

TESIS HUMANIDADES

2017-2018

Premios Enrique Fuentes Quintana de Tesis Doctorales

LA ÉPOCA DEL MALESTAR. UNA CRÍTICA DE PATOLOGÍAS EN EL “TECNO-CAPITALISMO” MUNDIALIZADO

Borja García Ferrer

 funcas

TESIS HUMANIDADES

2017-2018

Premios Enrique Fuentes Quintana de Tesis Doctorales

A graphic element consisting of several dark blue triangles pointing towards the center of the title text.

PREMIOS ENRIQUE FUENTES QUINTANA

A graphic element consisting of several dark blue triangles pointing towards the center of the year text.

2019

LA ÉPOCA DEL MALESTAR. UNA CRÍTICA DE PATOLOGÍAS EN EL “TECNO-CAPITALISMO” MUNDIALIZADO

Borja García Ferrer



Funcas

PATRONATO

ISIDRO FAINÉ CASAS
JOSÉ MARÍA MÉNDEZ ÁLVAREZ-CEDRÓN
FERNANDO CONLEDO LANTERO
CARLOS EGEA KRAUEL
MIGUEL ÁNGEL ESCOTET ÁLVAREZ
AMADO FRANCO LAHOZ
MANUEL MENÉNDEZ MENÉNDEZ
PEDRO ANTONIO MERINO GARCÍA
ANTONIO PULIDO GUTIÉRREZ
VICTORIO VALLE SÁNCHEZ
GREGORIO VILLALABEITIA GALARRAGA

DIRECTOR GENERAL

CARLOS OCAÑA PÉREZ DE TUDELA

Impreso en España

Edita: Funcas

Caballero de Gracia, 28, 28013 - Madrid

© Funcas

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, así como la edición de su contenido por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, electrónico o mecánico, especialmente imprenta, fotocopia, microfilm, offset o mimeógrafo, sin la previa autorización escrita del editor.

ISBN: 978-84-17609-39-9

ISBN: 978-84-17609-40-5

Depósito legal: M-37771-2019

Maquetación: Funcas

Imprime: Cecabank

Esta tesis doctoral ha sido distinguida con el
PREMIO ENRIQUE FUENTES QUINTANA DE TESIS DOCTORALES,
CATEGORÍA DE HUMANIDADES
en la convocatoria 2017-2018

Tesis doctoral presentada en la
Universidad de Granada
Departamento de Filosofía II

Director y tutor de la tesis:
Luis Sáez Rueda

A mi abuela Carmen

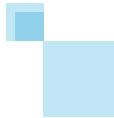
In memoriam

Agradezco a Luis Sáez Rueda, director de la presente tesis doctoral, padre espiritual y amigo, por saber cultivar como nadie ese pathos por la filosofía que llevo dentro, desvelándome con la luz meridiana de sus enseñanzas los secretos ocultos en el “mundo de la vida”. Muchas gracias, querido maestro, por elevar la filosofía a la altura del acontecimiento

INTRODUCCIÓN	15
HIPÓTESIS DE TRABAJO	17
METODOLOGÍA	19
ESTADO DE LA CUESTIÓN	22
JUSTIFICACIÓN	25
APÉNDICE	28
CAPÍTULO I. LA IMAGEN CIENTÍFICO-TÉCNICA DEL MUNDO EN MARTIN HEIDEGGER	35
1. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA VERSUS LA ESENCIA ORIGINARIA DE LA TÉCNICA	37
2. EL FONDO PATOLÓGICO DEL <i>GE-STELL</i> COMO CONSUMACIÓN DE LA HISTORIA DEL “NIHILISMO IMPROPIO”	40
CAPÍTULO II. TÉCNICA Y CAPITAL: MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER	51
1. LA PREGUNTA POR LA CULTURA	53
1.1. Diagnóstico de la crisis: “agenesia”	54
1.2. Breve historia del concepto de “soberanía”	57
2. CAPITALISMO Y GLOBALIZACIÓN	59
3. LA TRANSFORMACIÓN DEL MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA	63
3.1. Consideraciones generales acerca del (des)equilibrio yo-nosotros	63
3.2. De la disciplina industrial a la colonización de la existencia	67
CAPÍTULO III. TECNOLOGÍAS DEL “TECNO-CAPITALISMO” PARA COLONIZAR EL “MUNDO DE LA VIDA”	73
1. EL RÉGIMEN DE LA VELOCIDAD ABSOLUTA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA	75
1.1. El “des-alejamiento” del alejamiento o la conquista del espacio exterior	81
1.2. La revolución espacial: un mundo virtual	90
1.3. Desarraigo	97
1.3.a. Diagnóstico: “ser-en-la-imposibilidad”	97

<i>1.3.b. Sintomatología: transformaciones patológicas de la experiencia del espacio</i>	103
2. EL CAPITALISMO EMOCIONAL Y SEMIÓTICO	109
2.1. La “revolución permanente” del mercado	117
<i>2.1.a. La producción del deseo en el capitalismo emocional</i>	117
<i>2.1.b. Ciencia, poder y satisfacción del deseo</i>	120
2.2. El “bombardeo semiótico” o la conquista del espacio interior	128
<i>2.2.a. De la “castración simbólica” al “exceso de visibilidad” (“hipervisión”)</i>	128
<i>2.2.b. Semio-capitalismo y cultura: la nueva “era de la imagen del mundo”</i>	133
2.3. Esquizofrenia	137
2.4. Hiperexpresión	146
2.5. Consumopatía	150
2.6. Miedo	156
2.7. Neurastenia	169
CAPÍTULO IV. LA “CRISIS DE TRANSMISIÓN”: CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS Y SOCIALES DE LA NUEVA EXPERIENCIA DE “SER-EN-EL-MUNDO”	175
1. DE LA “MODERNIDAD SÓLIDA” A LA “SOCIEDAD LÍQUIDA”	177
2. DE LA PERTENENCIA (VÍNCULOS ADSCRIPTIVOS) A LAS OPCIONES (VÍNCULOS ELECTIVOS)	182
3. LA PREGUNTA POR LA <i>COMMUNITAS</i>	188
4. LA TRANSFORMACIÓN DE NARCISO	192
5. LA CONSTITUCIÓN ORTOPÉDICA (INMUNOLÓGICA) DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LA VIDA DEL MERCADO	196
6. EL DESFALCIMIENTO DEL “SER-EN-COMÚN” O EL HIPERINDIVIDUALISMO EN CUANTO “NARCISISMO COLECTIVO”	200
7. UNA SOCIABILIDAD AMPLIADA: LA MORALIDAD <i>NEW AGE</i>	214
8. EXPRESIONES MÓRBIDAS DEL “NIHILISMO” AXIOLÓGICO: LAS PATOLOGÍAS DEL CRITERIO	218
9. EL NUEVO ROSTRO DE LA ESFERA LABORAL	220

CAPÍTULO V. PROPUESTA TERAPÉUTICA	233
1. A VUELTAS CON HEIDEGGER: LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA FRENTE AL CAPITALISMO DIVINO	235
1.1. El capitalismo como religión	235
1.2. Reivindicación de la filosofía como terapia social	239
1.3. El papel del pensamiento ante la ambigüedad del <i>Ge-stell</i>	243
2. HACIA UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO	248
2.1. Perspectiva “deconstructiva” (nivel individual)	248
2.1.a. <i>Apertura</i>	248
2.1.b. “Serenidad”	258
2.2. Perspectiva “constructiva” o “política” (nivel colectivo)	262
2.2.a. <i>Apertura</i>	262
2.2.b. <i>¿Luces de aurora?</i>	267
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES	273
BIBLIOGRAFÍA	285



INTRODUCCIÓN

HIPÓTESIS DE TRABAJO

Desde sus albores en el pensamiento mítico, la historia de las ideas ha girado invariablemente en torno a una confianza ciega en la razón, descartando por principio todo aquello que escapa a sus ambiciosas prerrogativas. Hablando con Adorno, podríamos decir que, como ilustra la figura de Ulises cuando impone a sus compañeros que tapen sus oídos para evitar a toda costa el canto de las sirenas, Occidente ha hipostasiado la racionalidad, con el objeto de dominar la naturaleza (Adorno y Horkheimer, 2007). Bajo esta perspectiva, la tendencia mayoritaria de los intelectuales ha sido la de encuadrar la pregunta por el ser humano en el marco de grandes narraciones donde la historia viene definida en términos providenciales, de modo que si muchos fenómenos nos parecen irracionales y arbitrarios, es porque no comprendemos el sentido inherente a su progreso irreversible; en el fondo, la historia viene gobernada por un plano racional y todo lo que ocurre obedece a cierto *telos* ($\tauέλος$), por lo que la razón siempre termina triunfando sobre todas las contradicciones, tal y como proclama la archiconocida fórmula de Hegel en su *Filosofía del derecho*: “Todo lo real es racional, todo lo racional es real”¹. Desgraciadamente, empero, el presunto triunfo de la razón no ha traído consigo un mejoramiento general de la existencia en base al desarrollo de los diversos saberes (Iluminismo), ni hemos potenciado nuestra espiritualidad hasta identificarnos con la humanidad (Hegel), ni nos hemos desembarazado de nuestras cadenas materiales (Marx), sino que más bien ocurre, como bien predijo Zarathustra, todo lo contrario.

1 Elaborada de manera creativa por pensadores de la talla de Marx o Croce, la tesis hegeliana alcanza su eco en nuestro presente con fuerza renovada. Valga como ilustración la tesis de Alessandre Kojève sobre el “fin de la historia”, concebida a partir de su lectura personal de la dialéctica hegeliana del “siervo” y el “señor” y de su particular interpretación de la figura de Napoleón en una perspectiva marxista del todo original. En síntesis, Kojève sostiene que la historia termina, en línea de principio, con la victoria de Napoleón en Jena, un acontecimiento cuya importancia es advertida por Hegel cuando escribe a Niethammer de haber visto en la figura del gobernante francés “el alma del mundo concentrada en un solo punto”. Dicha victoria simboliza, para el filósofo de origen ruso, la afirmación a escala mundial de los principios de la Revolución Francesa, esto es, la libertad y la igualdad como fundamentos del Estado igualitario y democrático (*État universal et homogène*, en términos del propio Kojève), donde todos los conflictos y las contradicciones precedentes encuentran una conciliación, de tal suerte que tanto los señores como los siervos se convierten en ciudadanos (Kojève, 2007: 242). Francis Fukuyama ha divulgado, inspirándose en Kojève, una versión más basta y grosera, de cuño liberal, del “fin de la historia” (Fukuyama, 1992; Volpi, 1996: 94-95).

En su particular empeño por ofrecer a la humanidad, erigido en el “médico de la civilización” por excelencia, un diagnóstico de su *ocaso*, anunciaba Nietzsche, a comienzos del siglo XX, que el “nihilismo” (de *nihil*, “nada”),² “el más ‘inquietante’ (*Unheimlich*) de todos los huéspedes” (Nietzsche, 2006: 114), nos acecha. No es arbitrario, en efecto, el carácter intempestivo atribuido al maestro pues, entretanto, hemos obtenido tantas pruebas de su vigencia que, a la altura del presente, hablar del “nihilismo” es hacerlo, parafraseando a Heidegger, de un “inquietante huésped” que, en el mundo de hoy, “entra y sale”, como la ausencia de pensamiento, “por todas partes”, saturando sin paliativos eso que desde los orígenes del pensamiento occidental viene denominándose *ethos*. Es de recibo reconocerlo: Occidente se abisma en la *decadencia*. Como reza el tópico político, nos encontramos en tiempos de crisis. Pero por mucho que los técnicos del poder alimenten las habladurías tendentes a reducir el peligro que atraviesa el corazón de nuestro presente a la mera dimensión economicista, si el espíritu occidental es decadente es, en última instancia, porque un temible “desierto” (*Wüste*) avanza en la profundidad de la cultura, una *penuria* espiritual desatada secretamente (a la espalda de nuestras conciencias), en lo que constituye un caldo de cultivo de acuciantes *patologías de civilización*. Por citar a Marx, la sospecha freudiana del malestar en la cultura se expande por Occidente como un “espectro” pues, si bien lo experimentamos oscuramente en la plenitud de su pujanza, consiste en un malestarubrepticio, ciego y, en ocasiones, distante; pero aunque sea imposible mirarla fijamente a los ojos, a pesar de su condición huidiza, no cabe duda de que nos encontramos ante una realidad aparentemente incontestable que yace latente de forma ubicua en la trastienda ontológica de las manifestaciones enfermizas que nuestra cultura alberga por doquier, de manera que atraviesa la totalidad de nuestras vidas, les da forma y las deforma.

Efectivamente, la autonomía prometida por los grandes metarrelatos tiene un envés preconsciente, a saber, según la hipótesis que pretendemos demostrar, lo que nosotros denominamos “tecnocapitalismo”, un sujeto abstracto e impersonal que maneja los hilos de nuestra existencia desde la trastienda, la matriz oculta o el *nomos*, por hablar como Giorgio Agamben, del espacio político que nos hospeda, de forma que atraviesa su organización material hasta conducirnos a la *psicosis* colectiva, con el único afán de moldear, si bien invisiblemente, un ser humano más comprometido si cabe con su impulso íntimo hacia la expansión continua; como consecuencia, las desalentadoras palabras de Nietzsche en *Así habló Zarathustra*, bajo el título “De la virtud empequeñecedora”, no han hecho sino aumentar su dramatismo:

[Zarathustra] quería enterarse de lo que entretanto había ocurrido con el hombre: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en una ocasión vio una fila de casas nuevas; entonces se maravilló y dijo: “¿Qué significan esas casas? ¡En verdad, ningún alma grande las ha colocado allí como símbolo de sí misma! [...] Y esas habitaciones y cuartos: ¿Pueden salir y entrar ahí varones?” [...] Y Zarathustra se detuvo y reflexionó. Finalmente dijo turbado: “¡Todo se ha vuelto más pequeño!” (Nietzsche, 1981: 237).

² Sobre el significado filosófico del “nihilismo”, como concepto y como problema, nos remitimos a los trabajos de Volpi y de Verra (Volpi, 1992; Verra, 1979: 778-790).

En tal disposición de los términos, es necesario analizar y replantear el concepto de “patología socio-cultural”, cuyo suelo nutriente se encuentra en el de “patología de civilización”, desde la perspectiva, insuficientemente estudiada hasta ahora, de su origen en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Cuando hablamos de “patologías de civilización”, nos referimos a modos de ser transindividuales e inmanentes articulados alrededor de una *visión del mundo* compartida por todos nosotros que configura un malestar clandestino pero siempre tácito en la vida *en cuanto tal*. Asimismo, este malestar ontológico, soterrado y autodestructivo, posee manifestaciones psicológicas concretas (enfermedades agudas o crónicas, expresiones episódicas, alternancias de los síntomas, etc.), de tal suerte que no tiene sentido seguir manteniendo el criterio absoluto de análisis imperante desde la Ilustración y la lógica sustancialista, oposicional y maniquea “normal/patológico” que subyace a la tradición psicopatológica desde el momento mismo de su gestación, sistematizada por Kraepelin cuando define las enfermedades mentales como “alteraciones biológicas”, “disturbios” o “anomalías” psíquicas respecto a una norma que constituiría, *a priori*, la naturaleza humana, unos trastornos materializados en forma de manicomios, hospitalares psiquiátricos y formas de encierro más sutiles. Se trata de discriminar, por el contrario, diferentes estratos de una misma configuración “geo-pato-lógica”, tal y como sugiere Luis Sáez de forma ejemplar:

La decadencia de una cultura [...] consiste en su núcleo ontológico más general y esencial, mientras que las *patologías* son modos en que dicho núcleo se corporeiza. Pues la decadencia es una dimensión intensiva que no sería tal si no toma cuerpo en formas (sin duda diversas y múltiples), tal y como la fuerza del viento, al afectar a un mar en calma solo puede existir en esa materialización que consiste en la miríada de formas del oleaje y de los movimientos acuáticos que lo acompañan (Sáez Rueda, 2011: 80; *Infra*, Introducción, Apéndice).

METODOLOGÍA

Si la filosofía está llamada, aún siendo “errática”³, a instalarse en el centro donde la historia y la vida son, como advierte Merleau-Ponty en su *Elogio de la filosofía*, “advenimiento” o “sentido naciente”, y si puede ser definida, a juicio de Nietzsche, como “crítica de la salud de una cultura”, entonces no puede dejar de prestar oídos al rumor que denuncia la “nihilidad” inherente a nuestro estilo de vida: en lugar de cancelar, esconder, aplazar o, en definitiva, permanecer impasible ante el reto inaudito que supone la decadencia occidental para el pensamiento contemporáneo, debe asumir con urgencia el enfoque teórico que nos lega Foucault en su archiconocido texto “¿Qué es la Ilustración?” (1983), concebido en homenaje a Kant. Se trata de estar a la altura del presente actual hasta en su enigmática ausencia de presencia, lo cual implica una retirada de los hechos positivos para captar la dimensión ontológica del problema o, si se prefiere, la profundidad tectónica del malestar, la inactualidad de la actualidad o lo invisible de lo visible, con vistas a realizar una crítica de patologías de

³ Entendemos aquí la “errancia” en su origen latino (*erraticus*), como “carecer de lugar” y “recorrer a la ventura”. En concreto, la RAE le atribuye los siguientes significados: 1. “Vagabundo, ambulante, sin domicilio cierto”. 2. “Errante”, en cuanto “estrella errante” o “planeta” ($\pi\lambda\alpha\eta\tau\tau\varsigma$). 3. En medicina, el término hace referencia a un dolor crónico, que oscila por el cuerpo sin asiento fijo (Sáez Rueda, 2009c: 135). Por su parte, Luis Sáez acuña, como veremos, un concepto de “errancia” muy distinto (*Infra*, cap. III, §1.3).

carácter civilizatorio que permita, a la postre, elaborar una terapia. Entendido como “médico de la civilización”, el sino del filósofo es, por consiguiente, “ex-ponerse” al descrédito, pues su ilustre tarea demanda renunciar a coincidir con lo expresado y distanciarse anacoréticamente para comprender su insospechado sentido; y es que, cuando la actual crisis financiera acapara una miríada de cuidados mientras “todo lo sólido”, como lamenta Marx amargamente, “se desvanece en el aire”, la amenaza de la “superfluidad” (Hannah Arendt) se yergue impetuosa frente a toda voz discordante que ponga el acento en el carácter insípido de nuestra existencia.

Somos conscientes de que la expansión trepidante de la sociedad de la información, el desarrollismo tecnológico y, en general, los nuevos rostros del capitalismo reticular de la autonomía ilusoria modifican el panorama de las dependencias y las servidumbres humanas de tal manera que camuflan el malestar preponderante con las exuberantes máscaras de lo productivo y lo gratificante, hasta el prurito de que hoy domina la tendencia a “cancelar y depotenciar los conflictos, escondiéndolos o aplazando su solución, [...] [de forma que] el malestar circula clandestinamente, como algo que normalmente no queremos mirar de cerca” (Bodei, 2004: 42-43). Pero precisamente por eso, juzgamos necesario, hoy más que nunca, que el pensador acometa de una vez por todas las fuentes ontológicas donde hunden sus raíces las formas de malestar que malogran el espacio abierto de lo común en la actualidad, esto es, el suelo nutriente de la reflexión filosófica.

Dado que se trata de un fenómeno global, pues alcanza su eco en la nervadura que articula las prácticas colectivas, las costumbres, los hábitos y, en definitiva, nuestra vida cotidiana, nos vemos abocados a adoptar para nuestra exposición un enfoque eminentemente macroscópico, entre la filosofía y la ontología política. Ahora bien, a pesar de que la decadencia espiritual de Occidente gobierna subrepticiamente desde la trastienda ontológica, sus mecanismos y fuerzas ciegas se corporeizan en acutantes enfermedades socio-culturales que brillan con luz propia, como lo presente de lo ausente, en la inacabable noche del “nihilismo”, en lo que constituye el envés fenoménico, concreto y perceptible, de las diversas expresiones ontológicas que implica la decadencia: lo visible de lo invisible.

Pues bien, en la medida que la decadencia (plano ontológico) y sus enfermedades objetivas y efectivas (plano óntico) convergen, según las consideraciones heideggerianas más elementales, como dos caras heterogéneas de un mismo “acontecimiento” (*Ereignis*)⁴, no debemos trazar una frontera rígida entre la filosofía y las ciencias antroposociales de cara a llevar a cabo una crítica de patologías de civilización, como tampoco podemos establecerla entre aquella y las ciencias naturales en el punto de acometer la terapia, sino que asistimos a un campo abierto en el que pueden confluir de forma productiva una multiplicidad de disciplinas. Así pues, nos posicionamos en contra de la simplista y miope división disciplinar propuesta en 1664 por la Real Sociedad de Londres que desemboca, con independencia de los distintos lenguajes técnicos que utilizan, en la fractura e incomunicación de los distintos campos del saber, contra el provincialismo (llamado, asimismo, “ilusión especular”) que caracteriza a buena parte de la tradición filosófica (también a la modernidad, a pesar de sus grandes relatos), y contra el “cuento de hadas” (según la expresión de Paul Feyerabend) de

⁴ Nos referimos al carácter “simultáneo” del ser, entendido como “descubrimiento-encubrimiento”, y la correspondiente “diferencia óntico-ontológica” (*Infra*, cap. I, §2).

una supuesta autonomía de la ciencia por obra y gracia de sus métodos especiales, o sea, el legado del positivismo en la cultura, en virtud del cual obtiene legitimidad el monopolio de la hiperespecialización científica (asentado, sobre todo, a partir del siglo XIX, aunque se remonta hasta el Renacimiento), generando una especie de esquizofrenia entre el hombre y la naturaleza, y contra el fenómeno de la investigación convertida en empresa, tal y como ha sido concebido por Heidegger.

Vistas las cosas de este modo, nuestra investigación asumirá necesariamente un enfoque epistemológico interdisciplinar, con el objeto de enriquecer la mirada holística de la filosofía sobre la sombra o inactualidad de la decadencia con el valor cognoscitivo de las ciencias humanas y sociales (especialmente la psicopatología, pero también la antropología, la economía, la politología, la sociología, etc.) a la hora de explicitar y medir el grado de intensidad de patologías socio-culturales en particular, de forma que la ontología no es más que una herramienta más entre otras (la más netamente filosófica) para llevar a buen puerto nuestra empresa, del mismo modo que la filosofía constituye un “sistema de cuidado del mundo” entre otros muchos, en el polo opuesto de segmentaciones perniciosas y jerarquías quiméricas. Mas la filosofía ni siquiera es, en este contexto, una instancia moderadora en relación a los diferentes saberes, como opina Habermas, sino que la interdisciplinariedad implica, según nuestro parecer, acabar con las fronteras apriorísticas de las disciplinas, con tal de resistir la prueba de la realidad mediante un trabajo conjunto que permita la ósmosis de los problemas desde unas disciplinas hacia otras.

Dicho esto, nuestro trabajo de investigación se ubica, a grandes rasgos, en la línea nietzscheano-fenomenológica con el propósito de explotar, en virtud de sus supuestos ontológicos, el potencial interpretativo y descriptivo que comprenden tanto el diagnóstico de Heidegger sobre la decadencia de Occidente como la terapia que propone al respecto, es decir, en otras palabras, probar el alcance, la actualidad o la vigencia de su crítica en lo que constituye, para nosotros, el principal caldo de cultivo del nuevo malestar en la cultura, a saber, el sistema global de comunicación entendido, según la hipótesis que pretendemos demostrar, como el espacio de poder donde el estadio hodierno del modo de producción capitalista implementa su invisible dictadura, en aras de contribuir, dentro de las posibilidades que ofrece un trabajo de esta índole, al proyecto de una ontología crítica del presente “por-construir”, orientada terapéuticamente y alimentada por análisis de fenómenos ónticos. Efectivamente, el ocaso de Occidente no designa un mal endémico en absoluto sino que decreta, junto a la organización material y el orden socio-político congruente con él, el comienzo de la civilización mundial que se funda en el pensamiento europeo-occidental, de tal suerte que, lamentablemente, ahoga todo signo de diferencia en la penuria y malogra la potencia vital de sus desarrollos en virtud del dominio universal de la productividad y de sus mecanismos preestablecidos.

Si bien es cierto que definir rígidamente el carácter que encierra cada párrafo del trabajo sería del todo inadecuado, no deja de ser verdad que la idiosincrasia del primero de ellos será primordialmente expositiva pues, en la medida que el resto de párrafos van a cimentarse sobre el marco teórico y el arsenal conceptual que vertebría el diagnóstico heideggeriano, entender aquellos adecuadamente requiere exponer como punto de partida, a modo de plataforma o lanzadera, esto último; para lograr una síntesis coherente del mismo, trataremos de completar nuestras propias lecturas con varias líneas hermenéuticas

al respecto, al abrigo de intérpretes tan reputados como Pedro Cerezo, Luis Sáez o Diego Sánchez, entre otros. En cambio, todos los demás párrafos presentarán, en líneas generales, un carácter más original. En ellos, trataremos de conjugar, al hilo de la enorme pluralidad de puntos de vista que entraña el cajón de sastre de la filosofía, un amplio abanico de escuelas de pensamiento contemporáneas y, en menor medida, del pasado, haciendo especial hincapié en la tradición postheideggeriana, pero también debatiendo con corrientes más próximas a la ciencia empírica que a la filosofía propiamente dicha (si se nos permite hablar en términos disciplinares, toda vez que el plano ontológico y el plano óntico constituyen, a la luz de la “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana, dos rostros del acontecimiento), a fin de aprovechar sus aportaciones más interesantes de cara a cumplir creativamente los objetivos marcados, alejándonos del posicionamiento original de Heidegger siempre que sea necesario para dar cuenta de los fenómenos contemporáneos. Desde este prisma, el objetivo de nuestra investigación no es, en definitiva, sino llevar a cabo una aportación crítica y original desde una comprensión adecuada y una asimilación creativa de la bibliografía (sobre todo) reciente, por razón de lo cual asumimos un punto de vista ecléctico, apelando con recurrencia a perspectivas aparentemente incompatibles. No obstante, estamos convencidos de que el verdadero valor y el potencial del pensamiento contemporáneo no responde a una línea de fuerza en particular o a la sumatoria de varias, sino a las singladuras, los enlaces y los hiatos entrelazados en el “trayecto” (*pólemos*) que va desde unas hacia otras, delineando un paisaje reticular, osmático y multiforme.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En lo que concierne a nuestro punto de partida, no nos pasa desapercibido que el *leitmotiv* tanto del diagnóstico como de la terapia heideggerianos (a saber, la concepción del *Ge-stell* como la “esencia” –*Wesen*– que mejor define la época contemporánea, como veremos en profundidad), constituye uno de los mayores hitos acaecidos en la historia de las ideas. Ciertamente, hablar de la reflexión sobre la técnica es hacerlo de un denominador común del quehacer filosófico desde tiempos inmemoriales, si bien el acta de nacimiento de la filosofía de la técnica como disciplina data del *Discurso sobre las ciencias y las artes* que Rousseau presentó, en el 1750, en respuesta al requerimiento por concurso de la Academia de Dijon. A partir de entonces y de forma paralela al perfeccionamiento de su objeto de estudio, tiene lugar una proliferación formidable de filosofías de la técnica en nominativo, es decir, sistemas de pensamiento que hacen de la técnica un problema fundamental, capaces de dirigir la mirada a la totalidad para hurgar sus raíces; sirvan como botón de muestra algunos de los exponentes más significativos del pasado siglo: *Técnica y cultura* (Werner Sombart, 1911), *El trabajador* (Ernst Jünger, 1932), *Meditación de la técnica* (José Ortega y Gasset, 1939), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Walter Benjamin, 1936), *Perfección de la técnica* (Friedrich Georg, 1949), *El alma en la edad de la técnica* (Arnold Gehlen, 1949, 1957), *La técnica o el riesgo del siglo* (Jacques Ellul, 1954), etcétera.

Con todo, y pese a participar del clima de desconfianza en el progreso científico-técnico que reinaba en el Novecientos (en contraste con el desmesurado optimismo del que hace gala la época moderna), Heidegger lleva la cuestión de la técnica a un nivel de radicalidad

sin igual, abriendo un horizonte de pensamiento que ha servido de inspiración a prestigiosos filósofos de la técnica como es el caso de Bernard Stiegler, aunque solo sea para corregir su concepción en el sentido de que ignora la “reconstitutividad” originaria de los “dispositivos retencionales terciarios”, en lo que respecta a la “mundaneidad”. Lamentablemente, empero, son las filosofías de la técnica en genitivo las que disfrutan de un mayor respaldo académico en el contexto de la vigente disciplinarización del saber, a pesar de que ejercen una función subalterna y apenas orientadora, ya que se centran en los problemas de detalle, en detrimento de las grandes cuestiones filosóficas.

Respecto a la pretendida decadencia de Occidente, es de recibo reconocer que, desde los primeros rumores del “nihilismo” como el agente patógeno que nos arroja en la única dirección de la *nada vacía*, el pensamiento contemporáneo no ha cesado en su empeño por desvelar sus alargadas sombras, orientando el proyecto de los “maestros de la sospecha” hacia las fuerzas universales y sin rostro que condicionan y modulan subrepticiamente nuestra visión del mundo, nuestro *modus vivendi*, nuestros proyectos y nuestras metas vitales. Caminamos, es cierto, sobre hombros de gigantes: de la desvalorización de la vida afirmativa *por mor* del “desierto” (*Wüste*) donde se solazan inercia y “voluntad de nada” (Nietzsche), hasta la “molarización” de la “ex-tradicIÓN” nomadológica hacia tierras ignotas (Deleuze), pasando por la colonización del “mundo de la vida” por la razón “estratégico-instrumental” (Escuela de Frankfurt), el triunfo de la instalación manipulable del mundo (Heidegger), las ínfulas del pensamiento identitario (Derrida) o los dispositivos de poder que nos secuestran en el adiestramiento (Foucault), la función crítica que viene acompañando a nuestra insigne disciplina desde siempre ha desempeñado, a lo largo de todo el siglo XX, un esfuerzo titánico a la hora de abordar los cambios experimentados en nuestro modo de producción, nosotros mismos y la vida en general, con el objeto de clarificar, mediante una autocrítica ontológica del presente con tintes genealógicos, las señas de identidad del *desfallecimiento* que padece el espíritu occidental, de manera tal que la decadencia constituye el rostro fundamental de nuestro tiempo, no ya solo en lo que concierne a la praxis histórico-social, sino también desde el punto de vista académico e intelectual⁵.

Asimismo, la crítica filosófica de la salud occidental ha sido asumida con éxito por notables “médicos de la civilización” en el siglo XXI, como demuestran los resultados del Proyecto de Investigación I+D “La filosofía como terapia social”⁶, del cual nos sentimos deudores; y es que, como atestigua el pujante malestar en la cultura y la miseria existencial por la pérdida de los fundamentos y valores que daban sentido a la vida, la experiencia de que, parafraseando a Nietzsche, “el desierto crece” (*Die Wüste wächst*), “per-siste” e “in-siste” intensamente. Cabe destacar, en este contexto, la notoriedad en Latinoamérica de las averiguaciones en torno al modo de ser de los fenómenos psicopatológicos por la escuela del análisis existencial (Binswanger, Boss, May...), de cuño humanista y globalizadora, combinando el psicoanálisis freudiano con la fenomenología heideggeriana en base a casos

⁵ No obstante, sus diagnósticos difieren ostensiblemente con independencia de esta coincidencia formal porque, en la medida que se comprometen con distintas concepciones ontológicas de lo humano, la decadencia correspondiente no puede ser la misma en todos los casos, como es lógico.

⁶ <http://www.ugr.es/~filosofiayterapia/>

clínicos reales. A partir de la obra de Jaspers, que tiene como ascendiente a Husserl, lo decisivo se cifra en la comprensión del sentido del mundo en cuanto “posibilidad de existencia”. Entre los partidarios de la psiquiatría fenomenológica, encontramos a Minkowski, Sartre y Foucault en Francia; Blankenburg y Waldenfels, herederos de Merleau-Ponty, en Alemania; la “teoría personalista” (Caruso) y la “logoterapia” (Frankl) en Austria, Martín-Santos en España y Laing en el ámbito anglosajón. En España, paradójicamente, la investigación en este ámbito permanece, salvo algunas excepciones meritorias pero sesgadas, en la penumbra, el análisis de los profesionales es prácticamente virgen y la experimentación social se reduce a insignificantes tentativas de laboratorio.

Por su parte, la relación entre capitalismo y “nihilismo” ha sido explorada profusamente por la moderna bibliografía, en línea de principio con la impresionante escalada de fenómenos mórbidos durante los últimos tiempos. Muchos hacen hincapié en la vinculación entre nuevas patologías y la crítica del poder. Por ejemplo, Alba Rico (*Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*) postula una antropología del mercado y analiza ese fin del neolítico donde el capitalismo nos precipita, en una sociedad que solo depende de la supervivencia, donde fenómenos como la “liberalización del hambre”, la “privatización de la mirada” y la “miseria simbólica” borran las diferencias y difuminan los límites, a costa de la experiencia, la responsabilidad y la comunidad. Boltanski y Chiapello (*El nuevo espíritu del capitalismo*) denuncian con copiosa información el nuevo espíritu del capital, creador de ficciones de autonomía que nos convierten, manipulando los afectos, en “operadores” activos, “catalizadores” o “inspiradores”. Análogamente, Richard Sennett (*La corrosión del carácter*) emprende una severa reflexión ética sobre la nueva concepción del trabajo de transitoriedad, innovación y proyectos a corto plazo, en detrimento de las nociones de permanencia, confianza, integridad y compromiso que habían articulado nuestras vidas en el marco de la comunidad. Rendueles Olmedo (*La locura compartida, Egolatría*) describe la ausencia de un *ethos* capaz de crear una integración colectiva y generar redes de escucha, de modo que ese vacío ha sido suplantado por un individualismo ególatra y por una derivación a la intimidad personal del malestar que proviene de problemas institucionales. Entre la filosofía y la psicología médica, Alonso-Fernández (*¿Por qué trabajamos?*) conduce los análisis psicopatológicos al estudio de enfermedades insertas en espacios sociales (nuevas máscaras del trabajo, acción creativa, violencia...), llegando a describir cómo la actividad laboral (trabajo personalizado, violencia, desempleo, ocupación del tiempo libre...) puede conducirnos al malestar o la enfermedad (alienación, depresión, estrés...). Entre filosofía y sociología, Žižek (*Visión de paralaje*) renueva la tradición marxista preguntando por el lugar de la perspectiva psicopatológica cuando analiza fenómenos como la relación entre ley y deseo, o bien la historia de las heridas narcisistas. López Petit (*La sociedad terapéutica*), en cambio, estudia formas de malestar social generadas por un bloqueo en procesos de subjetivización que nos impliquen políticamente. Tales estudios han propiciado programas teórico-prácticos de orientación terapéutica. Así, Stiegler (*Réenchanter le monde. Le valeur esprit contre le populisme industriel; Prendre soin. De la jeunesse et des générations*) señala que la promoción del “valor espíritu” frente al “populismo industrial”, desindividuante o proletarizador, se apoya en la dualidad potencialmente terapéutica de los dispositivos técnicos, a saber, los nuevos *pharmaka* del capitalismo hiperindustrializado.

JUSTIFICACIÓN

Si bien es cierto que existe una cantidad de literatura tan abundante como fecunda acerca del diagnóstico y la terapia de un pensador como Heidegger, de un lado, y sobre la vinculación existente entre el capital y el poder, de otro, consideramos que un trabajo de investigación que haga el esfuerzo de vincular reticularmente las líneas de fuerza que subyacen a estas dos problemáticas resulta especialmente interesante por dos motivos. La primera razón a tener en cuenta es complementar *ónticamente*, en la línea que reclaman algunos continuadores del pensamiento de Heidegger con cierta talla internacional como son Safranski o Sloterdijk, la pureza ontológica que encierran tanto su ofensiva contra el mundo tecnificado enteramente como la terapia que propone al respecto, mediante una crítica de patologías de civilización y enfermedades socio-culturales específicas donde toma cuerpo la susodicha decadencia occidental que puede tener prolongaciones productivas, a nivel microfísico, en numerosos ámbitos (ética, política, economía, teoría de la cultura, estética...), así como medidas terapéuticas a modo de pautas emancipadoras puntuales que indiquen cómo salir de la crisis de manera efectiva, respectivamente. De este modo, ponemos de manifiesto el alcance práctico que posee la filosofía heideggeriana, es decir, su vigencia real y efectiva en nuestro mundo, en lo que podría denominarse como una tarea aclaratoria (en sentido pedagógico) que resulta vital para ser divulgada en las afueras de la academia filosófica, si tomamos en consideración su naturaleza especulativa, además del carácter enigmático del lenguaje que normalmente usa.

Ahora bien, dado que el agente patógeno que nos incumbe se extiende y abarca, pensado a la heideggeriana, cualquier ámbito de la realidad, hasta el punto de que subyace a la totalidad de fenómenos que vertebran nuestra época (desde la operacionalización de las relaciones personales hasta la construcción estratégica del currículum vitae, pasando por el expolio del Amazonas o la reducción de la política a la acumulación de existencias –*Bestand*– ideológicas en programas oportunistas), es de recibo justificar por qué nos hospedamos en la hacienda del nuevo capitalismo, en lugar de tantejar cualquier otro lugar. Obviamente, nos centramos exclusivamente en un solo campo de la realidad con tal de delimitar la investigación, ya que una ontología crítica del presente en su totalidad requeriría por sí misma de todo un tratado. Pero, ¿Por qué el capital?

Teniendo en cuenta, una vez más, que la filosofía es en lo fundamental reflexión crítica sobre su época, el segundo motivo por el cual nos parece atractiva la investigación que nos ocupa radica en que la singularidad de nuestra era se halla *sobredeterminada*, como nos proponemos mostrar en el transcurso de la investigación, por la transformación que ha experimentado el modo de producción capitalista en aras del paradigma tecnológico organizado en torno a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), las cuales irrumpen en el panorama global en base a la revolución en microelectrónica acaecida en las décadas de los cuarenta y los cincuenta, mientras que se consolidan en los Estados Unidos hacia los setenta para difundirse acto y seguido, fulgorantemente, por todo el mundo, superando con canceroso ritmo lo que se conoce en sociología como “brecha tecnológica”.

Desde este prisma, está fuera de toda duda que los medios de comunicación rebasan el nivel de la pura instrumentalidad, de manera tal que conforman el así llamado “cuarto

poder” (Ignacio Ramonet), junto al clásico trinomio judicial, ejecutivo y legislativo. De hecho, el protagonismo de las tecnologías de la comunicación en el nuevo orden mundial y, más concretamente, en nuestra existencia cotidiana, es algo que todos vivenciamos cada día, para usufructo del capital, más o menos por igual, por lo que podemos considerarlas verdaderas *extensions of man*, del mismo modo que las gafas de vista o el teléfono. Como resultado, el cuerpo ya no constituye, como pensaba Marx, un apéndice de la máquina que anula su singularidad, sino que se trata de piezas que conforman, en detrimento del “cuerpo-sin-órganos” deleuzeano, la armadura del actual “hombre-máquina”. Y es que, lejos de los problemas de acceso iniciales, prácticamente constituye un privilegio a día de hoy no tener que acudir a la red o ver lo más próximo en lugar de la televisión, en lo que constituye un proceso gradual y expansivo de “pantallización” de la vida que la convierte *hic et nunc* en pantalla, el busto parlante informativo (¿nos atreveríamos a decir “des-informativo”?) que todo lo abarca y todo lo invade.

Es de recibo reconocer que, a ojos vistos, los ríos de tinta vertidos en torno a los efectos socio-culturales que tienen este tipo de cuestiones por parte de filósofos y científicos antroposociales de diversa índole (el mismo Ignacio Ramonet, Giovanni Sartori, Noam Chomsky, Pierre Bourdieu, Armand Mattelart, Manuel Castells, y un largo etc.) podrían atenuar el interés de nuestra empresa bajo miradas escépticas. Sin embargo, consideramos que el devenir del hecho tecnológico en la infoesfera no ha sido meditado aún a la altura que se merece en lo que concierne al potencial patológico que comprenden sus profusos dispositivos y sus procedimientos, no ya en el sentido evidente de que todavía no se ha identificado y permanece en la conciencia colectiva bajo el modo del olvido, sino que es ampliamente pensado y sentido impensable, de manera que está a la base del malestar preponderante, lo cual clausura el horizonte del saber mientras que lo recluye en el saber-hacer agitado de una tecnología mal-pensada. Tal vez, esto se deba a que aprehender la profundidad de sentido que se oculta tras la gran celeridad con que nos salen al paso las nuevas tecnologías de la comunicación (cuyas posibilidades no cesan, por otra parte, de sorprendernos) exige tomar cierta distancia histórica, de forma que la fuente real y básica del desatino no sean sino las dificultades, nada insólitas, que plantea siempre comprender a fondo cualquier realidad novedosa. Al fin y al cabo, estamos con Hegel en que “la lechuza de Minerva solo alza su vuelo en el ocaso”.

El mismo razonamiento se ve reforzado porque las sofisticadas tecnologías multidireccionales (conocidas popularmente como tecnologías “2.0” y “3.0”) que conlleva la incipiente digitalización incorporan una serie de atributos que las distinguen sensiblemente respecto a las tecnologías unidireccionales más familiares (radio, televisión, web, etc.). En primer lugar, permiten un aumento de la capacidad de procesamiento de información sin precedentes en cuanto a volumen, complejidad y velocidad, hasta el punto de que presentan propiedades emergentes, gracias a sus infinitas posibilidades de reconfiguración; en segundo lugar, son capaces de recombinar información sobre la base de la comunicación recurrente e interactiva, y ofrecen la posibilidad de experimentar en tiempo real con sus resultados procedentes de una multiplicidad de fuentes, más allá del uso divertido pero superficial de los *chats*; en tercer lugar, poseen flexibilidad a la hora de distribuir la capacidad de procesamiento en diferentes contextos y aplicaciones, tal y como pone de relieve la comunicación sin cable.

Así pues, el carácter acelerado, multidisciplinar, disperso y, en definitiva, complejo de las renovaciones tecnológicas que tienen lugar a la orden del día bajo el signo del universo mediático constituye un obstáculo inestimable para que la filosofía reconozca la naturaleza de la nueva comunicación, así como sus repercusiones patológicas.

APÉNDICE

Antes de comenzar a abordar el desarrollo de la investigación tal y como ha sido apenas concebida, es menester ilustrar, en la medida que constituye una cuestión crucial para nuestros propósitos, la distinción conceptual entre “patología socio-cultural” y “patología de civilización” que representa nuestro punto de partida con una breve síntesis de las reflexiones acerca del “nihilismo” a cargo de Benedetto Croce, toda vez que la evolución de su pensamiento al respecto se constituye como un “giro” (*Khere*) desde la óptica asumida por la tradición psicopatológica hacia nuestra propia perspectiva. Al mismo tiempo, si bien es verdad que la crítica crociana difiere esencialmente, en la medida que se basa en diferentes presupuestos ontológicos, de su homóloga heideggeriana, su exposición en este punto tiene como cometido ayudar al lector a captar el clima de pesimismo reinante en la esfera intelectual, a principios del Novecientos, por razón de la pretendida decadencia de Occidente. No obstante, aunque se trata, sin duda, de una línea de investigación interesante, no es nuestra intención comparar sistemáticamente ambos planteamientos para cumplir los objetivos que perseguimos, como tampoco nos merece la pena analizar de manera exhaustiva la actualidad del diagnóstico de Croce, a pesar de que, como mostraremos someramente más adelante, también tiene resonancia en los fenómenos contemporáneos.

Hemos ya mencionado que, como rezan los cánones de la tradición psicopatológica, todo comportamiento inasimilable a la visión del mundo y al modo de vida prevalecientes en nuestras sociedades es tachado inequívocamente de “anomalía” o “disturbio psíquico”. Desde esta óptica, Hegel considera que los agentes de semejante modo de comportarse solamente son seres humanos en términos zoológicos, toda vez que, perteneciendo a la “naturaleza” (*Naturvölker*), se resisten a entrar en la historia del espíritu y, por tanto, deben ser entendidos en términos de “alteridad”, “extrañeza” y “enajenación” (*Entfremdung*) con respecto al horizonte categorial insertado orgánicamente en su estructura. De tal suerte que, en la medida que representan un grave peligro para la humanidad, sus protagonistas deben ser, por el bien de todos, profusamente domesticados y adiestrados mediante los diversos procedimientos que determina cada periodo histórico (conversión religiosa, dura disciplina, estímulos y castigos políticos, paciente educación, medicaciones y fármacos, etc.), en lo que constituye una especie de “humanización” (vale decir, “normalización”) de los “bárbaros” que escapan al *status quo*. No obstante, la *Entfremdung* hegeliana solo caracteriza a un estadio muy delineado del desarrollo fenomenológico del espíritu universal, a saber, el antagonismo entre el Estado y la religión, lo “interno” y lo “externo”. Una vez llegado al “Estado perfecto”, impregnado por el espíritu de la “verdadera religión”, el estado de *Entfremdung* nunca tendría lugar en sentido estricto, por mucho que pueda intervenir como realidad “enajenada del espíritu” (*Wirklichkeit des Gestes*), “plasmación terrestre” (*Verkörperung*) o “externa” (*Aüssere*).

Ahora bien, si todos experimentamos cotidianamente la difusión, subrepticia e imparable, de un nuevo malestar en la cultura, y si todas las estadísticas registran un crecimiento exponencial de las llamadas “enfermedades del vacío” durante los últimos

tiempos⁷, cabe pensar que, a la altura del presente, la patología no posee ya un carácter extraordinario o excepcional (en el sentido de Hegel) sino que, por el contrario, forma parte *inherente* del propio sistema. Como hemos explicado más arriba, la legitimidad de la perspectiva individual que adopta la tradición encabezada por Schneider, Jaspers y compañía ha sido cuestionada ferozmente por la “filosofía de la sospecha” y sus continuadores a lo largo del siglo XX, en la medida que se afana en buscar “soluciones biográficas a contradicciones sistémicas”, según la aporía descrita por Ulrich Beck (Beck y Beck-Gemsheim, 2003: 31). Desde la crítica del “nihilismo” a cargo de Nietzsche, la filosofía continental ha puesto el acento con recurrencia, es cierto, sobre la decadencia del *ethos* occidental, la crisis de los valores y la ausencia de proyectos de sentido que confieran sentido a la existencia. Pues bien, aunque suele pasar desapercibido en este punto, nos parece que Croce lleva a cabo, en su reputada condición de defensor de la tradición cultural europea y gran paladín de la nobleza del espíritu frente a las insidias provenientes de la modernidad, una reflexión fundamental sobre ese “huésped inquietante”, por decirlo con Nietzsche y Heidegger, que determina el destino de nuestra civilización⁸.

Ya en 1915, ante las difíciles condiciones espirituales por las que atravesaba el mundo moderno, Croce se pregunta con angustia si el espíritu puede enfermarse, es decir, si cabe hablar de una patología del espíritu (Croce, 2004: 62-71). No obstante, el filósofo italiano participa en última instancia, bajo el influjo de su maestro Hegel, de la visión moderna de la historia (*Infra*, cap. II, §2, cap. III, §2.6). Desde el prisma del progreso cósmico, el joven Croce advierte que el espíritu considerado en sí mismo es sano por definición, no puede enfermarse porque, como sabemos por Erasmo, el concepto de “enfermedad” se incluye y subordina al de “salud”, del mismo modo que ocurre en el caso del bien y del mal (Croce, 1996: 179). Sin embargo, cabe decir con propiedad que el espíritu está enfermo como “tendencia” o “especificación” (Croce, 2004a: 67-68) en los seres humanos de carne y hueso. Se trata, en el fondo, de un problema de voluntad: los individuos enfermos se definen en lo fundamental porque poseen una voluntad meramente utilitaria.

Así pues, el filósofo bebe en su primera etapa de la tradición psicopatológica, mostrándose optimista en relación a la posibilidad de “humanizar”, por razón de la omnipotencia del espíritu, a las “bestias peligrosas” y los “delincuentes natos”, esos “hijos de las tinieblas” que amenazan la armonía social⁹, si bien reconoce que, bien pensados,

⁷ La OMS ofrece evidencias empíricas sobre el extraordinario incremento del índice epidemiológico (Sáez Rueda, 2007a: 69). Más del 25% de la población sufre trastornos mentales y conductuales en algún momento. Afectan aproximadamente a un 10% de la población adulta. Alrededor del 20% de los pacientes atendidos por profesionales de atención primaria los padecen. En una de cada cuatro familias, cuentan con al menos uno de sus miembros entre sus víctimas. En 1990, eran responsables del 10% de los AVAD (años de vida “sana” perdido) por enfermedad o lesión. En el año 2000, la tasa de prevalencia ascendió al 12%, y está previsto que alcance el 15% en 2020 (Sáez Rueda, 2011: 77-78).

⁸ La cuestión de la salud y de la enfermedad constituye un tema recurrente en la filosofía de Croce, si bien solo cobra centralidad desde mediados de los años 30, en correspondencia al florecimiento del tema de la crisis y la decadencia (Ciliberto, 1983: 71-103, 78).

⁹ No obstante, dichos sujetos han desarrollado desde siempre, como pone de manifiesto cristalínamente el devenir histórico, una función fundamental para el poder, llenando las filas de los ejércitos, ejecutando obras de justicia, etc. (Conte, 2005: 145).

dichos elementos extraños a nuestro mundo son, a fin de cuentas, nuestros semejantes, *por mor* de lo cual existe la posibilidad de que la patología termine por golpearlos también a nosotros (Croce, 2004a: 70-71). En cualquier caso, la crítica crociana se inscribe, hasta ahora, en un nivel individual, reacia como era a renunciar a sus antiguas certezas ideológicas sobre la unidad superior de un espíritu acechado por múltiples amenazas, pero todavía en grado de metabolizarlas por razón de “la inagotable virtud de la humanidad, que siempre rejuvenece” (Croce, 2002: 100). Aunque se asimilaba al peligro y la enfermedad, la decadencia moral no constituía, a ojos del primer Croce, un escenario histórico-universal sino, más bien, un mal en crecimiento que se insinúa siniestramente en los tejidos de la civilización europea, del cual lograban mantenerse al margen los espíritus más nobles e inteligentes.

A partir de los años 20, tras comprobar de primera mano los efectos devastadores de la Primera Guerra Mundial, el posicionamiento del filósofo se aleja progresivamente de sus reflexiones teóricas preliminares sobre la fortaleza del espíritu, la positividad de la historia y el carácter apodíctico del progreso cósmico, según el cual todas las épocas serían, por así decirlo, inmunes al mal, señalando el comienzo de una nueva etapa histórica oscura y desolada, una nueva barbarie atravesada por la violencia, la inquietud y el peligro, en detrimento de la Europa humanitaria y humana que había conocido en sus años de juventud (Croce, 2004a: 405), depositaria de la vida más rica y elevada (Croce, 1993a: 91)¹⁰. A grandes rasgos, el problema reside en que, según nuestro autor, la sociedad de su tiempo posee un grado de entusiasmo moral sumamente bajo, en el sentido de que los valores y los ideales humanos se presentan como hechos de asociación psicológica, reflejos fisiológicos y patológicos; de tal manera que el hombre no aparece más como el hombre entero y verdadero donde se resuelve de una vez por todas la discrepancia entre el cuerpo y el espíritu, sino como el hombre “animalizado” que es siempre y solo cuerpo y carne, incapaz de toda creación espiritual (Croce, 2004b: 173).

Si leemos su *Storia d'Europa nel secolo decimonono* y su *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (Croce, 1991; Croce, 2004b) con una mirada sensible a la problemática que intentamos delinejar y reconstruir, no es difícil apreciar que los factores de riesgo implicados en el análisis de Croce se siguen de la unilateralización, la extremización y, sistemáticamente, la naturalización de ciertos momentos de la cultura, la filosofía, la política y la economía, lo que significa que dichos factores pertenecen a la “esfera de la utilidad y de la vida” (Conte, 2005: 151 ss.). Dado que la cultura se constituye, entendida en sentido amplio, como un ámbito privilegiado para percibir la altura moral de una época, Croce hace especial hincapié en las manifestaciones culturales desencadenadas en Italia entre finales del Ochocientos y principios del Novecientos para

¹⁰ Es de recibo aclarar que el europocentrismo del maestro no se refiere al aislamiento de Europa con respecto al resto de civilizaciones, sino a su posición crucial en el proceso histórico contemplado unitariamente (Conte, 2005: 181).

contrastar su punto de vista¹¹. Se trata, ante todo, de un mundo histórico dominado por la corriente positivista, un positivismo que alcanza su eco en los ámbitos más variados de la existencia. En literatura, por ejemplo, la moda intelectual se cifra en la observación de los instintos y los afectos inferiores y violentos, los impulsos sexuales, la ferocidad, la codicia, la bajeza y la corrupción. Lejos de ensalzar el sentido de la vida, la literatura positivista proporciona, como ilustra paradigmáticamente la obra de Zola, dosis de realidad como el alcoholismo, la prostitución, el comercio, la guerra y la bestialidad humana, así como la miseria, el sufrimiento, la privación o la penuria en los casos de Verga, Capuana o Serao (Croce, 2004b: 184).

En lo que concierne al ámbito de la política, el pensamiento idealista e histórico cede sus competencias a la ciencia natural y sus pretensiones totalitarias, ilustradas modélicamente por la famosa utopía de la *Historia universal* de Wells; según el autor inglés, no son los políticos profesionales sino los científicos quienes, por el bien de la humanidad, deben ejercer el arte de la política. En filosofía, los ejemplos del darwinismo, Gobineau o Taine ponen de manifiesto que la ciencia natural se trueca en naturalismo, despojando a lo real de su carácter espiritual y con menoscabo del historicismo, considerado como el éxito más importante de la racionalidad occidental. La economía, por su parte, muestra la transformación del naturalismo en materialismo, en virtud del cual toda la existencia gira en torno a la esfera de los intercambios económicos, a costa de deprimir en las almas la vida moral (Croce, 1991: 312-317). En tal disposición de los términos, tenemos que los diversos rostros del positivismo convergen en un único proceso de largo alcance donde la decadencia moral encuentra las condiciones ideales de cara a su expansión unilateral.

Con la excepción efímera del llamado “decenio marxista” (1890-1900) (Conte, 2005: 153-154)¹², el florecimiento de la filosofía idealista desde principios del siglo XX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial determinaba, a pesar de sus promesas de renovación espiritual frente al naturalismo y el materialismo reinantes, la consagración definitiva del “nihilismo” que venía azotando con fuerza inusitada a la conciencia europea¹³. De aquí la literatura sensualista, irracionalista y decadente de D’Annunzio, quién supo plasmar como nadie el estado de ánimo turbio que comporta el desarrollo

¹¹ Sabemos que el país transalpino se encontraba marcado, como resulta de su tardía formación estatal, por la riqueza y la persistencia de las estratificaciones culturales. Sin embargo, todos los retrasos y debilidades de los que se revestía la trabažón de la cultura italiana por aquel entonces (contrastables, por lo demás, en términos estadísticos y sociológicos) deben ser entendidos, desde la perspectiva de la historia verdadera (de la dimensión ético-política, por hablar con Croce), como elementos del conjunto en su totalidad (Maggi, 2003).

¹² A pesar de ser, en líneas generales, un fenómeno fecundo en el plano ético, el marxismo también insinúa, para Croce, motivos de decadencia, en la medida que evoca con demasiada frecuencia términos como “libertad”, “fuerza”, “lucha” o “dictadura”, los cuales favorecen un espíritu destructivo contra la tradición de la civilización europea, un milenarismo semítico y una brutalidad prusiano-feudal (Conte, 2005: 154-155).

¹³ Si bien es cierto que la reacción irracionalista al positivismo podía ser neutralizada en un principio, a ojos de Croce, por la educación y la crítica, terminó encontrando condiciones objetivas por razón de las cuales se tornó incontenible (Croce, 1991: 284).

de la civilización industrial, caracterizado por la avidez de placer y el espíritu de aventuras, pero también por la desafección y la indiferencia (Croce, 1991: 312-313). En la representación crociana, el romanticismo moral, irracionalista y morboso se refiere fundamentalmente, es cierto, a las personas más fascinantes y llamativas, encuentra una expresión paradigmática en su fisionomía, su actitud y su vestimenta, y se manifiesta en un amplio abanico de fenómenos diversos pero conectados, como son el afán de trascendencia, el fervor amoroso, la admiración por las cosas lejanas, la perversidad de la poesía o la nostalgia por el pasado. Ahora bien, el fuego de la sensualidad, del deseo obsceno, de la pasión desenfrenada, del fantaseo inerte y del desasosiego caprichoso no solo concierne al liberalismo triunfante; al mismo tiempo, incendia la totalidad de fuerzas que lo combaten, en una suerte de absolutización de la esfera de lo “útil-vital”, vale decir, una perversión naturalística de la ética (Conte, 2005: 159-160).

Se entiende, desde esta perspectiva, el proyecto político del futurismo, según el cual la libertad, a pesar de verse sometida por los distintos despotismos, terminará conquistando no solo el futuro sino también lo eterno (Croce, 1991: 434). Erigidas como la moda intelectual de su época, las tendencias futuristas alimentan, a juicio de Croce, una indiferencia pavorosa hacia el pasado y, por consiguiente, deben ser entendidas en términos de “empobrecimiento mental”, “neurosis” y “enfermedad” (Croce, 1948: 89). Y es que, como reconoce el bueno de Thomas Mann en la carta donde expresa su posicionamiento con respecto al historicismo del filósofo napoletano, la historia posee una utilidad inestimable para la vida, en la medida que nuestra manera de ser y nuestra visión del mundo se siguen de cierto flujo transindividual de tradición y experiencia, que no es un hecho natural sino una formación histórica (Croce y Mann, 1991: 3-4, 69). De tal suerte que, en el caso de la civilización occidental, el rechazo de sus dos pilares fundamentales (a saber, la potencia moralizadora del cristianismo y la antigüedad mediterránea) instaura la amenaza de un futuro tan incierto como desconcertante. Asistimos, en definitiva, al “mal del siglo”, un “objeto de reprobación ética” con “semblante morboso” que necesita perentoriamente de “tratamiento médico”, si bien las expectativas de un hipotético saneamiento espiritual de Europa son, en el epílogo de la *Storia d'Europa*, todo lo contrario que alentadoras (Croce, 1991: 59-61, 431).

Fuertemente marcado por la tragedia de la Segunda Guerra Mundial y la cruda posguerra, el sentimiento crociano de la crisis del presente aumenta con una intensidad directamente proporcional al agotamiento existencial que padece, presagiando un futuro cada vez más lúgubre e inhumano, donde la muerte proporcionará, si cabe, el único consuelo posible (Croce, 1987: 41)¹⁴. La amargura de Croce en las postrimerías de su vida responde, en gran medida, a la enorme desilusión que provocó en su persona el decadentismo neorromántico protagonizado por la nación alemana, toda vez que el

¹⁴ En la línea de Burckhardt, Croce llegó a expresar su preocupación por la posible analogía entre la debacle del Imperio Romano y la *finis Europae* (Croce, 1967: 37-38). A pesar de no ser un autor particularmente simático a nuestro filósofo, su diagnóstico comparte numerosos elementos con la *Kulturkritik* elaborada por Spengler, como son la demonización de la democracia, del socialismo y del cesarismo (Conte, 2005: 184).

filósofo había proclamado reiteradamente su más sincera admiración por el alto grado de civilización y espiritualización del pueblo alemán en los tiempos de la Gran Guerra (Croce, 1944: 5). En el afán por dominar universalmente, la locura nazi lleva a cabo, según el napoletano, una naturalización ciega de la historia y, asimismo, concibe la guerra como ideal superior de salud, de modo que transforma “el noble y humanitario patriotismo tradicional” en una suerte inaudita de ferocidad bestial y devastadora (Croce, 1945: 172), ensalzando unilateralmente las razones de la política en detrimento de la esfera superior de la ética (Croce, 1945: 179). A excepción de “La Germania che abbiamo amata” (único escrito redactado después de la guerra), los argumentos de Croce en *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa* son, profundamente afectado por la violencia de las pasiones desatadas por la guerra, radicales, severos e inapelables. Una vez transcurrida la fase inicial de perplejidad e incertezas, empero, el filósofo atempera su juicio sobre la cuestión alemana, reconociendo que, lejos de formar parte exclusiva de su patrimonio, en la medida que Alemania se constituye como la piedra angular de la vida moral y política europea (Croce, 1945: 173), la guerra como ideal y el desequilibrio espiritual concomitante tienen consecuencias omnímodas en el resto de Occidente, impregnando como una mancha de aceite la vida cotidiana en su conjunto. En términos del propio autor, el problema del “suicidio” de Alemania no es su redención política y moral, sino “la suerte de la civilización humana, que histórica y actualmente coinciden con la de Europa, la cual se encuentra en grave e inminente peligro” (Croce, 1993b: 334).

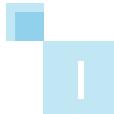
A esta altura de la argumentación, no nos interesa tanto profundizar en la “epidemiología” del diagnóstico crociano como en su “sintomatología”, por hablar en términos de la tradición psicopatológica. Ya en *Storia d'Europa* (Croce, 1991: 413-416), Croce sugiere que el *vacío espiritual* experimentado en Italia y Europa, así como la cada vez más evidente y exhibida materialización de la corporeidad que constituye su corolario, se manifiesta en una multiplicidad de fenómenos en la vida ético-política, desde la moda del deporte, dirigido a desarrollar la lozanía y la destreza corporal, hasta el populismo de los movimientos políticos, orientados exclusivamente a la muchedumbre con el único objeto de lograr el mayor número posible de votos, pasando por el nacionalismo y el imperialismo entendidos, en la línea de Adriano Tilgher (Gentile, 1975: 229), como imágenes subvertidas del liberalismo (hacer por hacer, destruir por destruir, innovar por innovar, luchar por luchar, obedecer por obedecer y, sistemáticamente, otorgar un valor intrínseco a la guerra, las masacres y la muerte, sustrayéndoles de este modo la pureza del fin) (Croce, 1991: 330), o el industrialismo contemporáneo y la psicología plutocrática en su particular afán, conocido popularmente como “americanismo”, por abrazar las cosas más “exuberantes” y “groseras” (Galasso, 1998: 15-44, 30-31).

Pues bien, a pesar de constituir, aparentemente, fenómenos inasimilables entre sí, todos ellos expresan, en el fondo, la misma actitud (anti)espiritual que Croce denomina “activismo”, bajo el signo del cual la humanidad europea hace pasar por verdades e ideales éticos el irracionalismo exacerbado, la avaricia por satisfacer los impulsos arbitrarios del yo, la inquietud y la movilidad que cifran el destino de la humanidad en el vértigo de una fiebre y que reniega de sus propias raíces, pues no aspira a ser vida determinada,

sino mera “vitalidad” (Croce, 1948: 251-264, 251-252)¹⁵; de hecho, la voluntad de afirmar una forma de realidad absolutizada respecto al resto de formas (el espíritu o la acción elevados al rango de ideales abstractos) destruye la vida concreta de forma inexorable, como testimonia fehacientemente la historia del Novecientos (Maggi, 1989: 308, 357). A partir de la última guerra, el filósofo ratifica el “irracionalismo-activismo” preponderante cuando denuncia el sometimiento de la humanidad a una vida huérfana de orientación teórica y gobierno moral, negadora de todos los valores y, sin embargo, consciente de su total abandono al frémito que impulsa a actuar ciegamente, sin por qué ni finalidad específicos, con menoscabo del pensamiento y de la relativa autonomía personal (toda vez que el momento “práctico-material” se vincula, como enseña Marx, a la “idealidad” de los valores), y de la esfera de las relaciones personales, reducidas al encuentro puramente fortuito de imaginaciones, caprichos e intereses pasajeros (Croce, 1993b: 156-157)¹⁶. Así pues, más que una simple corriente de pensamiento, el irracionalismo constituye, desde la perspectiva del “activismo”, la cifra fundamental de una época que encuentra en el nazismo su trágico hipogeo.

¹⁵ Mann denomina esta tendencia “utopía nihilista”, a propósito del movimiento literario con pretensiones políticas llamado, precisamente, “activismo”, que proclamaba la necesidad de modelar el mundo con el espíritu hasta lograr una absoluta espiritualización de la realidad (Mann, 1997: 566).

¹⁶ Sirva a modo de ilustración la erosión de la amistad, entendida como parte constitutiva de la existencia humana (Conte, 2005: 148-149).



LA IMAGEN CIENTÍFICO-TÉCNICA DEL MUNDO EN MARTIN HEIDEGGER

1. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA VERSUS LA ESENCIA ORIGINARIA DE LA TÉCNICA

Desde los tiempos en que el pensamiento occidental apenas daba sus primeros pasos¹⁷, la versión humanística de la técnica, dominante en la reflexión antropológica, ha venido considerando bajo semblantes de lo más variopinto que esta constituye la condición de posibilidad de la vida humana y, por lo mismo, un paradigma de existencia, un lema de la humanidad. En este sentido, la técnica garantiza la liberación del reino de la necesidad, además de contribuir a que el hombre, en cuanto *animal instrumentificum* o *animal tools making*, alcance la integridad cultural y espiritual de su ser. La representación corriente de la técnica mantiene, así pues, que la esencia de la técnica (aquello que *es*) consiste en un *hacer* del hombre, un hacer entendido como “medio” (*to metaxy*) para unos fines¹⁸.

Ciertamente, la definición antropológica e instrumental de la técnica es correcta en el sentido de que constata lo que hay “ante-los-ojos”, del mismo modo que también lo es para la técnica moderna, tal y como atestiguan la central energética, con sus turbinas y generadores, el avión a reacción o la máquina de alta frecuencia. Pero a pesar de ser correcta, dicha definición no es esencial, o sea, no desvela la esencia de lo que “está-ahí-delante”, su ser más profundo o, si se prefiere, su verdad: “La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles” (Heidegger, 1994a: 9). He aquí la famosa “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana entre

¹⁷ Nos referimos concretamente al mito de Prometeo, quien en el fuego robado a los dioses otorgó al hombre, según Esquilo, tanto la habilidad técnica como la confianza en ella, y la posterior identificación de lo humano con la empresa de Prometeo a cargo de Sófocles (Cerezo Galán, 1990: 31-32).

¹⁸ La definición que firma Ortega y Gasset, en deuda con el mito de Prometeo, constituye un clásico ineludible al respecto: “La técnica es [...] la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. [...] Reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema su satisfacción. Si siempre que sentimos frío la naturaleza automáticamente pusiese a nuestra vera fuego, es evidente que no *sentiríamos* la necesidad de calentarnos, como normalmente no sentimos la necesidad de respirar, sino que simplemente respiramos sin sernos ello problema alguno. Pues eso hace la técnica, precisamente eso: ponernos el calor junto a la sensación de frío y anular prácticamente esta en cuanto necesidad, menesterosidad, negación, problema y angustia” (Ortega y Gasset, 1965: 21-22).

el ser de los entes (lo que los patentiza abriéndolos a la presencia) y los mismos entes, en lo que constituye un presupuesto inevitable del pensar, a saber, “que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella” (Heidegger, 1988: 137)¹⁹. Desde este punto de vista, el filósofo alemán nos invita a realizar un abordaje de la técnica en clave metafísica, con el objeto de esclarecer su radical alcance ontológico o, lo que es lo mismo, su sentido originario.

Heidegger procede interrogando (vale decir, problematizando) lo correcto, o sea, lo instrumental *en cuanto tal*. Si bien es cierto que una de las principales aportaciones de Aristóteles a la historia de las ideas ha sido asimilar lo instrumental a la cuádruple causalidad (material, formal, final y eficiente), el significado propio de la noción de “causa” (su carácter unitario) pasó desapercibido para el Estagirita. A este respecto, Heidegger aclara que la esencia de la causalidad consiste en “aquel que es responsable de algo”, de tal manera que las cuatro causas no son sino cuatro modos del ser responsable que se pertenecen mutuamente. De cualquier modo, no hay que entender este ser responsable desde una óptica moral o como un modo del efectuar, sino en el sentido de un “ocasionar”: los cuatro modos del ser responsable dejan venir a algo todavía no presente al aparecer, lo “traen-ahí-delante”, lo “producen” poéticamente.

Ahora bien, dicho “venir a presencia” solo tiene propiamente lugar cuando consiste en un “salir de lo oculto” (*Entbergen*) o “des-ocultamiento” (*alétheia, Offenbarkeit*)²⁰ que muestra algo a la luz de su esencia²¹ de manera que lo posibilita en su verdad, con lo cual asistimos a una interpretación aletológica de la *poiesis*. Llegados a este punto, estamos en condiciones de vislumbrar la esencia de la técnica y recoger, de esta forma, los frutos de nuestra paciente reflexión en torno a lo instrumental *en cuanto tal*. La técnica es un “modo del salir de lo oculto” (*Entbergen*) que pone en obra el ser de las cosas”; por consiguiente, es más originaria que una mera disposición instrumental humana, por oposición a la concepción tradicional de la técnica. En este contexto, resulta crucial reparar en que la técnica atañe fundamentalmente al ser en su verdad, mientras que solo remite al hombre de manera indirecta, en tanto que “lugar abierto (*Da-sein*), como una herida o una brecha, por donde irrumpen lo otro de sí”

¹⁹ El ser, en el sentido de la “sobrevenida que desencubre” (*entbergenden Überkommnis*), y lo ente como tal, en cuanto la “llegada que se encubre” (*sich bergenden Ankunft*) se muestran como diferentes gracias a lo mismo, esto es, la “inter-cisión” (*Unter-schid*). La “inter-cisión” da lugar y mantiene separado a ese “entre” (*Zwischen*) dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en cuanto “inter-cisión” entre la sobrevenida y la llegada, es la “resolución” (*Austrag*) desencubridora y encubridora de ambas. En la “resolución” reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada (Heidegger, 1988: 134).

²⁰ Como buen antimetafísico, Heidegger se remonta a los presocráticos (Heraclito, en especial) para oponer la noción de “verdad” como *alétheia* (los entes en el “cómo” o “en cuanto” de su estado de descubiertos) al concepto de “verdad” como *adaequatio* del juicio con su objeto que yace latente tras la tradición metafísica “onto-teo-lógica” o de la “presencia” (Heidegger, 1994c: 233-252). Resulta evidente, desde este prisma, la tesis de Franco Volpi sobre la “grecomanía” de la que Heidegger participaba, una moda intelectual muy extendida en Alemania desde finales del siglo XVIII. A propósito de esta idea, algunos comentaristas han vinculado (ilegítimamente, a juicio de Volpi) la “grecomanía” del filósofo con su adhesión a las tesis nacionalsocialistas (Volpi, 2001: 5-18). Sobre la utilización ideológica de la cultura clásica, nos remitimos a los magníficos estudios de Canfora (Canfora, 1980; Canfora 1979). Citados por Rossi (Rossi, 2016: 111).

²¹ Lo alumbría en los dos sentidos que comprende el término español, a saber: “dar a luz” y “mantener a la luz” (Cerezo Galán, 1990: 34).

(Cerezo Galán, 1990: 34). De aquí se sigue que lo que sea el hombre debe considerarse en relación a lo que no es él²², esto es, lo originariamente fundante, que le fuerza y “arroja” (*Geworfen*) constantemente a “ex-ponerse” en la facticidad. Solamente en la medida en que pertenece al misterio de violencia del advenimiento de la verdad ontológica (a la técnica, en cuanto modo de este acaecer), el hombre, entendido como “ex-sistencia” (*Ek-sistenz*)²³, “claro” (*Lichtung*) o “apertura” a la verdad del ser, es lo más inquietante.

Por su parte, la técnica moderna es un “hacer salir lo oculto” que supone una transformación cualitativa de la función poiética, así como una inversión decisiva de los papeles asumidos tradicionalmente por *physis*²⁴ y técnica. Como todo “pro-ducir” poiético, la técnica se inserta en el ámbito ontológico de la *physis*, de manera tal que su función originaria consiste en un “cuidar con solicitud” (*Bestellen*) que tenga cumplimiento su dinamismo interno. En el caso de la técnica moderna, sin embargo, esta actitud respetuosa se torna en una construcción espantosa, “una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (Heidegger, 1994a: 17); de este modo, “la naturaleza se convierte [...] en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas” (Heidegger, 1989: 23). Efectivamente, la técnica moderna es una forma del acaecer de la verdad que somete o desafía a la naturaleza a que preste un rendimiento prescrito por un plan determinado. Este pavoroso “emplazar que provoca” (*Herausforderndes Stellen*) a la naturaleza posee el carácter de un emplazar que promueve, según el método científico de Galileo, hacia la máxima eficiencia²⁵, en aras de una dirección y un aseguramiento determinados; en este sentido, la técnica moderna constituye, como la antigua *physis*, un poder directivo y autónomo, hasta el punto de que encierra en sí, en cuanto *a priori* ontológico, la posibilidad de toda realidad.

Heidegger denomina “fondo” o “existencia” (*Bestand*), en un sentido propiamente bancario y monetario, al estado de “des-ocultamiento” propio del emplazar desafiante, es decir, el modo como se halla presente. Las “existencias” (*Bestand*) efectivas, cuantificables por medio del cómputo y acumulables como un sistema de informaciones, se caracterizan básicamente por encontrarse a la disposición del hombre como las latas en el mercado, de tal manera que la consistencia de lo real queda desintegrada por completo, más allá de la comprensión moderna del ser del ente como “objeto” (*Gegenstand*) de la representación humana. Ahora bien, el hombre no escapa, dada su radical apertura, a la “provocación” de la técnica moderna: el sujeto de la acción técnica, “pro-ducido” como sujeto “demandante”

²² Ya desde *El Ser y el Tiempo*, Heidegger se desmarca del afán sustancialista que caracteriza a la metafísica tradicional a la hora de comprender al hombre: “El ‘estado de descubiertos’ de los entes intramundanos se funda en el ‘estado de abierto’ del mundo. [...] El ‘ser ahí’ es en la verdad” (Heidegger, 1994c: 241-242).

²³ El concepto heideggeriano de *Ek-sistenz* se aleja, tanto desde el punto de vista de la forma como del contenido, de la noción tradicional de “existencia” (*existentia*) como “realidad efectiva” de lo real, en oposición a la “esencia” (*essentia*), que significa “posibilidad” (Heidegger, 2000b: 268-269).

²⁴ Heidegger entiende por *physis* el “sustrato natural” de la historia que impera sobre todas las cosas, “sede hospitalaria”, “horizonte unitario” y “fuente de creación” que posibilita todo lo que es (Sánchez Meca, 2004: 174-178).

²⁵ En este contexto, hay que entender el significado del término “eficiencia” en un sentido horizontal, según el cual el operar de la acción es reductible a cantidad, en contraste con el sentido vertical de su origen latino (*efficacitas*), que significa “poder para obrar”, donde la acción es irreductible a sus producciones externas (Sáez Rueda, 2007a: 60-61).

(*Besteller*), se ve forzado a solicitar (asegurar) todo lo “existente” (*Eksistenz*) como “existencia” (*Bestand*), lo cual explica el florecimiento de las ciencias exactas en la edad moderna. Desde esta óptica, nuestro filósofo subraya que la realidad ejecutiva (cualidad interna, “estar-siendo”) del estado de “des-ocultamiento” no responde a ninguna operación humana sino que, más bien, ocurre todo lo contrario: “Dondequiera que el hombre abra sus ojos y sus oídos, allí donde franquee su corazón o se entregue libremente a meditar y aspirar, a formar y obrar, a pedir y agradecer, se encontrará en todas partes con que se le ha llevado ya a lo desocultado” (Heidegger, 1994a: 21). En este sentido, el acaecimiento del ser es *el sino* del hombre, pues lo pone en un camino, es decir, lo envía históricamente.

Vistas así las cosas, Heidegger acuña el término *Ge-stell* (“estructura de emplazamiento”, “armazón”) para designar la relación ontológica “demandante/’dispuesto’” (*Besteller/Bestand*), en lo que constituye la esencia metafísica de la técnica moderna. En nuestra opinión, quizás sea más apropiado, no obstante, traducir *Ge-stell* por “dis-positivo”, en tanto que este término refleja cristalinamente la íntima unidad, el poder de ajustamiento interno entre lo “dis-puesto” por el hombre y su solicitud de lo real como un “dis-poner” (Cerezo Galán, 1988: 37)²⁶. En cualquier caso, debe quedar claro que no constituye, como queda dicho, un objeto maquinial entre otros sino, más originariamente, un modo del acaecer de la verdad, una destinación del *sino* que integra un sistema operatorio de ajustes y regulaciones.

2. EL FONDO PATOLÓGICO DEL *GE-STELL* COMO CONSUMACIÓN DE LA HISTORIA DEL “NIHILISMO IMPROPPIO”

Que el *Ge-stell* sea una forma histórico-ontológica de destinarse el ser al hombre no quiere decir, ni mucho menos, que se trate de una mera casualidad azarosa sino que, como hemos dejado caer más arriba, Heidegger considera que el modo de hacer salir lo oculto de la técnica moderna es la dimensión esencial o clave metafísica de nuestra época, en virtud de lo cual la denomina “época de la técnica”. Pues bien, del mismo modo que hay una esencia metafísica de la técnica, cabe hablar de una esencia técnica de la metafísica (Cerezo Galán, 1988: 38-41). Nuestra época de la tecnificación exacerbada constituye, efectivamente, la *consumación* de un proceso histórico de decadencia que azota la forma de vida occidental y determina el destino de nuestra civilización. Hablamos, más precisamente, de la ejecución definitiva de las grandes ideas que han venido configurando, en épocas anteriores, la historia de la metafísica “onto-teo-lógica” (“onto-tecnológica”)²⁷, concebida como historia del “olvido del ser” a beneficio de la sustancia entendida como *quidditas*, de tal manera que el presente tecnificado contra el que apunta Heidegger venía ya inscrito, de algún modo, en la esencia de

²⁶ También puede traducirse como “im-posición”, un término que invoca la unidad entre la “im-posición” del hombre sobre lo real y la “com-pulsión” por la que se ve impulsado en una única interpelación (Sáez Rueda, 2009b: 147).

²⁷ “Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica. [...] La metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología y teología” (Heidegger, 1988: 51).

la metafísica. Así pues, el mundo técnico consuma la metafísica en su realización material y efectiva como perfeccionamiento ilimitado, más allá de toda crítica²⁸.

Dado que la época de la técnica es una consecuencia de carácter histórico, para captar en qué sentido y hasta qué punto es decadente se impone desdoblar la mirada para verla en conexión a la trayectoria que ha seguido la decadencia a lo largo de la historia de Occidente, pues esta se erige como el fundamento que sustenta el acontecer en el que hunde sus raíces nuestro presente²⁹. Pero antes de emprender este sinuoso sendero, es de recibo tomar en consideración qué entiende Heidegger por “ser” a partir de su filosofía de la historia, ya que hablar de la decadencia es hacerlo del *olvido* del mismo. Pese a lo que pueda parecer a primera vista, la concepción heideggeriana de la historia tiene poco que ver con la de Hegel (Sánchez-Meca, 2004: 157-166). Mientras que este postula una teleología escatológica que entreteje las distintas épocas de lo verdadero *por mor* del despliegue de lo absoluto a partir de un origen que se conserva hacia una realización culminante y suprema, Heidegger asevera que la historia es algo finito, desde su comienzo en la relación ontológica del hombre con lo que es hasta su final en el *Ge-stell*. Desde este punto de vista, nuestro pensador nota que existen dimensiones del ser que no son históricas y, de este modo, rompe con la identificación hegeliana entre ser e historia, dando lugar a una eventualización del sentido según la cual el ser no es sino que *acontece*, esto es, trae a presencia un mundo u horizonte de sentido de manera tal que ilumina con su “des-velamiento” una época, otorgándole una unidad, un modo de ser e, incluso, unas verdades compartidas. Sin embargo, las posibilidades propias de una época no incluyen muchas otras, pues el *abrirse* del ser en cada época es también, necesariamente, un *ocultarse* que favorece el olvido de todo lo que no abre el advenimiento del ser. De aquí la radical “finitud” (*Endlichkeit*) de todas las épocas y, por ende, el despropósito hegeliano de un supuesto “des-velamiento” total del ser.

Así las cosas, Heidegger piensa el ser como acontecimiento unitario de “descubrimiento-encubrimiento”, en lo que constituye un presupuesto ontológico ineludible con vistas a entender su pensamiento. Nuestro filósofo denomina “nihilismo propio” a la radical “copertenencia” (*Zusammengehören*) entre el ser y la “nada”³⁰, según la cual ambos son “simultáneos”: el ser se “des-cubre” y se “en-cubre” en el mismo acto porque, en cuanto potencia que abre, no puede permanecer en lo ente que ha abierto. En la medida que se retira, el ser se hurta a nuestra mirada y, por lo tanto, es *irrepresentable* (so pena de entificarlo), solo

²⁸ Nuestro filósofo decreta, efectivamente, una especie de muerte de la historia. Y es que, una vez que se ha producido la totalidad del desarrollo posible en lo que a los cambios de la verdad se refiere, resulta imposible que aparezcan nuevas verdades; como mucho, podrá producirse una recomposición de las verdades disponibles.

²⁹ Tanto Heidegger como Nietzsche utilizan una metodología genealógica a la hora de abordar el problema del “nihilismo”, y es en virtud de ella como construyen una filosofía de la historia universal. Sin embargo, esta coincidencia entre los dos grandes pensadores del “nihilismo” es meramente formal, ya que Heidegger lleva a cabo una auténtica “confrontación” (*Auseinandersetzung*) con Nietzsche (Vallejo Campos, 2007: 105-111).

³⁰ Esta noción de “nada” no tiene nada que ver, valga la redundancia, con el concepto al uso de “nada” como “lo absolutamente no-ente” que la ciencia utiliza, porque es más originaria que el “no” y que la “negación” y, por lo tanto, no puede ser considerada desde el punto de vista formal de la lógica universal. (Heidegger, 2000a: 96-97). Sobre el problema filosófico de la noción de “nada” y su historia, recomendamos consultar el trabajo de Givone (Givone, 1995).

puede “ser-aprehendido” experiencial y páticamente³¹. Para encontrarnos genuinamente con el mundo, es necesario adoptar libremente una disposición pastoril de cara a que lo dado en la experiencia nos interpele, es decir, la “pasividad activa” o “actividad pasiva” propia de la “escucha” que se supedita, “dejar-ser-al-ser” con tal de posibilitar su apertura de sentido: “La textura ontológica de lo real se hace accesible a condición de dejar aparecer las ‘cosas mismas’ en su autodonación” (Sáez Rueda, 2009b: 192). A pesar de promover una actitud netamente fenomenológica, Heidegger se distancia decisivamente, en este punto, de su maestro Husserl en lo que concierne a su comprensión del sujeto constituyente, en tanto que entiende al hombre desde el ser³². Efectivamente, si prestamos atención al “*a priori* de correlación” que Husserl establece entre la experiencia y la realidad (Sáez Rueda, 2009b: 49-50), la razón del sujeto lo es *per se*, a costa de su modo de ser, la historia y el devenir. Por un lado, lo real se presenta siempre a la conciencia en un modo de ser determinado y, por otro, este presentarse es correlativo a la experiencia vivida del sujeto, o sea: la autodonación del fenómeno en su sentido es, a su vez, captación de un sentido que desvela la conciencia en el seno de su propia intencionalidad. Así pues, experiencia y realidad constituyen dos rostros dinámicos de un mismo acontecimiento.

En cambio, el “ser-ahí” (*Da-sein*) heideggeriano no es soberano sino que es “ser-con” (*Mit-sein*) (Heidegger, 1994c: 134-145)³³ y “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) (Heidegger, 1994c: 66-67), en el sentido de que “habita” (y no meramente “está en”) un mundo concreto de significados con el que se encuentra familiarizado, se halla disposicionalmente “arrojado” en medio de su espesura, en un “estado de embargado” (*Eingenommenheit vom Seiendem*) por el ente según el cual su comprensión o modo de ser están condicionados por cierta “pre-comprensión”, esto es, un *factum* inicial no fundado por el agente, presupuesto e indisponible³⁴ que le toma de rehén: “*La ‘esencia’ del ‘ser ahí’ está en su existencia. [...] El ‘ser ahí’ es mío en cada caso, a su vez, en uno u otro modo de ser. Se ha decidido ya siempre de alguna manera en qué modo es el ‘ser-ahí’ mío en cada caso*” (Heidegger, 1994c: 54). En efecto, el irrebasable papel constitutivo de sentido que Heidegger atribuye a la “pre-comprensión” hace inviable la pretensión husserliana de aprehender esencias de manera inmediata, ya que desmiente la homogeneidad o unidad sintética entre el sujeto cognoscitivo y su objeto; es más,

³¹ Podríamos decir, empleando la archiconocida fórmula de Wittgenstein, que el ser “no puede ser dicho sino que solo puede ser mostrado”, en virtud de lo cual el lenguaje conceptual no es sino una “escalera que hay que tirar tras haberla subido”, como diría el propio filósofo. Asistimos, en efecto, a una inversión del posicionamiento de Kant, quien supedita la comprensión de los fenómenos a su explicación mediante las leyes establecidas por los juicios que articulan los conceptos o categorías de la facultad intelectual del entendimiento.

³² La ontología heideggeriana es una ontología fundamental, dado que contiene una antropología sin reducirse a ella, es decir, el ser incluye el sentido del hombre, pero ambos no se equiparan.

³³ Jorge Rivera traduce *Mit-dasein* por “co-existencia” y *Mit-sein* por “co-estar”, considerando que este se refiere a la estructura existencial del “ser-ahí”, mientras que aquel hace lo propio con la existencia de los otros *Da-sein*. Sin embargo, estamos con Luis A. Rossi en que dicha estructura viene mejor expresada por el término “co-existencia” en castellano, ya que “co-estar” posee un sentido estático que no concuerda con el carácter temporal del “ser-ahí” en la analítica existencialista de *Ser y Tiempo*. En cualquier caso, preferimos utilizar la expresión “ser-con”, acuñada por José Gaos, para traducir *Mit-sein*, que ya forma parte del vocabulario específico (Rossi, 2016: 105; *Infra*, cap. IV, §3).

³⁴ “Imaginemos un mundo sin espejos. En él cada ojo permite ver, pero no puede verse a sí mismo. En el seno de la facticidad esta abre la claridad desde la que comprendemos. [...] Ahora bien, ella misma, permitiendo una dirección de la mirada, no puede ser aprehendida” (Sáez Rueda, 2009c: 67).

exige abandonar cualquier criterio absoluto de evidencia *por mor* del carácter finito, temporal e histórico que comprende toda empresa cognoscitiva³⁵. De este modo, Heidegger rompe definitivamente con la supremacía autosuficiente y autoconstituyente del *cogito* instaurada por Descartes, así como con el carácter primordial de la actitud teórica-reflexiva, que aspira a re-presentar especulativa y violentamente lo real; en los términos del maestro:

*La “conciencia de la realidad” es ella misma un modo del “ser en el mundo”. [...] Sería menester no solo invertir su contenido [del “cogito sum”], sino verificar este en una nueva forma fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: “sum”, y en este sentido: “yo soy en un mundo”. En cuanto ente tal, “soy” en la “posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (*cogitationes*) como modos del ser cabe los entes intramundanos”. Descartes, en cambio, dice: las *cogitationes* son “ante los ojos” y en ellas es un *ego* también ‘ante los ojos’ como *res cogitans* sin mundo (Heidegger, 1994c: 231-232).*

Por tanto, cuando reflexiono sobre mi vida no me topo, en primera instancia, conmigo mismo sino con el mundo; de aquí la afirmación orteguiana que reza: “Primero se encuentra la prisión y luego, dentro de ella, el prisionero” (Ortega y Gasset, 1970: 80).

Además de la “simultaneidad” entre el ser y la “nada”, el “nihilismo propio” implica, como el envés de la misma moneda, el carácter “abismal” (*Ab-grund*) del ser, según el cual el ser “recusa” (*Versagt*) toda fundamentación y, por así decirlo, se sostiene sobre la nada: “El ser es fondo y abismo, carente de fundamento porque toda fundamentación tendría que deponer al ser hasta hacerlo ente. En la medida en que el ser es fundar no tiene fundamento” (Heidegger, 1991: 175-176). Iluminado por la luz que irradiia la muerte del viejo Dios a manos de Nietzsche (y de todo aquello que había sido construido sobre su base) (Nietzsche, 1991: 239-240)³⁶, Heidegger postula que no existe un fundamento último ni una finalidad establecida de la realidad, con lo cual el ser solo es regable *a posteriori*: en el movimiento de su emergencia, no tiene tras de sí, como si constituyese una subsunción en una universalidad superior, claves formales o reglas expresas y terminadas que lo produzcan sino que, más bien, las reglas son expresión del horizonte abierto por el acontecimiento del ser, de tal manera que siempre se hallan *in status nascendi*; por consiguiente, como sentencia Machado: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”. Por su parte, Merleau-Ponty expresa lúcidamente, cuando hace alusión a la esencia de la subjetividad desde la facticidad, tan fascinante “creación de reglas sin reglas”:

El cuerpo no es más que un elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como

³⁵ En este sentido, la fenomenología debe vincularse a una hermenéutica de la facticidad. En la medida que el sentido de la vida fáctica se da y se retrae al mismo tiempo, la gesta de su comprensión supone encontrar una interpretación que pueda dar cuenta de su encubrimiento originario. Efectivamente, la finitud no es un límite de la comprensión sino su condición de posibilidad.

³⁶ Si lanzamos una mirada atenta a la historia de las ideas, el hito nietzscheano hunde sus raíces en el pensamiento de Pascal. Como hace notar Franco Volpi, el pensador francés toca anticipadamente la razón más profunda del advenimiento del “nihilismo” cuando constata la transformación espiritual causada por la cosmología materialista en el ser humano, en virtud de la cual se siente incapaz de habitar el mundo y sentirse como en casa, hundido en la infinita inmensidad de los espacios que ignora y que le ignoran (Pascal, 1962: 94). No obstante, tras la irrefutable necesidad de la naturaleza, existe todavía, según Pascal, un *Deus absconditus* que la gobierna: a pesar de que no sea inmediatamente reconocible en su creación, el hombre puede sustraer su contingencia del condicionamiento de las leyes naturales y proclamarse ciudadano del mundo del espíritu (Volpi, 1996: 12-13).

las fuerzas fenomenológicas en acción en mi campo visual me arrancan, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono que resultan convenientes (Merleau-Ponty, 1975: 123).

Desde esta óptica, la noción de “nada” que Heidegger maneja funda el espacio y el tiempo e, incluso, es *conditio sine qua non* de la libertad. Obviamente, no nos referimos a la simple capacidad de elegir ni a una libertad ilimitada³⁷ sino a la posibilidad de *autotrascenderse* constantemente que el hombre dispone, en cuanto ser abierto e indeterminado, en pos de su *anhelo* o *vocación de ser*, haciendo estallar toda imagen fija. He aquí la dignidad del hombre, la grandeza que le convierte en un ser interrogante, más aún, en la pregunta misma por el ser, pues conforme a “lo destinal y adecuado a su esencia [...] lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser” (Heidegger, 2000b: 272). En esta medida, cada vez que el hombre produce una nueva figura peculiar enriquece el concepto de “humanidad”.

Ahora bien, es importante reparar en el hecho de que la capacidad creadora de plasticidad propia en que consiste la libertad constituye, a su vez, una responsabilidad de sí³⁸. En su condición de lanzado a un “poder-ser” (*Sein-Können*), el “ser-ahí” es constitutivamente forastero, es decir, no posee interioridad (esto es, una naturaleza dada anterior a su actualización existencial, en el sentido de la metafísica tradicional) o, mejor dicho, su interioridad coincide con su exterioridad o “estar-fuera”. Pues bien, esta condición precaria (sin esencia fija e ideal) de la identidad humana conlleva el deber constitutivo de hacerse a uno mismo, en un mundo que nos ofrece la posibilidad de existir y, a la par, grandes dificultades para ello, de manera tal que la vida parece ser un problema casi ingenieril, en el que se trata de aprovechar las oportunidades que el mundo nos brinda para vencer las dificultades que se oponen a la realización de nuestro programa³⁹; de aquí se sigue cierta tensión y un carácter trágico: por un lado, el hombre se juega su ser en su “hacer-por-ser” o, en otras palabras, en su ser *le va*

³⁷ Basta recordar al respecto que, en el “pro-yecto” de su vida, el “ser-ahí” está “yecto” o en “publicidad”, esto es, limitado por sus condicionamientos; Ortega lo ha dicho todo respecto a esto en una de sus fórmulas más populares: “Yo soy yo y mis circunstancias”.

³⁸ No han sido pocas las discusiones académicas en torno a la cuestión de si el pensamiento de Heidegger posee alguna dimensión ética. Aunque buena parte de los comentaristas (los frankfurtianos, por ejemplo) justifican que no la posee (debido a la poca sensibilidad que muestra hacia el genocidio judío), el alcance ontológico-existencial que entraña su noción de “responsabilidad” constituye, a nuestro parecer, una razón de peso que corrobora su compromiso ético, por mucho que no llegue a tematizar una ética en *El Ser y el Tiempo*, como es sabido. De hecho, uno de los ejes que articula esta obra (a saber, el antagonismo entre comprensión “propia” e “impropia” del *Da-sein*) recibe un contenido ético concreto, toda vez que la modalización “propia” es la determinación del “ser-ahí” resuelto que asume su finitud. Dicha determinación comprende que el sentido de su ser es la temporalidad, entendida como la estructura de ser del “ser-ahí” que posibilita la historia del ser y su pertenencia a ella (Rossi, 2016: 104).

³⁹ En cuanto que vivir implica decidir constantemente (sin descanso alguno, momento tras momento) lo que vamos a ser, el hombre es un ser que consiste en lo que todavía no es o, si se quiere, en un mero proyecto, pretensión o programa de ser: “El ‘ser-ahí’ es para sí mismo en su ser y en cada caso ya *previamente*. El ‘ser ahí’ es siempre ya ‘más allá de sí’, no como un conducirse relativamente a otros entes que él *no* es, sino como ‘ser’ relativamente al ‘poder ser’ que es él mismo. Esta estructura del ser del esencial ‘le va’ es la que vamos a llamar el ‘pre-ser-se’ del ‘ser ahí’” (Heidegger, 1994c: 212).

su ser⁴⁰; por otro lado, el hombre no ha decidido vivir por voluntad propia sino que el hecho de vivir es inexorable: “Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana” (Heidegger, 1989: 24).

El carácter que encierra la “responsabilidad” heideggeriana produce, a su vez, una suerte de “extrañamiento” (*Befremdung*) en el hombre que Heidegger denomina “angustia” (*Angst*) (Heidegger, 2000a: 99-100). A diferencia de la “angustia negativa”, la “angustia” (*Angst*) heideggeriana no viene motivada por la ansiedad que genera cualquier sentimiento de “miedo” (*Furcht*) hacia un ente determinado sino que constituye, en un sentido cercano a la “jovialidad” (*Heiterkeit*) nietzscheana, un estado de “calma hechizada” ante la totalidad de lo ente (el mundo *en tanto que mundo*), en virtud del cual el hombre se pregunta temerariamente: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?, ¿Por qué así y no de otro modo?”. En esta experiencia de la nada, siempre oculta y adormecida en la experiencia cotidiana (aunque puede acontecer en el momento más inesperado), el hombre se muestra capaz de admirar el mundo y vivenciar lo que el maestro viene a bien llamar “maravilla de las maravillas”, a saber, que el ser, efectivamente, *es*.

Hasta aquí el análisis del “nihilismo propio”. Una vez que hemos presentado, en líneas generales, la concepción heideggeriana del ser, estamos en disposición de precisar en qué consiste el olvido del mismo por parte de la metafísica (“nihilismo impropio”), para luego rastrear, a través de sus distintas figuras, la historia de su desarrollo, desde su gestación hasta la desolación del mundo habitado por Heidegger. El “olvido del ser” se cifra en el olvido de la “diferencia óntico-ontológica” y, concretamente, en el olvido de la dimensión encubridora del ser (junto a todo lo que hemos visto que ella implica) *por mor* de la absolutización de la presencia a cargo de un pensar absorto en la contemplación de los entes, de manera tal que “deja fuera” (*Auslassen*) el acontecimiento de “permanecer fuera” (*Ausbleiben*) (Heidegger, 2000e: 293) o, dicho de otro modo, “lo que retiene, lo que el ser no envía en cada envío, sino que se lo reserva en lo oculto, permanece como algo olvidado, impenetrable e inaccesible” (Sánchez-Meca, 2004: 172). Asistimos, por tanto, al “olvido del olvido”, es decir, el olvido del retramiento u ocultación que acompaña, en tanto que pertenece a la esencia del “desvelamiento”, a toda donación de sentido.

A juicio de Heidegger, la principal característica de la tradición ha sido el lento afianzamiento de una doctrina del ser aceptada tácitamente por filosofías muy diferentes entre sí, de tal suerte que su carácter problemático no se debe tanto a sus contenidos como a la unilateralidad con la que los aborda, en una especie de error metódico que oculta fatídicamente las posibilidades que estaban presentes en el inicio. En efecto, la vigencia del “nihilismo impropio” en el pensamiento y la vida occidentales ha crecido paulatinamente, en consonancia a la sucesión de ropajes que la metafísica “onto-teo-lógica” ha venido luciendo

⁴⁰ Cuando la realidad constituía un cosmos ordenado donde cada ser pertenecía a un lugar natural, el fracaso en la responsabilidad de la propia identidad acarreaba la condena, el exilio o el oprobio. Pero con la transformación del cosmos en mundo, el fracaso del hombre moderno y contemporáneo no responde a un marco previo al que pertenece sino que lo que fracasa es su misma vida, dando lugar a un *horror vacui* (Sáez Rueda, 2007a: 63).

en el transcurso de la tradición⁴¹; con otras palabras, los cambios metafísicos de la verdad que traen consigo las innovaciones del pensamiento se traducen en la vigorización del “olvido del ser”, con lo cual configuran “la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada” (Heidegger, 2000e: 285). Y es que, en su particular empeño por apresar (asegurar y dominar) lo más originario (la novedad absoluta), a través de su identificación con las más diversas categorías (sustancia, sujeto, objeto, absoluto, voluntad de poder...), para convertirlo en algo comprensible de suyo, lo ha reducido fatal y lamentablemente al ente en la totalidad de los casos.

Vistas las cosas así, Heidegger postula en el §6 de *Ser y Tiempo* la necesidad de deconstruir la historia de la metafísica para salvar, paradójicamente, su contenido más tradicional: el ser. Para ello, sugiere en el §3 que el nivel de una ciencia está ligado a la capacidad de sufrir una crisis de sus conceptos fundamentales, de manera tal que lo que es comprensible de suyo se torna cuestionable, recuperando la posibilidad de preguntar nuevamente⁴². En este sentido, el pensador de Friburgo distingue tres etapas fundamentales en el ascenso del “nihilismo”, entrelazadas (como distintos eslabones de una misma cadena) no dialéctica (como queda dicho) sino destinalmente; nos referimos a la premodernidad, la modernidad y la técnica, a saber, las tres grandes máscaras bajo las cuales se ha camuflado la metafísica de la “presencia” a lo largo y ancho de la historia del ser⁴³.

Como ya hemos dejado caer sibilinamente, la inauguración de la decadencia occidental se remonta hasta la limitación del sentido del ser, en el marco del pensamiento antiguo, al terreno de la “presencia constante”, esto es, lo que siempre “preyace” (*hypokeimenon*), con menoscabo de su diferencia original con respecto al ente:

La filosofía griega [...] se atuvo al primer plano de lo que está presente (*Anwesenheit*) en sí mismo. [...] El originario y emergente erguirse del poderío de lo que impera [...], entendido en gran sentido, como el aparecer, como la epifanía de un mundo, se convierte en visibilidad mostrable. [...] Es natural que el ente siga siendo. Su mezcla se da con más

⁴¹ Heidegger participa de la estampa antigua de la historia, según la cual en esta se trata de una senda de corrupción y degeneración a partir de un pasado de plenitud, cobrando vigencia el refrán popular que reza: “Cualquier tiempo pasado fue mejor”. En la medida que apenas concede valor al futuro, la senilidad por la que se caracteriza esta concepción contrasta, ciertamente, con la juventud que rebosa la estampa moderna de la historia (*Infra*, cap. III, §2.6).

⁴² Heidegger ensalza la figura de Martín Lutero como pionero en implementar el método de la destrucción que promulga. Según su crítica a la teología escolástica, la Iglesia Católica había sustituido la palabra de Cristo por un dogma sustentado sobre la ontología griega, falsificando el corazón de la fe y despojando al creyente de su derecho a interpretar el Evangelio. El paralelismo histórico entre Heidegger y Lutero tiene como nota definitoria el rechazo de la cultura romana pues, en ambos casos, esta reforma una palabra inicial cuya profundidad de sentido viene sustituida por una reiteración adocenada que la falsifica y encubre. No es azaroso, desde esta perspectiva, que el clima intelectual en el momento de la publicación de *Ser y Tiempo* estuviese marcado por concepciones escatológicas como la de Karl Barth en su *Carta a los romanos* (1919), las cuales activaban el factor mesiánico del luteranismo y su nostalgia por la comunidad cristiana primitiva, concediéndole un sesgo arcaico y revolucionario al mismo tiempo (Rossi, 2016: 109 ss.).

⁴³ En realidad, Heidegger señala cinco estadios: a) La verdad como “des-ocultamiento”; b) La verdad como “corrección” (Platón); c) La verdad como “certeza” (Descartes, Kant y Hegel); d) La verdad como “voluntad de poder” (Nietzsche); e) La verdad en el ámbito de la técnica. Hemos optado, sin embargo, por exponer la versión reducida de la historia del “olvido del ser”, porque los límites de la Tesis Doctoral así lo recomiendan.

ruido y con más amplitud que nunca; pero el ser se ha retirado de él. [...] Entonces se ha iniciado la *decadencia* (Heidegger, 1980: 99-100).

De cualquier modo, tan nefasto arranque se debe, sobre todo, a la filosofía de Platón. El filósofo de Atenas introduce la famosa duplicidad entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, en virtud de la cual realiza una interpretación distorsionada del “ser” (*ousía*) del ente como “idea” que acarrea la mutación de la “verdad” (*alétheia*) en “certeza” o “adecuación” (*adaequatio*) de la mirada, en lo que representa el poste indicador de la historia de la filosofía: “Metafísica, idealismo y platonismo significan lo mismo” (Heidegger, 1994d: 179). En este escenario, la idea platónica se define como el “modelo eterno de toda apariencia” y, por ende, es anterior al ente del que es idea, con lo cual el ser del ente reside en la consistencia del “aspecto” (*eidos*), esto es, lo entitativo en sentido propio, a costa de su trascendencia y de su diferencia ontológica con respecto al mundo. Vistas las cosas en estos términos, Platón lleva a cabo una “nihilización”⁴⁴ de la *physis*, es decir, del ser entendido a la manera de los presocráticos como “producción, surgimiento, apertura que revela y da forma a los seres en el mismo acto de cerrarse y esconderse como tal. [...] Es lo sagrado [...] como horizonte unitario en el que los dioses, los hombres y las cosas pueden ser” (Sánchez Meca, 2004: 175, 177), dando lugar a una decadencia del momento inicial que se prolongará hasta su apogeo final en nuestra época.

En la medida que contempla la relación del hombre con el ser desde la óptica del intelecto, el platonismo da pie a la segunda fase del abandono del ser, a saber, la comprensión moderna del mundo (Sáez Rueda, 2009b: 144-147), que entiende el ser del ente como objeto de la representación humana, en su empeño por fundar el sentido de lo real en el sujeto. Heidegger denomina “época de la imagen” a la era de la objetivización del ser porque el hombre trae lo existente ante él como algo opuesto con la intención de domarlo, de tal manera que lo transforma en imagen. En esta coyuntura, la subjetividad humana se instituye como el fundamento de toda presencia objetiva al modo del *cogito* cartesiano, es decir, como fundamento absoluto que descansa sobre su propia certeza, en lo que constituye una antropomorfización de la realidad:

La esencia del hombre se convierte en *subjectum*, [...] lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí. [...] Esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal (Heidegger, 1995: 63-90, 72-73).

En la línea de Descartes, Leibniz llega a explicitar el vínculo existente entre fundamento y *ratio* con su “principio de razón suficiente”, en virtud del cual se produce la consagración de la voluntad metafísica de dar cuenta de la totalidad de los entes, con el objeto de poner la verdad a su servicio (Pöggeler, 1986: 142-144). En conexión con la metafísica leibniziana, Nietzsche queda enredado, a ojos de Heidegger, en las redes del proceso nihilista de devaluación ontológica contra el que él mismo procuraba lidiar (Heidegger, 1994d: 277; Heidegger, 1994b: 57), hasta el punto de que, a raíz de su concepción de la “voluntad de poder”, “la transformación de la esencia de la verdad [...] ha iniciado ya su consumación incondicionada” (Heidegger, 2000d: 197). Si no explícitamente sí de hecho, Nietzsche coincide con Heidegger a la hora de

⁴⁴ Esta expresión ha sido acuñada por Boutot (1987: 132).

reconocer que el hombre se encuentra desorientado en la facticidad, de tal manera que busca orientación y seguridad en un devenir caótico e imprevisible:

Puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz. [...] En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria (Nietzsche, 2007: 20).

Efectivamente, la razón proyecta sobre la realidad orden y sentido con el afán de orientarse, por lo que la disposición estable y racional del mundo no es más que una construcción subjetiva detrás de la cual se esconde la “voluntad de poder”⁴⁵; así pues, la esencia de la verdad es estimativa: “No habrá que buscar también el origen de nuestros aparentes ‘conocimientos’ solo en estimaciones de valor más antiguas que están tan firmemente incorporadas que forman parte de nuestra constitución básica?” (Nietzsche, 2006: 188).

Como se sabe, Nietzsche defiende que el hombre da sentido a su vida en la medida en que se autoafirma egoístamente y acepta un devenir sin finalidad, o sea, cuando hace de su vida una “obra de arte”, a partir de una fuerza pasional y una afirmación de la belleza, y sin otra meta que la expansión indefinida de su propio poder, en lo que constituye una estética de la existencia. La vida es, desde esta perspectiva, la referencia última, con lo cual no hay ni puede haber objetividad de los valores sino transvaloración, transgresión y “voluntad de poder”, es decir, afirmación de la diferencia desde la violencia y el conflicto que comprende la heroicidad del “superhombre” (*Übermensch*). Por lo tanto, hay que asumir la arbitrariedad de la historia y el sinsentido último de la sociedad y del mismo hombre, que solamente admite el sentido que él mismo determina para sí mediante su innegociable decisión voluntaria. En efecto, Nietzsche reduce el ser a valor, es decir, lo convierte en algo que depende, en última instancia, del punto de vista de la “voluntad de poder” de cara a su reproducción, de manera tal que lleva la metafísica de la subjetividad hasta el extremo (del *ego cogito* al *ego volo*) y ajusta totalmente, en esta medida, la verdad al aseguramiento, mientras que el sentido queda relegado como el “último humo de la realidad evaporada”⁴⁶. De este modo, la metafísica nietzscheana completa la metafísica, en el sentido de que su pensamiento “ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano” (Heidegger, 1994b: 60).

Una vez consumada la metafísica, el “nihilismo” tecnológico que Heidegger observa a su alrededor actualiza y cumple los postulados teóricos de la tradición metafísica como *modus operandi* históricos y vitales (Sánchez Meca, 2004: 181-186). Entonces, la metafísica, entendida como doctrina o sistema especulativo, queda clausurada y pierde toda credibilidad⁴⁷, en tanto

⁴⁵ Esta idea tiene su origen en Hume, para quien los principios lógicos son proyectivos y regulativos de la mente humana, pero no constitutivos de la realidad (en este sentido, el británico despierta a Kant de su sueño dogmático). Y es que la filosofía nietzscheana de la voluntad recapitula y completa las posiciones metafísicas anteriores, en lo que constituye una especie de conservación (por supuesto, no dialéctica).

⁴⁶ De aquí la enorme estima que Nietzsche siente por Heráclito: “Heráclito tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía” (Nietzsche, 2009: 52).

⁴⁷ “Esto lo reconoció Heidegger, el destituido profesor de filosofía de Friburgo, a lo más tardar en 1964, cuando ofreció una de sus esporádicas teleconferencias o, más bien, cuando permitió a Jean Beaufret que la leyera. En París, en la sede de la Unesco, los delegados escucharon en un elegante francés que todas las cátedras de filosofía habían devenido absurdas, que sus ocupantes, pues, debían ser sustituidos. Por ello, es probable que solo la inercia de las venerables instituciones sea lo que nos reúne hoy aquí” (Kittler, 2010: 110).

que sus principios fundamentales ya han tomado cuerpo en la estructura material de lo efectivamente real; asimismo, el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico (junto al orden social congruente con él) decreta el comienzo de la civilización mundial que se funda en el pensamiento europeo-occidental⁴⁸. Ahora bien, la transformación que han sufrido dichos principios en su realización técnica los hace difícilmente reconocibles; por ejemplo, la noción metafísica de “voluntad” que maneja el último filósofo de la historia occidental se torna “voluntad de voluntad”, a saber, la característica principal del comportamiento del *Ge-stell* a nivel planetario (Sánchez Meca, 2004: 187-188). Se trata, ni más ni menos, de la producción absoluta de la totalidad del ente por la sola voluntad, en el sentido de un insaciable “producir por producir” (más allá de las necesidades concretas) que persigue ilimitadamente el perfeccionamiento de sí (sin ninguna finalidad externa)⁴⁹, a costar de convertir el mundo, según la fórmula de Jean-Luc Nancy, en “in-mundo”.

Mas lo más grave de todo este asunto es que el hombre se ve forzado, debido a su condición de “arrojado”, a asumir un papel tan protagonista como turbador en el escenario que pone sobre la mesa el funcionamiento imparable de la técnica consumada en aras de la “voluntad de voluntad”:

El hombre es la “materia prima más importante” porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en “objeto” del estado de abandono del Ser (Heidegger, 1994b: 67).

En este contexto, el hombre ignora por completo que el auténtico “ad-venimiento” es, asimismo, “en-cubrimiento” (empleando términos similares, pierde el rastro de la *physis*, entendida como dimensión del “re-traimiento”), en tanto que se atiene exclusivamente a la seguridad⁵⁰ que le suministra la “existencia” (*Bestand*) fijada, conocida y dominada técnicamente, en lugar de seguir el honorable ejemplo de los presocráticos y dejarse afectar por el enigmático ocultamiento de lo oculto.

Vistas así las cosas, el peligro técnico no radica en hipotéticos eventos, como pueden ser el holocausto nuclear o la catástrofe ecológica, sino que ya ha alcanzado al hombre de lleno en lo que concierne a su *relación originaria con el ser o emplazamiento histórico*. Asistimos, no obstante, a una amenaza sin parangón:

⁴⁸ De este modo, Heidegger da con un concepto de “globalización” sumamente sorprendente, debido a su gran precocidad.

⁴⁹ Heidegger denomina “usura” al funcionamiento tecnológico como tal, sin dirigirse a ninguna meta: “El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace ‘señor’ de lo ‘elemental’. El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de estas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que este va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura” (Heidegger, 1994b: 67).

⁵⁰ En la medida que el término “seguridad” (*securus*) proviene de *sine cura* (“sin preocupación”), podemos afirmar sin más que la ignorancia del hombre se debe a su incuria. Desde este punto de vista, Ortega y Gasset advierte que la *cura es conditio sine qua non* de la sabiduría, por razón de lo cual aboga porque su promoción se instituya como la piedra angular de la reforma de la educación que pide a gritos la hodierna “tragedia de la pedagogía”, en tanto que ampara la simulación de la *cura* por parte del estudiante común (Ortega y Gasset, 1970: 9-27).

Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya solo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado solo como existencia (Heidegger, 1994a: 28).

En efecto, la amenaza suprema alcanza su eco en la “enajenación errática (*erraticus*)” de la “ex-sistencia” (*Ek-sistenz*), “des-pedida” (sin patria) *por mor* de su desarraigó en relación a la verdad del ser, o sea, del olvido de su pertenencia a la verdad ontológica⁵¹, de tal manera que “el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia” (Heidegger, 1994a: 29).

Y es que, el *Ge-stell* requiere al hombre como sujeto “demandante” de un modo tan acuciante, es tanta la obstinación del hombre por lo meramente disponible, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, por lo cual se muestra incapaz de reconocer “lo que hace falta” (*Brauch*) para el “des-velamiento” de la verdad del ser. Con todo, lo más inhóspito es que, a pesar de su condición “errática” (*erraticus*), el hombre narcisista de la era técnica insiste y persiste compulsivamente en lo meramente disponible:

La huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huída ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá [...] que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados [...] como hoy en día (Heidegger, 1989: 18).

Es más, no deja de vanagloriarse suntuosamente de ser el amo y señor de la Tierra, “como si fuera un prócer al cual todo lo que existe tiene que rendir pleitesía como condición de su ser” (Sáez Rueda, 2007a: 60) “Su penuria (*Not*) es precisamente su ‘ausencia de penuria’ (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar” (Cerezo Galán, 1988: 48). En definitiva, el hombre contemporáneo se experimenta a sí mismo orientado compulsivamente a la comprensión de lo real como “existencias” (*Bestand*) y a la “*usura*” porque, en la medida que ignora su relación originaria con la verdad ontológica, el ser se torna para él una pura *nada* huera (improductiva y sin sentido), y necesita llenar ese *vacío* incesantemente, lo cual, por otra parte, es la forma en que la “voluntad de voluntad” se pone en marcha como insaciable “sujeto de todo” y “organización de la carencia” (Heidegger, 1994b: 70).

⁵¹ A tenor de fenómenos como el cosmopolitismo o el exotismo, Heidegger considera que su propio contexto vital se caracteriza por la “falta de suelo” (*Bodenlösigkeit*), un término, el de “suelo” (*Boden*), de largo alcance en la literatura *völkisch* de esa época. Aunque Husserl había ya utilizado la expresión *Bodenständigkeit* en referencia al apoyo en un fundamento sólido, Heidegger explota las resonancias políticas de esta expresión (*bodenständig* quiere decir “autéctono” o “arraigado”) para señalar, más allá de la superficialidad de la cultura dominante (cuya referencia contemporánea se encuentra en la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer), su falta de raíces en el suelo propio (Rossi, 2016: 108-109).



II

TÉCNICA Y CAPITAL: MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER

1. LA PREGUNTA POR LA CULTURA

Vistas las cosas así, se impone considerar, como *conditio sine qua non* para aprehender su ocaso, qué entendemos por cultura, o mejor aún, por el ser de lo cultural. En primera instancia, hablar de lo real en términos ontológicos es hacerlo, como muestra Heidegger bajo la luz arrojada por los presocráticos, de la *physis* (*Supra*, cap. I, §1); en palabras del filósofo alemán:

La fuerza imperante que brota [la *physis*] es aparecer: ella lleva al presentar. En esta circunstancia está implícito el hecho de que el ser, el aparecer, hace salir del estado de ocultamiento. En cuanto el ente es como tal, se pone y está en estado de *desocultamiento*, *létheia*. [...] Basados en la peculiar conexión esencial de *Physis* y *alétheia* los griegos podían decir: el ente es, en cuanto ente, verdadero. Lo verdadero como tal está siendo. Esto quiere decir: lo que se muestra imperando está en lo desocultado. Lo desoculto como tal llega a detenerse en el mostrarse. La verdad en tanto estado de des-ocultamiento no es un añadido al ser. *La verdad pertenece a la esencialización del ser*. Ser ente implica: presentarse, aparecer manifestándose, ofrecerse, exponer algo [...] (Heidegger, 1980: 139-140).

De aquí se sigue la célebre “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana (*Supra*, cap. I, §1), por razón de la cual la realidad (en sentido estricto) es irreducible, contra la fe científica preponderante en la academia⁵², a cierta estructura regida por reglas nomológicas, ordenada y estable. En el afán por erradicar el pensamiento mitológico de la faz del conocimiento, la revolución científica acaecida en el siglo XV ha terminado creando, en efecto, uno de los mayores mitos de nuestro tiempo. Y es que, en realidad, la naturaleza cuantificable de la ciencia empírica (*natura naturata*) no es más que la expresión superficial, a nivel óntico, del *impetus* autocreador de la *physis* (*natura naturans*), en lo que constituye una potencia inasimilable, por lo demás, a un fundamento primero o *telos*, pues procede por “caósmosis”, exceso de potencia y riqueza vital:

Una generación caosmótica es el devenir auto-transfigurador de plexos problemáticos, es decir, de relaciones diferenciales entre dinamismos heterogéneos, de cuyo caos emerge un orden siempre auto-alterante y regido por una regla proteica, naciente a cada paso (Sáez Rueda, 2015: 84-104).

⁵² Sirvan como botón de muestra el desfase de Proyectos de Investigación concedidos por el Ministerio español existente entre los ámbitos continental y analítico de la filosofía.

Desde esta perspectiva, la cultura puede definirse, frente a la tendencia prevaleciente de considerar la naturaleza en términos de objeto frente al cual mediarnos, como el estrato más reciente de la *physis* autocreadora (Sáez Rueda, 2015: 76-84). En cuanto corporalidad material y pensante simultáneamente, el hombre es, según Merleau-Ponty, “ser-salvaje” (*être brut*), ya que “in-corpora” una potencia germinadora indomable, por razón de la cual posee la capacidad de “crear reglas sin reglas” (*Supra*, cap. I, §1). Pues bien, a nuestro juicio, cabe extrapolar la misma reflexión del pensador francés a la totalidad de nuestro universo simbólico, de tal manera que, como el ser humano de carne y hueso, la cultura no solo comprende hechos cuantitativos, costumbres, valoraciones y tendencias, como determina la antropología científica, sino que también es una *physis*, o sea, generador salvaje de acontecimientos, emergencia irreglable de sentido y fuerza intensiva en aras de un incesante crecimiento expansivo⁵³.

1.1. Diagnóstico de la crisis: “agenesia”

En tal disposición de los términos, si la cultura es una *physis* autogeneradora, potenciadora de una autocreación proteica e infinita de mundo, la crisis que atravesamos se cifra en la incapacidad de nuestro subsuelo socio-cultural para crearse a sí mismo en aras de su devenir intensivo hacia la sobre-vida. De aquí el término “agenesia”, que incorpora la raíz grecolatina *gen* (formar, engendrar). La crisis radica en el agotamiento y la esterilidad, es la “in-potencia” misma a la hora de concebir y crear; dicho por Luis Sáez:

El ocaso de Occidente se cifra en la auto-descomposición misma de su génesis auto-transfiguradora. [...] Consiste [...] en la disolución interna de la potencia genética que le asiste y, por tanto, en su desaparición, en su fuga, mediante la cual se ausenta de sí mismo y se dirige hacia la noche de la in-potencia (Sáez Rueda, 2009c: 139-193; Sáez Rueda, 2015: 189).

Como avanzamos más arriba, las intensidades vinculadas disyuntivamente que constituyen la profundidad ontológica (“genésica”) de la cultura (esto es, “cursos de acontecimientos irrepresentables, [pero] no por ello místicamente inasibles: flujos comprensibles, [...] visiones en movimiento del mundo, corrientes valorativas, caudales de estilos y modos de vida, cauces trabados por hábitos, costumbres, anhelos, temores, etc.” (Sáez Rueda, 2016: 241) no siguen un movimiento arbitrario, sino que engendran constantemente, por razón de su afición recíproca, nuevas disposiciones reticulares, organizaciones tangibles y estructuras representables que encarnan semejante tensión problemática a nivel óntico (“genérico”):

Por su tendencia a la exuberancia existencial, [lo cultural] contiene en su finitud la aspiración inmanente a un infinito autotransformador, pues el devenir no cesa de inyectar en ella alteraciones al hilo de la problemática que va encontrando. [...]. [En este sentido, la cultura se define como] el plexo sociopolítico en el que su invisible autotrascendimiento infinito es remansado, contenido prudencialmente en ciertos límites (Sáez Rueda, 2016: 241).

Así pues, tenemos que la unidad discordante de las fuerzas que conforman la génesis (motor de la vida creciente) hace nacer desde sí, en virtud de sus diferencias de potencial

⁵³ En la medida que vincula sentido y potencia internamente, como una dimensión del acontecimiento, la cultura constituye una “gesta”, en el sentido del vínculo que implica entre el gesto afectante y su sentido inherente (Sáez Rueda, 2009c: 139-193; Sáez Rueda, 2015: 58-70).

y de sus correspondientes tensiones internas, una nueva singularidad rizomática. De tal suerte que todo régimen socio-político autoorganizador, los poderes fácticos y los procesos específicos que lo modulan estriban en la dimensión “genésico-virtual” de la cultura donde hunden sus raíces y se desarrollan (aunque no son directamente deducibles de ese fondo, lo ponen de manifiesto en la *praxis* histórico-vital, como figuras coherentes con la *dynamis* que le caracteriza); de este modo, las fuerzas genésicas adquieren la estabilidad relativa a una forma de vida determinada, sin menoscabo de su pujanza inherente.

Este proceso de génesis no debe ser entendido como una disolución en una sentencia resolutiva, pues el magma de flujos en profundidad no es carencial; constituye, más bien, una conformación material macrofísica en el rostro “genérico” de la génesis, del mismo modo que la fuerza del viento se materializa o, si se prefiere, se corporeiza en el oleaje del mar. Dicha solución genérica es relativa, porque mantiene viva y proteica la vibración del campo problemático en la “in-sistencia” de una duración (Sáez Rueda, 2015: 188-189).

Por otra parte, es importante caer en la cuenta de que la génesis no tiene alfa ni omega. Como han explicado Deleuze y Guattari, un rizoma de fuerzas en relación no es lo mismo que un *kosmos* (es decir, un orden absoluto, centrado y uniforme); bien pensado, carece de centro estable, es contingente y abierto, ya que se autoaltera por el juego recíproco de las relaciones en el devenir que le es propio. Pero en la medida que crea, en su desplazamiento constante, un orden impredecible, tampoco podemos decir que sea un caos. Se trata, en realidad, de un híbrido entre ambos, un “caosmos” generado en la relación diferencial misma de las fuerzas en vigor y regido por una regla *in status nascendi*, emergente en el conjunto de las relaciones y actuante en cada una de las modalidades nacientes (Deleuze y Guattari, 1988: 9-32; Sáez Rueda, 2016: 232-244)⁵⁴.

⁵⁴ Para llegar a esta conclusión, Deleuze revisa con ingenio la famosa tesis aristotélica de que “el ser se dice de muchas maneras”. Como es sabido, Aristóteles denomina dichas maneras “categorías”. Pues bien, el problema, según Deleuze, es que el estagirita no señala ningún principio que unifique dichas “categorías”, sembrando la semilla de la teoría política leibniziana. Con el objeto de paliar este déficit y elevar la diferencia, en el sentido de Bergson, al grado de lo absoluto, Deleuze parte del principio ontológico de la univocidad del ser, acuñado por Duns Escoto en el medievo para garantizar la posibilidad de conocer a Dios en cuanto tal y sin ninguna determinación, según el cual el ser no puede ser equívoco o análogo. Desde esta óptica, el filósofo francés elabora, inspirándose en Simondon, su noción de lo “virtual”, entendido como un fondo relacional y generativo, diferencial e intensivo de heterogeneidades y disparidades continuadas que acoge la multiplicidad caótica del sujeto: “Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del ser para todos los entes” (Deleuze, 2006: 446). En los términos de Michael Hardt: “La univocidad significa precisamente que el ser está expresado siempre y en todas partes en la misma voz; en otras palabras, cada uno de los atributos expresa el ser de una forma diferente pero en el mismo sentido. Por consiguiente, la univocidad implica una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos” (Hardt, 2004: 141). Con Badiou: “Las multíplices acepciones del ser son distinciones formales, solo el Uno es real, y solo lo real soporta la distribución del sentido (único)” (Badiou, 1997: 43). La clave de la ocurrencia deleuzeana se cifra, efectivamente, en la noción de “diferencia formal”, concebida por Escoto en aras de verificar el axioma medieval de la simplicidad divina. Para el “doctor sutil”, los atributos de Dios difieren no numérica sino formalmente, lo cual le permite afirmar su unidad sin renunciar a la posibilidad de intelijer lo diferente de modo real. En definitiva, la enseñanza de Escoto es que la “distinción formal” permite concebir un mismo ser diversamente modificado, un ser unívoco que para ser diferente solo necesita relacionarse consigo mismo. Desde una óptica formal, hay diversidad; ontológicamente hablando, lo que tenemos es identidad, esto es, la univocidad que alberga la diferencia. (Deleuze, 2006: 78).

Ahora bien, por su parte, las diversas modulaciones de la génesis cultural favorecen profusamente, a su vez, cambios creativos⁵⁵ que alcanzan su eco en la durabilidad intensiva de la cultura⁵⁶. Como enseña Simondon, el plano socio-político al que nos referimos debe ser entendido en términos de “transducción”, no ya en el sentido de una intersubjetividad sino de una transubjetividad: en aras de su individuación, los sujetos individuales deben transferirse emocionalmente su problemática presingular, de modo que los afectos se interpenetren formando un movimiento colectivo autotransformador y autoalterante (Sáez Rueda, 2016: 244; Simondon, 2009). En la tensión entre lo “genésico” y lo “genérico” asistimos, por tanto, a una afección recíproca que produce diferencias, por razón de su entrecruzamiento, en ambos rostros de la génesis (Sáez Rueda, 2015: 146-162)⁵⁷.

Pues bien, según la hipótesis que pretendemos desplegar a lo largo de nuestro estudio, asistimos actualmente a un desfase sin precedentes entre los planos “genésico” y “genérico” de la cultura, en la medida que nuestro *modus vivendi* se halla desbordado ante la exigencia de soportar el dinamismo diferencial de la *physis* autocreadora. En este escenario, el poder creativo del presente se muestra incapaz de concebir y alumbrar un mundo vital y socio-político a la altura de semejante exceso de potencia, otorgándole de esta forma una encarnación a la altura de lo que requiere.

Efectivamente, nuestra época experimenta un desbordamiento rebosante de las problemáticas que subyacen a su sustrato cultural respecto a la medida resolutiva vigente hasta ahora. Cuando esto ocurre, la esfera socio-política deja de constituirse como una contención transitoria y prudente de la potencia “ex-céntrica” del “ser-en-la-cultura” (*Infra*, cap. III, §1.3), de manera que la existencia queda clausurada por una oscura “ley de desarrollo” cuyas fuerzas ciegas, autonomizadas de su voluntad y vinculadas maquinalmente, encierran en una “centricidad” cerrada su vocación transindividual de intensificar el autotrascendimiento infinito, generador y creativo donde se cifra su riqueza espiritual: “Se diría que [los individuos] ya no viven sino que *son vividos* por ritmos autonomizados y yacentes en el magma social” (Sáez Rueda, 2016: 233; Hardt y Negri, 2002: 363-365). De modo que asistimos a una paradoja inaudita, a saber, la vuelta “contra-genética” de sus propios procesos dinamizadores, la aniquilación total de su pujanza creativa, la desintegración de su problemática inherente:

Es una paulatina conversión de los complejos problematizantes de intensidades (en relación diferencial y tensionalmente productivos) en conglomerados de fuerzas cuya relación diferencial está gobernada por la destrucción de tensiones. La potencia motriz del caosmos naciente se transfigura en una paradójica potencia de-potenciadora (Sáez Rueda, 2015: 217).

⁵⁵ Como sabemos por Foucault, el poder está siempre presente y sus relaciones son flexibles, reversibles e inestables por definición (Foucault, 1997: 292; Foucault, 1996b: 95-140).

⁵⁶ Es importante reparar en el hecho de que, en la medida que determina su “ser-salvaje”, la *physis* cultural es indisponible, es decir, no puede ser construida voluntariamente. Efectivamente, dichos cambios creativos solo pueden establecer las condiciones adecuadas para que la fuerza naciente de la cultura genere acontecimientos desde sí.

⁵⁷ Concebidas como haz y envés de un mismo movimiento, podemos comparar dicha tensión con los movimientos de sistole y diástole del corazón: “Cuando la problemática excéntrica de la cultura pide desde sí un exceso diastólico, fuerza al mundo sociopolítico a transfigurarse hasta hallar una nueva forma capaz de encarnar al flujo cultural y ofrecerle una forma organizativa en sistole” (Sáez Rueda, 2016: 241).

Para expresarlo lapidariamente, Occidente se abisma en la enfermedad. Pero si bien es cierto que afecta radicalmente, más allá de sus procesos materiales, al fondo telúrico de la cultura, la “agenesia” occidental, esa génesis del devenir que devora, aporéticamente, sus propias potencias, también expande su nociva influencia en la experiencia más inmediata. Contemplado desde sí, no se trata de un fenómeno mórbido o enfermizo, sino de un agente patógeno con alcance transindividual, un caldo de cultivo de numerosas *patologías de civilización* en virtud de las cuales abortamos cualquier atisbo de crecimiento cualitativo hacia una existencia más plena en la misma medida que buscamos promoverlo desesperadamente, las relaciones de poder se vuelven asimétricas indefinidamente y el margen de libertad se torna extremadamente restringido⁵⁸.

1.2. Breve historia del concepto de “soberanía”

Para mostrar el sentido de nuestra hipótesis y probar su alcance en la existencia, es de recibo comenzar examinando la evolución histórica de la noción de “soberanía” (Hardt y Negri, 2002: 67-170), a la luz del vínculo existente entre crisis civilizatoria y poderes socio-políticos que acabamos de exponer. La formación del principio de soberanía comprende varias fases. Tras su largo sometimiento al ente divino, Occidente realiza entre los siglos XIII y XVI un hallazgo sin precedentes, a saber, el plano de inmanencia. Desde entonces, los poderes de la creación pertenecen a este mundo, comenzando una guerra sin cuartel entre las fuerzas creativas que conforman dicho plano y cierta instancia trascendente, que busca nivelarlas con el afán de perpetuar el *status quo*⁵⁹.

Desde la perspectiva de su inmanencia, la condición de posibilidad del poder no estriba ya en un punto privilegiado de soberanía del cual emergen formas derivadas; no se trata de una distribución descendiente, ya sea democrática o anárquica. En realidad, el poder radica en un campo múltiple y móvil de potencias cuyos agenciamientos generan, por desigualdad, estados de poder eventuales, locales e inconsistentes; más precisamente, el poder consiste en:

⁵⁸ No debemos caer en la tentación de asimilar la “agenesia”, contemplada desde esta óptica, a una suerte de degeneración o decadencia, en el sentido de Spengler (Spengler, 1978: 179, 182-183). Para el filósofo alemán, el ocaso de Occidente se constituye como el correlato histórico del segundo principio físico-matemático de la termodinámica, conocido como “principio de la entropía” (Spengler, 1978: 636-642). Según dicho principio, la irreversibilidad de los fenómenos naturales trae consigo inexorablemente la disipación de la energía y, finalmente, la muerte térmica, donde concluye el movimiento. Sin embargo, la tesis spengleriana implica una valoración externa a la cosa misma, lo cual es incompatible con el movimiento de autogeneración creativa que define a la génesis cultural, en virtud del cual se constituye como su propia hacedora naciente, sin ningún fondo determinante. Se trata, bien pensada, de una “des-generación” (por la que muere su *ímpetus* problematizante) o “des-cadencia” (por la que agoniza la cadencia que vibra en el litigio de fuerzas que la excitan). De otro lado, la “agenesia” tampoco puede ser entendida en términos de “autoinmunización”, o sea, como una revuelta de las defensas inherentes al devenir contra él mismo, como ocurre en ciertas enfermedades del cuerpo humano donde los anticuerpos, destinados a protegerlo de ciertas amenazas externas, atacan al propio cuerpo. Ciertamente, el paradigma de la autoinmunidad es válido para explicar numerosos fenómenos contemporáneos (Esposito, 2005; Esposito, 2006a; Sloterdijk, 2006a; *Infra*, cap. IV, §3). Sin embargo, no es suficiente para desentrañar la crisis de una cultura, pues parte de una instancia cultural generada y concreta, mientras que la profundidad intensiva de la génesis le pasa enteramente desapercibida (Sáez Rueda, 2015: 182-187).

⁵⁹ Sirva como ejemplo la creación de una red de poderes que se limiten y controlen recíprocamente, en el marco de la revolución americana y la constitución de los Estados Unidos.

La multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales (Foucault, 1998: 112-113).

En definitiva, el poder arranca en procesos infinitesimales con un carácter táctico o estratégico, posee su propia trayectoria y, solamente *a posteriori*, es colonizado y transformado por formas (inestables) de dominación global (Foucault, 1999: 122-145).

Por su parte, el nacimiento del Estado moderno resuelve parcialmente la crisis desencadenada entre el plano de inmanencia y su homólogo trascendente, en la medida que logra mediatar el conjunto de fuerzas inmanentes; se trata de la soberanía capitalista, forma de trascendencia debilitada que termina con toda instancia absoluta en la vida del ser humano, a cambio de sobredeterminar la relación del sujeto con lo universal. A continuación, con el advenimiento de la nación como nueva forma del Estado monárquico, el orden disciplinario del ciudadano (activo) ocupa el lugar del orden feudal del súbdito (pasivo); finalmente, el concepto de “pueblo” sustituye al de “nación”, concediendo una identidad y una base natural al Estado.

Si bien ha fundamentado su poder en la producción de alteridad que supone el colonialismo, el esplendor de la soberanía moderna se cifra en el *New Deal*, esto es, la política intervencionista promovida por Roosevelt entre 1933 y 1938 para contrarrestar, mediante una dinamización de la economía basada en la reforma de los mercados financieros, los efectos de la Gran Depresión sobre los estratos más pobres de la población estadounidense. En efecto, la política intervencionista del malogrado presidente norteamericano trajo consigo la forma más elevada de gobierno disciplinario (“sociedad-fábrica”), donde el Estado no solo se define en función de su papel mediador, sino que también constituye la piedra angular del desarrollo, en tanto que garantiza altos salarios y fuerte consumo, a costa de fagocitar la sociedad civil en su interior.

Sin embargo, a pesar de obtener un éxito rotundo en el plano social⁶⁰, la difusión planetaria de regímenes disciplinarios bajo el signo del *New Deal* encerraba deseos renovados de liberación en nombre de una nueva subjetividad, como ponen de manifiesto las luchas desencadenadas a finales de los sesenta (Hardt y Negri, 2002: 244). Se trata, no obstante, de una revolución castrada desde el inicio pues, como sabemos gracias a Marx, la fuerza y expansión del sistema capitalista se basa, precisamente, en la trayectoria interna de los conflictos que es capaz de resolver (*Infra*, cap. III, §2)⁶¹. De tal suerte que, lejos de perder su

⁶⁰ La política de Roosevelt transformó el país por medio de reformas. Sus propuestas eran abiertamente experimentales, manifiestamente perceptibles y, teniendo en cuenta los costes del proceso, muchos analistas expresaron su preferencia por un programa de cambios más completo. El carácter imperfecto del *New Deal* ha favorecido, empero, una crítica constructiva que ha mejorado sensiblemente el estado de salud de la democracia estadounidense en los años sucesivos (Rauchway, 2008: 130-131).

⁶¹ Para decirlo en términos marxistas, las luchas proletarias constituyen el motor del desarrollo capitalista por excelencia (Hardt y Negri, 2002: 198, 237-238).

vigencia (como sostiene la opinión mayoritaria respecto al fenómeno de la globalización), la soberanía política adquiere una nueva fisionomía donde el sistema capitalista realiza una suerte de consumación final, cumpliendo de una vez por todas el ambicioso proyecto de asimilar el poder económico y el poder político en un mundo histórico unificado por la estructura que determina la producción y la comunicación⁶². Pero por mucho que aumente la libertad de mercado a costa del control gubernamental, lo cierto es que el sistema todavía alcanza su eco en la vida cotidiana como antaño, es decir, a base de sumisión, alienación y consumo.

En tal estado de cosas, no podemos escapar al hecho de que, como advierte Marx, todo giro histórico significativo posee una base material o, mejor dicho, tecnológica (Marx, 2006: 227-230). La corriente de pensamiento marxista, heterodoxa y antiautoritaria del operaísmo italiano se muestra especialmente lúcida al respecto cuando revisa la noción marxista de *general intellect* a la altura de nuestro momento histórico, en lo que constituye una excepción a la indiferencia generalizada hacia el pensamiento de Marx a partir de 1989⁶³. En el conocido “Fragmento sobre las máquinas” de los *Gründrisse* (anotaciones a modo de prolegómenos para *El Capital*), Marx observa que, con el desarrollo de la industria, la riqueza efectiva radica más en la “potencia” (*powerful effectiveness*) de los trabajadores que en el tiempo y la cantidad de trabajo empleados, la cual depende, a su vez, del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o, mejor dicho, de su aplicación a la producción; en este sentido, el *knowledge social* se trueca en fuerza productiva inmediata y las condiciones de la vida social quedan bajo control del *general intellect*. Pues bien, a pesar de permanecer olvidada durante largo tiempo en las filas del marxismo-leninismo, el concepto de “*general intellect*” no solo sigue siendo operativo sino que, bien pensado, se constituye como la fuerza productiva central del capitalismo en su fase postindustrial, si bien en un sentido totalmente inadvertido por el filósofo alemán.

2. CAPITALISMO Y GLOBALIZACIÓN

Ante la obra de muerte firmada en el siglo XX, en términos de exterminio y destrucción en masa, en nombre del comunismo llamado “real”, es ya un lugar común afirmar que la crítica marxista de la modernidad ha perdido toda su credibilidad, tanto en lo que concierne a su proyecto teórico como a la alternativa práctica que defiende. Ciertamente, no podemos

⁶² No obstante, el nuevo régimen admite formulaciones diversas. Por un lado, tenemos el modelo “renano” de economía política o “capitalismo de Estado”, donde las empresas comparten su poder con los sindicatos y el “Estado del bienestar” ofrece un sistema más o menos fiable de pensiones, educación y sanidad; este modelo se ha extendido recientemente a Italia, Japón, Israel y los países escandinavos desde los Países Bajos, Alemania y Francia. En cambio, el modelo “angloamericano” o “neoliberalismo” del Reino Unido y los Estados Unidos de América concede más posibilidades al capitalismo de libre mercado, en detrimento de la seguridad que proporciona el gobierno (Sennett, 2000).

⁶³ En el que seguramente constituya el mejor libro escrito sobre el filósofo alemán tras la Caída del Muro, Derrida advierte que la letanía fúnebre que acompaña de manera casi obsesiva a la figura de Marx en la actualidad se trata, en el fondo, de la forma espectral de un exorcismo, practicado por el dogmatismo capitalista con el único objeto de proscribir su espíritu del horizonte de sentido de nuestro presente. Desde este punto de vista, la labor del operaísmo italiano se cifra en conjurar los espíritus marxistas que perviven en la cultura europea, rompiendo la censura que estigmatiza por principio su pensamiento y afirmando su posible recuperación (Derrida, 2012).

obviar la cifra de las víctimas que ha generado la orientación teleológica (económico-política) del marxismo (sustrayendo de hecho la muerte misma, en la aniquilación, la dignidad que le es propia). Por otro lado, lejos de instalarse sobre la propiedad colectiva de los medios de producción y las fuentes de riqueza con vistas a la disolución de las clases sociales y, a la postre, del Estado (entendido marxistamente como instrumento político al servicio de los intereses de las clases dominantes), el sujeto revolucionario del socialismo ha terminado, de hecho, plegando sus conciencias ante la irresistible exuberancia del capital y sus disimulados chantajes (*Infra*, cap. IV, §9).

Sin embargo, si bien el nuevo malestar en la cultura se expande de manera clandestina (a nivel ontológico), la marcha triunfal del “último hombre” (*letzte Mensch*) (Nietzsche, 1981: 39-40) bajo el signo del capitalismo postindustrial y su invisible dictadura nos llevan a retomar las premisas marxistas con tal de afrontar la indigencia vital que caracteriza, silente pero lacerante, a nuestros tiempos de penuria; el momento “post” de la modernidad solo reactiva, en este sentido, el viejo enemigo que parecía desfallecer. En ningún caso abogamos, hay que dejarlo claro, por abrazar la ortodoxia marxista acríticamente, toda vez que las condiciones materiales de su pensamiento han devenido distintas, como muestran lúcidamente los estudios frankfurtianos, con evidencias empíricas por doquier⁶⁴. Se trata, más bien, de revisar su discurso con el afán de explotar su potencial descriptivo y hermenéutico bajo la luz de las nuevas dinámicas contemporáneas, en los confines del léxico que ha patrocinado el horizonte de pensamiento postmarxista.

Antes de probar la vigencia de las tesis marxistas sobre el *general intellect* en las transformaciones que determinan la singularidad de nuestro modo de vida, es de recibo examinar desde un punto de vista histórico, a fin de justificar la viabilidad y la congruencia de nuestro propósito en lo que a la actualidad del marxismo se refiere, la evolución que ha experimentado el modo de producción capitalista, si se nos permite continuar hablando en estos términos. Ahora bien, dicho ascenso resulta incomprensible si no lo consideramos en el marco de un proceso global tan complejo como decisivo para el futuro de la humanidad, a saber, el proceso de globalización⁶⁵.

Actualmente, la problemática de la globalización, su significado e impacto, es una de las cuestiones más controvertidas en ciencias sociales y filosofía. Es más, este proceso, ya imparable, constituye la clave explicativa por antonomasia para entender las múltiples y profundas transformaciones socio-culturales y jurídico-políticas que han determinado una nueva configuración mundial, cuyos cimientos se cifran, a raíz de la revolución acontecida en el mundo de la microelectrónica durante los cuarenta y cincuenta del pasado siglo, en las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). No obstante, hablar de la globalización es hacerlo de un concepto sumamente complejo, como atestiguan su dinamismo, su ambigüedad y su amplitud, en virtud de lo cual comprende tanto aspectos

⁶⁴ Marx decreta el carácter primordial e ineludible de tales condiciones para la filosofía y, en este sentido, se erige como el poste indicador de la postmodernidad, en tanto que su discurso expresa la autoconciencia del “nihilismo” (la ausencia de fundamentos últimos), en aras de la contingencia y del devenir.

⁶⁵ Los teóricos franceses prefieren utilizar el término *mondialisation*, mientras que en España y América Latina suelen utilizarse indistintamente “globalización” y “mundialización”, aunque el uso de la primera forma se encuentra mucho más generalizado.

positivos como negativos, además de numerosas dimensiones. Se trata, en este sentido, de un terreno abierto donde los diferentes ámbitos del saber confluyen en el análisis de sus fenómenos más característicos, desde el descubrimiento de América hasta la caída del Muro, pasando por la declaración de los derechos humanos, la deslocalización, la homogeneidad o la multiculturalidad.

Sin embargo, la mayoría de análisis subrayan la dimensión económico-política del proceso, otorgando un papel determinante a la expansión del mercado mundial bajo la égida de las instituciones financieras globales; la definición de la globalización por parte del Fondo Monetario Internacional (FMI) es ejemplar al respecto:

La globalización es la interdependencia económica creciente del conjunto de los países del mundo, provocada por el aumento del volumen y la variedad de las transacciones transfronterizas de bienes y servicios, así como de los flujos internacionales de capitales, al tiempo que la difusión acelerada y generalizada de la tecnología (Ferreiro García, 2002: 5-11).

Desde esta óptica, podría pensarse, a ojos vistos, que el proceso de globalización se remonta, tal y como lo entendemos hoy, hasta la segunda mitad del siglo XVIII, de modo que, en ese caso, no definiría la singularidad de nuestro tiempo y, como consecuencia de ello, deberíamos referirnos al presente en términos de “modernidad tardía”, en lugar de “postmodernidad”.

Cuando Marx advierte que la revolución proletaria no es un *coup d'état* protagonizado por un selecto grupo de conspiradores sino que, al contrario, “la acción común, al menos de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación” (Marx y Engels, 2004: 46), sugiere para la posteridad el potencial emancipador de los medios de comunicación, en la medida que favorecen, junto a la taberna y la calle, cierta empatía entre el proletariado:

Esta unión es favorecida por el crecimiento de los medios de comunicación creados por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades. Y basta ese contacto para que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, en una lucha de clases (Marx y Engels, 2004: 33).

Pero los medios no solo alientan la causa revolucionaria en su marcada orientación internacional (o, al menos, generalizada), sino que encierran, por usar la terminología de Bernard Stiegler, un carácter “farmacológico”. Efectivamente, Marx observa que, a pesar de su inestimable contribución a la hora de sobreponer el asfixiante marco del Estado absolutista *por mor* de las pujantes dinámicas económicas que supone la expansión indomable de los mercados, el progresivo crecimiento de los medios de comunicación trae consigo un contexto económico cosmopolita de interdependencia nefasto para los intereses socialistas, no tanto porque despoja a la industria de su antigua base nacional creando necesidades nuevas pues, al fin y al cabo, termina con el aislamiento, la estrechez y el exclusivismo de las antiguas autarquías, sino porque constituye el marco ideal para la explotación del mercado mundial por parte de la clase dominante burguesa en aras de construir, a costa de la pluralidad y la diferencia, un mundo a su imagen y semejanza, lo cual se traduce en la indeseable centralización política (Marx y Engels, 2004: 26-27).

Se entiende, desde este prisma, por qué los medios de comunicación poseen, a juicio de Marx, un significado ambivalente: veneno y remedio, pueden servir tanto a la destrucción del mundo (pues generan fuertes desequilibrios sociales asociados a la extensión de la pobreza, la explotación y la miseria de las masas urbanas), como a su salvación (ya que sientan las bases para la edificación de una sociedad libre y, por consiguiente, igualitaria)⁶⁶. En cualquier caso, Marx suscribe que el progreso técnico es el factor decisivo de la producción de cambios en la estructura social de clases y, por consiguiente, en la “superestructura” (*Überbau*) política y estatal que se asienta sobre cada particular configuración de los modos de producción, y en la ideología dominante que le confiere sentido y estabilidad.

Más allá del valor que ostentan tales consideraciones para satisfacer la vocación terapéutica de la filosofía en el contexto actual de malestar en la civilización (*Infra*, cap. V, §1.3), es indudable que, en este punto, la crítica marxista no ha perdido, salvando las distancias que marcan las metamorfosis de los escenarios, los actores y sus máscaras⁶⁷, actualidad alguna, hasta el punto que podríamos calificarlo como el filósofo de la globalización por excelencia. De hecho, en los albores del debate académico en torno a la noción de “globalización”, allá por los ochenta, muchos teóricos se mostraban escépticos ante la posibilidad de que el término designase realmente, más allá de su enorme difusión, un cambio histórico significativo o, por decirlo con Heidegger, el advenimiento de un nuevo horizonte de sentido⁶⁸.

No obstante, las ciencias sociales proporcionan poderosas evidencias empíricas, en base a estudios tan minuciosos como elocuentes de nuestro mundo, de que en el transcurso del siglo XX y cada vez en mayor medida tiene lugar, en relación al contexto económico que Marx denuncia, una aceleración del proceso que lo diferencia en términos de dinamismo, intensidad y expansión. Ciertamente, dicha aceleración responde a cambios ostensibles en la naturaleza de su dimensión fundamental, toda vez que los mercados monetarios mundiales se expanden exponencialmente; por ejemplo, como muestran numerosas investigaciones económicas, en los ochenta apenas se intercambiaban algunos centenares de millones de dólares diariamente, mientras que hoy se intercambian más de dos trillones. Asistimos, por

⁶⁶ De manera análoga a la “palabra” tal y como la entiende Gorgias, a saber, un “poderoso soberano que puede suprimir la aflicción o, por el contrario, producir una nostalgia que se complace en el dolor envenenando el alma mediante una perversa persuasión”, la técnica es, a ojos de Marx, *pharmakon*, o sea, veneno y, a su vez, remedio (Vallejo Campos, 2011: 177-178; Heidegger, 1994a: 30).

⁶⁷ Como enseña Alonso-Fernández, Sombart presenta el espíritu burgués como un conglomerado de prudencia reflexiva, circunspección calculadora, ponderación racional, afán de orden y, sobre todo, predisposición a las novedades (Alonso-Fernández, 1981: 268-269; Sombart, 1972). En cambio, a partir del siglo XIX, el estilo de la personalidad burguesa se transforma, con el desarrollo del racionalismo económico y del puro afán de lucro *por mor* del progreso científico-industrial, desde la clásica figura del rentista hasta la del empresario que ambiciona por encima de todo obtener los máximos beneficios económicos (Fromm, 1970: 221-233).

⁶⁸ Las reflexiones sobre el proceso de globalización son relativamente recientes y comprenden dos fases. Mientras la primera se centra en la relevancia del término desde un punto de vista histórico, la segunda cuestiona, a partir de los noventa, su significado y sus consecuencias; en este contexto, las discusiones académicas obtienen resonancia en la sociedad, dando lugar a confrontaciones violentas con un trasfondo político, como es el caso de las manifestaciones masivas contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio (OMC), sucedidas entre el 29 de noviembre y el 3 de diciembre de 1999 en Seattle (Giddens, 2001: 63-64).

tanto, a una integración vertiginosa (aunque regionalizada) en la economía global, en virtud de una aceleración asombrosa del impacto global de los fenómenos económicos.

Ahora bien, es importante reparar en el hecho de que se trata de transformaciones cuantitativas, por lo que la evolución del proceso de globalización sería, desde esta perspectiva, una cuestión meramente gradual, representable por las frías cifras que nos brinda la ciencia empírica en virtud de sus métodos especiales. Sin embargo, ante la sangrante evidencia del nuevo malestar en la cultura que entra y sale por todas partes, cabe preguntarse si, más allá de lo que denotan los números, la naturaleza del capital ha experimentado, en cuanto dimensión fundamental del proceso de globalización, cambios esenciales o cualitativos, toda vez que sus mecanismos y fuerzas ciegas registran y condensan todas las edades del mundo, hasta el prurito de que gobiernan y moldean nuestra existencia. En la medida que cuestionamos el *modus operandi* del capital en el presente, lo que está en juego es el momento “post” de la modernidad (o sea, la posibilidad de esclarecer su sentido radical y, por ende, sus implicaciones patológicas).

3. LA TRANSFORMACIÓN DEL MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA

3.1. Consideraciones generales acerca del (des)equilibrio yo-nosotros

Si bien es cierto que, contemplada históricamente, la identidad se deriva de una construcción-constricción histórica y, por tanto, solo puede aplicarse a una fase del ser posterior a la operación de individuación (por así decirlo, el nosotros se oculta en el corazón del yo), ello no nos legitima para proclamar su disolución en las circunstancias empíricas epocales sino que, más bien, imprime la necesidad de conquistar una delimitación propia en ese espacio existente entre el individuo y la comunidad que designa la preposición “entre”, de tal manera que la maleabilidad constituye una propiedad ineludible para la emergencia cultural del yo. Huelga indicar, por otra parte, que la formación del nosotros responde a procesos transindividuales de individuación a cargo del yo, de forma que “la complementariedad del *ego cum* y del ‘nos otros’ permanece en el trasfondo estable de la condición humana” (Bodei, 2006: 476), si bien el sentido del yo depende del grado de su hibridación recíproca, es decir, del “equilibrio yo-nosotros” (*Balance Wir-Ich*).

Hablar del individuo es hacerlo, en todo caso, de una entidad vulnerable desde sus primeras formulaciones teóricas, elaboradas para atender sus demandas de autorreferencialidad⁶⁹. A pesar de obtener, en cuanto *personal identity*, cierta consistencia ontológica en la

⁶⁹ Cada vez más consciente de nuestros cimientos preindividuales de índole cultural, la modernidad cuestiona hasta sus últimas consecuencias el punto de partida del “yo carente de nosotros” (*wirlose Ich*) atribuido a Descartes, cuya filosofía destila el *ego cogito* descuidando, además del cuerpo y sus expresiones, los múltiples condicionamientos del nosotros. A pesar de ciertos oasis fértiles para su crecimiento, tanto en el plano ontológico (véase las *res singulares* de Spinoza o la unidad interna de las “mónadas” en Leibniz) como en la *praxis* histórico-vital (por ejemplo, la codificación de los derechos humanos en las constituciones de los Estados Unidos de América y Francia en las postrimerías del siglo XVI o la apología de la libertad individual y del pensamiento crítico en la Revolución Francesa), la filosofía no ha cesado en su empeño, desde Locke hasta Kant, por reducir las pretensiones del individuo y establecer sus límites, hasta declarar solemnemente su obsolescencia e inminente desaparición en el siglo XX (Bodei, 2006: 447-448).

modernidad, la deriva autoritaria del nosotros durante la primera mitad del siglo XX lo pone fehacientemente de manifiesto (más allá de su supremacía en el medievo) pues, pese a no exhibir credenciales plausibles, la autoridad de los psicagogos encargados de preservar las almas de la intolerable laceración de la sociedad y del martirio de las dudas ha sido frecuentemente aceptada de manera incondicional (¿Cómo entender, de otro modo, el misterio de la obediencia voluntaria que identifica subordinación y salvación si no es desde la dependencia, basada en intereses, convicciones o pasiones, de una autoridad externa?). Cuando los individuos son reducidos a *tabula rasa*, surge el reflejo condicionado de la sumisión a un nosotros, con el relativo aligeramiento del insopportable peso que conlleva la “mayoría de edad” (Kant) o la responsabilidad ontológica, pensada existencialmente, de “hacer-por-ser” (Heidegger) (*Supra*, cap. I, §2).

Tras el desvanecimiento de las ensoñaciones modernas sobre la única forma verdadera de realizar, en virtud de una supuesta racionalidad central de la historia, la humanidad (en detrimento de las racionalidades limitadas, efímeras y contingentes), la emergencia de las nuevas tecnologías de la comunicación y su fulgurante difusión por todo el planeta ha determinado, para la vertiente integrada de la postmodernidad, una multiplicación exponencial de las perspectivas reprimidas y silenciadas por los grandes relatos de la modernidad y sus contenidos hieráticos, monolíticos y dogmáticos, en un espacio comunicativo descentralizado y polifónico donde ninguna voz posee mayor gravedad y preeminencia que las demás; la siguiente misiva, lanzada por uno de sus portavoces más representativos, expresa ejemplarmente tal sensibilidad: “No hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes” (Vattimo, 1996: 76)⁷⁰.

Ciertamente, cabe pensar, ante la expansión indómita de la “sociedad de consumo” y la industria del ocio, las tecnologías de la información y el estilo de vida norteamericano, que los individuos han reconquistado su libertad pues, teóricamente, en el momento que los recursos económicos son relativamente abundantes y las condiciones de posibilidad de la democracia han sido consolidadas, no existe la necesidad de oprimir abiertamente a los individuos, dado que ya no representan amenaza alguna. De hecho, la invasión totalitaria de las conciencias se ha caracterizado históricamente por adecuar con violencia sus estructuras psíquicas a unas exigencias determinadas mediante procedimientos acelerados en períodos turbulentos.

Sin embargo, el optimismo postmoderno de cara a efectuar por medios técnicos el ideal de una democracia directa y global ignora completamente los procesos de individuación que nos constituyen, ya sea aplicando prácticas disciplinarias, creando costumbres funcionales a ciertas condiciones existenciales o mediante modificaciones somáticas. Como enseña Heidegger, nos encontramos “arrojados” en un horizonte de sentido articulado por estructuras anónimas y preindividuales, cuyas tradiciones e instituciones condicionan en diverso grado,

⁷⁰ Esta perspectiva ha dado lugar a diversas utopías postindustriales conservadoras (véase Masuda, Toffler o Naisbitt), según las cuales de la mano de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación surgirá, como explica Ramón Zallo, la esperada liberación humana en forma de fluidez comunicativa, autorrealización personal y revalorización de lo comunitario (Zallo Elguezabal, 1992).

a modo de “pre-comprensión”, nuestra forma de ser y nuestra visión del mundo (*Supra*, cap. I, §1). De aquí las sospechas levantadas en torno al nuevo espacio comunicativo de liberación multiforme, ya que podría ser controlado y dominado exógenamente (a expensas de la individualidad):

Contrariamente a quienes piensan que Internet realiza el ideal de una democracia directa y global, en la que los ciudadanos participan de manera directa en el gobierno a través de la nueva ágora electrónica [...], en su situación actual, las decisiones principales concernientes a la construcción de dicha urbe telemática escapan por completo al control de los telepolitas, es decir, de los/as ciudadanos/as de Telépolis (Echeverría Ezponda, 1999: 173).

Si bien es cierto que el “máximo olvido del ser” del que habla Heidegger se hace patente en numerosos contextos donde los postulados teóricos de la metafísica tradicional se vuelven operativos, el sistema global de comunicación se trata, como explicamos en la introducción del trabajo, de un ámbito ineludible a la hora de abordar las repercusiones patológicas del “nihilismo” tecnológico en la vida humana dado que, a pesar de que la información constituye un denominador común de la historia de la cultura en cuanto fuente de significado, poder y riqueza, el impacto de las innovaciones tecnológicas que han emergido con fuerza en el mundo de las telecomunicaciones durante las últimas décadas es tan significativo que podríamos asignar, con Castells, el sobrenombre de “era de la información” a nuestra época de la técnica:

Al final del siglo XX, hemos vivido uno de esos raros intervalos de la historia. Un intervalo caracterizado por la transformación de nuestra “cultura material” por obra de un nuevo paradigma tecnológico organizado en torno a las tecnologías de la información (Castells Oliván, 2001: 59).

Sin embargo, el papel que juegan las nuevas tecnologías en nuestro mundo es inextricable, a nuestro juicio, de la transformación experimentada por el modo de producción capitalista, hasta tal punto que su nuevo “espíritu”, hablando con Boltanski y Chiapello, sería impensable sin el concurso de aquellas. Tras finalizar la II Guerra Mundial, la esfera cultural solo mantuvo cierta autonomía hasta el establecimiento de todo un *environment* de satélites en la órbita terrestre. Desde entonces, las nuevas tecnologías de la comunicación han contribuido decisivamente, más allá del análisis marxista, a la invasión imparable del ámbito de la cultura bajo el signo del capital. En efecto, el paso de una “sociedad disciplinaria” a una “sociedad de control” que acarrea el capitalismo postindustrial es indisociable de la expansión vertiginosa de las tecnologías digitales y la red telemática durante la segunda mitad del siglo XX, de manera que hablar de la comunicación es hacerlo del terreno “biopolítico” por antonomasia, en la medida que engloba el sistema comunicacional en la producción y el consumo de mercancías. Por oposición a Habermas, para quien la comunicación es anterior y exterior a la colonización del sistema, la legitimación del nuevo orden mundial radica, es cierto, en un lenguaje de autovalidación inherente al ámbito de la producción, de tal suerte que, bien entendida, la máquina “biopolítica” no es solamente industrial y comercial; en primer término, la comunicación expresa, organiza y justifica su dinamismo interno (Hardt y Negri, 2000: 46).

Así pues, consideramos que la retirada de los antiguos totalitarismos no implica la autonomía de la conciencia respecto a las relaciones de poder sino que, bien pensado, el

desequilibrio yo-nosotros ha incrementado inquietantemente su dramatismo en dirección a la manipulación heterodirigida de los individuos. Concediendo su parte de razón a quienes advierten el imperio de fuerzas anónimas e inconscientes en el “mundo de la vida”, consideramos que el demonio que teje nuestros destinos, por decirlo con Max Weber, responde eminentemente a las nuevas formas de dominio del capital, hasta el prurito de que:

toda posición posmoderna en el ámbito de la cultura (ya se trate de apologías o de estigmatizaciones) es, también y al mismo tiempo, *necesariamente*, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual (Jameson, 1991: 14)⁷¹.

Somos conscientes de que abrazar una hipótesis de periodización histórica en nuestro presente representa, cuando la propia noción de “período histórico” es ya problemática de por sí, una empresa, cuanto menos, controvertida. Sin embargo, estamos convencidos de que todo análisis cultural implica una teoría soterrada de periodización histórica, por lo que nos sentimos obligados a señalar algunas observaciones esenciales donde cabría desarrollar, sin duda, una discusión más dilatada.

Cuando señalamos el capitalismo como *leitmotiv* de nuestra época desde la óptica de los “maestros de la sospecha”, no estamos aludiendo, como queda dicho, al estado de cosas denunciado por Marx sino que pensamos, como indican las premisas más elementales de su materialismo histórico, en la disposición particular que adopta en el transcurso de los noventa y el nuevo milenio (esto es, la así llamada “postmodernidad consumista”), cuando las nuevas tecnologías de la comunicación a su servicio han expandido ya su influencia en la práctica totalidad del orbe, hasta el extremo de que no podemos pensarnos sin ellas. Nuestra hipótesis de periodización histórica no designa, empero, una homogeneidad compacta, sino que el desarrollo del modo de producción capitalista despliega, por así decirlo, la lógica hegeliana, a saber, “superar conservando” (Díaz Galán, 2010: 241-243).

De hecho, el capitalismo avanzado no solo no ha renunciado al precapitalismo (todavía existen condiciones de esclavitud dolorosamente física), sino que lo fabril y el campo persisten en el nuevo paradigma inmaterial del trabajo (conviviendo la precarización más extrema con los siervos de la gleba), mientras que el proceso acumulativo no radica exclusivamente en el “trabajo común” (Negri) sino también en el individuo, según la tesis ricardiana-marxista. Como revelan situaciones como la esclavitud de los niños chinos en las fábricas de cemento, la crítica marxista aún resuena con fuerza en la actualidad, de modo que las sucesivas mutaciones del capital implican la conservación de sus antiguos modos; en este sentido, si bien no puede ser (en cuanto método de transformación económica) estacionario, presupone un engendro donde la aparición de una nueva cabeza no implica necesariamente la desaparición de sus antiguos órganos, o sea, “no es tanto un *Grossi capititis* como una especie de hidra o gorgona” (Díaz Galán, 2010: 241). En cualquier caso, podemos aventurarnos a

⁷¹ El autor norteamericano ha cumplido recientemente su deseo de actualizar la célebre tesis que anuda su teoría de la postmodernidad a través del análisis de fenómenos propiamente contemporáneos, haciendo gala de su habitual perspicacia (Jameson, 2012).

decir sin riesgo a equivocarnos que la nueva formación social no remite, contra la ortodoxia marxista, a los principios del capitalismo clásico (ubicuidad de la lucha dialéctica entre clases y preeminencia de la producción industrial), sino a dinámicas que conceden un carácter original a su actual estadio contemplado en perspectiva histórica.

3.2. De la disciplina industrial a la colonización de la existencia

Como sugerimos al inicio del presente capítulo, la colonización de las conciencias o, “biopolíticamente” hablando, la vocación del poder por apoderarse de la vida para someterla a sus atribuciones soberanas, constituye un *factum* histórico inexcusable. Lo que varía, empero, son los métodos y contenidos para modelar y domesticar la individualidad, como prueban las tendencias diametralmente opuestas a la absorción totalitaria del nosotros durante la segunda mitad del siglo XX; Sloterdijk no puede mostrarse más elocuente en este sentido:

Los nuevos empresarios de las naciones-piloto de la expansión europea [...] han olvidado lo que eran las fuentes encantadas, lo que significaban los santuarios, iglesias de peregrinación y otros lugares de fuerza, y qué maldiciones había en rincones sospechosos. Para ellos la poética del espacio natal ya no es determinante (Sloterdijk, 2007: 45).

Desde esta perspectiva, es de recibo examinar, más allá de los servicios prestados por las nuevas tecnologías de la comunicación al respecto, los postes teóricos sobre los que pivota nuestra insípida existencia, a saber, la forma hodierna del capitalismo en su inaudita capacidad para colonizar y configurar nuestra existencia. Para ello, la metamorfosis del modo de producción capitalista nos interpela una vez más a revisar, al hilo de las premisas más elementales de su materialismo histórico, la crítica de Marx. Se trata, concretamente, de comprobar la torsión que ha experimentado la versión marxista de la idea hegeliana de “enajenación” en nuestros días, toda vez que las condiciones materiales (económicas y tecnológicas) o, por decirlo con la sintaxis de Marx, la “infraestructura” (*Basis*) de la sociedad (esto es, las fuerzas productivas que determinan la vida social o “superestructura”) han devenido distintas.

Como es sabido, Marx concibe la historia como una constante sucesión de modos de producción o, mejor dicho, sistemas de relaciones de producción entre distintos grupos sociales que, a su vez, ocupan posiciones diferenciadas en una ordenación desigual y jerarquizada de la división social del trabajo. En cada uno de ellos, ciertos grupos privilegiados, convertidos en dominantes por ocupar el control de las instituciones políticas y del Estado, se aseguran la apropiación privada de los medios productivos mientras que explotan a los grupos sociales desposeídos, obligados a ceder parte de la riqueza creada por su trabajo en ventaja de las clases dirigentes o dominantes.

Pues bien, en el caso de la era industrial, la clase burguesa disfrutaba de la propiedad privada de los medios de producción a expensas de los antiguos campesinos y artesanos, forzados a abandonar el campo y los gremios para convertirse en mano de obra asalariada por la destrucción del sistema productivo y de los modos de subsistencia tradicionales. Entonces, el proletariado fue sometido a unas condiciones de trabajo deshumanizantes, orientadas a

obtener el máximo rendimiento y la máxima productividad mediante códigos y mecanismos como la “disciplina de fábrica” (sanciones y despidos injustificados, jornadas laborales infinitas, seguridad, alimentación e higiene ínfimas, descualificación de mujeres y niños, etc.) o la “cadena de montaje”⁷²; Marx lo expresa del siguiente modo:

Después de ser violentamente expropriados y expulsados de sus tierras y convertidos en vagabundos, se encajaba a los antiguos campesinos, mediante *leyes grotescamente terroristas*, a fuerza de palos, de marcas a fuego y de tormento, en la disciplina que exigía el sistema del trabajo asalariado (Marx, 2001: 627).

A pesar de introducir algunas mejoras (como reducir sensiblemente, sembrando la semilla de la ocupación capitalista del “mundo de la vida”, el tiempo de trabajo y la fatiga física), el empeño por “acercar el trabajo al hombre, en lugar del hombre al trabajo”, en palabras de Ford, “ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio, [...] ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal” (Marx y Engels, 2004: 25). Antes de analizar en *El Capital*, considerada su obra maestra, el mecanismo de acumulación del modo de producción capitalista (a tenor del concepto de “plusvalía”), y la correspondiente “alienación”⁷³ económica del obrero (reducido al rango de “mercancía”), Marx profundiza en los efectos de “alienación”, despersonalización y dependencia que conlleva la maquinización en sus *Grundrisse*, para determinar que, bajo su égida, el trabajo se torna repetitivo y elemental hasta arrebatarle todo carácter propio. Y es que, por mucho que el periodo de aprendizaje exija aplicación e inteligencia al trabajador en aras de asimilar la velocidad de cada cadena de montaje, posteriormente el margen de maniobra para desarrollar sus capacidades se torna, por razón de la parcialización o fraccionamiento del trabajo, meramente testimonial, en lo que constituye un vínculo frente al cual su “voluntad de poder”, como diría Nietzsche, se halla completamente inerte, al servicio de la insaciable lógica capitalista del crecimiento acumulativo *ad infinitum*.

Lejos de disimular su implacable autoridad, la burguesía consuma descaradamente, al amparo del capital, el adiestramiento de los obreros:

Masas de obreros, hacinados en la fábrica, son organizados de forma militar. Como soldados rasos de la industria, están colocados bajo la vigilancia de toda una jerarquía de

⁷² Conocida originariamente como “línea móvil de producción”, la “cadena de montaje” data de la segunda mitad del siglo XIX, cuando algunos pioneros de la construcción motorística y de la maquinaria agrícola subdividieron el trabajo de montaje en simples operaciones realizadas sucesivamente por varios operarios estacionados junto a carrioles sobre los cuales la máquina, empujada o arrastrada por sistemas mecánicos, avanzaba con escasa velocidad. Se trata, en realidad, de la aplicación integral del principio de “división del trabajo”, teorizado por Taylor. Examinando a fondo los procesos de las máquinas y el comportamiento del hombre, el ingeniero llegó a la conclusión de que eliminando sus movimientos inútiles mediante una organización científica del trabajo se obtendrían los mejores beneficios posibles, preparando así el terreno propicio para el advenimiento de la II Revolución Industrial.

⁷³ Marx emplea tres términos para referirse a la problemática de la “alienación”: *Entäusserung*, *Veräussung* y *Entfremdung*. Según la opinión mayoritaria, el filósofo utiliza indistintamente, por oposición a Hegel, los términos de *Veräussung* y *Entfremdung*; en ese caso, los tres términos pueden traducirse por “enajenación”, “extrañamiento” o “alienación”. No obstante, los términos más recurrentes en la obra de Marx son *Entäusserung* y *Entfremdung*. *Entfremdung* ha sido traducido al español por “extrañamiento” (F. Rubio y B. Gómez), “extrañación” (M. Sacristán) y “enajenación” (J. M. Ripalda), mientras que *Entäusserung* recoge el siguiente abanico de significados: “enajenación” (F. Rubio y M. Sacristán), “extrañación” (J. M. Ripalda) y “alienación” (B. Gómez) (Prior Olmos, 2004: 102).

oficiales y suboficiales. No son solamente esclavos de la clase burguesa, del Estado burgués, sino diariamente, a todas horas, esclavos de la máquina, del capataz y, sobre todo, del burgués industrial, patrón de la fábrica (Marx y Engels, 1998: 65).

De tal suerte que:

La máquina, dueña en lugar del obrero de la habilidad y la fuerza, es ella misma la virtuosa, posee un alma propia presente en las leyes mecánicas que operan en ella, y así como el obrero consume comestibles, ella consume carbón, aceite, etc. (*matières instrumentales*), con vistas a su automovimiento continuo. La actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria y no a la inversa (Marx, 1972: 217-218).

En otras palabras:

El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletario todo carácter sustantivo y le hacen perder con ello todo atractivo para el obrero. Este se convierte en un simple apéndice de la máquina, y solo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje (Marx y Engels, 2004: 30).

Para más escarnio, la lógica burguesa del dominio, basada en el control más absoluto, justifica medidas coercitivas de todo tipo con tal de perpetuarse en el poder (castigos, sanciones, despidos, etc.), en un marco de precariedad sin precedentes (jornadas laborales infinitas, seguridad, alimentación e higiene ínfimas, descualificación de mujeres y niños, etc.). No es de extrañar, en este escenario, el exceso de celo del proletariado por cumplir en la *praxis* el ideario marxista, en virtud del “factor subjetivo” (Trotsky) de la toma de conciencia colectiva que constituye, como Marx subraya, la condición de posibilidad de la revolución obrera: “La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros” (Marx y Engels, 2004: 37).

Pues bien, la deriva actual del modo de producción capitalista, etiquetada como “capitalismo postindustrial”, trae consigo rupturas y complementos de todo tipo respecto al escenario marxista. Si bien es cierto que la teoría ha pasado por alto las diversas modalidades efectivas de producción del sujeto bajo su égida, no podemos decir lo mismo del nuevo espíritu capitalista, pues la bibliografía contemporánea advierte desde numerosos puntos de vista que si el capital contamina la atmósfera de nuestras vidas hasta confundirse con la evolución natural de las cosas, es porque impone una “totalización *oikonomica*” sobre sus intersticios, difuminando las fronteras marcadas por la célebre distinción weberiana entre el *homo laborans* (“profesional sin espíritu”) y el *homo ludens* (“hedonista sin corazón”). Se entiende, en este sentido, por qué la globalización alude, según Bourdieu, a la unificación del campo económico mundial, en virtud de lo cual corresponde a la subsunción de todo el planeta bajo el *nomos* del capital, al hacerse-mundo de la forma-mercancía:

La “mundialización”, *seudoncepto a la vez descriptivo y prescriptivo*, presenta el proceso de unificación del campo mundial de la economía y de la finanza, es decir, la integración completa de los universos económicos nacionales hasta entonces compartimentados, a la vez como destino inevitable, una evolución *natural* a la que todos deben someterse (Bourdieu, 2003: 280).

A nuestro juicio, la mutación del capitalismo naciente se cifra fundamentalmente en la “producción de valor”. Y es que, en otro tiempo ligada al hormigón y al acero, la maquinaria

pesada y las consistentes edificaciones industriales, la producción no solo tiene ya lugar durante el tiempo de trabajo, pues también coloniza el ocio aparentemente liberado de la producción industrial para expropiar (vale decir, capitalizar) nuestro “tiempo total de vida”, erigiendo la forma-mercancía como principio constitutivo de todo lo óntico y determinación estructural de todo lo que es *en cuanto que es*, o sea, reduciendo de una vez por todas, por hablar con Heidegger, todo lo existente a “existencias” (*Bestand*) (*Supra*, cap. I, §1), en lo que constituye la realización definitiva de la “subsunción real” de la sociedad de la que hablaba Marx, la consumación capitalista del mundo; de manera tal que la vida asume una función meramente productiva: “La mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación” (Debord, 2003: 55). En este contexto, tiene lugar una suerte irreversible de erosión del ser que volatiliza nuestros goznes reduciendo la sociedad a labor y consumo, en virtud del cual el mundo pierde, como Arendt lamenta, su carácter de mundo, es decir, su “mundaneidad” (Polo Blanco, 2009: 324).

Efectivamente, las grandes corporaciones capitalistas logran la hazaña de extraer nuevas plusvalías del cuerpo social en su totalidad, a través de un pseudo-trabajo (el sector de los servicios) que alimenta el pseudo-ocio del proletariado, convertido en masa de consumidores pasivos y satisfechos que asisten impertérritos a su propia “alienación”, cumpliendo los peores pronósticos nietzscheanos sobre el advenimiento del “último hombre”; en palabras de Debord:

La producción económica moderna amplía su dictadura tanto en extensión como en intensidad. [...] En este punto de la “segunda revolución industrial”, el consumo alienado se convierte en un deber para las masas, un deber añadido al de la producción alienada (Debord, 2003: 55).

De este modo, el capital penetra e invade, en aras del progreso tecnológico, el “mundo de la vida” hasta subsumirlo por completo, conduciendo nuestras mentes y nuestros cuerpos hacia un estado de “alienación” autónoma donde cada individuo deviene, por un lado, sujeto (subordinado a un poder soberano) y, por otro, agente de producción y consumo (Debord, 2003: 295). La construcción de subjetividad abandona, desde este prisma, su tradicional base institucional para convertirse, en correspondencia a la ideología del capital de empresa y del mercado mundial, en un complejo proceso fluido de generación y corrupción, integración universal, diferenciación (reconocimiento) y gestión de las diferencias, sin necesidad de imponer un dispositivo social coherente (Debord, 2003: 187-189). En definitiva, el poder del capital no se funda, como quieren los guardianes de la democracia representativa, en un mecanismo contractual; bien pensado, se trata de una máquina “biopolítica” pues, bajo su égida, la vida se encuentra destinada a trabajar para la producción y viceversa (Debord, 2003: 45).

En tal disposición de los términos, no cabe duda de que nos encontramos ante la sombra más alargada del “nihilismo”, ese “desierto” (*Wüste*) cuyo avance determina inexorablemente el destino de nuestra civilización, en la medida que consuma la propiedad divina de la ubicuidad, henchiendo el mundo con su presencia, invisible pero omnipotente. Ciertamente, la omnipotencia del capital constituye un rasgo esencial de su espíritu e ilumina, asimismo, el riesgo que representa su lógica acumulativa *ad infinitum*, tendencialmente insaciable

hasta el prurito de no detenerse nunca ante ningún obstáculo, ya sea ético o político. Ahora bien, llegados a este punto, es de recibo examinar semejante poder en sus dinámicas específicas para impregnarlo todo. La pregunta es: ¿Cómo logra penetrar y encaminar los cuerpos y las mentes en la única dirección del consumo, de modo que formamos parte inherente, como la “materia prima” más importante, de su proceso interno? O de otro modo, ¿Cuáles son los *modus operandi* histórico-vitales del *Ge-stell* al abrigo del capitalismo en su actual estadio ultraconsumista? Únicamente cuando resolvamos esta incertidumbre, podremos hacernos una idea cabal de las patologías de civilización que constituyen su corolario y de sus expresiones morbosas de superficie.



III

TECNOLOGÍAS DEL “TECNO-CAPITALISMO” PARA COLONIZAR EL “MUNDO DE LA VIDA”

1. EL RÉGIMEN DE LA VELOCIDAD ABSOLUTA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Para poner de manifiesto el carácter patológico de nuestra existencia, es de recibo interrogarse primero, como queda dicho, por el horizonte de sentido donde tienen lugar y se desarrollan las hibridaciones que la constituyen, esto es, el sistema global de comunicación, también conocido como “sociedad de la información” o “infoesfera”, entendido como el espacio operativo del tardocapitalismo. Y es que, según las consideraciones más elementales de Ortega y Gasset, el problema de las relaciones humanas se cifra en el problema de la vida, esto es, del hombre *en el mundo* (Ortega y Gasset, 2005). Contra la filosofía del sujeto, el ser humano no es una conciencia trascendental, sino un ser histórico concreto que habita unas circunstancias determinadas. Ahora bien, como enseña el filósofo español, las “circunstancias” no son meras cosas o la suma de ellas; bien pensadas, son una suerte de escenario, porque la vida es drama o tragedia, y vivir es tratar con nuestras circunstancias, actuar en ellas. De tal suerte que el horizonte donde nos encontramos inmersos nos constituye, designando nuestro destino radical y concreto.

Vistas las cosas así, comenzaremos examinando en perspectiva histórica, a la luz del pensamiento de Paul Virilio, el impacto político de la velocidad, toda vez que el poder totalitario y tecnológico del presente pivota, a nuestro juicio, sobre la extraordinaria aceleración del ritmo de vida que comportan las nuevas tecnologías de la telecomunicación, con menoscabo del concepto tradicional de espacio y de la idea misma de Estado.

A pesar de su indiscutible sagacidad, ninguna versión de la historia oficial ha reparado lo suficiente, con la notable excepción de Virilio, en la misiva de Goebbels cuando identifica la calle, en el marco del conflicto entre nacionalsocialistas y marxistas (Berlín, 1931), con la arena política. Y es que, si lanzamos una mirada atenta a la “intrahistoria” (Unamuno), es fácil reparar en el *factum* de que el contingente revolucionario alcanza su forma ideal en algo que escapa a titulares de prensa, debates científicos y tertulias intelectuales, a saber, la muchedumbre de caminantes anónimos (“dromómanos”, en términos psiquiátricos) que deambulan sin rumbo fijo, a la deriva. Toda revolución, es cierto, hunde sus raíces en ese vagabundeo invisible por la red de trayectorias que constituye la calle, un primer transporte común donde la “libertad de ir y venir” (Montaigne) termina configurando, en cuanto productor de velocidad, una máquina de asalto cuyo movimiento es asimilado al progreso hacia una tierra ignota. Se entiende, desde este prisma, por qué la esencia de la velocidad no es, para Virilio, sino el poder:

Poder y velocidad son inseparables al igual que riqueza y velocidad son inseparables... Poder es siempre poder de controlar un territorio con mensajes, modos de transporte y comunicación. [...] Un acercamiento a la política es imposible sin un acercamiento a la economía de la velocidad (Virilio, 1997: 15)⁷⁴.

Para controlar el movimiento de las masas y contener su inercia revolucionaria, el poder ha seguido invariablemente un esquema político-policial, transformando los centros populares de circulación intensa y transporte rápido en “grandes máquinas inmóviles diversamente fabricadas” (Vauban), desde las fortificaciones rurales galorromanas hasta las fortalezas medievales puramente militares. Desde esta perspectiva, la fuerza de la burguesía, por ejemplo, no estribaba tanto en el comercio como en la implantación estratégica del domicilio fijo como valor monetario y social, ese derecho a residir allende la muralla de la ciudad fortificada que permite prever los desbordes del flujo social, implantando toda clase de filtros en aras de disuadir a la masa móvil de la tentación de la calle:

Las antiguas playas pantanosas y malsanas que rodeaban la ciudad fortificada, las viejas fortificaciones, las zonas, las villas miseria y favelas pero también el hospicio, el cuartel, la prisión, no resuelven tanto un problema de encierro o de aislamiento como un problema de circulación; todos son lugares inciertos porque están entre dos velocidades de tránsito, actuando como frenos a la penetración, a su aceleración (Virilio, 2006: 17)⁷⁵.

Como novedad fundamental, la revolución burguesa extiende el estado de sitio de la máquina inmóvil al “vasto campo de la nación” (Barère), de manera que el poder estatal y el orden social se truecan, respectivamente, en vialidad y control de la circulación, por medio de mecanismos como el alojamiento social en ciudades dormitorio, los sistemas de peaje en las autopistas o los cuarteles generales de la gendarmería, por citar algunos ejemplos de la miríada de órganos encargados de administrar la fortaleza urbana según el nuevo proyecto logístico del poder, etiquetado como “Defensa nacional” por la revolución burguesa en su particular afán por volver transparente el espacio humano a la mirada policial. De este modo, el ingeniero militar asume, invocado como “sacerdote de la civilización” (Saint-Simon), los galones del castrámeta, complementando su función militar con una especie de geometría descriptiva de la naturaleza donde la finalidad de la fortificación no es tanto contener los ejércitos como favorecer su movimiento pues, como saben los seguidores de Trotsky, el teórico de la “revolución permanente”, la defensa del territorio depende de la *transformación* para ser

⁷⁴ A diferencia de Marx y Foucault, Virilio antepone el poder de la velocidad al poder que representan la economía o el conocimiento, sin dejar de reconocer la importancia de estos (Virilio, 1997: 59). Desde esta óptica, el teórico francés puede presumir de protagonizar un acercamiento único a la ciencia política, en ruptura con los presupuestos del positivismo científico que han guiado la teoría y la *praxis* desde el siglo XVIII, pero también con las diversas corrientes antipositivistas (marxista, freudiana, constructivista, postmoderna, feminista, etc.) aparecidas a partir de los años sesenta en el terreno de la ciencia política con el nombre genérico de “perestroika”. Aunque muchos de sus contemporáneos se alinean en la corriente del postmodernismo, Virilio se ha desmarcado en repetidas ocasiones del llamado “pensamiento débil” para abrazar la corriente fenomenológica, en virtud de la profunda admiración que siente por Husserl (Virilio, 2002: 153).

⁷⁵ A lo largo de su prolífica obra, Virilio utiliza indistintamente los dos conceptos básicos de la cinematografía, a saber, “aceleración” (*accélération*) y “velocidad” (*vitesse*), bajo el supuesto de que los físicos denominan “velocidad positiva” y “velocidad negativa”, respectivamente, a los procesos de “aceleración” y “desaceleración” (Virilio, 1995: 16, 24, 45, 47, 172). Sin embargo, Sokal y Brickmont han señalado a propósito, con el objeto de ilustrar el supuesto carácter pseudocientífico de la filosofía de Virilio, que la aceleración se define propiamente, en términos de la ciencia física, como “tasa de variación” de la velocidad (Sokal y Brickmont, 1999: 169-170).

efectivo y, por ende, el arte de la guerra debe ser estratégico, es decir, conjugar la ofensa y la defensa; en palabras de un estratega chino: “Un ejército es cada vez más fuerte cuando puede ir y venir, extenderse y replegarse, como quiere y cuando quiere”.

Desde este punto de vista, la Revolución Francesa designa, del movimiento *sans-culotte* al reclutamiento masivo del 93, una organización racional de los flujos de circulación, un secuestro de las masas nómadas por concurso del cual las fuerzas populares parisinas emprenden, erigidas en agentes logísticos de la policía, un asedio continuo al ritmo de La Marselesa. De tal suerte que, en lo sucesivo, la fuerza de los ejércitos se cifra, parafraseando a Napoleón I, en su “masa multiplicada por su velocidad”, toda vez que la nueva dialéctica del campo de batalla introduce al soldado en la trayectoria de los vehículos balísticos, de forma que la salvación general estriba inexorablemente en el viejo “correr hacia delante”. Se trata, en efecto, de la primera dictadura del movimiento, cuya capitalización sustituye al viejo sometimiento a la coacción indeterminada y al encierro arbitrario.

Con el fracaso de la ciudadela burguesa, consumado por la desaceleración de la guerra civil hacia la colisión urbana, los régimes totalitarios patrocinan, con independencia de su ideología, la evolución del “Estado-máquina” al “planeta-máquina”, por medio de una continuación policial a mayor velocidad, en diferentes vehículos. Para aumentar el dominio estatal sobre la circulación de las masas, el totalitarismo pone el acento en los ejércitos y las policías, desarrollando plenamente la energía cinética de la masa revolucionaria, es decir, su aptitud para el movimiento, como ilustran las fiestas totalitarias donde grandes conjuntos geométricos integran el dinamismo de los individuos en una suerte de decoración caleidoscópica. En este sentido, asimila la velocidad del asalto y la invasión, al modo de la guerra relámpago nacionalsocialista, a la mecánica de una revolución, de manera que el objeto de la guerra se cifra en llevar las fronteras nacionales al territorio del otro siguiendo las consignas fundamentales de Clausewitz y Napoleón, o sea, por la vía rápida, según la declamación dinámica del caudillo de turno.

De cualquier modo, el auge del totalitarismo es inseparable de la revolución de los transportes (vale decir, de las “máquinas de destrucción”), tal y como pone de manifiesto, entre otras cosas, la tragedia fascista⁷⁶. Con la superación técnica de la plaza fuerte, termina el violento despotismo que aspiraba, bajo la égida de los monopolios comerciales, a la dominación exclusiva de la explanada marítima, convirtiendo los océanos en un vasto campo logístico. Pues bien, lejos de significar el ocaso definitivo de las relaciones de dominio, cuando el transporte abandona el elemento marino por efecto del progreso tecnológico tiene lugar un cambio de velocidad de la economía mundial sin precedentes, *por mor* del cual los Estados modernos se tornan totalitarios, en detrimento de las naciones cuya superioridad económica venía consagrada por la práctica del mar. En efecto, la lógica del “poder-mover” expande su dominio sobre todas las superficies del planeta. Hemos llegado a la “guerra total”.

Tras abandonar la explanada de las trincheras, las masas recuperan su libertad de movimiento y la batalla política por construir el aparato de guerra con la mejor eficacia

⁷⁶ Si la motorización, la velocidad de los transportes y de los desplazamientos ocupan un lugar privilegiado en la historia moderna es porque han desempeñado un papel decisivo en el desenlace de la gran mayoría de conflictos bélicos acaecidos en el transcurso del pasado siglo (Virilio, 2006).

dinámica posible emprende, con la apoteosis de la “sociedad de consumo”, el desarrollo de la industria de la comunicación y la proliferación del *american life style* como telón de fondo, un cambio de rumbo decisivo. En este punto del proceso “dromológico”⁷⁷, el objetivo del poder se cifra en superar definitivamente los problemas creados por el acondicionamiento militar de los territorios en la época de las máquinas totalitarias, hasta el prurito de llevar a cabo una guerra “sin aquí”, allende las hazañas logradas por el auto blindado todo terreno o las aeronaves de la *Luftwaffe* alemana, presentadas a la humanidad por el capitán de Poix y el mariscal Göring en 1915 y 1939, respectivamente.

En el empeño por superar la crisis económica de los años treinta mientras disuaden a las masas de su tendencia a la revolución, los Estados Unidos depositan toda su confianza en la capacidad de transporte que supone la producción de automóviles en cadena, al hilo de la intuición fundamental de Helmut Klotz en 1937 sobre la importancia de la motorización para aumentar exponencialmente el poder de las Fuerzas de Asalto nacionalsocialistas. Sin embargo, si bien es cierto que la estética exuberante del automóvil norteamericano apenas ocultaba sus limitaciones de velocidad (aplicadas como estratagema de vialidad política), dicha prohibición vehicular siembra la semilla de un nuevo inicio, en la medida que numerosos conductores privados de las grandes velocidades comienzan a indagar, espoleados por su profundo sentimiento de frustración, el mundo de la mecánica, en lo que constituye un entrenamiento intensivo que terminará forjando un nuevo aparato de guerra.

En efecto, la transformación experimentada en el ámbito de la microelectrónica a mediados del Novecientos proporciona a la velocidad una geometría propicia de cara a cumplir de una vez por todas la promesa del movimiento, superando los obstáculos que impedían desarrollar plenamente la ubicuidad del transporte en un escenario geopolítico definido arbitrariamente por la retórica edulcorante del poder como “paz total” o, más púdicamente, como “equilibrio del terror”, esa ilusoria coexistencia pacífica que oculta, sin declaración de hostilidades, un desequilibrio en continuo aumento. Es lo que Virilio denomina “globalitarismo” o “imperio de la velocidad”, una suerte de totalitarismo de totalitarismos de alta tecnología que funciona desmembrando los cuerpos territoriales para convertirlos en meros instrumentos del poder, de modo que resulta infinitamente más peligroso que las versiones nacionalsocialista o estalinista del totalitarismo, ya que se expande más allá del ámbito continental (Armitage, 2005: 26)⁷⁸.

Y es que el incremento de los rendimientos vehiculares no solo renueva el poder implosivo de los vehículos subsónicos, sino que también implementa el poder *destructivo* de los explosivos moleculares o nucleares, de tal suerte que nos arroja telúricamente, como

⁷⁷ Con este término (del griego *dromos*, esto es, “velocidad”), Virilio hace referencia a la Revolución Industrial, en aras de mostrar no solo la aparición de la tecnología, sino la razón instrumental que obedece.

⁷⁸ Es de recibo reconocer que asimilar el progreso tecnológico a una reactualización del totalitarismo es una tesis sumamente original, toda vez que la mayoría de los análisis sobre el desarrollo de la tecnología (es decir, aquellos que conforman el discurso dominante en la actualidad) no hacen referencia alguna a cuestiones políticas e ideológicas, como si se tratase de un proceso racional, neutral y necesario, motivado exclusivamente por razones técnicas y esencialmente inherentes al propio progreso tecnológico (Zubero Beaskoetxea, 1993). En contraste con la visión de Virilio, las nuevas tecnologías suelen presentarse, de hecho, como tecnologías “abiertas”, en el sentido de que encierran infinitas potencialidades, más allá del contexto social donde se inscriben (Mercier, Plassard y Scardigli, 1985).

veremos detenidamente en los próximos apartados, a un horizonte topológico definido por la negación del espacio: “En esta contracción geográfica [...] la penetración y la destrucción se confunden, la instantaneidad de la acción a distancia corresponde a [...] la derrota del mundo como campo, como distancia, como materia” (Virilio, 2006: 119). En tal disposición de los términos, la masa planetaria se trueca repentinamente en un conglomerado homogéneo, una sola “interfaz” donde la localización geográfica pierde el protagonismo que disfrutaba en la guerra de las fuerzas mecanizadas a favor del “no-lugar” de la velocidad⁷⁹. Entonces, la nueva máquina de guerra accede a la velocidad superior del asalto, sin la cual riqueza y acumulación jamás hubieran sido posibles; por oposición a los conflictos bélicos y políticos de la modernidad, lo decisivo ya no es la aceleración mecánica del transporte, sino la “velocidad absoluta”⁸⁰ en el ámbito de la información:

Desde que los objetos, las mercancías y las personas pudieron ser sustituidas por signos, por fantasmas virtuales transferibles por vía electrónica, las fronteras de la velocidad se han derrumbado y se ha desencadenado el proceso de aceleración más impresionante que la historia humana haya conocido (Berardi, 2003: 176).

Ahora bien, el des compromiso geográfico que designa la desvalorización de las localizaciones trasciende la retirada estratégica de los ejércitos convencionales, pues el tiempo ganado por el movimiento de retroceso respecto al espacio (entendido como campo de acción) no persigue contrarrestar la fuerza efectiva de un adversario. Se trata, en contraste al viejo empeño por contener el movimiento en curso, de desarrollar exponencialmente la capacidad de los nuevos medios de comunicación para reducir el espacio con el efecto multiplicador de la velocidad, círculo vicioso que delega la fatalidad de la destrucción en la producción. En efecto, la dimensión totalitaria de la tecnología deriva, precisamente, de la voluntad de aceleración que esta impone. El mantenimiento del monopolio imprime la necesidad perentoria de oponer uno más veloz a todo dispositivo novedoso, en una suerte de carrera tecnológica (“dromológica”, en la jerga de Virilio) que trasciende las barreras de la velocidad, hasta el prurito de superar el sistema de ganancia de la obsolescencia industrial; y es que, como el umbral de la velocidad disminuye sin cesar, la nueva carrera armamentística encuentra cada vez más complejo concebir el artefacto rápido y, con frecuencia, está obsoleto incluso antes de ser explotado. Hemos pasado, en definitiva, de la fase del fuego o del explosivo a la del movimiento de los vectores, del estado de sitio de las guerras del espacio al estado de urgencia de la guerra cronológica, donde las maniobras técnicas para conquistar el instante sustituyen a las tácticas que buscaban invadir el terreno, como revela, por ejemplo, el abandono del canal de Panamá por parte de la soberanía norteamericana.

⁷⁹ Virilio define físicamente el espacio “dromosférico” (esto es, el “espacio-velocidad”) mediante la llamada “ecuación logística”, resultado de multiplicar la masa desplazada por la velocidad de su desplazamiento ($M \times V$) (Virilio, 1984: 176). No obstante, Sokal y Brickmont han desmentido la tesis de Virilio en los términos siguientes: “La ecuación logística es una ecuación diferencial que se estudia en la biología de las poblaciones, entre otros campos. Se escribe $dx/dt = Xx(1-x)$ y fue enunciada por el matemático Verhulst (1838). No tiene nada que ver con $M \times V$. En mecánica newtoniana, $M \times V$ se llama ‘momento’, y en mecánica relativista no aparece para nada” (Sokal y Brickmont, 1999: 173).

⁸⁰ No debemos entender la expresión “velocidad absoluta” en un sentido literal, sino para representar la increíble velocidad que ha alcanzado la tecnología en relación a la velocidad relativamente modesta que tomaba antes de la irrupción de las nuevas tecnologías de la telecomunicación.

Así las cosas, el poder deviene una especie de meteorología donde cada velocidad designa un departamento del tiempo, en detrimento de la libertad de decisión y acción política que no hace tanto determinaba el destino de los Estados y sus alianzas, reemplazados progresivamente por la realidad virtual de los tele-continentes y la ciudad global donde se registra el régimen de la velocidad absoluta, esa “meta-ciudad des-territorializada que se va a convertir [...] en el sitio de la metro política, cuyo carácter totalitario, o mejor, ‘globalitario’, será obvio a la vista de todos” (Berardi, 2003: 11)⁸¹. Mientras la aceleración creciente de los rendimientos vehiculares extiende la miniaturización estratégica del espacio al campo político, los ingenieros encargados de su desarrollo asumen la libertad de maniobra que poseían los hombres de Estado y sus delegaciones subalternas, jefes de guerra y otros generales a la hora de concebir la estrategia más oportuna en cada momento, en espera de la realización inminente de la utopía de Wells en su *Historia universal* (*Supra*, Introducción, Apéndice), esto es, un sistema tecno-científico e industrial *autosuficiente*; en la sintaxis de Virilio:

Los protagonistas practican en lo sucesivo la política de lo peor o, más exactamente, la “apolítica de lo peor”, que fatalmente conduce a que la máquina de guerra se convierta un día en la decisión misma de la guerra, llevando a cabo así la perfección de su autosuficiencia, la *automatización de la disuasión* (Virilio, 2006: 131)⁸².

Se entiende, desde esta perspectiva, la misiva de Heidegger en el encuentro internacional de los premios Nobel en Lindau (1955), según la cual la audacia de la investigación científica estaba gestando, con los medios de la técnica, una transformación del mundo cuyo alcance rebasa ampliamente el peligro que representaba la bomba de hidrógeno durante la época atómica (Heidegger, 1989). No obstante, lo más inquietante no era, a su juicio, la inminente tecnificación del mundo, sino que ningún individuo, grupo o comisión, ya sean eminentes hombres de estado, investigadores, técnicos o directivos de la economía y la industria, estaba preparado para afrontar semejante transformación universal, en virtud de lo cual nos encontramos abocados, tan indefensos como desconcertados, a cumplir los designios de la técnica en su irresistible prepotencia:

⁸¹ La devaluación del Estado constituye ya un tópico de la bibliografía contemporánea. Por ejemplo, Bauman sugiere que semejante fenómeno debe ser entendido a la luz del modelo del Dios tardomedieval elaborado por los franciscanos y los nominalistas (incognoscible, impredecible e indiferente al bien y al mal). Desde este punto de vista, todos los intentos de forzar la mano de Dios estaban destinados a fracasar, ya que Él no debe nada a los hombres: una vez consumado el acto de la creación, declaró sin muchas palabras su total indiferencia ante los asuntos humanos. Pues bien, análogamente, hoy toca al Estado seguir el ejemplo del Dios franciscano-nominalista y retirarse (Bauman, 2007a: 31-32).

⁸² Calificado como profeta del horror y tachado recurrentemente de apocalíptico, el filósofo poststructuralista ha recibido numerosas críticas por razón de su actitud pesimista y derrotista; véase, por ejemplo, la aportación de Redhead al respecto (Redhead, 2004). En relación al más que probable devenir autosuficiente de la tecnología, cabe recordar la aproximación “panóptica” desencadenada por los acontecimientos del 11-S, por la cual fue concebido un amplio abanico de tecnologías totalitarias, como las *combat zones that see* (“zonas de combate con visión propia”) por el Pentágono, entre las que destacan cuatro millones de cámaras en las mayores urbes del planeta vinculadas a un único sistema en aras de alimentar a los ordenadores de la base militar norteamericana, contrastando automáticamente múltiples rostros y vehículos en la base de datos donde se registran las personas indeseables, como los sospechosos de terrorismo (Sniffen, 2003). En otro orden de cosas, la carrera por incrementar el poder de la implosión vehicular confirma la intuición fundamental de Lyotard sobre la condición postmoderna, la clausura irreversible de la concepción idealista (socrática) del saber y de los metarrelatos que constituyen su corolario, toda vez que la índole automática niega la estrategia, al capricho de la celeridad, como conocimiento previo y capacidad de razonamiento (Lyotard, 2006).

No sabemos por cuánto tiempo el hombre se encuentra en una situación peligrosa ¿Por qué? ¿Solo porque podría de pronto estallar una tercera guerra mundial que tuviera como consecuencia la aniquilación completa de la tierra y la destrucción de la humanidad? NO. [...] ¡Extraña afirmación! Extraña, sin duda, pero solo mientras no reflexionemos sobre su sentido. [...] ¿Qué gran peligro se avecinaría entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar [...], una total ausencia de pensamiento (Heidegger, 1989: 29).

Incapaz de controlar el progreso imparable de los nuevos medios de destrucción mediante estructuras de sentido distribuidas por canales morales y políticos, la infocracia contemporánea realiza en el plano óntico del poder fáctico, en efecto, los peores presagios del filósofo alemán, como reflejan los problemas existentes, cada vez más inapelables, a la hora de eliminar los desechos de la industria tecnológica⁸³.

1.1. El “des-alejamiento” del alejamiento o la conquista del espacio exterior

En los albores de su pródiga obra, Heidegger advierte que el “ser-ahí” es originariamente espacial en el modo de la “des-alejación”, es decir, busca naturalmente, a través de los sentidos de la vista y el oído, superar la lejanía de lo que está alejado. Pues bien, esta propensión consustancialmente protésica late en el seno de las flamantes tecnologías de la tele-presencia, cuyas estrategias procedimentales irrumpen donde el apéndice natural se torna insuficiente para mediatizar lo real, a modo de prolongación imaginaria de la lógica vital que vertebría nuestros esquemas somáticos; el mismo Heidegger suscribe en esta dirección que:

todas las formas de aumento de la velocidad a las que hoy cedemos más o menos forzosamente, impulsan a superar la lejanía. Con la “radio”, por ejemplo, lleva hoy a cabo el “ser-ahí”, por el camino de una ampliación del cotidiano mundo circundante, un des-alejamiento del “mundo” (Heidegger, 1994c: 120).

Aunque la memoria histórica no constituya, precisamente, el *leitmotiv* de nuestro tiempo, es bien sabido que, antes del allanamiento de la cultura protagonizado por las nuevas tecnologías de la comunicación, debía transcurrir un tiempo considerable hasta tener noticia de cualquier suceso del que no fuéramos testigos directos, de modo que su representación lingüística conservaba siempre su esencial lejanía⁸⁴. Pues bien, a diferencia del tráfico indolente de la época de la navegación, los medios ultrarrápidos de la era conectiva logran transmitir información acerca de cualquier lugar del mundo de forma inmediata, con lo cual aquella

⁸³ El documental *La tragedia electrónica* (Cosima Dannoritzer) denuncia que los países desarrollados generan anualmente 50 millones de toneladas de residuos electrónicos, lo cual representa un negocio mundial que mueve más dinero que el tráfico de drogas. En lugar de seguir el circuito oficial de reciclaje, un 75% de los desechos termina en vertederos ilegales de África y Asia, en beneficio de una red mafiosa de empresas fantasma que, alimentada por la codicia y la corrupción, atenta impunemente contra el medio ambiente y la salud pública.

⁸⁴ La expresión “representación lingüística” equivale, en este contexto, al concepto de “aura”, definido como la “manifestación irrepetible de una lejanía (por cercana que pueda estar)” (Benjamin, 1990: 17-57, 24). Sin duda, la percepción de la comparecencia de los dioses griegos en la cercanía del futbolista Beckenbauer, por parte de Heidegger, cuando seguía frente a la pantalla de televisión, con ocasión del campeonato del mundo de fútbol (Múnich, 1972), los partidos de la selección alemana, ilustra a la perfección dicha figura de pensamiento (Kittler, 2010: 116-117).

latencia, tal y como advirtió antes que nadie el genio de Heidegger, se reduce o simplemente desaparece⁸⁵, mientras que nuestro presente existencial se amplía hasta espacios inaccesibles ónticamente⁸⁶. Safranski no puede mostrarse más clarividente al respecto: “Lo que sucede en el rincón más apartado puede percibirse simultáneamente aquí en tiempo real. El aquí se convierte en otra parte cualquiera y, al final, termina siendo un ‘por todas partes’. [...] Hoy todo se convierte en cercanía, por lejano que esté” (Safranski, 2004: 85-86).

El nuevo paradigma informacionalista instaura, efectivamente, la comunicación *instantánea* a nivel planetario⁸⁷, modificando profundamente la estructuración metafísica que había articulado las relaciones milenarias entre lo próximo y lo distante, así como las jerarquías y los valores que cimentaban la coherencia interna de la existencia en los diversos episodios de la historia del ser. Gracias a las nuevas tecnologías de la telecomunicación, la información atraviesa el planeta a la velocidad de la luz y los acontecimientos pueden ser compartidos virtualmente mediante su transmisión en tiempo real, haciendo posible el establecimiento de continuidades entre lo ausente y lo presente al alcance de nuestras facultades gnoseológicas. Paradójicamente, en definitiva, la técnica, operador antropológico de la distancia *par excellence*, restituye la inmediatez, como soñara la vanguardia futurista, haciendo superflua la mediación, y la máxima integración se revela simultánea con la máxima

⁸⁵ Algunas investigaciones científicas corroboran esta idea de manera contundente y, cuanto menos, curiosa. El sociólogo S. Morgan, de la Universidad de Harvard, realizó en 1967 un experimento que consistía en enviar cartas a diversas personas para que las reenviaran a sus amigos, que a su vez las enviarían a sus amigos para acabar dirigiendo la carta a cierta persona que vivía en Boston; de este modo, descubrió que la mayoría de cartas que hicieron todo el recorrido lo consiguieron en una media de cinco o seis relaciones. Por su parte, el físico L. Barabasi, de la Universidad de Indiana, pondera que la mayoría de páginas webs se pueden relacionar por medio de unos 18 o 19 *clicks* de media.

⁸⁶ La capacidad de contemplar eventos acaecidos más allá de nuestra presencia física aumenta hasta límites insospechados la complejidad de nuestra experiencia del presente y, por ende, del pasado (olvidamos más, en tanto que el volumen de acontecimientos a recordar ha crecido exponencialmente) y del futuro. En la medida que ensanchan nuestro presente existencial hasta espacios inaccesibles ónticamente, genera incertidumbre y, por lo tanto, miedo (Sanfélix Vidarte, 2011: 226-228; *Infra*, cap. III, §2.6).

⁸⁷ Virilio observa con asombro que las noticias, las operaciones financieras, la información estratégica geopolítica, etc. llegan a transmitirse, literalmente, a la velocidad de la luz. Para explicar semejante fenómeno, el autor se inspira en la teoría de la relatividad, cuya innovación constituye, a sus ojos, una especie de revelación cultural inadvertida. Según la convención habitual en física, existen dos tipos de intervalos (tiempo y espacio), cuyas “longitudes invariantes” son positivas y negativas, respectivamente. Dichos intervalos han ordenado la geografía y la historia del mundo, para Virilio, mediante la geometrización de los ámbitos agrarios (parcelación) y urbanos (catastro), mientras que la organización calendaria y la medida del tiempo (relojes) han regido la regulación cronopolítica de las sociedades humanas. Pues bien, la teoría de la relatividad introduce un nuevo tipo de intervalo, a saber, el intervalo del género luz (“velocidad-límite”, “signo cero”), una constante cosmológica sin cuyo concurso resultan inconcebibles los intervalos de tiempo (duración) y espacio (extensión), en lo que constituye un salto cualitativo sin precedentes, una transformación radical de la relación del hombre con su medio vital (Virilio, 2006: 25). Así pues, “a la cronología tradicional (futuro, presente, pasado) le sucede desde ahora la CRONOSCOPIA (sub-expuesto, expuesto, sobreexpuesto). El intervalo de tipo TIEMPO (signo positivo) y el intervalo de tipo ESPACIO (signo negativo) [...] solo se inscriben gracias a la LUZ, a ese intervalo del tercer tipo, cuyo signo cero es índice de la celeridad absoluta (Virilio, 1989: 129; Virilio, 1990: 108-109, 115). Sokal y Brickmont han reprochado a Virilio, empero, su escaso rigor intelectual, ya que se trata de intervalos en el espacio-tiempo, los cuales no coinciden con lo que suele denominarse “espacio” y “tiempo”; además, no guardan ninguna relación, según ambos autores, con algo así como “la geografía y la historia del mundo” o “la regulación cronopolítica de las sociedades humanas” (Sokal y Brickmont, 1999: 170-171). Una interesante introducción a la noción de “espacio-tiempo” se encuentra en *Spacetime Physics* (Taylor y Archibald Wheeler, 1996).

distancia, hasta tal punto que, como señala Kittler, “los lejanos planetas, por decirlo con *Ser y tiempo*, están más cercanos a nuestros ojos o más *salidos de lo oculto* que los circuitos encima de nuestro escritorio y en el interior de nuestros bolsillos” (Kittler, 2010: 112).

En esta coyuntura, la Tierra se satura y encoge en un todo simultáneo y uniforme, mientras que lo gigantesco amenaza, bajo una diversidad de máscaras sin precedentes, con hacerse cada vez más pequeño o (en términos actuales) miniaturizarse, en lo que constituye una corriente de integración mundial, una suerte de “aldea global” cada vez más pequeña donde todos vivimos aglomerados, como ha estudiado anticipadamente el teórico de la comunicación canadiense Marshall McLuhan (McLuhan y Powers, 1990).

Ahora bien, lo más “cercano” (*Distanz*) en un sistema de coordenadas cartesiano no tiene por qué ser, en absoluto, lo que se halla menos “lejos” (*Ferne*) de nosotros. De hecho, la anulación universal de lo que los romanos denominaron “distancia” (*Abstand*) en un sentido puramente físico-geométrico (resoluble técnicamente) supone una cercanía engañosa, porque entrelaza lo lejano con lo cercano de un modo difícil de desenmarañar, en un horizonte de percepción ampliado artificialmente en función del cual reduce, heideggerianamente hablando, el acontecimiento del ser en su “estado naciente” (indisponible por antonomasia, como decreta la dimensión “encubridora” del ser) (*Supra*, cap. I, §2) a lo que está ahí “antes-los-ojos” o a la “disposición” del arbitrio humano:

El llamado “ser” se convierte así en algo susceptible de ser comunicado, y, por tanto, de separarse de sí mismo, de diferenciarse en el proceso de transmisión, recepción y apropiación, de distanciarse incluso de la propia materialidad al acceder al reino de la escritura digital, de una virtualidad donde cada fenómeno no solo es enteramente signico, algo que designa otra cosa, que está en su lugar, sino algo definido por el despliegue de su alteridad íntima, por el desarrollo de una *autonegación* que puede y suele llevar a su concreción material (Aranzueque, 2010: 17).

Así pues, si la reproducción técnica de la obra de arte genuina desahucia, como sabemos por Benjamin, su “aura” (esto es, su íntima lejanía, la autenticidad irreductible que determina su “aquí y ahora”), podríamos decir que la dinámica de la “des-espacialización” del globo o, si se prefiere, el “des-alejamiento” (*Entfernung*) del alejamiento acarrea inexorablemente el oscurecimiento del mundo, en tanto que hace lo propio con la singularidad, el carácter único e irrepetible de la “cosa misma”, alterando su naturaleza cualitativamente, desde su duración material hasta su testificación histórica.

Con todo, los ecos heideggerianos no se agotan aquí. Y es que, en contraste con la actitud respetuosa de la técnica originaria, los medios masivos desafían a la *physis* con el objeto de construir técnicamente el acontecimiento del ser, tal y como atestigua el “simulacro” (Baudrillard, 2006) a placer y sin ningún esfuerzo, a cargo de la CNN⁸⁸ del acontecimiento de la guerra del Golfo en toda su cotidianidad como un teatro, habilitado por un amplio abanico de cámaras fotográficas y dispositivos de video acomodados estratégicamente en

⁸⁸ Este evento televisivo constituye un punto de inflexión en lo que se refiere a las técnicas o tácticas informativas. Mientras que tanto las dos guerras mundiales como la guerra civil española son recordadas como las guerras de la radio, la guerra del Golfo forma parte de la memoria colectiva como la primera guerra televisada en directo, por lo que la televisión se convierte en la principal fuente de información, en detrimento de la radio.

los distintos ángulos de la contienda, junto al ritmo vertiginoso que marcan las oportunas narraciones acerca de los detalles del enfrentamiento (las arengas, los bombardeos, etc.) por parte de los correspondientes, así como el abrumador arsenal de recursos semióticos, semánticos y pragmáticos listos para incrementar subrepticiamente la influencia seductiva⁸⁹ de las imágenes y palabras implicadas, si bien es cierto que el progreso tecnológico ha concedido ciertos soportes autónomos a la imagen, en virtud de los cuales aventaja a la escritura desde un punto de vista persuasivo (*Infra*, cap. III, §2.2.b).

Se trata, no obstante, de una “provocación” en el sentido heideggeriano del término, en tanto que fuerza a la *physis* a que aprovisione imágenes morbosas y responde a un plan establecido, a saber, captar la mayor cantidad posible del recurso escaso que representa la atención de la audiencia, en un marco competitivo donde el “canibalismo” empresarial, las fusiones-adquisiciones, las participaciones cruzadas, el sensacionalismo⁹⁰, y un largo etcétera de estrategias adaptativas están a la orden del día con tal de llegar a todos, en todas partes y en todo momento, en lo que constituye una omnidifusión de la realidad a domicilio que organiza nuestras vidas al modo de un sistema postal, según el modelo general de la cibernetica de Wiener (*Infra*, cap. III, §1.2). Así considerada, la coconstantinidad entre acontecimiento y noticia forma parte de la función interna de la “provocación”, a modo de mecanismo del sistema operatorio en virtud del cual el capitalismo de cuño técnico expande su poder omnímodo en el “mundo de la vida” como perfeccionamiento ilimitado de sí. Dirigida y asegurada en estos términos, la ficción representativa de la guerra consagra, entretanto, el dominio universal de la eficiencia y sus procedimientos cosificantes preestablecidos. Huelga decir, por lo demás, que la guerra convertida en espectáculo (la muerte en la imagen) posee numerosas expectativas de éxito, en la medida que alberga dosis de acción y suspense propias de un *filme* del maestro Hitchcock, aderezadas con efectos especiales por cortesía de los militares.

Contemplado desde este prisma, el imperio del consumo y la comunicación tiene como consecuencia una *estandarización* de nuestro modo de vida y nuestra visión del mundo, una *nivelación* de las actitudes y los gustos manifiesta, incluso, en lo más íntimo y cotidiano, consagrada por el titánico esfuerzo de la publicidad por imponer las normas del consumo, la comodidad, la juventud y las novedades, fomentando de este modo una felicidad conformista y materialista. Desde su nacimiento con la prensa moderna, la comunicación de masas había privilegiado, al menos teóricamente, los hechos sobre los valores. En su empeño por cautivar al público mediante la multiplicación y la aceleración de imágenes e informaciones del mundo, empero, la lógica del espectáculo ha contaminado sus presupuestos de imparcialidad

⁸⁹ Da que pensar que la etimología de “seducción” provenga del latín *se-ducere*, que significa separar del “buen camino”, “desviar del bien” o “empujar al error”. Ciertamente, los principios de la propaganda de Goebbels, ministro de la Alemania nacionalsocialista, continúan siendo un referente inexcusable al respecto. No obstante, cabe destacar el recurso de la manipulación, eficacísimo a la hora de fomentar la “hiperfobia”, entendida como cierto desajuste entre el miedo experimentado hacia ciertos fenómenos y su peligrosidad objetiva (Barthes, 2000: 29-47). Valga como ejemplo los patos embadurnados a propósito en petróleo, con la pretensión de cambiar la percepción que los occidentales tenían de la guerra del Golfo.

⁹⁰ Dado que la popularidad de un “tema escándalo” supone el éxito del medio que lo saca a la luz, el resto de medios buscan copiar, bajo cualquier circunstancia, las “propuestas de excitación” que gozan del favor de la audiencia, “hasta llegar el punto en el que una sociedad completamente monotemática aparece sincronizada al compás de una misma y única excitación” (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 79).

y objetividad al hilo de ese americanismo que Croce ya señalara como uno de los síntomas más evidentes del “nihilismo” europeo (*Supra*, Introducción, Apéndice), en beneficio del mero sensacionalismo, los grandes titulares, los escándalos y el ornamento de masa (Kracauer, 2008):

No solo consumimos objetos y películas sino también la actualidad escenificada, lo catastrófico, lo real a distancia. La información se produce y funciona como *animación* hiperrealista y emocional de la vida cotidiana, como un show semiangustiante semirrecreativo (Lipovetsky, 2005: 54).

En los términos usados por Horacio González (miembro del colectivo de intelectuales Carta Abierta y Director de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires durante la gestión kirchnerista), en su ensayo *Derrota y esperanza*:

Las derechas tecnológicas [...] segregan un tipo de falsia novedosa, la falsia de la neutralidad, que sin embargo ejerce un tradicional influjo en muy variados públicos. Son los que ponen en juego su parte más sedimentada en el “contrato” con los medios: su poderoso y humano afán de credulidad, constitutiva de anclajes profundos del ser colectivo nutrido por distintas leyendas, relatos, figuraciones... (Citado por Romé, 2016: 100).

De tal suerte que, como hace notar Jacques Derrida, el “*espacio público* [...] [es] transformado a cada instante, en su estructura y su contenido, por la tele-tecnología de lo que tan confusamente se denomina información o comunicación” (Derrida, 1998: 15), a pesar de que el espectáculo mantenga regularmente la inconciencia acerca de semejante transformación:

El ornamento no está pensado por las masas que lo producen, es totalmente lineal: ninguna línea sobresale de las partes de la masa prevaleciendo sobre la figura completa. Se asemeja a las imágenes aéreas de los paisajes y de las ciudades en cuanto no emerge del interior de los elementos dados, sino que aparece sobre ellos (Kracauer, 2008: 54).

En este sentido, la guerra del siglo XXI (la “IV Guerra Mundial”) es, para Costanzo Preve, una guerra eminentemente cultural, encabezada por el imperio mesiánico de los Estados Unidos, invocado como el nuevo pueblo elegido secularizado: lo que Alexander Dugin denominó “guerras en red” (*Network wars*) son, ante todo, guerras de información, las cuales se dirimen en el escenario intangible de las representaciones del mundo, donde lo decisivo estriba en el “poder blando” (*soft power*) de la capacidad de atracción cultural y la penetración en el imaginario, so pena del embargo terapéutico, del bombardeamiento ético, del intervencionismo humanitario y, *dulcis in fundo*, de la exportación a mano armada de la democracia y los derechos humanos, entre otros conceptos forjados *ad hoc* para justificar relaciones de dominación (Preve, 2008)⁹¹. De manera que, a fuerza de “simulacros” superficiales y fragmentarios, los medios nos embrutecen y menguan nuestras facultades intelectuales hasta provocar una *devastación espiritual* en toda regla: “Nada más que sandeces,

⁹¹ Contra Hardt y Negri, para quienes el nuevo orden mundial está dedicado a la paz, su autoridad es siempre requerida y su efectividad consiste exclusivamente en producir consenso, pensamos que la célebre reflexión de Marx cuando analiza el proceso de “acumulación originaria” todavía posee cierta actualidad: “[El capital] viene al mundo [...] chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx, 2012b: 255; Hardt y Negri, 2004: 29-30). Tras el 1989, los mismos Estados Unidos constituyen, en efecto, el vector geopolítico residual de la globalización capitalista, el brazo armado con el que invade y masacra toda forma de resistencia.

espectáculo, variedades, palabras que desfilan a gran velocidad y que impiden toda verdadera reflexión” (Lipovetsky, 2003: 106)⁹².

Por su parte, el hombre interioriza la “provocación” del capital y la corresponde incluso cuando reniega de ella, de forma que habita *ya* dicho horizonte como la materia prima más importante, “pro-ducido” técnicamente para aprehender compulsivamente todo lo existente como “existencias” (*Bestand*), con menoscabo de la “actitud de escucha” que procura el advenimiento del ser en su verdad (*Supra*, cap. I, §2)⁹³. De forma que la nueva configuración del espacio-tiempo no solo ha transfigurado los atributos del acontecimiento en simples signos transferidos electrónicamente: además de modificar paulatinamente nuestra cultura material⁹⁴, ha hecho lo propio con nuestra manera de pensar y de valorar⁹⁵, por lo que responde más a una cuestión de fines que de medios⁹⁶. Es más, ha modificado radicalmente el modo en que conceptuamos la realidad, en virtud de lo cual la confundimos con el mismo medio, en tanto que es efecto suyo. Se entiende, desde esta perspectiva, la razón por la que Ramonet eleva a los medios informativos a la condición de “cuarto poder” (junto al ejecutivo, el legislativo y el judicial), toda vez que se constituyen como la principal fuente de las ficciones que articulan la opinión pública, determinando los mapas cognitivos del mundo

⁹² Según Bourdieu, uno de los mayores problemas suscitados por la televisión es la relación entre pensamiento y velocidad: en los intercambios rápidos, las ideas recibidas suelen ser privilegiadas de forma inadvertida, ya que su examen y discusión requiere tiempo (Bourdieu, 1996: 30-31). Se entiende, desde este prisma, el extraordinario descenso en la tasa de lectura durante los últimos tiempos, particularmente palpable en el ámbito de las humanidades y la filosofía, donde la venta de obras no sobrepasa el centenar de ejemplares como término medio. Y es que, al fin y al cabo, los gustos del público estriban masivamente en los deportes, las películas, la música y, cada vez en mayor medida, las nuevas tecnologías (Lipovetsky, 2003: 108-109). Pero la drástica disminución de los hábitos de lectura no es meramente un problema cuantitativo, como sugiere el analfabetismo denominado “iletrismo”, el cual se caracteriza por un nivel de comprensión muy bajo, así como por cierta incapacidad narrativa; de hecho, el Informe PISA del 2006 indica que la comprensión lectora está de capa caída (Rubio Ferreres, 2009: 312-313). En esta línea, Sartori denuncia que el *homo sapiens* ha devenido *homo videns*. En detrimento de sus aptitudes intelectivas superiores, como la capacidad discursiva o el pensamiento reflexivo, el hombre “video-formado” se ha convertido en alguien incapaz de comprender abstracciones, de entender conceptos; se trata del “hombre del postpensamiento, incapaz de una reflexión abstracta y analítica, que cada vez balbucea más ante la demostración lógica y la deducción racional, pero a la vez fortalecido en el sentido del *ver* (el hombre ocular) y en el *fantasear* (mundos virtuales)” (Sartori, 1998: 136).

⁹³ Por supuesto, semejante infortunio no se debe a decisionismo alguno, sino a nuestra condición radicalmente abierta, en virtud de la cual no somos sino el escenario donde el mundo (vale decir, la técnica moderna en su acepción ontológica o el *Ge-stell*) tiene su entrada y aparece como tal (Sartori, 1998).

⁹⁴ El nuevo contexto comunicativo global, mucho más fluido y dinámico, requiere un giro del sistema económico hacia un modelo reticular: “Las experiencias de la Unión Soviética [...] indican que si bien las economías altamente centralizadas se bastan para alcanzar el nivel de industrialización presente en la Europa de la década de 1950, resultan espantosamente inadecuadas para crear las que se han llamado economías complejas ‘postindustriales’, en las cuales la información y la innovación tecnológica tienen un papel mucho más amplio” (Fukuyama, 1992: 16-17).

⁹⁵ Lippmann ha demostrado que los medios informativos son la fuente primaria de las ficciones que se hallan a la base de la opinión pública, en tanto que determinan nuestros mapas cognitivos del mundo que queda más allá del entorno inmediato (Rubio Ferreres, 2009: 309-310).

⁹⁶ El poder mediático ha generado en la literatura filosófica un discurso hipercrítico contra los medios, desde la crítica de Nietzsche al periodismo por participar de la mediocridad del “hombre-rebaño” hasta la denuncia de Sartori a la televisión porque empobrece el sistema cognitivo del *homo sapiens*, pasando por el ataque de la Escuela de Frankfurt a los medios de comunicación de masas en tanto que reducen la cultura a meros productos de consumo (Rubio Ferreres, 2009: 306-307).

que trasciende nuestro entorno inmediato: “No vemos [...] la realidad [...] como es, sino como son nuestros lenguajes. Y nuestros lenguajes son nuestros medios de comunicación. Nuestros medios de comunicación son nuestras metáforas, nuestras metáforas crean el contenido de nuestra cultura” (Postman, 1985: 15). Debería mostrarse más cautela, por tanto, a la hora de alabarse el potencial emancipador de la sociedad de la comunicación, pues si los medios informativos son el único generador de sentido socialmente válido, todo hace indicar que nuestras opiniones son moduladas en última instancia por los grupos capitalistas (de presión o ideopolíticos) y las grandes corporaciones oligárquicas que, de hecho, ostentan su monopolio⁹⁷.

En tal disposición de los términos, por seguir con nuestro ejemplo, confundimos la riqueza viva o “tener-lugar” del acontecimiento de la guerra del Golfo con la construcción operativa, artificiosa y espuria de su desarrollo, seguido en vivo y en directo, sin dilación ni efecto diferido, por millones de espectadores en sus confortables hogares desde el mismísimo día de su explosión, como si de un espectáculo deportivo, el cotilleo o un *spot* publicitario se tratase; y es que, como observa Sartori, “con la televisión, la autoridad es la visión en sí misma, es la autoridad de la imagen. [...] El ojo cree en lo que ve; y, por tanto, la autoridad cognitiva en la que más se cree es lo que se ve. Lo que se ve parece ‘real’, lo que implica que parece verdadero” (Sartori, 1998: 72). Sin embargo, la verdad es que no hay apropiación del acontecimiento en cuestión, pues una cosa es tener noticia de algo y otra muy distinta reconocer ese algo *en tanto que* algo. El modo psico-social de percibir el espacio-tiempo bajo el signo del universo video-electrónico desconoce en absoluto, más allá de las viejas caracterizaciones que vertebraban el imaginario social de la época de la imagen del mundo, un presupuesto ontológico ineludible, a saber, la “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana entre la dimensión vertical del acontecimiento de venir a presencia un mundo de sentido (la experiencia de la muerte *in fieri*), tan solo experimentable páticamente desde la perspectiva “ser-a-la-mano” (*Zuhandensein*), y la dimensión horizontal del mundo de sentido ya presente y representable (el aspecto de los cadáveres) en una superficie homogénea de píxeles desde el enfoque “ser-ante-los-ojos” (*Vorhandensein*). En este sentido, el afán “des-alejante” de los medios audiovisuales conlleva el “máximo olvido del ser” o, lo que es lo mismo, la consumación del “nihilismo impropio” (*Supra*, cap. I, §2).

En definitiva, el ser continúa impensado, mientras que la lejanía, como ya hiciera el “desierto” (*Wüste*) de Nietzsche, ha crecido exponencialmente, pues por muy ajustados y nítidos que nos parezcan, los estimulantes “simulacros” video-electrónicos llamados a re-crear la articulación interna de la *physis* con tal de complementar nuestra fragmentada apercepción de la misma reifican su insospechada figura (constitutivamente metamórfica) para hacerla controlable y normalizable hasta convertirla en una mera mercancía virtual, la desterritorializan, la domestican, la enervan y la desangran, por lo que está condenada a diseminarse, para deleite del “consumidor final”, en el devenir comercial del espacio telemático. Más allá de la cosificación humana que supone, se trata, no obstante, de una empresa esencialmente *impossible*, ya que semejante voluntad de dominio ignora por completo el ocultamiento inherente a todo acontecimiento de sentido (*Supra*, cap. I, §2).

⁹⁷ Esta afirmación puede y debe ser matizada (*Infra*, cap. IV, §7).

De aquí se sigue la consolidación definitiva del “desencantamiento del mundo” del que hablaba Weber, en función del cual abandonamos su insigne faceta como objeto de aprendizaje; digamos que lo extraño ha dejado, paradójicamente, de extrañarnos⁹⁸, y sus antaño fascinantes zonas de sombra se exfolian, importadas y normalizadas en lo propio con tal de procurarles una cercanía desinfectada de sus efervescencias y mestizajes, en una inquietante atmósfera de indolencia, banalidad, apatía e indiferencia⁹⁹ donde se gestan graves dilemas morales imprevistos por Heidegger (Safranski, 2004: 82-85).

In primis, cabe destacar el fenómeno de la “ética a distancia” en la época del mando a distancia televisivo. El desarrollo de los conflictos bélicos acaecidos, entre los años 1991 y 2001, en el territorio de la antigua Yugoslavia, pone de manifiesto que lo lejano se acerca moralmente aunque la acción se produce desde una gran distancia, en lo que constituye una nueva estructura de violencia que exige novedosas formas de seguridad, con costes en términos de libertades personales.

Consternada por las imágenes visionadas *in distans*, Occidente sintió la obligación moral de pasar a la acción llevando a cabo bombardeos cerca del lugar pero desde una gran altura, evitando a toda costa tener contacto con los mundos complejos de la vida para mantenerse a salvo sin correr riesgo alguno:

Una guerra en la que apenas se toca el suelo corresponde realmente al compromiso moral del sillón ante el televisor¹⁰⁰, donde no hay ningún contacto con el suelo y el auxilio sin riesgos puede desplegar imaginariamente sus energías vitales. Las guerras según condiciones televisivas son un producto paralelo al nuevo tipo del conductor mediático, rodeado de mandos y botones (Safranski, 2004: 82-83).

Ahora bien, la altitud alcanzada por los bombarderos fue en detrimento de su precisión, con lo cual se produjeron numerosos daños colaterales como la destrucción de instalaciones no militares e, incluso, la muerte de civiles inocentes¹⁰¹. Ciertamente, la actitud miedosa de Occidente, traducida en un despliegue de medios militares desproporcionado, nos enseña que el remedio puede ser peor que la enfermedad, tal y como sugiere Todorov cuando señala que “el miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros” (Todorov, 2008: 18)¹⁰².

En segundo lugar, merece la pena detenerse en la “complicidad involuntaria” entre el terror y los medios. Como observa Sloterdijk, los ciudadanos de las metrópolis del mundo

⁹⁸ “Importamos lo extraño y lo normalizamos en lo propio, de forma que [...] *lo otro* ha sido domesticado [...] procurándole una cercanía pulcra, desinfectada, en la que no ha sido capturado lo que de verdad podría *extrañarnos*” (Sáez Rueda, 2009c: 68).

⁹⁹ “Junto a la noticia de la matanza o de la hambruna, la *tremenda* caída de un equipo de fútbol. Junto al hundimiento de la barcaza que conduce a unos desarapados, el hundimiento de los valores bursátiles” (Sáez Rueda, 2007a: 64-65).

¹⁰⁰ El fenómeno de la migración pone de relieve la hipocresía que enmascara semejante compromiso: “Cuando la miseria del otro rompe esa lejanía, cuando se hace presente en nuestra sociedad a través de los incontenibles fenómenos migratorios, la solidaridad muta en xenofobia y los ideales democráticos se transforman en rasgos identitarios listos para facilitar la exclusión” (Barroso Fernández, 2011: 112).

¹⁰¹ El mayor número de fuentes coincide a la hora de estimar que de las 130.800 personas muertas o desaparecidas en la guerra, aproximadamente 58.000 fueron combatientes, 55.800 civiles y 17.000 indeterminados.

¹⁰² Por los demás, esta política conduce a un doble fracaso (Todorov, 2008: 19).

globalizado esperan siempre, sumidos en un “aburrimiento profundo” (*tiefe Langeweile*)¹⁰³ y rodeados de medidas de seguridad física, noticias del exterior, hasta el punto de que sus metabolismos necesitan “sentir-se-amenzados” histéricamente¹⁰⁴; desde este prisma, Vicente Sanfélix denuncia que, a sabiendas de la histeria generalizada, los *mass media* amplifican el estado de inseguridad y los temores cotidianos por razón de su sensacionalismo, en virtud del cual intensifican de manera hiperbólica el impacto de las imágenes que conciernen a todos los peligros que nos circundan:

El miedo parece tener una tendencia interna al crecimiento. Una vez puesto en marcha, crece como una bola de nieve deslizándose por la pendiente de unos medios de comunicación que con sus múltiples ecos lo agrandan de modo sistemático. [...] Lo vemos casi a diario. Periódicamente se desatan alarmas que luego quedan en bien poco. La gripe A probablemente haya sido el último episodio de estas alarmas, [...] pero antes fue la gripe aviar, y antes las vacas locas, y antes el colapso informático que se preveía para el cambio de siglo, y antes... [...] De este efecto *estereofóbico* [...] se sirve el terrorismo global para agigantar su imagen (Sanfélix Vidarte, 2011: 223-224)¹⁰⁵.

Efectivamente, mientras que el circo mediático depende del aprovisionamiento de acontecimientos para mantener y aumentar la “hiperfobia” reinante, los terroristas ofrecen el género más solicitado al respecto, puesto que el ataque se vende siempre, y cuanto más brutalmente se produce, más gratificante resulta la recompensa mediática. Por su parte, los terroristas han entendido a la perfección que la estructura hipercomunicativa del escenario mediático favorece su expansión unilateral, de tal manera que siembran el terror a fin de que los medios de comunicación lo difundan globalmente; es más, “la esencia del terrorismo moderno implica el uso del aparato de los medios en su forma específica de difundir los mensajes” (Safranski, 2004: 85). Por ejemplo, en el caso de los atentados del 11-S, parece evidente que los terroristas planificaron sus operaciones como un acontecimiento mediático, ya que establecieron de modo premeditado un intervalo de veinte minutos entre el primer y el segundo impacto contra las torres gemelas del World Trade Center; de tal suerte que, aproximadamente, 1.500 millones de personas presenciaron en directo el impacto del segundo avión contra la segunda torre porque ya habían sido avisados cuando el primer avión chocó contra la primera torre.

Vistas así las cosas, el fenómeno de la “complicidad involuntaria” entre el terror y los medios añade el sentimiento de la propia amenaza con respecto al de la “ética a distancia” en la época del mando a distancia televisivo, además de plantear un dilema moral entre el deber

¹⁰³ Nos referimos a ese templo de ánimo tematizado por Heidegger, profundo como una tumba, que oscila en los abismos de la existencia cual niebla silente (Barroso Fernández, 2011: 107-109).

¹⁰⁴ Según la psicopatología de la sociedad bosquejada por Sloterdijk, la disponibilidad a la catástrofe conocida como “complejo catastrófico” constituye uno de los síntomas más acuciantes de la sociedad exhausta y esquizoide del siglo XX, entendido como: “Una perturbación colectiva de la vitalidad a través de la cual las energías de lo vivo se desplazan hacia la simpatía con lo catastrófico, lo apocalíptico, lo espectacular y lo violento” (Sloterdijk, 1989: 171).

¹⁰⁵ No obstante, cabe pensar que la promoción de la “hiperfobia” a cargo de los medios no se trata de un fenómeno sistemático, como atestigua la escalada creciente de muertos y heridos en accidentes de tráfico a pesar de los numerosos reportajes y campañas de sensibilización y prevención diseñadas premeditadamente para evitarlos (Lipovetsky, 2005: 113; *Infra*, cap. III, §2.7).

(alentado por intereses espurios)¹⁰⁶ de informar, de un lado, e implementar la posibilidad de no informar para impedir que el terror se difunda, de otro (*Infra*, cap. III, §2.6).

1.2. La revolución espacial: un mundo virtual

En tal disposición de los términos, el paisaje del “nihilismo” tecnológico que nos hospeda entre sus eternos brazos no puede ser, bajo la égida del capital, más desalentador, no solo desde un punto de vista gnoseológico sino, sobre todo, ontológico. Consagrada por las omnipresentes tecnologías telemáticas de la comunicación, la metamorfosis virtual del capitalismo y su proliferación indomable exigen, de hecho, una clave hermenéutica irreductible al mero plano economicista, pues el giro ontológico que patrocinan alcanza su eco fatídico en la miseria existencial que todos experimentamos cada día, sin excepción. Efectivamente, el gran drama de nuestra época es que la misma ciencia que prolonga de forma indefinida la esperanza de vida nos arroja a un torbellino de agitación cuyo ritmo vertiginoso no cesa de acelerar¹⁰⁷, y lo que debería ser fuente de comodidad termina generando, paradójicamente, unas condiciones de vida que nos enferman, como atestiguan los datos recopilados por la Organización Mundial de la Salud acerca del extraordinario incremento experimentado por la tasa de incidencia psicótica en términos de “enfermedades del vacío”, certificando de este modo el nuevo malestar en la cultura que expande su influencia en la plenitud de su pujanza; en términos de Virilio:

La inmediatez de la información crea inmediatamente la crisis. [...] Imperceptible sobre el teclado de una computadora [...] desemboca en un encadenamiento catastrófico, ayer impensable. Con demasiada facilidad lo silenciamos, al lado del riesgo de proliferación ligado con las posibilidades nuevas de adquisición (Virilio, 2006: 127-128).

Con el objeto de continuar investigando en esta línea, nuestro propósito se cifra en elaborar, desde la perspectiva del binomio “malestar-cultura”, un cuadro patológico del *desarraigo*, en lo que constituye uno de los síndromes, para nosotros, con mayor alcance epidémico en nuestros tiempos de penuria. En primer lugar, examinaremos la etiología del desarraigo en el nuevo horizonte configurado, *por mor* de la hibridación contemporánea entre la técnica y el poder, por la superación virtual del espacio, toda vez reducido a la condición de “ciberespacio”, “realidad virtual” o “espacio-red” sin consistencia ontológica, espectral y acelerado hasta el paroxismo. A continuación, identificaremos y caracterizaremos la naturaleza de la patología en cuestión como “ser-en-la-imposibilidad”, bajo la luz arrojada por

¹⁰⁶ El incremento de la venta de automóviles todoterreno y de urbanizaciones blindadas de seguridad, por una parte, y la negativa de algunos ayuntamientos a la hora de empadronar a los emigrantes, por otra, atestiguan, respectivamente, la rentabilidad comercial y política de la “hiperfobia” (Bauman, 2007b: 22-23).

¹⁰⁷ En la parte final del segundo capítulo de *Alienation as acceleration*, Helmuth Rosa reconoce que los individuos son alcanzados constantemente por la trepidante rueda de la aceleración constante en su frenético impulso autónomo y descontrolado. A continuación, no obstante, llama la atención, frente a Virilio, sobre diversos fenómenos de desaceleración social, los límites naturales a la velocidad (el cuerpo humano y sus procesos), los oasis de desaceleración (islas remotas, los amish, formas tradicionales de práctica social), procesos desencadenados por la propia aceleración (atacos de tráfico), formas intencionales de desaceleración (retiros a lugares de meditación o movimientos de la práctica *slow*), o movimientos ideológicos críticos con la aceleración (religiosos, ecologistas, ultraconservadores o anarquistas). Sin embargo, nuestra opinión es que, si bien cuestionan, aparentemente, el proceso de aceleración, se trata, en el fondo, de fenómenos complementarios inherentes al mismo, como ocurre con otras fuerzas de la modernidad (Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, 2016: 113-115).

las averiguaciones de la Escuela del Análisis Existencial acerca de la crítica heideggeriana del “ser-frente-al-mundo”. Por último, daremos cuenta de las expresiones morbosas del desarraigo en la *praxis* concreta de la acción y de la comprensión, rescatando la dimensión terapéutica de la filosofía con el afán de mostrar, a partir del concepto de “corporalidad” elaborado por Merleau-Ponty y en debate con la tradición psicopatológica, la transformación patológica de la experiencia del espacio que constituye su funesto corolario.

Si el filósofo es el hombre, parafraseando al propio Merleau-Ponty en su *Elogio de la Filosofía*, que “despierta y habla”, no puede permanecer condenado a la “superfluidad” en orden a pensar, más allá de su cacareada nivelación cultural y los gastados tópicos concomitantes, las implicaciones patológicas del nuevo espíritu del capitalismo, en un momento historiográfico donde el sociologismo generalizado acapara su atención de manera desafortunada, confusa y, en definitiva, negligente. Convencidos como estamos de que su irrefrenable decurso desemboca en una existencia inauténtica y perturbada, acuciada por síntomas mórbidos como la medicalización galopante y un cansancio apenas disimulado, nos disponemos a explorar la profundidad tectónica del nuevo malestar en la cultura mediante una ontología del “ser-sin-mundo”, consecuencia inevitable de una revolución cartográfica cuya consolidación planetaria mantiene una estrecha solidaridad con la extraordinaria proliferación de “enfermedades del vacío” en las últimas décadas, como probaremos mostrando sus repercusiones psicosomáticas a nivel espacial.

Recapitulando algunos de los puntos más importantes que hemos abordado hasta ahora, tenemos que la globalización constituye un punto de referencia ineludible para entender nuestra era, determinando el surgimiento de una conciencia cosmopolita cada vez más comprometida, a pesar de los recientes movimientos orientados a preservar con extrema virulencia la identidad de las diversas comunidades locales o sectoriales, en un destino común. Aunque constituye un fenómeno ambivalente y dinámico, es justo destacar su dimensión económica, a tenor del exponencial incremento de transacciones transfronterizas de capitales, bienes y servicios. Fiel a su oficio de viejo topo, Marx enseña para la posteridad, en sus intempestivas reflexiones acerca del carácter “farmacológico” de la técnica, que la consagración de la interdependencia económica a nivel global sería impensable, empero, sin su difusión acelerada y generalizada. No obstante, a la vista del inaudito incremento de velocidad experimentado por la infoesfera desde la emergencia de las nuevas tecnologías de la comunicación, nos vemos abocados a reflexionar sobre la cuestión espacial desde unas coordenadas de pensamiento decididamente novedosas.

La globalización del espacio bajo la égida del desarrollismo tecnológico en la esfera de la comunicación responde eminentemente a la deriva del capitalismo en su fase postindustrial, cuando la “producción de valor” expande su influencia desde la lúgubre mina de carbón o la rutinaria fábrica de automóviles a la circulación del capital, de manera que coloniza oscuramente nuestro “tiempo total de vida” hasta saturar la esfera de la representación en su totalidad. En el afán eclesiástico por transformar la potencia individual en mera fuerza de trabajo mediante mecanismos desinhibidores de todo tipo, el poder deviene “micropoder”, a costa de los colores nacionales distintivos del mapa imperialista del mundo y la devaluación irreversible del concepto moderno de “Estado-nación” como fuerza hegemónica, centralizada e imperativa (militarista hacia fuera y autoritaria por dentro), una figura cuya soberanía había permanecido en el ojo del huracán desde la mundialización de las relaciones económicas

y la correspondiente institucionalización de organizaciones políticas supranacionales. Ante la impotencia mostrada, especialmente evidente tras la caída del bloque comunista, por el poder concertado de las grandes coaliciones regionales (como la Unión Europea), los países más ricos (como el Grupo de los Siete) y los organismos internacionales (el FMI, la OMC o la ONU) a la hora de gobernar, mediante la gestión negociada (colectiva y pacífica) de los conflictos de intereses, el libérrimo mercado (autorregulador y autónomo): “Cualquier punto empírico sobre la superficie terrestre se torna potencialmente en un destino del capital, que considera todo punto espacial bajo el aspecto de su accesibilidad a medidas técnicas y económicas” (Polo Blanco, 2009: 50).

Ahora bien, si contemplamos la estructura de la sociedad en términos bélicos a ojos de Virilio, la posesión del territorio no es primordialmente un asunto de contratos y leyes, sino de movimiento y circulación. Desde este punto de vista, el paradigma tecnológico de la telecomunicación trae consigo, bajo el signo de la velocidad absoluta y para usufructo del capital, una transformación ontológica sin precedentes de las relaciones espacio-temporales, una convulsión estructural de las condiciones de posibilidad y desarrollo de la distancia según la cual todo *topos* puede compartir el mismo tiempo cuantitativo, a pesar de que no exista, al menos en apariencia, articulación espacio-temporal entre ellos. En contraste al viejo mundo, donde la existencia de fenómenos distantes respondía a un “acto de fe” (Wittgenstein, 1988), las telecomunicaciones implican una suerte de “desterritorialización” que conserva, paradójicamente, las respectivas coordenadas locales de los comunicantes, permitiendo asistir virtualmente a fenómenos antaño inaccesibles en tiempo real.

En este contexto, hemos visto como el triunfo ecuménico de la instalación manipulable del mundo científico-técnico, junto al orden socio-cultural congruente con él (vale decir, el “tecnocapitalismo”), tiende a la apropiación y omnidifusión incorpórea y a domicilio de la distancia antaño sagrada (pese al abismo insalvable que media, como nota Benjamin, entre lo “propio” o el “aura”, de un lado y sus vestigios o huellas, de otro), otorga el brillo del ser a todo aquello que transita en su seno con su sola circulación (a costa de oscurecer el mundo), empobrece nuestro espíritu de un modo tal que nos arrastra inexorablemente hasta la esencial retirada de la posibilidad de percibir algo como *siendo algo por mor* del mero espectáculo y, para colmo de males, trae consigo problemas morales como lo que hemos denominado “ética a distancia” en la época del mando a distancia televisivo o la “complicidad involuntaria” entre el terror y los medios.

Aunque las nociones de espacio y tiempo habían sido ya modificadas en el pasado mediante tecnologías más rudimentarias en el ámbito de los medios de locomoción, el cambio ontológico experimentado a la altura del presente sería impensable sin el concurso de la portabilidad. Como advierte Enrique Lynch, la portabilidad suele asimilarse al proceso de “miniaturización”, esa tendencia universal de la tecnología digital a reducir drásticamente el espacio operativo de los dispositivos electrónicos para satisfacer las aspiraciones de la masa a concentrar en ellos el mayor número posible de complementos: agenda, radio, cámara, álbum de imágenes, reproductor de música, GPS, etc.¹⁰⁸. Pero la tecnología portátil no solo estriba

¹⁰⁸ Se trata de la variante digital de una costumbre que hunde sus raíces en la condición humana. Como ilustran *Lord Byron*, *Lord Blessington* y otros viajeros románticos ingleses, acompañados por todo tipo de enseres personales en sus viajes por el Mediterráneo, los hombres siempre han procurado llevar consigo todas sus pertenencias, al hilo del ancestral nomadismo de nuestra especie (Lynch, 2010: 89-90).

en las necesidades de sus usuarios, constituyéndose asimismo como la piedra angular del nuevo espacio virtual de las telecomunicaciones. Y es que, más allá de las comunicaciones de larga distancia en la telefonía clásica, donde la conexión era sostenida por líneas físicas y las llamadas estaban supeditadas geográficamente, la tecnología inalámbrica consigue la hazaña de vincular diversos puntos móviles, superando las limitaciones derivadas del sentido espacial tradicional. El teléfono celular radicaliza, en este sentido, la dimensión virtual de la infoesfera, en tanto que graba dichas posiciones comunicativas en un espacio creado por ella misma, de tal manera que la técnica (el capital, en el fondo) logra apoderarse del espacio liberado por la telecomunicación.

Lejos de asistir al lugar del encuentro y la comunicación sin fronteras con el que siempre había soñado la humanidad, nos encontramos, por tanto, ante el nuevo espacio del poder “pastoral”, esa forma de dominio ejercido mediante procesos anónimos de dirección que, por oposición al esquema represivo freudiano, gobiernan los cuerpos y las mentes manipulando y promocionando nuestra conducta (Foucault, 2012). Desde esta perspectiva, Hardt y Negri han estudiado el papel desempeñado por las industrias de la comunicación, en general, y las agencias de la técnica mediática, en particular, a la hora de legitimar el proceso global que nos ocupa, llegando a la conclusión de que dichas instancias organizan y multiplican interconexiones mediante redes cuyos proveedores canalizan el imaginario en la única dirección de la “maquinaria” (*Machenschaft*) a coste efectivo¹⁰⁹, evitando que los individuos caigan demasiado en la privacidad patológica de sus pensamientos y sentimientos¹¹⁰. En efecto, el capitalismo tardío ostenta un extraño carácter holista, en función del cual recorre la piel del orbe a través

¹⁰⁹ No es producto de la casualidad, bajo esta luz, uno de los fenómenos más sorprendentes de la naciente sociedad globalizada, a saber, el crecimiento simultáneo del comercio y la riqueza monetaria, por un lado, y el desempleo y la pobreza, por otro. Y es que, en el denominado “capitalismo sin trabajo”, las empresas no se basan fundamentalmente en los resultados de la producción para obtener beneficios sino, más bien, en la reducción de los costes laborales relativos a los procesos productivos y de gestión, ya sea a través de fusiones y participaciones cruzadas, la segmentación transnacional de la cadena productiva o, sobre todo, la innovación tecnológica (fax, *e-mail*, mensajería instantánea, voz y datos, *m.sites*, *apps*, geolocalización y demás palancas de desarrollo del *e-commerce*). De aquí la progresiva consolidación de la llamada “economía digital”, esa realidad empresarial caracterizada por basar sus negocios en contenidos digitales de *internet*, además de crear un mercado de valores de referencia con la finalidad de realizar transacciones bursátiles entre empresas que no disponen de activos físicos relevantes, y cuyas acciones son cotizadas en función de parámetros intangibles como la creación, la producción, el mercadeo y la distribución de bienes y servicios que implican un uso intensivo de tecnologías avanzadas. Según el informe *Estudio de la Economía Digital: Los Contenidos y Servicios Digitales*, elaborado por PwC para AMETIC, se trata de uno de los principales impulsores económicos en España, ya que los productos digitales facturaron la friolera de 18.500 millones de euros en 2011, esto es, el 1,74% del PIB nacional.

¹¹⁰ El gran mérito del capital al respecto es sintetizar el emanantismo de la metafísica neoplatónica y el apostulado del cristianismo. Efectivamente, el concepto de “emanación” permite concebir con claridad meridiana el modelo de delegación imperial y transmisión ontológica del poder en el estadio actual del desarrollo capitalista, a través de un proceso radiocrático donde “una única commoción en el centro, por decirlo así, solar, que comienza como rayo, atraviesa el espacio como proceso de signos y acaba en un movimiento de mano” (Sloterdijk, 2004: 616). Ciertamente, la historia nos enseña que toda cultura de dominio depende en última instancia de la fidelidad de sus funcionarios y siervos, como ilustran paradigmáticamente los apóstoles de la Iglesia en su oficio de mediadores del emisor divino, neutrales, altruistas (y, sin embargo, irreductibles) hasta el prurito de ser el propio Dios quien pronuncia su discurso, a costa de renunciar, bajo el imperativo de “ser-para-servir”, a su propio sí-mismo. No obstante, la universalidad del mensaje de Cristo se cifra en la capacidad del apóstol a la hora de convencer a los receptores de su misiva para convertirse asimismo en mensajeros listos para la obediencia absoluta, en lo que constituye una condición imprescindible, profusamente incentivada por las industrias mediáticas (especialmente, las compañías telefónicas), en la arquitectura del poder contemporánea.

de suntuosas autopistas de la información ópticas y microelectrónicas capaces de condensar y registrar todos los tiempos; de tal suerte que el modo como hablamos el *logos* de las tecnologías no responde, como mantiene el racionalismo liberal, a un repertorio estático de prestaciones funcionales, sino a las fuerzas selectivas de carácter económico cuyas disposiciones sociales han escogido interesadamente ciertas potencialidades en perjuicio de otras (Abril Curto, 1998: 60 ss.).

No nos pasa desapercibido que las reflexiones de Heidegger en relación a la tendencia esencial del ser humano a trascender el horizonte local del acontecimiento para fundirse con el mundo (una vocación en virtud de la cual asume, a costa de la seguridad animal del nicho ecológico, la tensión donde radica su humanidad, ese ansia de infinitud propio del *conatus* vital), invitan a pensar que el auge inusitado de las tecnologías de la tele-presencia en nuestro tiempo obedece, al menos aparentemente, a cierta necesidad intrínseca del ser humano (*Supra*, cap. III, §1.1). Sin embargo, lo cierto es que la colonización del “mundo de la vida” en nombre del consumo alienado establece la tele-comunicación como forma capitalista de la *actio in distans* por excelencia, hasta el punto que solo resulta inteligible, como los grandes imperios de la antigüedad, en términos telecráticos. Con la distancia técnicamente capturada y sus condiciones materiales implementadas profusamente, la nueva concepción del poder vincula el procesamiento de datos y comunicaciones con la fuerza y el dinero como elemento decisivo para conquistar la *totalidad de lugar* del mundo, en función de tele-tecnologías que convergen¹¹¹ en la creación de un “ciberespacio” planetario donde la fluidez magmática de lo real adopta un sesgo informático que todo lo invade y articula, hasta el prurito que la progresiva “informatización” de todos los sectores es erigida, más allá de su función mediadora, como esfera paradigmática de los intercambios, un marco de referencia abierto, descentralizado e incommensurable.

Entonces, el capitalismo “desaparece como organización social y económica concreta [...] para convertirse en mundo a secas” (Verdú Maciá, 2003: 11) a costa de la saturación y plegamiento de la Tierra en un “cuasi-nada”; a la disposición de su lógica acumulativa *ad infinitum*, en efecto, las tecnologías telemáticas más avanzadas terminan configurando, en pos de movilizar las consignas del mercado universalmente, un mundo “sin aquí”¹¹². El

¹¹¹ La expresión “mediámatica”, acuñada por los intelectuales de moda en su nueva condición de hacedores de tendencias, resume uno de los pilares más sólidos de la incipiente “sociedad de la información”, a saber, la progresiva hibridación de los diversos géneros mediáticos como modo de asimilar su carácter pluralista, de tal suerte que los medios de transmisión (paradigma de la radio y la televisión) y los medios de telecomunicación clásica (paradigma del teléfono) son fusionados por medio de la “técnica-puente” etiquetada como “digitalización”, si bien es cierto que, en este proceso, los agentes del diseño mediático otorgan cada vez más prioridad a la comunicación de doble vía a expensas de la tradición unidireccional. No se trata, empero, de un producto arbitrario del nuevo espacio mediático pues, ante la incapacidad del cerebro creado en la evolución biológica para asimilar la inflación informática en curso, el capital desarrolla su interés en procesar los flujos de información liberados por fuera del cerebro, mediante aparatos diseñados para el trabajo informático pesado, superfluo y estresante (Sloterdijk, 2008: 32).

¹¹² Como indica su raíz *bieder* (“común”, “familiar”, “bonachón”), el término “banalización” (*Verbiederung*) refleja cristalinamente, más allá del concepto de “popularización”, el aspecto superficial y neutralizador de dicho proceso, cuyo principal distintivo radica en la transición hacia un sistema de las tele-vecindades globales donde lo extraño se torna aparentemente doméstico, mientras lo íntimo se cosifica y enfriá. Por ejemplo, mientras los vecinos por cuya puerta pasamos a diario durante años nos pasan habitualmente desapercibidos, los nuevos ídolos del mundo del espectáculo que nunca encontramos *in persona* aparecen como viejos conocidos e, incluso, camaradas, de forma que lo lejano se trueca inmediato. No es fortuito, desde este prisma, el auge del cine 3D en la actualidad, cuya evolución no responde eminentemente a razones técnicas o competitivas sino al empeño por proporcionar credibilidad sensible y espacial a la ausencia de distancia entre los protagonistas del *film* y sus espectadores, bajo el consabido lema comercial: “*You are with them, they are with you*” (Anders, 2011: 123-127).

“des-alejamiento” del alejamiento (en un sentido estrictamente físico-geométrico) trae consigo la superación virtual del espacio, refrendando el principio *determinatio est negatio* (Spinoza) a gran escala; como resultado, el mundo pierde su carácter de mundo o, en la fórmula de Hannah Arendt, su “mundaneidad”¹¹³. Es la implosión definitiva del espacio-tiempo clásico absoluto en ventaja de la “virtual-realidad” o, si se prefiere, la “real-virtualidad”¹¹⁴, ese lugar “existente” allende lo geográfico, extravagante e inverosímil, donde “cualquier parte” se trueca en “ninguna parte”¹¹⁵.

En este escenario, la tensión tradicional entre “ser” y “no ser” se cifra en un extravagante dualismo donde la otrora realidad, definida por parámetros espaciales obsoletos, es sustituida paulatinamente, en la medida que condiciona su propia concepción y expresión, por una pujante apariencia cuyos fenómenos digitales, maleables y reproducibles a capricho, configuran una especie de “mundo paralelo” desdoblado, inextenso y artificial en grado superlativo, un “espacio-red” de expansión invisible y sin huellas tangibles donde los *bits* y las ficciones (y no ya los átomos y los hechos) articulan un imaginario espectacular, en el sentido de que todo es *possible*, pero nada *real*:

En este paso a un espacio cuya curvatura ya no es la de lo real, ni de la verdad, la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes –peor aún: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones binarias, a toda el álgebra combinatoria. No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias (Baudrillard, 1978: 7)¹¹⁶.

¹¹³ Sabemos que la filosofía contemporánea consagra el espacio como *leitmotiv* de nuestra época, en detrimento de la fijación decimonónica por la historia como centro de comprensión del mundo y de la vida. De hecho, la concepción del espacio ha alcanzado tanta importancia en nuestra visión del mundo que equiparamos con demasiada facilidad el “mundo” con el “espacio” del mundo. No es nuestra intención, empero, buscar el sentido del mundo en el espacio, como tampoco pretendemos encontrarlo en el sujeto, pues estamos convencidos de que la espacialidad solo puede descubrirse, como advierte Heidegger, sobre la base del mundo.

¹¹⁴ Las nuevas tecnologías de la comunicación consuman en las *praxis* averiguaciones teóricas cruciales para el advenimiento de la nueva “realidad virtual”, como son la relatividad especial de Einstein, la física cuántica, la teoría matemática de campos aplicada a la física o las investigaciones en torno al Bosón de Higgs.

¹¹⁵ Javier Echeverría ha denominado dicho espacio “tercer entorno”, a saber, un espacio informacional (funciona mediante representaciones electrónicas de *bits*), representacional (los sujetos y los objetos no son cuerpos, sino representaciones tecnológicamente construidas), comprimido (los objetos ocupan una extensión mínima), asentado en el aire (basado en el espacio informacional generado por las NTIC), con movilidad electrónica (intervenimos en ellos mediante flujos electrónicos), bisensorial (audiovisual, aun siendo multimedia), digital (sus entidades están digitalizadas y son percibidas mediante artefactos digitales), distal (permite interactuar a gran distancia) y reticular (su topología no se basa en recintos, sino en una red proteica trazada por enlaces móviles interconectados) (Echeverría Ezponda, 2000: 77-78). El propio Echeverría ha estudiado con detalle las propiedades estructurales del “tercer entorno”, por oposición a los espacios naturales y urbanos (Echeverría Ezponda, 1999).

¹¹⁶ Bajo este punto de vista, el reciente apogeo de la “realidad aumentada” aparece, entendida como “simulacro”, como un epifenómeno de la “virtualización” del mundo, según el cual profesionales de los ámbitos más diversos desarrollan la lógica cartográfica de la abstracción del territorio cuadruplicando el espacio real del mundo con un fino balizamiento virtual formado por modelos matemáticos y lógicos (informaciones, gráficos, imágenes). Antaño dimensiones correlativas *por mor* de su anclaje espacial, la neorrealidad supone, en este sentido, la subordinación de la realidad natural o material a lo inteligible o simbólico, en una suerte de fantasía borgiana donde no hay límites extensos y estructuras espaciales sino superposición y concentración de objetos, niveles y datos, de modo que el *topos* se convierte en *tropos* (lenguaje, movimiento, metáfora) (Espinosa Rubio, 2007: 79-101).

Se trata, por tanto, de una especie de *ars inveniendi*, en la medida que modifica y amplía la misma noción de “realidad”. Ahora bien, por mucho que sea más artificial que los entornos urbanos y metropolitanos, la nueva “realidad virtual” tiene poca afinidad, en sentido estricto, con lo falso, lo ilusorio o lo imaginario, como revela la influencia de las redes telemáticas que todos experimentamos cotidianamente: “Lo virtual no es, en modo alguno, lo opuesto a lo real, sino una forma de ser fecunda y potente que favorece los procesos de creación, abre horizontes, cava pozos llenos de sentido bajo la superficialidad de la presencia física inmediata” (Lévy, 1999: 14). Así pues, la “virtualidad” no consiste en una especie de género supremo que constituye todo lo que es; lejos de designar un principio trascendental, tiene consecuencias perfectamente actualizadas y, por eso, puede ser controlada arbitrariamente por todo tipo de tensiones y presiones opacas para los usuarios, pero con la autonomía suficiente para determinar su comportamiento. De hecho, los artefactos tecnológicos que vertebran el nuevo espacio virtual integran paulatinamente todas nuestras referencias vitales en sus redes de comunicación:

Desde los listines de teléfono hasta los posibles itinerarios de un viaje, las reservas de los pasajes o de las entradas de cine, la información puntual de todos los hechos, la intimidad de los individuos en los *blogs*, las obras de arte y los libros, los archivos, los trámites burocráticos, los álbumes de familia, el trapicheo amoroso en los *chats*, las transacciones bursátiles, las encyclopedias médicas que permiten autodiagnosticarse y automedicarse, y las apuestas de juego, etc. El mundo entero se reconstruye en este nuevo espacio-tiempo virtual (Lynch, 2010: 95).

En suma, no cabe duda de que el mundo ya no es el mismo desde la implantación de la red mundial de las telecomunicaciones portátiles. Pero las nuevas tecnologías de la información no solo transforman el mundo en sentido exógeno sino que también cambian a sus propios usuarios, más allá de los instrumentos tradicionales. El triunfo de lo especular puro anuncia, por así decirlo, el disangilio de la modernidad (su catástrofe inmunológica), en nombre de una revolución espacial que cambia nuestro sentimiento del mundo radicalmente. Y es que, reducido a labor y consumo, *ha cambiado de lugar* de manera tal que no aparece ya como realidad exterior “en” la que habitamos sino como “nuestra”, en el sentido del idealismo clásico¹¹⁷. Desde esta perspectiva, la “realidad virtual” contemporánea evoca la figura de Don Quijote pues, según cuenta Cervantes, el caballero andante se sumerge tanto en los libros de caballería que termina superponiendo sus símbolos característicos a los lugares que recorre, alterando su percepción del mundo y el sentido de sus acciones hasta el prurito de *vivir*, literalmente, un mundo virtual:

La tecnología ha sustituido a *Rocinante* por el mando a distancia, pero la vida cotidiana ha seguido impregnándose de virtualidad. La propaganda y el espectáculo televisivo tienen efectos reales sobre las personas, pese a ser construcciones artificiales. Parecida influencia

¹¹⁷ Si bien es cierto que la metamorfosis del mundo en un posesivo, es decir, en algo meramente disponible o, por decirlo con Heidegger, en “existencia” (*Bestand*), ha tenido lugar técnicamente de forma fáctica, solo puede ser entendida en términos idealistas, no ya en el sentido especulativo de las fórmulas vulgares del idealismo que hunden las raíces del mundo en la conciencia del sujeto sino que, desde una perspectiva más amplia, ha sido transformado en “representación *para mí*” o “producto de la producción” (Fichte), del mismo modo que Hegel denomina “idealista” al devorador animal en su *Filosofía del derecho* porque se apropiá, anexiona e imagina el mundo en forma de botín, o sea, dispone de él como algo suyo (Anders, 2011: 119-120).

ejercieron los libros de caballerías sobre el hidalgo de La Mancha (Echeverría Ezponda, 2000: 23).

La cuestión es, ¿Cuáles son las consecuencias de la nueva “realidad virtual” para el ser humano de carne y hueso?

1.3. Desarraigo

1.3.a. Diagnóstico: “ser-en-la-imposibilidad”

A decir verdad, debemos proceder con extrema cautela a la hora de evaluar las repercusiones del progreso tecnológico en nuestras vidas, dado que el giro que supone la puesta en escena de la “virtualidad” en el espacio-tiempo tradicional es un fenómeno incipiente y, como sabemos gracias a Hegel, la filosofía siempre llega demasiado tarde. Lo primero que debemos considerar es que, contra la opinión generalizada de que la nueva técnica conlleva cierta deshumanización, no existen tecnologías inhumanas sino usos inhumanos de la tecnología. Es más, somos conscientes de las múltiples posibilidades que brinda la evolución vertiginosa de la infoesfera. Como sostiene el propio Heidegger, sería miope condenar el mundo técnico como obra del diablo (Heidegger, 1994a: 27), pues todos dependemos actualmente de sus dispositivos en mayor o menor medida. Nos postramos, incluso, ante la inaudita capacidad de la racionalidad tecno-científica para trascender todos los límites.

Por ejemplo, el espacio virtual de las comunicaciones globales repercute positivamente en nuestra experiencia del espacio y del tiempo, en la medida que nos permite participar en fenómenos muy lejanos y, por consiguiente, la vida cotidiana se torna mucho más rica en incidencias:

No solo *imagino* que algo sucede en este mismo momento en otra parte, sino que ahora *lo sé*, y, además, puedo comprobarlo *llamando por teléfono*. El mismo efecto, como de una experiencia real ampliada, lo produce la televisión. Con la televisión no solo oigo lo que sucede muy lejos de mí sino que además *lo veo* (Lynch, 2010: 80).

Asimismo, las nuevas tecnologías de la comunicación encierran potencias positivas que escapan al ámbito de las meras incidencias; sirvan como botón de muestra las condiciones privilegiadas que ofrecen en términos emancipatorios, en un sentido ético-político (Hardt y Negri, 2004).

Pero del mismo modo que reconocemos sus virtudes, tampoco comulgamos con las apologías postmodernas que celebran acríticamente las bondades sociológicas de la “hipervirtualidad” pues, como hemos argumentado anteriormente, el progreso tecnológico encierra un carácter ambiguo, en virtud del cual es veneno y remedio simultáneamente (*Supra*, cap. II, §2). En efecto, la opresión tecnológica ejercida por la nueva dictadura del movimiento no solo concierne a la esfera del poder, sino que también ha erosionado amplias zonas de la existencia cotidiana. Como sostiene Virilio, la carrera surge de la historia como una sublimación de

la caza, la aceleración culmina el exterminio y la violencia de la velocidad, presentada más arriba como síntesis de control técnico e instrumental, se trueca simultáneamente en lugar y ley, sino y destino de la civilización, hasta el punto de que todo ser humano tiene un proyecto con una ideología de aceleración perpetua¹¹⁸. En relación a las telecomunicaciones, por poner un ejemplo, la extraordinaria ampliación del nivel de experiencia conlleva un espacio-tiempo de seguridad precaria, como revelan los virus, el tráfico ilegal de datos privados y otros rostros de la “hiperfobia” contemporánea, esa sensación velada de catástrofe inminente pero indeterminada que, alimentada sistemáticamente por los medios de comunicación, flota abstractamente en nuestra conciencia del porvenir hasta producirnos simpatía (*Supra*, cap. III, §1.1).

Sin menospreciar la enorme importancia que reviste la cuestión de la seguridad a nivel óntico, una de las consecuencias ontológicas más perniciosas de la revolución virtual del espacio es que, bajo su signo, se imponen paroxísticamente las reflexiones de Heidegger alrededor del desarraigo entendido, desde la óptica ofrecida por la analítica existencial fenomenológico-filosófica del “ser-ahí”, como desfallecimiento del “ser-en-el-mundo”, convertido en “ser-frente-al-mundo”¹¹⁹, “des-quiciado”, “desterrado” (*heimatlos*), “fuera” (en sentido absoluto), por razón de su “emplazamiento” (*Standort*) en los márgenes abismales del mundo “sin aquí” y sus inhóspitos desiertos, esos “no-lugares”¹²⁰. En este contexto, el *pathos* correspondiente a la “desaparición óntico-ontológica” del mundo y la “peregrinación” o “nomadización” (*Aufenthaltslosigkeit*)¹²¹ que constituye su corolario, no es sino ese “vacío del corazón” que acompaña a la “vivencia esquizofrénica de vacío” (Fischer) y la “ruina del mundo” (Freud) o, si se prefiere,

¹¹⁸ Además de Virilio, Hartmut Rosa es seguramente el pensador que ha hecho mayor hincapié en la cuestión de la “aceleración social” que caracteriza a la modernidad tardía. En *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, el pensador canadiense elaboró, efectivamente, una consideración inicial sobre una teoría de la aceleración social que daba paso a distintos aspectos relacionados con ese tópico, como la modernidad y la aceleración, las distintas dimensiones de la aceleración social, sus efectos y manifestaciones (aceleración técnica, aceleración y cambio social y aceleración del ritmo de la vida), la aceleración como proceso autorreferente, las fuerzas motrices de la aceleración social, la relación entre la aceleración y el ejército, la identidad y la política situacionales, y la aceleración y petrificación como tentativa para redefinir la modernidad. Sin embargo, su principal aportación a la tesis de Virilio se encuentra delineada en (Rosa, 2010). En esta obra, Rosa tiende un puente entre la “aceleración” y la “alienación”, definida como “vida mala”, cuando trata de responder, a la luz de sus reflexiones sobre la filosofía de Charles Taylor en *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach*, al difícil interrogante de cómo vivir una “vida buena” (*to eu zen*) en una sociedad que demanda un ritmo de vida acelerado y vertiginoso (Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, 2016: 112; Rosa, 2005; Rosa, 2010).

¹¹⁹ Desde un punto de vista epistemológico, el “ser-en-el-mundo” equivale a la perspectiva “ser-a-la-mano”, característica del trabajo de campo antropológico, mientras que el “ser-frente-al-mundo” se corresponde con el enfoque “ser-ante-los-ojos” del espectador imparcial, extraño y distante, propio de las ciencias naturales.

¹²⁰ Aunque las regiones deshabitadas del planeta, como son los desiertos azules (océanos), amarillos (arena), verdes (selvas), grises (altas montañas) y blancos (mundo polar), constituyen su ejemplo más gráfico, existen desiertos más representativos de nuestra época. Nos referimos a las “zonas de paso” en sentido amplio, tanto localizaciones destinadas al tránsito (aeropuertos, plazas, centros comerciales...) como instalaciones pensadas para una estancia limitada (centros de vacaciones, plantas fabriles, asilos nocturnos...), espacios casi sociales cuya existencia no depende de una población regular o un sí-mismo colectivo arraigado a sus contenidos simbólicos sino que, al contrario, se caracterizan por no detener nunca a sus visitantes o paseantes: “Son tierra de nadie, a veces repleta, a veces vacía. Desiertos de paso que pululan en los centros sin núcleo y en las periferias híbridas de las sociedades contemporáneas” (Sloterdijk, *Patria y globalización*, s.f.).

¹²¹ Günther Anders toma de Brecht el término *Verfremdung* para expresar semejante “alienación espacial”, entendida como la re-ubicación de alguien que, por efecto de ese desplazamiento, pierde su lugar propio y, por tanto, se encuentra “alienado” (“dislocado” o “trastornado”). Nos parece más esclarecedor, empero, traducir *Verfremdung* por “extrañamiento”, toda vez que “extrañar” también significa “desterrar a un país extranjero” (Anders, 2011: 122).

la “desesperación” bosquejada magistralmente por Hölderlin en su elegía de *Marienbader* como “los tediosos ojos clavados sobre la sombría senda”. De tal suerte que el estrechamiento espacial del globo se torna *vacío total*, como refleja el gesto rígido del desesperado y su inquietud infinita, exánime por la pérdida del mundo a pesar de tener ante sus ojos los hombres y la naturaleza. Y es que, como nota Safranski, podemos comunicarnos globalmente, pero no *habitar* lo global; solamente podemos habitar aquí o allá, no “por todas partes” (Safranski, 2004: 85-86).

Al poner de relieve la estructura fundamental de la existencia como “ser-en-el-mundo”, Heidegger aporta claridad sobre el ámbito despejado por la psiquiatría y tematizado como su objeto (esto es, los fenómenos patológicos), así como las nociones básicas y la metodología adecuada para comprenderlo y describirlo imparcialmente, más acá de toda teoría científica¹²². Pues bien, combinando la fenomenología heideggeriana y el psicoanálisis freudiano desde la obra de Jaspers, la escuela del análisis existencial ha diagnosticado, a modo de propedéutica para una psiquiatría clínica a la altura del presente, los síntomas mórbidos del desarraigo, estudiando la comprensión del sentido del mundo experimentado por el paciente en la finitud de la existencia, a la luz de la información metafísica que subyace a su “enajenación espacial” (tal y como aparece formulada en la nueva doctrina de la supremacía del exterior), no ya en términos de “psicosis” sino de “somatosis”. De este modo, retrotrae la concepción científico-natural del hombre (tradicional en psiquiatría) como unidad anímico-corporal al plano de la trascendencia subjetiva del “ser-en-el-mundo”, si bien en constante consideración conjunta de su proyección en la pantalla de lo objetivamente existente y las relaciones psico-físicas fundamentadas empíricamente desde la visión psiquiátrica de la realidad¹²³. En efecto, tan falso es reprochar a Heidegger que su análisis del “ser-ahí” olvida la naturaleza (pues sus conjeturas sobre la existencia proporcionan la *basis* de su problematización), como denunciar que la analítica existencial, en cuanto dirección psiquiátrica de investigación, descuida la corporalidad (en la medida que el proyecto del mundo es un “proyecto yecto” –*geworfener Entwurf*–¹²⁴, la existencia solo puede ser pensada corporalmente).

¹²² Somos conscientes de que Husserl tiene el mérito de indicar expresamente, desarrollando las averiguaciones de Brentano, el significado del método fenomenológico y su prometedora proyección cuando describe las estructuras de la “conciencia intencional” en la investigación psicopatológica aislada, más allá de la concepción teórica de los procesos anímicos. Sin embargo, fue Heidegger quien reparó en que la posibilidad transcendental de comportamiento intencional radica en la temporalidad de la existencia *fáctica*, es decir, del “ser-en-el-mundo”, delimitando de este modo la investigación en psiquiatría, sus principios y su horizonte de comprensión (Binswanger, 2006b: 587-589).

¹²³ Aunque la singularidad del alma solo puede ser comprendida, como enseña Platón, a la vista de la naturaleza del “todo” (vale decir, de la existencia), es una exigencia fundamental de la psicoterapia considerar *también* al hombre en tratamiento como objeto natural (es decir, como “psíquico”), en aras de comprobar si la integridad de su sistema nervioso central sufre un eventual trastorno, en cuyo caso estaría limitado de antemano. Es más, si tomamos en consideración la “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana desde un punto de vista epistemológico, los enfoques “ser-a-la-mano” y “ser-ante-los-ojos” no solo son complementarios sino que deben ser asumidos desde un enfoque interdisciplinar, a pesar de que sus respectivos objetos (a saber, el “ser” del hombre y su “organismo”, considerado en términos de la ciencia médica) responden a dimensiones distintas de la realidad. De hecho, la *praxis* clínica pone de manifiesto la interferencia de ambos posicionamientos cuando el médico se pone “en relación” o trata de “entenderse” con su paciente (en cuanto coexistente) como punto de partida para dilucidar con exactitud (técnicamente) los *síntomas* de la enfermedad que padece (como objeto científico), no solo con ocasión de la primera exploración sino durante todo el tratamiento.

¹²⁴ Como observa Alejandro Vigo, Heidegger entiende por “proyecto yecto” la copertenencia originaria del “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y del “comprender” (*Verstehen*) con el “estado de abierto” (*Erschlossenheit*) del “ser-ahí”, en virtud de lo cual la trascendencia posee un carácter esencialmente finito: en cuanto libre “poder-ser”, el “ser-ahí” se encuentra “arrojado”, esto es, “yecto” entre los entes. En este sentido, el filósofo mantiene que la esencia de la “finitud” radica, en cuanto libertad para el fundamento, en la trascendencia (Vigo, 2008).

Hemos tenido ya ocasión de argumentar varias veces que si el hombre es “ser-en-el-mundo” es, como advierte Heidegger en *Ser y Tiempo*, porque se encuentra “arrojado” en un horizonte de sentido histórico y concreto (*Supra*, cap. I, §1). No obstante, Luis Sáez aclara que, así como pertenecemos “céntricamente” (fundidos en su interior, “in-cursos” en su “subsistencia”) a un mundo socio-cultural concreto, también nos encontramos inexorablemente “expósitos”, lanzados hacia sus confines, por razón de lo cual el ser humano se conforma de una unidad discordante entre dos condiciones diversas y, aparentemente, contradictorias. Son la “centricidad” y la “ex-centricidad”, cuyo vínculo tensional nos determina a seguir un camino donde morando, paradójicamente, no hay morada:

El ser humano es esa *brecha*, entre una tierra a la que pertenece y que está desintegrándose y otra tierra que ad-viene pero que no es todavía, como un hiato entre dos nadas. Es ese tránsito, ese intersticio, *entre* o intermedio, de estar en cierres o en estado naciente, en la tensión entre radicación y erradicación, habitar y des-habitar, tener lo propio de una pertenencia y estar en proceso de ex-propriación. En su arraigo parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño (Sáez Rueda, 2015: 38-39).

Si somos “erráticos”, en definitiva, no es por razón de nuestra “desorientación vital” (Ortega y Gasset, 2003), como quiere Ortega, sino porque somos “seres-no-radicados-en-la-radicación”, estamos “in-cursos” en el “trans-curso” de nuestra vida¹²⁵.

Bajo este prisma, es importante reparar en el hecho de que “pertenercer” al mundo y “hacerlo” son dos rostros del mismo acontecimiento discordante, en cuya coyuntura fermenta el pensamiento *en estado naciente*, esto es, el máximo exponente de la “voluntad de poder” (Nietzsche) en los espíritus más prósperos. Como apuntamos en la exposición de la crítica heideggeriana del mundo científico-técnico, el filósofo alemán define la “existencia” (*Eksistenz*) como una estructura ontológica fundamental de la *cura* (“preocupación”) (*Supra*, cap. I, §1). Aunque esencialmente es en razón de sí misma, la “existencia” (*Eksistenz*) no establece libremente el fundamento de su ser, pues el “arrojamiento” en la “facticidad” (“que-es-ello”) que constituye su sino se traduce inexorablemente en la determinación, por parte del ente en general, de las posibilidades disponibles para sus proyectos del mundo. En este sentido, el estado “yecto” del “ser-en-el-mundo” presta a la “existencia” (*Eksistenz*), precisamente, su *poder*, ya que solo ella le ofrece *realmente* posibilidades asequibles de ser: “La trascendencia es no solamente aumento excesivo y superabundancia de la existencia en orden al mundo, sino, al mismo tiempo, sustracción [...], y solo en esta limitación se apodera ‘del mundo’” (Binswanger, 2006b: 594). En definitiva, si la “existencia” (*Eksistenz*) en cuanto tal solo puede proyectar acerca de las posibilidades hacia las cuales se encuentra “arrojada”, no podemos sino reconocer que la radicación “en-el-mundo” es *conditio sine qua non* para emprender una “línea de fuga” (Deleuze) con respecto a la facticidad de lo que está “a-la-mano”. Por eso, toda innovación exige, para ser genuina (en el sentido de la *euphyía* o del talento para exceder lo previsto y enaltecido como verdad), la “cosa misma” apuntando a su rebasamiento, hasta tal punto que, sin su comparecencia, la creación es vacía, o sea, mera maquinación autonomizada, en lo que constituye uno de los síndromes más acuciantes del presente, como ilustra el nuevo paradigma “inmaterial” del trabajo (*Infra*, cap. IV, §9).

¹²⁵ Luis Sáez entiende el concepto “errático”, desde este punto de vista, como “estar discurriendo” (por ejemplo, a través del campo, *erro in agris*), de tal manera que estar “errático” no implica simplemente encontrarse “dislocado”, sino también “in-curso” en una suerte de “ex-tradición” nomadológica (Sáez Rueda, 2009c: 135).

Lamentablemente, empero, el desarraigo trae consigo, entre otras implicaciones patológicas, la quiebra de la “escucha”, ya que el sazonamiento emocional de la vinculación a un lugar propio es directamente proporcional a la capacidad de “apertura al mundo” (*Weltoffenheit*) y la disposición a ella; en palabras de Safranski: “La movilidad y la apertura al mundo han de compensarse con la radicación en un lugar. [...] Cuanto más sazonada emocionalmente esté la vinculación al lugar propio, tanto mayor será la capacidad de apertura al mundo y la disposición a ella” (Safranski, 2004: 24-25)¹²⁶. De aquí se sigue cierta obstrucción de la capacidad de ser afectado pues, como enseña la fenomenología (desde la versión idealista de la *epoché* concebida por Husserl hasta su torsión existencial como disposición pastoril en la filosofía de Heidegger), adoptar una disposición de fidelidad es *conditio sine qua non* para que el ser acontezca¹²⁷ y, por ende, nos interpele¹²⁸, en lo que constituye una “desposesión-de-sí” o “abandono” productivos (*Supra*, cap. I, §2). Impotentes para acceder a la textura ontológica de las cosas mismas en su autodonación, el mundo se trueca para nosotros, como ocurre en el caso del animal, en una materia dada *a priori*, cuando lo específicamente humano es tener solamente un *a priori* formal a propósito; de tal suerte que “ser-en-el-mundo”, nacido para nacer, está en el mundo “como el agua en el agua” (Bataille), al borde de despeñarse allí donde su “centricidad” se “des-centra” del mundo para tornarse “ser-frente-al-mundo”.

En la medida que nos priva de la posibilidad misma de que el mundo se revele en el modo de ser que le es propio y, por ende, dejamos de asistir su asistencia, la “pérdida del mundo” o “anemia de realidad” se traduce en un deterioro de la salud de la comprensión (entendida a la gadameriana, como “emergencia vital” o “génesis dinámica”), ya que cualquier empresa hermenéutica depende del ser como origen último de la apertura de sentido¹²⁹. No obstante, lo decisivo del desarraigo estriba, considerado desde el horizonte trascendental de la existencia, en la noción de “poder-de” (*Vermögen*). Efectivamente, el devenir espectral de las “esferas de pertenencia” (Simmel) tradicionales aborta por principio, con menoscabo de la *libertad* fundamental para “vivenciar-y-comportarse”, la experiencia “yo soy el ser que puede (vivir en posibilidades de existencia)”. Se trata, de hecho, de lo patológico en su sentido más radical (Blankenburg, 1983: 177-188; May, 1967: 64-65), en tanto que supone la claudicación de la libertad-responsabilidad heideggeriana de “hacer-por-ser” que se funda en el carácter “abismal” del ser (*Supra*, cap. I, §2), desahuciando de este modo la dignidad humana (Della Mirandolla, 1994: 122-123) y consolidando, para más escarnio, la *mediocridad*

¹²⁶ En la línea de Safranski, Sloterdijk valora positivamente el concepto de “patria” (*Heimat*), y se muestra partidario de recuperarla (Sloterdijk, 2003: 94-95).

¹²⁷ En palabras de Luis Sáez, “la textura ontológica de lo real se hace accesible a condición de dejar aparecer las ‘cosas mismas’ en su autodonación” (Sáez Rueda, 2009b: 192).

¹²⁸ Según Heidegger, el ser coincide, entendido como “des-ocultamiento”, con el acontecimiento de una “apelación”: “El ser es el ‘acontecimiento’ mismo de la apertura, el fenómeno irrepresentable de presentación que está supuesto en toda presencia de un mundo entitativo. Pensarlo así, en categorías dinámicas que provienen de la fenomenología, implica también comprender su dinamismo como ‘demanda’, como ‘requerimiento’ al que responden el proyecto y la comprensión del *Da-sein*” (Sáez Rueda, 2009b: 135).

¹²⁹ En efecto, el horizonte finito de sentido que abre todo acontecimiento del ser constituye una potencia positiva para la gesta de comprender, del mismo modo que “la iluminación de una habitación procede positivamente de la concreta apertura lumínica de una lámpara, una apertura, por lo demás, que hace visible un sector a condición de rasgar la oscuridad y de que esta se mantenga como un fondo sin cuya persistencia no sería posible la luz” (Sáez Rueda, 2004: 426). Así pues, la fenomenología debe vincularse a una hermenéutica de la facticidad.

y el *allanamiento* preponderantes en las sociedades superorganizadas del neoliberalismo reinante (*Supra*, cap. III, §1.1), en lo que constituye un rasgo esencial de la “voluntad de voluntad” (*Supra*, cap. I, §2).

Por tanto, el precio del desarraigo recae en la potestas del hombre para no ser coextensivo al mundo, expansionarse allende su linde ontológica, discurrir por cauces diferentes y abrazar nuevas disposiciones, la potencialidad física e intelectual de que su mirada “ex-céntrica” “proyecte” hacia una tierra ignota, para constituirse como “dividuo” en su devenir, la “ex-tradición” nomadológica que experimenta respecto a todo mundo *por mor* del “extrañamiento” (Sáez Rueda, 2004), esa tensión metamórfica insuprimible simbolizada por Hermes, el dios amigo de los caminantes para el que no existen cerraduras, recinto ni clausura, una experiencia siempre tácita en la existencia, pero emergente explícitamente en la experiencia de la “angustia”¹³⁰.

En resumen, el peligro técnico ya ha atravesado completamente al hombre, en la medida en que no se reconoce en absoluto incardinado en un mundo de sentido y, por consiguiente, dilapida su dignidad. Efectivamente, el “ser-en-el-mundo” es víctima del “máximo peligro”, esto es, se torna “ser-frente-al-mundo”, se halla “desarraigado” y no se encuentra en ninguna parte consigo mismo (es decir, con su esencia), pues ha roto la nervadura o el quicio con el mundo (se ha “des-quiciado”) que permite experimentar la interpelación de la alteridad con vistas a crear una “tierra nueva” (Deleuze), en cuya alborada la tenaza de la planificación y computación, de la organización y de la empresa automatizada no tenga la última palabra.

Se entiende, desde esta óptica, el reciente apogeo de los psicotrópicos, porque quien no puede acceder a las drogas sustitutivas del individualismo ególatra o carece de motivaciones suficientes en esa dirección, tiene que consolarse con sustitutos químico-farmacológicos para mitigar, por vía de la “experiencia secuestrada” (Giddens), la intensidad de la ausencia. A finales de los setenta, el advenimiento de la época maquinal posthumana y sus exigencias productivas y comunicativas desembocó, de hecho, en una epidemia de toxicomanía con consecuencias existenciales y culturales insospechadas para los organismos sensibles humanos, marcada por el consumo de cocaína, en aras de acelerar el ritmo existencial establecido, y heroína, para lograr evadirse de la velocidad circundante. Sin embargo, a partir de los noventa, los antidepresivos, los euforizantes y los reguladores del humor sustituyen a las drogas ilegales, de manera que el aumento de malestar prevaleciente es directamente proporcional al crecimiento exponencial de la industria farmacéutica, como reflejan las desorbitadas cifras de ganancias en la venta de fármacos como *Ritalin*, *Prozac*, o *Zoloft*¹³¹. Entretanto, el capitalismo virtual de cuño técnico se consolida como el único discurso posible

¹³⁰ Más adelante indagaremos el vínculo existente entre “ex-centricidad” y “extrañamiento” (*Infra*, cap. V, §2.1).

¹³¹ En el orden del mundo antiguo (chamánico), las drogas poseían, más allá de su identificación químico-farmacéutica y políclavo-cultural, un estatus fármaco-teológico, por razón del cual eran elementos, actores y fuerzas de la naturaleza con la capacidad de inducir cierta permeabilidad de los confines del yo por medio del éxtasis, en el marco de procesos de sacralización de la realidad que favorecían el afán del sujeto por integrarse en el cosmos ordenado con tal de sobrevivir. A la altura del presente asistimos, en cambio, a la cesura de culto y embriaguez, esa “decadencia de los oráculos” (Sloterdijk) por concurso de la cual las drogas se tornan, reducidas a su dimensión meramente narcótica y adictiva, duras y prosaicas, orientadas al consumo privado y profano en función de una concepción de la felicidad sintética ypectral (Vásquez Rocca, 2006; Berardi, 2003: 23-24).

hasta confundirse con la evolución natural del mundo, conformando un marco de referencia inclusivo y autorreferente en absoluto. Volveremos sobre estos cruciales asuntos más adelante.

1.3.b. Sintomatología: transformaciones patológicas de la experiencia del espacio

Elaborar aquí un cuadro médico de la “alienación espacial” cuyo diagnóstico hemos delimitado a nivel ontológico es naturalmente imposible, ya que cada caso requiere, a tenor de su carácter singular, único e irrepetible, íntimamente condicionado por la situación, la función, la vivencia y su estructura histórica, un tratamiento específico (frente a la pretensión positivista de objetivar la enfermedad mediante fórmulas rígidas y rutinarias, al amparo del cálculo y la experimentación, por parte del gran dispositivo psicológico-psiquiátrico) (*Infra*, cap. V, §1.2). Por otro lado, etiquetar con el mismo rótulo patologías tan complejas como las relacionadas con el sentido del espacio es extremadamente peligroso desde un punto de vista psicopatológico, ya que operar con un solo término para trastornos radicalmente diferentes desemboca asiduamente en la hipóstasis del propio espacio, además de funciones generales o sistemas de función inmutables, soberanos y extemporáneos, a costa de analizar, contrastando la diagnosis de trastornos funcionales básicos mediante investigaciones focales psicológicas y fisiológicas, cómo resuelve el organismo cierta tarea en una situación determinada. Además, simplificamos la cuestión demasiado reduciendo tales trastornos al terreno espacial pues, dado que no solo hacen referencia al rendimiento del enfermo sino también, en primera línea, a su modo de existencia, expresan un empobrecimiento totalmente determinado de trasfondo del mundo.

No nos resistimos, empero, a mostrar preliminarmente varias expresiones mórbidas de superficie, procesos de *reclusión* y *parálisis* tan inquietantes como inadvertidos, a pesar de su inestimable esfuerzo de sagacidad y deliberación, por la ciencia médica positivista, en orden a aportar un granito de arena en esa tarea de largo aliento llamada a consolidar el nexo existente entre filosofía y psicopatología. Aunque cualquier decisión sobre su tipología solo sería justificable tras una paciente investigación individual, podemos adelantar que no se trata, en cualquier caso, de trastornos de la atención o disminución de la conciencia dirigida a la acción, una clase de patologías a raíz de las cuales la teoría ha subestimado largamente, dicho sea de paso, la dimensión espacial en beneficio de la temporalidad (*Infra*, cap. III, §2.4). Nos referimos, en realidad, a anomalías de la *praxis* en el sentido más amplio del actuar y de la *gnosis* o del percibir y conocer, cuya pertinencia funcional casi nos permite decidir arbitrariamente si la comprensión se encuentra trastornada por la acción o viceversa.

Para entender el alcance orgánico (sensoriomotriz) de semejantes complicaciones, comenzaremos considerando la concepción de Merleau-Ponty sobre la corporalidad, en su dinámica orientación hacia tareas posibles o actuales, como centro de instauración de las primeras coordenadas de experiencia y, por tanto, lugar primordial de la apropiación del mundo y del ser. Y es que, como pueden reconocer sin dificultades quienes tengan una predisposición natural a la conciencia kinestésica, trabajan regularmente con el cuerpo humano y han aprendido su callado lenguaje, pensamos que el cuerpo y sus expresiones representan, a pesar de permanecer relegado al olvido durante los últimos dos milenios de la

cultura occidental¹³², una herramienta epistemológica privilegiada de cara a discernir en sus huesos, músculos y tejidos la fúnebre silueta del desarraigado, como demuestra fehacientemente la estructura ontológica que subyace a los agenciamientos que guarda con la alteridad¹³³. De este modo, nos posicionamos contra las misivas de la vanguardia tecnológica que anuncian por doquier, en nombre de la robótica, la inteligencia artificial y las prótesis electrónicas concomitantes, un futuro cada vez más desencarnado donde los seres biónicos culminarán triunfalmente el paradigma posthumano.

Con el objeto de reubicar la “percepción” (*aesthesia*) en el ámbito de la existencia y reivindicar, en este sentido, el papel determinante de la carne para la constitución del sujeto, Merleau-Ponty presenta su sensoriomotricidad como la materialización del “arroyo” del “ser-ahí”, elaborando creativamente la tesis husseriana de la corporalidad como “punto cero de orientación”, según la cual la conciencia solo se trueca realmente humana en virtud de su unidad intuitivo-empírica con el cuerpo, esto es, la única forma posible de ocupar un lugar en el espacio de la naturaleza, así como encontrarse con el mundo circundante en plenitud (Husserl, 1993: 126). Ahora bien, si el cuerpo “da lugar a la existencia” (Nancy, 2003: 15) y, en este sentido, expresa que “es-del-mundo”, es porque su espacialidad no designa, como ocurre con las sensaciones espaciales, una posición determinada en relación a otras posiciones sino, antes bien, la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto como resultado del sosegado “detenerse-en-algo” (Heidegger), esa actitud de reposo imprescindible para darle cuerpo y asumirlo en alguna medida.

De esta forma, Merleau-Ponty pone de relieve que la existencia es espacial, diferenciando dos tipos determinados de espacialidad que constituyen, empero, un todo funcional: un “espacio orientado” (Binswanger) o “intuitivo” (Klages), caracterizado por la dirección, la situación y el movimiento, donde la situación del cuerpo ante sus tareas representa, constituido como formación espacial, el centro absoluto de orientación, y el espacio exterior, tridimensional y homogéneo de la ciencia natural y la física de Newton, en el que todos los lugares (también la posición del yo o su intracuerpo) son relativos, definido como:

¹³² El paradigma del cuerpo enajenado como sombra responde, en primer término, a la tradición religiosa y su fijación por los reinos elevados del espíritu (en detrimento de la naturaleza efímera del cuerpo y de sus pasiones animales). A continuación, la modernidad contempla la corporalidad y sus actitudes como rémoras para pensar la vida, desde la óptica que ofrece la definición cartesiana del *ego* como *res cogitans*. Por último, el científicismo convierte el cuerpo en un mero recipiente de productos químicos carente de alma. Las terribles consecuencias de semejante paradigma subrayan el abismo existente entre cuerpo y mente, favoreciendo el desarrollo del hemisferio lógico izquierdo y la lucha sostenida por el ego individual, a expensas del hemisferio intuitivo derecho y la materia carnal. La cultura genera, desde este punto de vista, todo tipo de polaridades, así como sentimientos de culpabilidad y vergüenza asociados a las funciones corporales, enfermedades psicosomáticas y epidemias de nuevo cuño como el abuso parental, la adicción al sexo y las drogas o los trastornos alimenticios (Zweig y Abrams, 2004: 147-150).

¹³³ Vistas así las cosas, la noción Bourdieuana de *habitus* constituye, considerada ontológico-existencialmente, un referente ineludible de nuestra perspectiva pues, como Douglas sugiere, la sociedad se graba en el cuerpo, entendido como “superficie de inscripción de los acontecimientos” (Foucault), esto es, espacio de manifestación y escenario, depositario psico-somático y, por ende, barómetro inequívoco de sus relaciones. Traduciendo el juego hermenéutico en estos términos, las disposiciones del cuerpo sedimentadas históricamente (en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato) funcionan, por tanto, como referentes interpretativos de su contexto o “campo” (Bourdieu) (Douglas, 1991: 134; Foucault, 2008b: 32).

La claridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos (Merleau-Ponty, 1985: 117)¹³⁴.

En definitiva: “La mundaneidad se opone, en cuanto a su espacialidad vivida, a la espacialidad abstracta según Descartes: se construye sobre la significatividad que alcanzan los seres manejados por el hombre” (Martín Santos, 2004: 137-138).

Influido por la Escuela de la Gestalt, el psiquiatra de origen prusiano Goldstein ha demostrado, sobre la base de observaciones puramente clínicas y reflexiones sobre la conducta de la persona saludable, que todo movimiento implica por principio, es cierto, un espacio externo adecuado donde tiene lugar su realización, entendiendo ambos aspectos en función de un todo unitario que siempre es modificado en cuanto totalidad; por eso, solo podemos decir que escribimos (concretamente o en la imaginación) cuando lo hacemos dentro de un espacio real o imaginado. Pero por mucho que sin la forma universal del espacio, en cuanto medio a través del cual se “pro-pone” el contenido, no habría espacio corpóreo para nosotros, no es condición suficiente para tal proposición pues, en última instancia, el cuerpo puede ser forma y envolver las partes del espacio objetivo, privilegiando determinadas figuras sobre otros fondos indiferentes, porque está *polarizado* por sus tareas y *existe* hacia ellas. Es más, desde este prisma, la percepción nunca es puntual sino gestáltica, una dialéctica ineludible entre el trasfondo y el primer plano.

Llegados a este punto, es de recibo aclarar que, si bien no nos está permitido desarrollarlos por motivos de espacio, nuestra argumentación descansa sobre presupuestos sensualistas de la tradición psicopatológica. Con la ventaja de mostrar la labilidad del “espacio orientado” en relación al mundo, el epistemólogo estadounidense Grünbaum elabora la dicotomía “espacio orientado/espacio natural” como “espacio propio/espacio ajeno” (Binswanger, 2006a: 489-492), definidos respectivamente como coherencia dinámica del propio cuerpo con su entorno más inmediato (esa unidad funcional cinestésico-óptico-motora, hablando en términos primitivo-sensualistas esquemáticos, que constituye el trasfondo de su motricidad), y como medio ambiente de la representación de los objetos y sus relaciones reciprocas. En esta tesitura, la motricidad se revela como la esfera primaria donde tiene lugar, en función del esquema corporal en acto (la magnitud del impulso, la caída de tensión cinestésico-motora, etcétera.), la conversión en una magnitud psíquica plena de sentido de toda significación en el ámbito representativo.

¹³⁴ Corresponde a Ernst Cassirer el mérito de delimitar el problema de lo espacial, todavía inagotable y muy complejo incluso en su limitación a la esfera de la psicopatología, un problema cuyas posibilidades teóricas han pasado desapercibidas para las reseñas médicas, demasiado preocupadas por los informes históricos sumarios sobre hallazgos científicos ya existentes. Para el filósofo neokantiano, no existe una concepción general y absolutamente determinada del espacio, pues solamente obtiene un contenido y una disposición propios *por mor* del orden de sentido donde se conforma en cada caso, del cual depende no solo la constitución de sus rasgos aislados y subordinados sino su estructura principal. Lo que coliga todos los espacios de diferente carácter significativo es, desde esta óptica, una determinación puramente formal, expresada diáfanamente por la definición leibniziana del espacio como “la posibilidad de la coexistencia” y como “el orden en la coexistencia posible”, una posibilidad que experimenta diversos modos en su realización y actualización (Binswanger, 2006a: 479).

Ahora bien, como notan Schilder y Head, la expresión “esquema corporal” implica cierta conciencia del propio cuerpo y su realización en la acción como consecuencia del almacenamiento y la modificación de las impresiones procedentes de la sensibilidad, de tal manera que el factor sensitivo de nuestra psique se manifiesta como un constituyente de nuestra capacidad de movimiento. Por consiguiente, un desarrollo incompleto o un “menoscabo” (*atrophy*) de este factor desemboca inevitablemente, como ocurre en el caso del “ser-frente-al-mundo” toda vez perdida su inserción carnal en el mundo y la buena proximidad con lo terrenal y corporal de las formas de vida, en una “alteración” (*interference*) de *gnosis* y *praxis*, cuya funesta consecuencia ha sido elaborada por la psiquiatría como trastorno vegetativo del organismo. Dado que hunde sus raíces en el curso del desarrollo, la percepción y el pensamiento de la motricidad, el sentido de la distancia en cuanto tal es entonces trastornado y, consecuentemente, el conocimiento del “espacio ajeno”, como puede deducirse fácilmente de las enseñanzas de Husserl sobre la *epoje*¹³⁵.

En efecto, los movimientos de las representaciones objetivas no revisten una significación motriz para el enfermo sino meramente intelectual, de forma que el cuerpo se muestra impotente, abrumado por un sentimiento insoportable de inseguridad y embarazo ante la necesidad perentoria de vislumbrar el camino por recorrer, a la hora de anticiparse a sus resultados para desplegarse efectivamente como “proyecto motor”. Por su parte, Wagner ha demostrado recientemente, en su empeño por desvelar el fenómeno de la “agnosia táctil” (Gerstmann), que toda dirección exige, en el peor de los casos, una plena diferenciación entre “espacio propio” y “espacio ajeno”, de modo que el fracaso del enfermo en el punto de delimitarlos se traduce inevitablemente en el trastorno de la dirección especial u “ordinativo” (*Ehrenwald*), como trastorno funcional básico, en el sentido de Lange.

Antes de introducir la segunda implicación patológica del desarraigo topográficamente interpretado, hemos de llamar la atención sobre el “espacio humorado” –*gestimmter Raum*– (Binswanger) o “espacio presente” (Strauss), una forma espacial que nuestra ciencia especializada ha despreciado como a científica, a tenor de su resistencia radical a caer bajo el dominio de categorías científicas¹³⁶. A diferencia del “espacio vital activo” o el “espacio

¹³⁵ Ciertamente, la historia refleja de manera fehaciente que las “culturas de la mirada” (Debray) son impensables con independencia de las revoluciones técnicas que modifican la cantidad, los materiales y el formato de los signos en cada época (por ejemplo, una videocreación del siglo XXI demanda una mirada distinta que un retablo románico del siglo XII). En este sentido, la relación sujeto-mundo tiene lugar en el marco de sistemas socio-técnicos, “ecologías de medios” o “mediasferas” por definición. Sin embargo, los ecosistemas comunicativos contemporáneos transforman el sistema perceptivo y/o cognitivo relativo a la espacialidad tradicional (actividades de razonamiento, imaginación o memorización) con una contundencia sin parangón, no solo en el nivel empírico del mero cálculo de posibilidades (pues producen disponibilidades ilimitadas gracias a su enorme poder de almacenamiento y procesamiento de información) sino que, más allá de la relación exponencial y la extensión cuantitativa del cambio, la singularidad de la nueva ecología cognitiva radica en un repliegue de la “virtualidad” sobre sí misma, en una suerte de “virtualización de la virtualización” donde la producción y la propagación del conocimiento en todos los aspectos socio-culturales tiene lugar en clave de conocimiento-conocimiento, a expensas de la clásica relación conocimiento-materia (Marín Ardila, 2003).

¹³⁶ La concepción científica del mundo define el espacio únicamente como una suerte de “vacío ilimitado” que precede y apoya la totalidad de los entes y movimientos, una forma que permanece como ser más allá de todas las determinabilidades. Así entendido, el espacio muestra, paradójicamente, el ser verdaderamente positivo de las cosas como “llenamiento” de un espacio ónticamente precedente, fundamentante, absoluto, vacío y estático (Binswanger, 2006a: 505).

homogéneo cognoscitivo” en física y geometría, el mundo del “humor” (*Gestimmtsein*) no contempla enfrentamientos teleológicos (pragmáticos o lógicos) entre yo y mundo sobre la base de relaciones de sentido y significabilidades, sino la existencia *sensu stricto* (ateleológica, profunda y plena) del “ser-en-el-mundo”, donde ambos polos forman siempre, como ilustra modélicamente la danza, una unidad dialéctica de la cual dimana el significado, de modo que las diferencias de dirección y las valencias de lugar son indiferentes para el “espacio vivido humorado” en su estructura y articulación particulares. Así pues, el mundo humorado es indistintamente subjetivo-objetivo, esto es, estructura antropológica y de lo real al mismo tiempo, lo cual nos lleva a pensar que, como prueba la naturaleza metafórica de nuestro sistema conceptual ordinario (Debray, 2002: 13-39), vivimos *en* y comprendemos *por* su simbología:

Se dice que los humanos *tienen* un alma. Seamos todavía más radicales. En lo que tienen de esencial, los humanos *son* almas, porque viven en un elemento tan necesario a su vida como el agua o el aire: el elemento de la significación. Tal es el medio de la existencia pensante. Vivimos entre representaciones, relatos, imágenes, intensidades afectivas (Lévy, 1996: 3).

De hecho, habitamos dicho espacio desde que somos *homo sapiens-demens* (Morin, 1974: 113-133), un espacio comprendido a través del lenguaje, la acción y la tradición donde las cosas no existen por sí mismas sino por nuestra mirada, usos, ideas, expectativas, sueños y demás sistemas fantasmáticos, es decir, por la capacidad para producir nuestro hábitat como una red de significados o “hipermundo”:

No hay, de un lado, *la* imagen, material único, inerte y estable, y, de otro, *la* mirada, como un rayo de sol móvil que viniera a animar la página de un libro grande abierto. Mirar no es recibir, sino ordenar lo visible, organizar la experiencia. La imagen recibe su sentido de la mirada, como lo escrito de la lectura, y ese sentido no es especulativo sino práctico (Debray, 2002: 38).

Por tanto, en la medida que forma parte constitutiva de la experiencia, el advenimiento de la “realidad virtual” o, simplemente, la “virtualidad” en la globalización electrónica e informática solo constituye una novedad histórica en un sentido tecnológico (instrumental), a saber, como espacio digital del diseño asistido computacionalmente. Ahora bien, si somos animales simbólicos y estamos suspendidos, como advierte Geertz lacónicamente, en tramas significativas entrelazadas por nosotros mismos (en contraste con la realidad acoplada de otros seres vivos y su causalidad funcional y determinista), es porque somos un pliegue de la naturaleza, estamos constituidos por el mundo de manera que todas las cosas con las que mantenemos contacto son elevadas inmediatamente a condición existencial (Arendt, 1993: 23). En definitiva, podríamos decir que, desde la óptica del “espacio humorado”, somos intérpretes en un mundo que nos interpreta.

Anulada la tensión sujeto-objeto y, por ende, la distancia existente entre “espacio propio” y “espacio ajeno”, la vivencia intracorporal se trueca entonces unitariamente centrada, haciendo caso omiso de los objetos aislados del mundo exterior donde realiza su sentido *por mor* de las cualidades simbólicas del espacio, grabadas por la invisibilidad, la potencia y la verosimilitud. Como todo sector del mundo, el “espacio humorado” tiene, no obstante, sus propios caracteres espaciales y de movimiento, capaces de iluminar con claridad meridiana cualquier vivencia del espacio. De cualquier modo, tales caracteres se encuentran siempre

determinados por esa disposición fundamental del “ser-ahí” que Heidegger denomina “temple” o “humor” de la existencia¹³⁷; en términos de Binswanger: “Según que, conforme a mi estado de ánimo, se me ensanche o se me encoja el corazón, me salte de alegría o se me oprima de preocupación, esté lleno hasta rebosar o extinguido y vacío, se modifica también la expresión del mundo” (Binswanger, 1961: 366).

Sirva como botón de muestra el concepto de “gravedad”, utilizado por Baader en su patria primitiva, como “el peso que opriime a un ser” y bajo cuya ley “se encuentra toda naturaleza caída” para expresar la dirección arriba-abajo en el “espacio sensorial”, o bien la relación del “moverse”, a ojos de Klages, como parte externa del “llegar a ser movido”, ese sentimiento dinámico o *pathos* del movimiento que constituye nuestro “temple” o, por hablar con Heidegger, el “humor” de la existencia. O las averiguaciones de Minkowski acerca de los caracteres espaciales correspondientes a la experiencia vital del “espacio humorado” en el caso de personas que padecen algún tipo de patología. Así, mientras un enfermo deprimido experimenta que el espacio se encoge y se torna opaco, la experiencia del místico se caracteriza, en cambio, por aspectos como la claridad, la nitidez, la anchura y la profundidad, en una suerte de “sentimiento oceánico” donde el sujeto en cuestión se funde con su alrededor, como ocurre en los estados de éxtasis (Minkowski, 1995) [Citado por Gabril Duero y Carreras, 2015: 37].

Pues bien, si el “espacio humorado” es, en cuanto forma espacial del “temple”, objeto de la psicopatología, ello se debe, entre otras cosas, a que con la “des-espacialización” del globo, el cuerpo del enfermo experimenta el movimiento como resultado de la situación en detrimento de su función de proyección, por concurso de la cual puede reservar un espacio libre donde lo que no existe naturalmente adopta un aspecto de existencia, sobreponiendo una zona de reflexión y subjetividad (un “espacio humano” o “virtual”) al “espacio físico” donde tienen lugar los movimientos concretos, esto es, el espacio del mundo natural:

La virtualización como dinámica [...] puede definirse como el movimiento inverso a la actualización. Consiste en el paso de lo actual a lo virtual, en una “elevación a la potencia” de la entidad considerada. [...] No es una desrealización (la transformación de una realidad en un conjunto de posibles), sino una mutación de identidad, un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado: en lugar de definirse principalmente por su actualidad (una “solución”), la entidad encuentra así su consistencia esencial en un campo problemático. Virtualizar una entidad cualquiera consiste en descubrir la cuestión general a la que se refiere, en mutar la entidad en dirección a este interrogante y en redefinir la actualidad de partida como respuesta a una cuestión particular (Lévy, 1999: 19)¹³⁸.

¹³⁷ Como reconoce sin tapujos el propio Binswanger, el concepto de “espacio humorado” que maneja hunde sus raíces en la noción heideggeriana de “humor” (Binswanger, 1998: 100). Heidegger entiende el “humor” como una “tonalidad afectiva” (*Stimmung*) fundamental del “ser-ahí”, a saber, un tomar nota primario (prerreflexivo) de lo que somos y cómo nos encontramos, lo primigenio del “sentirnos-vivir-a-nosotros-mismos”. Ahora bien, como toda disposición afectiva fundamental, este modo existencial no solo tiene un sentido psicológico sino que también posee un alcance ontológico, ya que nos permite abrirnos al mundo de tal manera que este se nos revela con una tonalidad determinada, además de ofrecernos un abanico de posibilidades concreto (Gilardi, 2007: 41-48).

¹³⁸ Si reparamos en la etimología latina de “virtualidad” (*vis*, fuerza), comprendemos *ipso facto* que nuestra capacidad para “virtualizar” la realidad objetiva es un vector de creación de realidad y plasmación de sentido, entendiendo la fuerza como irradiación y promoción de vida y diferenciación, esto es, como “voluntad de poder”, por citar a Nietzsche (Marín Ardila, 2003).

Con el contenido vivencial del “temple” brillando por su ausencia, digamos que el enfermo en cuestión experimenta el espacio como un amontonamiento de cosas inconexas, como si solo estuvieran ahí para llenar un vacío en determinados lugares y, ocasionalmente, moverse dentro “al igual que los peces dorados en el aquárium” (Binswanger, 2006a: 505); en palabras de Schneider: “Yo y mis movimientos no somos, por así decir, más que un eslabón en el desarrollo del conjunto y apenas sí tengo conciencia de la iniciativa voluntaria. [...] Todo marcha solo” (Merleau-Ponty, 1985: 122). Desde esta perspectiva, la relación del yo con su entorno se caracteriza, en contraposición al (tergiversando la fórmula de Weber) “re-encantamiento electrónico del mundo”, asociado con las exuberantes propuestas informatizadas de producción, gestión y publicidad, anunciadas como la disponibilidad, la eficiencia y la belleza por excelencia, por una *pobreza de mundo* sin precedentes, un mundo mudo e incoloro donde la naturaleza ya no manifiesta su existencia, su fuerza y sus relaciones, esto es, hablando fenomenológicamente, la “queidad” (*Washeit*) de lo percibido, lo invisible de lo visible. De aquí se sigue una forma maníaca de existencia sumida en la indiferencia, en el sentido de una “nivelación” (*Wernicke*) de los factores de vivencia (noético-noemáticos) y los acentos de significación (véase la estructura del pensamiento con fuga de ideas), la articulación gramatical y sintáctica, la estructura social (también del “uno con otro”), la maduración de la biografía interna (salto, torbellino, realización de deseos) y la temporalidad (Binswanger, 2006a: 529-530).

En cuanto que, como el “espacio orientado”, también involucra la situación concreta, es plausible ampliar experimentalmente el estudio del “espacio humorado” en el marco de la patología. No deben pasar desapercibidas, empero, las dificultades que supone una localización biológica y, especialmente, cerebro-fisiológica con vistas a esclarecer empíricamente sus implicaciones patológicas en el orden óntico-genético de las esferas vivenciales aisladas, como certifica el estado embrionario de la psicopatología al respecto. Por eso, debemos conformarnos, de momento, con las averiguaciones logradas a nivel antropológico-clínico, entre las cuales nos parecen especialmente relevantes, por lo que aportan a la investigación de las alucinaciones sensoriales, las notas de Binswanger sobre el espacio patológicamente “humorado” del esquizofrénico (Binswanger, 2006a: 524-525).

En ellas, el psiquiatra suizo analiza el comportamiento de un enfermo que observa desde la cama, entre palpitaciones del corazón, angustia, desvanecimiento y un intenso dolor en la región frontal, cómo un fragmento de vía relativamente alejado de la ventana penetra en la habitación hasta incrustarse en su cabeza, a pesar de ser plenamente consciente de semejante discrepancia espacial. De tal suerte que, como ocurre en el caso de embriaguez por mescalina según Beringer, Mayer-Gross o Stein, el “espacio orientado” se convierte en un “espacio alucinado” modificado por un sentimiento patológico del mundo, formando con el “espacio humorado” una unidad grotesca y contradictoria determinada, análogamente al “espacio mítico-mágico” elucubrado por Cassirer, por la unidad significativa de lo demoníaco.

2. EL CAPITALISMO EMOCIONAL Y SEMIÓTICO

Frente a la reverberación del mito de la autonomía personal en el acervo postmoderno, las nuevas tecnologías del poder para someternos a una subjetivización coactiva y

heterodirigida han descubierto que el *sistema de los afectos* se muestra infinitamente más decisivo que cualquier armadura ideológica al respecto. Como probaremos en las líneas venideras, la dictadura invisible del incipiente capitalismo virtual y tecnológico pivota cada vez más, en un horizonte marcado por la ilusión de autonomía, la innovación y la seducción, sobre la producción y la desinhibición del *deseo*, al reparo de técnicas cuyas prerrogativas no se limitan a producir sistemáticamente instrumentos de trabajo y bienes de consumo, sino que también nos manipulan y nos determinan a su antojo.

Con el desarme del totalitarismo nazi y la metamorfosis del modo de producción capitalista a mediados del siglo XX, la “esfera de la utilidad y de la vida”, por hablar con Croce, asiste a un giro radical, por concurso del cual la forma-mercancía designa, por un lado, la célula básica donde se reproduce el ADN del capital y, por otro, el nuevo ideal abstracto que mantiene en vilo a la humanidad. Como hemos sugerido con anterioridad, el capital expande su dominio, para usufructo del proceso de acumulación originario, del lugar de trabajo al “mundo de la vida”, colonizando nuestros cuerpos y nuestras mentes de tal manera que nos convierte en un rebaño indiferenciado de consumidores voraces e insaciables; como apunta Ritzer:

El punto focal del capitalismo contemporáneo, al menos en los Estados Unidos, parece haberse desplazado de los procesos de valorización y control, y por tanto de la producción en su totalidad, al consumo. La esencia del capitalismo moderno, al menos tal y como es practicado por las principales naciones, podría no ser tanto la maxificación de la explotación de los trabajadores, como la maximización del consumo (Ritzer, 1998: 68).

Según Bauman, el secreto de todo sistema social duradero reside en hacer que los individuos *deseen* hacer aquello que el sistema *necesita* que hagan para perpetuarse (Bauman, 2009: 14-15). No obstante, la “estabilidad sistémica”, más conocida como “orden social”, admite dos vías o estrategias alternativas: organizando explícitamente un apoyo popular dirigido, mediante un proceso centralizado de movilización espiritual, constrección y adoctrinamiento, a salvaguardar los intereses de un “todo” (véase el caso paradigmático del nazismo)¹³⁹, o bien al estilo del “tecnocapitalismo”, esto es, de manera oblicua, a través de la imposición implícita de apropiados módulos comportamentales. Hablando en términos “biopolíticos”, el capital ha desplazado el centro de gravedad desde las “máquinas de guerra” (Deleuze), encargadas de modelar las instituciones y el discurso público en las “sociedades disciplinarias”, hacia los dispositivos de control “biopolítico” tal y como los presenta Foucault en sus seminarios de 1979, más allá de sus averiguaciones en torno a la genealogía de la modernidad (*Historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Vigilar y Castigar*), todavía marcadas por el paradigma de la sublimación represiva social.

Por otro lado, es un hecho bien conocido que la llamada “sociedad de consumo” mide su prosperidad y su éxito en base al perpetuo aumento de la demanda; pero si bien emplea numerosas tecnologías para incentivar la energía y la actividad de los consumidores (en efecto, la “maquinaria” en función de la cual los principios de la metafísica tradicional se corporeizan, por mandato del capitalismo tardío, en el “mundo de la vida” posee una multiplicidad de

¹³⁹ Así contemplado, Weber desglosa el poder en capacidad de “imposición” (*Macht*), poder “estructurado” (*Herrschaft*) y “disciplina”, entendida como la práctica rutinaria guiada por una obediencia masiva, acrítica y conformadora (Weber, 2010: 162-163).

máscaras inusitada), es de recibo destacar, a tenor de la eficiencia que viene demostrando durante los últimos tiempos, su inaudita capacidad para explotar indiscriminadamente territorios impensables para la teoría económica tradicional hasta modelar la fisionomía de nuestras vidas con sus propias manos, una capacidad por cuyo alcance podemos designar nuestro tiempo como “capitalismo emocional”. A pesar de la atmósfera competitiva que respiramos, grabada por el egoísmo utilitario, el nuevo capitalismo no está yermo de sentimientos sino que, al contrario, vincula nuestros afectos, sentimientos, pasiones y deseos más íntimos a su dinamismo con el propósito, por supuesto, de maximizar la productividad:

Mientras antaño el argumento comercial del hombre de negocios de viejo estilo era esencialmente *racional*, mediante una elaboración persuasiva, un amplio sector de la propaganda moderna ha abandonado la vía de la razón para dirigirse a la emoción, como si fuera una forma de *sugestión hipnótica* (Alonso-Fernández, 2003: 156).

Y es que, por oposición a la concepción tradicional de los gobernantes, el mundo comercial y los hombres de ciencia, las cuestiones humanas no responden invariablemente a un patrón determinado por la finalidad consciente. En efecto, la evolución del modo de producción capitalista pone de manifiesto el papel fundamental que juegan los procesos inconscientes de cara a conquistar el “mundo de la vida”, hasta el punto de que la célebre metáfora del inconsciente como “fábrica” de los comportamientos que todos escenificamos se torna realidad, con perjuicio de su condición de “teatro” donde cada actor interpreta el guion escrito por el caudillo de turno. De tal suerte que el deseo se constituye, en su condición de producto determinado por el poder establecido (es decir, como manifestación de su “organización molar” -Deleuze-), como fuerza motriz de la sociedad, a costa de la creatividad donde funda su autonomía según el creacionismo deleuze-guattariano (*Infra*, cap. III, §2.1.a).

Ahora bien, contra la moda predominante en la esfera intelectual, somos conscientes de que toda novedad presuntamente decisiva reclama la referencia cronológica del pasado (Lipovetsky, 1990: 79-85). Decadencia de lo anterior o fuerza renovadora, discontinuidad o continuidad renovada, peripecia eventual o destino global, lo cierto es que asistimos a una transformación general y profunda a escala social, un nuevo tipo de cultura que nace de la modernidad, como se sigue de los análisis de Daniel Bell sobre el funcionamiento del capitalismo (Bell, 2004).

Hablar de la economía, las empresas y los negocios es hacerlo de un mundo dominado tradicionalmente por un modelo de racionalidad calculadora, estratégica y maximizadora del beneficio individual, en virtud del cual los seres humanos no serían, en palabras de Amartya Sen, sino una suerte de “tontos racionales”, individualistas y egoístas, cuyos actos solo resultan justificables en términos de autointerés (Lozano Aguilar, 2016: 902 ss.)¹⁴⁰. Desde esta perspectiva, tal y como reflejan la gestión científica de Taylor y la cadena de montaje de Ford, los deseos humanos se encontraban encerrados, bajo el signo del capitalismo industrial,

¹⁴⁰ Como hace notar el propio José-Félix Lozano, esta concepción de la racionalidad posee grandes limitaciones teóricas y graves repercusiones en el terreno de los negocios y en la sociedad en general, como ponen de manifiesto numerosos autores de prestigio en economía y gestión (Ghoshal, 2005: 75-91; Galbraith, 2004; Sen, 2000: 477-502; Sen, 2002). Asimismo, dicho enfoque ha sido objeto de crítica desde un análisis histórico-conceptual, en J. Conill, y desde la reflexión crítica de la racionalidad económica, por parte de P. Ulrich (Conill, 2004; Conill, 2012: 39-64; Ulrich, 1993).

en la jaula de las necesidades preestablecidas (definidas por la psicología ortodoxa como “estados de tensión” destinados a desaparecer una vez satisfechos), el goce inmediato o del momento (lo que los franceses denominan *jouissance*) era considerado algo seductivo pero falso, engañoso y degradante, la avidez o la intemperancia representaban vicios desaprobados e, incluso, condenados, ya que ponían en entredicho el mantenimiento del modelo, y era invocado por doquier el sacrificio de ciertas recompensas actuales en nombre de imprecisos beneficios futuros. En definitiva, el “principio de placer” se encontraba sometido, por decirlo con la jerga freudiana, al “principio de realidad”: la finalidad del consumo era la supervivencia biológica y social y, una vez alcanzado este objetivo, no tenía sentido consumir más; solo estaba legitimado como distracción o entretenimiento si tenía lugar en los márgenes de la vida laboral (Bauman, 2007a: 199).

Pero como Freud había vaticinado prematuramente, el requisito de renunciar a las propias inclinaciones y propensiones no sería aceptado de forma indefinida¹⁴¹. Desde nuestro punto de vista, la crisis cultural desencadenada por la identificación entre belleza y contingencia (en el sentido de Baudelaire), consagrada por la lógica artística desarrollada entre 1880 y 1930 (Rimbaud, Jarry, Joyce, etc.) en base a la negación de la tradición y la destrucción violenta del orden oficial, por un lado, y el culto a la novedad, el cambio y la renovación total, por otro, designa una suerte de proceso de “negación sin límites” (Adorno) que funda una “tradición de lo nuevo” (Rosenberg). Pues bien, paradójicamente, dicho proceso señala, a su vez, el comienzo de la revolución cultural de Mayo del 68 contra el espíritu burgués, reivindicando con virulencia el placer, la exaltación individual y el desenfreno de los impulsos frente al capitalismo clásico, su moral protestante-ascética y sus valores del trabajo, el ahorro y la moderación.

Para contrarrestar la amenaza que representan la autoorganización caosmótica y desde sí del pueblo, el capital mantuvo en lo fundamental la misma línea reactiva que ha caracterizado a su evolución histórica desde siempre, por la que se nutre de las formas sociales y productivas concebidas por el propio proletariado; no obstante, dado que los nuevos movimientos sociales atesoraban un potencial económico sin precedentes, jugó la carta de transformar la composición de la clase proletaria absorbiendo sus nuevas prácticas, dando lugar a un cambio de paradigma desde el fordismo al postfordismo (Hardt y Negri, 2002: 246-250)¹⁴². De tal manera que, contra el mito que identifica la revolución del 68 con la muerte del

¹⁴¹ En el modelo extratemporal de civilización elaborado por Freud, esta conclusión se aplica a todas las épocas, como una ley universal de la vida social (Freud, 1978b: 431-485).

¹⁴² El modo de gestionar la tensión producida por las protestas desencadenadas en Francia a cargo de los grupos estudiantiles de izquierda contra la forma hodierna del capital distingue a la “sociedad de consumo” de todas las sociedades conocidas hasta la fecha. Si bien crea la ilusión, gracias a su inaudita capacidad para adaptarse a las circunstancias y renovarse constantemente, de que existen infinitas salidas laterales, el capitalismo ha desarrollado una capacidad sin precedentes para reciclar cualquier forma de disenso como principal recurso de cara a su expansión, fagocitando todo contenido para asimilarlo como una pieza más del progreso y del negocio universales. Se trata, en términos de Thomas Mathiesen, de una “silencioso silenciamiento” realizado mediante la estratagema de la “absorción” (Mathiesen, 2014: 15). En este sentido, el capital se define como un todo unitario cuya perfecta dialéctica implica, en nombre del “fin de la historia” (Fukuyama), la superación (ficticia) de los conflictos, en detrimento de cualquier crítica, antagonismo o, hablando dialécticamente, “negatividad” con afán emancipador, subordinados por principio a las espurias prerrogativas del *marketing* y sus falsos prestigios (Fukuyama, 1992). Sirva como botón de muestra la claudicación del “factor subjetivo” en la izquierda política, ilustrada ejemplarmente por el desenlace de la socialdemocracia (*Infra*, cap. IV, §9).

capitalismo, lo cierto es que ha jugado un papel crucial en su desarrollo, toda vez que fagocita “perversamente” (en el sentido psicoanalítico del término) el programa del goce ilimitado *hic et nunc* (“todo es posible”, siempre y cuando te lo puedas permitir económicamente) y, de esta forma, logra emanciparse de la esfera de valores burguesa, caracterizada por la estabilidad ética (la familia, la sociedad civil, el Estado, los entes públicos que garantizan los derechos sociales del individuo...) y, por ende, incompatible por principio con su invasión indiscriminada del “mundo de la vida”.

Desde entonces, el capitalismo inscribe la energía libidinal de la masa en su lógica devoradora, probando una vez más su capacidad para superar cualquier obstáculo e implementando en la *praxis* la paradoja formulada en otro contexto por Tomasi di Lampedusa (“para que todo siga igual, es necesario que todo cambie”). A pesar de mostrarse reacio en un principio a la hora de extrapolar al orden socio-cultural (disciplinario, autoritario y, en los Estados Unidos, puritano) la revolución de la producción y los intercambios acontecida en el ámbito económico, con la difusión a gran escala del crédito, la publicidad, la moda, los *mass media* y, en definitiva, el consumo de masas, el capitalismo virtual ha terminado elevando al *hedonismo*, hasta entonces patrimonio exclusivo de las élites artísticas e intelectuales, al rango de principio axial de la vida cotidiana.

Frente al modelo moderno, autoritario y persuasivo de política, concebido por Maquiavelo y llevado hasta el extremo por los totalitarismos del siglo XX, las tecnologías del poder ya no pivotan, por tanto, sobre una fuente de información privilegiada, la represión ideológica, la renuncia personal o el sacrificio obligatorio. En lugar de favorecer la censura, los procesos de subjetivización erótica a cargo del poder “biopolítico”, desterritorializado y difuso, penetrante e invasivo del presente se dedican a promocionar el “principio de placer” hasta el paroxismo, erigiendo el impulso de gozar como nueva forma de imperativo social¹⁴³. Es como si el “principio de realidad” debiera defenderse hoy, por decirlo de algún modo, ante un tribunal donde el “principio de placer” es el juez que preside la corte: lo que un tiempo era considerado un coste de producción, ha sido trasferido a la columna de los beneficios en los libros contables y, lejos de ser domadas y enjauladas, nuestras pasiones son profusamente alimentadas, más allá de todo límite.

Desde este punto de vista, el nuevo capitalismo entra en la vida de los individuos como una forma de diversión extremadamente placentera, hasta el prurito de que la fiesta del carnaval tradicional, entendida como una interrupción de la vida cotidiana para degustar sin ningún pudor las libertades negadas en la vida ordinaria, se disuelve hoy en un todo más amplio donde nos abandonamos gustosamente. Lejos de orientarse por principios y valores morales, nuestra existencia se cifra, en tal disposición de los términos, en el plano hedonista de la vida mundana. Como dice Lacan, hemos pasado del “plusvalor” al “plusgozar”. Se trata de una época “édípica”, en el sentido de la *hybris* que pone de manifiesto la tragedia

¹⁴³ Por oposición a la *eudaimonia* griega y la doctrina cristiana, el concepto de “felicidad” asentado en la conciencia colectiva se desmarca definitivamente de la negatividad (ausencia de dolor, dominio de sí y superación de las pasiones) y del más allá en beneficio de la *vulgaridad* más trivial, de tal manera que experimentamos, a partir de la Revolución Francesa y, especialmente, desde Mayo del 68, una compulsión patológica por conseguir la felicidad a cualquier precio, surgiendo así una masa creciente de marginados sociales: los que sufren (Bruckner, 2001).

griega: el capital ha matado al padre y, por ende, se diluye el “principio de realidad” a favor del goce incestuoso sin límites en sus formas más depravadas, en lo que constituye una novedad histórica sin parangón¹⁴⁴.

Ahora bien, si bien es cierto que nuestra época encomia por encima de todo la individualidad libre, es preciso admitir que no han sido suprimidas todas las restricciones. Antes de convertir, en su empeño por propagar en todo el cuerpo social la norma de la libertad individual por medio del consumo, el paraíso del ocio y los viajes, las comodidades del confort, el fetichismo de objetos y marcas, el *entertainment* televisivo y las nuevas tecnologías de la comunicación en ideales de masas, la función de los medios durante los sesenta y setenta se limitaba, erigidos como simples instrumentos de estimulación hedonista, a difundir de forma indiscriminada los valores liberales en la esfera de la vida libidinal, los deleites privados del placer libertino, del goce erótico y del sexo salvaje mediante toneladas de *spots* eufóricos y sensualistas, con menoscabo de los tabúes victorianos y los instrumentos de autorrealización vinculados tradicionalmente a la burguesía, entre los cuales brillaban con luz propia la esfera familiar y la profesional. Eran los tiempos de la liberación sexual, por concurso de la cual Eros, hasta ahora asimilado invariablemente al pecado y la culpa, se desmarcaba de una vez por todas del puritanismo y la represión de los sentidos que decretaba la época de la carencia para convertirse en un objeto de consumo de masas al servicio de la felicidad, el equilibrio y el desarrollo individual. En este escenario, el sexo debía expresarse libremente siempre y cuando sus prácticas no perjudicaren a los demás, en un horizonte marcado por la pasividad, la seducción, el ludismo, la ligereza recreativa, las fluctuaciones descodificadas de la libido, los placeres renovados, la dispersión sin frenos, los goces sensuales plurales, el exceso desmedido, los flujos nómadas de las pulsiones, las transgresiones libertinas y el *zapping* libidinal.

Tras el apogeo inicial de la contracultura, la permisividad generalizada durante los años 1960-1970 se atenúa y la lógica del consumo designa una autonomía menos subversiva y más razonable. Si bien es cierto que el mercado sigue convirtiendo una variedad *high tech* de placeres inmediatos de entretenimiento, sexuales y consumistas en objeto constante de informaciones, estímulos y diversificaciones, la escalada de los deseos materiales y eróticos generada por los *golden sixties* no ha terminado forjando, ni mucho menos, una anarquía libidinal. En verdad, el caos desaforado de las pasiones licenciosas, la promiscuidad sexual y su deriva orgiástica han sido normalizados, encauzados y diferidos por nuevas prohibiciones y regulaciones sociales, de manera que, a la altura del presente, la cultura es al mismo tiempo desenfrenada y prudente, desorganizadora y autoorganizadora, dionisiaca y apolínea:

“Consuman con moderación”: nuestra aritmética utilitarista ha tomado el rostro de una gestión de placeres-minuto homeopáticos y ralentizados. El hedonismo posmoderno ya no es transgresor ni dilettante, está “gestionado”, funcionalizado, es sensatamente *light* (Lipovetsky, 2005: 56).

¹⁴⁴ Salvo algunas excepciones como La Mettrie o Sade, los intelectuales del siglo XVIII concedían un estatus más elevado a los placeres del espíritu y los del corazón. Esta jerarquización de los placeres tuvo continuidad en el siglo XIX, cuando los goces eróticos se contaban entre las dignidades inferiores, en la medida que son pobres y breves, degradan al hombre en la pasión y el exceso y van en detrimento del espíritu y la salud física. Con el individualismo hedonista, en cambio, todos los placeres (también los sexuales) tienen la misma legitimidad y el mismo valor, de tal manera que, por así decirlo, Eros ha registrado la igualdad democrática, más allá de las distintas preferencias subjetivas (Lipovetsky, 2005: 59-60).

Entre los múltiples límites puestos a la revolución sexual, resulta especialmente significativo que muchas conductas sexuales minoritarias siguen siendo censuradas por gran parte de la conciencia social, como el incesto, la perversión de menores, la zoofilia, el sadomasoquismo, la prostitución o, incluso, la homosexualidad, si bien las condenas distan mucho de ser unánimes y se resisten a ser confesadas con frecuencia (Lipovetsky, 2005: 60-61). Asimismo, no es difícil comprobar cómo la explotación del registro “sexy” por parte de la publicidad, la difusión social del erotismo o la trivialización del porno duro contrastan con una realidad cotidiana donde las indumentarias y los maquillajes se caracterizan por la funcionalidad y la discreción, los comportamientos de ligue se muestran generalmente dóciles y las prácticas sexuales arriesgadas escasean (Lipovetsky, 2005: 61-63). Por otra parte, con la excusa de evitar a cualquier precio el acoso sexual, yace latente un supercontrol de las conductas masculinas empeñado en erradicar todas las formas de sexualización y erotismo en las relaciones hombre-mujer con vistas a un mundo rigurosamente uniforme y funcional, para lo cual se basa en sofisticados dispositivos de prevención y enmarcamiento, así como en la aplicación de severas sanciones disciplinarias e, incluso, en la persecución judicial (Lipovetsky, 2005: 65-67). Por si fuera poco, la consagración social de la fidelidad revela que la necesidad de amor sigue en pie, mientras que la familia ha sido elevada nuevamente a un pedestal, toda vez que los impulsos apóstatas del “mariposeo” y la repetición de los amores fugitivos no satisfacen las necesidades de seguridad y estabilidad emocional subsiguientes a nuestro mundo móvil y competitivo, repleto de confusión e interrogantes:

En la raíz del valor concedido a la fidelidad, está la fragilidad narcisista contemporánea, la voluntad más o menos explícita de instaurar lo idéntico y la permanencia, la esperanza de una vida íntima al abrigo de las turbulencias del mundo (Lipovetsky, 2005: 70).

Y si crece sin cesar el número de divorcios e hijos bastardos, es porque la constancia amorosa ha perdido toda incondicionalidad, de modo que solo tiene valor como apéndice natural del amor, mientras perdura la atracción entre los seres (Lipovetsky, 2005: 67-71).

En cualquier caso, a pesar de todas las restricciones apenas mencionadas, se impone la necesidad perentoria de rebasar el campo problemático delimitado por Freud en *El malestar en la cultura* (1929), toda vez que nos encontramos ante unas condiciones más que favorables para desarrollar nuestras potencialidades libidinales, por mucho que el retorno periódico de las crisis comerciales cuestione aparentemente, desde sus orígenes en la sociedad burguesa hasta el estadio hodierno de su evolución, la marcha triunfal del modo de producción capitalista, a tenor de las epidemias sociales que traen consigo (Marx y Engels, 2007: 29-30).

Si bien es cierto, en otro orden de cosas, que las pasiones humanas han sido a menudo postuladas como productos históricamente determinados por las fuerzas virulentas o divinas entronizadas en ellas, no debemos obviar que toda argumentación gira alrededor de nociones del deseo decididamente distintas. Según nuestra hipótesis, el capital nos define como seres “anhelantes” en esencia, de manera que *somos lo que deseamos* (objetos, experiencias, estilos de vida...). En este sentido, el mundo de sentido configurado por el capitalismo emocional debe ser entendido a la luz de la concepción idealista del deseo como carencia del objeto real, conocida como “teoría del apoyo” o “anaclisis”. Determinada por la “adquisición” en lugar de la “producción” (esto es, el poder interior del deseo para engendrar su objeto, aunque sea bajo una forma irreal), la lógica de la carencia aplicada al deseo lo distancia y subordina

al objeto del cual carece, de tal suerte que experimentamos una necesidad compulsiva de consumarlo, ya sea un bien de consumo o una experiencia vital, absolutizando su privación como “insuficiencia-de-ser”. Se trata de la condición “protésica” del deseo, apoyado en todo momento sobre las “muletas” de sus necesidades.

En este contexto, la axiomática que gobierna el dispositivo de consumo individual se encuentra tan asentada en nuestra subjetividad que cuando consumimos lo hacemos de forma inconsciente, o sea, el consumo de mercancías ha adquirido el rango de segunda naturaleza, emancipándose de su viejo carácter instrumental y limitante para convertirse en un hecho “narcisístico”, esto es, un fin en sí mismo y, por consiguiente, algo que se autoalimenta. Como dice Bauman:

Actuar impulsivamente, aquel epítome de la irracionalidad en el mundo de los productores, de las cuentas de ahorro y de las inversiones a largo plazo, está destinado a devenir el principal factor de cálculo racional en el universo de los consumidores, de las tarjetas de crédito y de la gratificación inmediata (Bauman, 2007a: 204).

Lo que espolea a los miembros de la “sociedad de consumo” es la necesidad de mantener viva la tensión y reforzarla constantemente, mientras las raras excepciones que todavía se mueven exclusivamente, inmunes a la seducción, en la dirección que marcan sus propias necesidades, son considerados “consumidores imperfectos” y, a la postre, marginados sociales. Digamos que si el imperativo moral de la vida productiva era, en la sintaxis de Weber, el “aplazamiento de la satisfacción”, el principio ético de la vida dedicada al consumo es la “falacia de permanecer satisfechos” (Bauman, 2009: 12).

Vistas las cosas así, el deseo se constituye, a ojos vistas, como un terreno especialmente fértil para los dueños del capital, entendido como la fuerza propulsiva o, por darle voz a Spinoza, el *conatus* del consumidor, ya que se trata de un impulso mucho más etéreo, voluble y dúctil que las viejas necesidades finitas, circunscritas e inflexibles a perpetuidad, consideradas por los economistas del siglo XIX como el epítome mismo de la solidez. No obstante, inculcar el deseo y canalizarlo en la dirección apropiada exige tiempo, esfuerzo y un considerable desembolso económico, hasta el punto de consumir gran parte de los costes totales de producción, distribución y venta. Además, el concepto de “deseo” conecta el consumo, como observa Harvie Ferguson, a la expresión de la propia personalidad, en el sentido de que el individuo se sirve de las cosas que posee en la búsqueda de autenticidad que designa su supuesto “yo interior” por descubrir (*Infra*, cap. IV, §5); pero para la sociedad capitalista avanzada, obstinada como está por exprimir al máximo el principio del máximo beneficio, se trata de un cuadro psicológico extremadamente limitante (Ferguson, 1996: 205). Por sendos motivos, el consumismo en su forma contemporánea se funda más sobre la liberación de *fantasías caprichosas* que sobre la estimulación del deseo, mucho más potentes y flexibles a la hora de mantener la aceleración de la demanda de bienes de consumo al paso del volumen creciente de la oferta; en palabras de Ferguson: “A la base del capricho no hay absolutamente nada. La adquisición es casual, imprevista, cumplida de hecho. [...] Es insincero e infantil” (Ferguson, 1992: 31). Y es que, finalmente, la historia del consumismo no es sino la historia de la eliminación de todas las barreras que subordinan el “principio de placer” al “principio de realidad”, por usar de nuevo la fraseología de Freud.

2.1. La “revolución permanente” del mercado

2.1.a. *La producción del deseo en el capitalismo emocional*

Al hilo de la “economización” de la vida determinada por la forma-mercancía en su nueva condición de límite ontológico, tiene lugar una transformación radical en la experiencia humana, según la cual el “espacio de poder adquisitivo” y el “espacio interior de mundo” (*Weltinnenraum*) se tornan sinónimos. En cuanto medio de consecución de los objetos del deseo, la “forma deslumbrante del dinero” (*blendende Geldform*) (Marx, 1964: 80) modifica, en este contexto, todas las dimensiones determinantes de la existencia, creando un sentimiento correspondiente del mundo donde numerosas indisponibilidades aparecen repentinamente como disponibles. Pues bien, a la vista de la proyección tendencialmente ilimitada de la oferta de bienes en el mundo movido por el dinero, no es arbitrario que la *innovación* se defina, por el lado del poder hegemónico, como la piedra angular del crecimiento (pues posibilita escapar a la maldición de los rendimientos decrecientes y a la escasez de recursos) y, en los consumidores, como el principal lema de desinhibición (para paliar el miedo abyecto a la carencia por parte del deseo).

Según hemos podido comprobar, mientras las antiguas máquinas totalitarias convertían la obediencia en disciplina homogénea y sistemática traduciendo, bajo la tenaza del terror, el modelo del ejército al “mundo de la vida” para forjar a los hombres en virtud de matrices ideológicas dogmáticas, con el desmantelamiento de los totalitarismos y su rígida estructura disciplinaria-coercitiva, el ingreso de las masas corrompidas en la economía de mercado trae consigo un cambio decisivo en el terreno “biopolítico”. Desde entonces, el poder no despliega su influencia mediante una cuadrícula reglamentaria o por fuerza bruta sino de manera subrepticia, jugando la carta del bienestar y la libertad del individuo¹⁴⁵. Y es que, bien pensado, el poder no tiene ya necesidad de recurrir a la estética de los suplicios para perpetuarse. A ojos de Marx, si el capitalismo produce sus propios sepultureros es porque la “conciencia infeliz” de la burguesía acabaría desencadenando la revolución inercialmente. A la altura de nuestro horizonte histórico, empero, las conciencias han sido colonizadas de tal forma que desaparece el “espíritu de escisión” respecto al presente del que hablaba Gramsci, hasta tal extremo que, parafraseando a Spinoza, “combatimos por nuestra esclavitud como si fuese nuestra libertad”, persuadidos de que la precariedad imperante deriva, en el fondo, de déficits personales que nos impiden subirnos al carro del futuro.

Liberada de los procesos de masificación-reificación-represión, la construcción del nuevo tipo humano responde a una organización de la desinhibición implementada por sofisticados ordenamientos y moldes de diversa índole. Hablamos de procesos combinados

¹⁴⁵ Si bien es cierto que, desde sus orígenes, el capitalismo ha incorporado una exigencia de liberación a su auto-descripción, el modo de pervertirla con tal de acompañar y estimular la evolución del proceso de acumulación ha respondido a demandas de autonomía y autorrealización de diversa índole, desde la emancipación de formas “específicas” de “alienación” (donde un colectivo situado históricamente padece la opresión de un grupo dominante), hasta la superación de formas “genéricas” (procedentes del arraigo a un entorno social estabilizado por convenciones, inherentes a la inscripción en un mundo objetivo o a la posesión del propio cuerpo), capaces de limitar la definición de sí de los individuos (Boltanski y Chiapello, 2002: 550).

de bio-ingeniería y fisiológicos con una apariencia filantrópica engañosa, dado que prometen amplificar exponencialmente las *chances* del individuo hasta realizar en lo cotidiano el ideal moderno de la autonomía individual inéditamente. Se trata, no obstante, de procedimientos sin precedentes históricos: mientras el apremio imperativo (social o afectivo) siempre se ha mostrado, a expensas de la participación individual, como el agente de la desinhibición por excelencia, el capital introduce sus consignas en los receptores de tal manera que, como ilustra la figura del emprendedor (siempre dispuesto a actuar “por sí mismo”), creemos ingenuamente que escuchamos nuestra propia voz interior cuando nos sometemos a ellas, regida por motivos autocomprendidos e intereses razonables, y no por pasiones impulsivas listas para obedecer determinaciones ajenas de poderes anónimos.

Efectivamente, la proyección “biopolítica” del poder se produce reticularmente, desencadenando una enfermedad civilizatoria plenamente arraigada que trae consigo una autorrealización vicaria de la comunidad, dependiente de un poder anónimo y asimilado, esa *ilusión de autonomía* que oculta, tras las exuberantes vestiduras de lo productivo y gratificante, el control efectivo de la mente y del cuerpo, un control que, por lo demás, reclama la connivencia pasiva de los individuos. Lipovetsky tiene el mérito de revelar, desde este punto de vista, la fórmula de nuestra época: “Se ha definido la sociedad posindustrial como una sociedad de *servicios*, pero de manera todavía más directa, es el *auto-servicio* lo que pulveriza radicalmente la antigua presión disciplinaria” (Lipovetsky, 1990: 17). Abandonado al dominio de poderes subrepticios y despersonalizado en este sentido, el *sino* del hombre en el mundo “tecnocapitalista” se cifra en la figura del “zombi”¹⁴⁶, cada vez más ensimismado con deseos elementales y opacas (pseudo)necesidades creadas por el mercado soberano.

Aunque el estado de cosas llamado “subjetividad” solo puede entenderse desde el autoasesoramiento, la autopersuasión y, finalmente, la autodesinhibición del sujeto, también existen autoridades externas aliadas que resultan útiles como complementadores, en su oficio de consejeros, para la producción de desinhibición, de tal suerte que la “subjetivización es [...] inseparable de habilidades y trainings correspondientes” (Sloterdijk, 2007: 79). Cuando los sujetos titubean en el punto de llevar a cabo la desinhibición deseada (debido a su escasa evidencia en un escenario inevitablemente demasiado grande o por las profusas inhibiciones heredadas de la tradición), la autoobediencia operativa en el núcleo de la subjetividad se subordina a los asesores y motivadores de turno, discretos herederos de los ideólogos que hacen prevalecer, invocando la libertad de mercado y el indiscutible derecho al éxito, la psico-semántica del dogma frente a la regresión infinita de la duda.

Así pues, el nuevo capitalismo no solo promueve el capricho a gran escala, sino que también se ocupa de producir las condiciones necesarias para desinhibirlo como ninguna otra sociedad había soñado de hacerlo en el pasado. Para desinhibir a los subalternos necesitados y submotivados, los *managers* y *entertainers* crean la ilusión de una vinculación domeñable entre proyecto y éxito con repercusiones que alcanzan a las industrias del oráculo

¹⁴⁶ Julio Díaz explora con tino esta figura de pensamiento como matriz oculta del presente desarrollando, a la luz del pensamiento de Heidegger y su relación con el cine serie B, una “tanatopolítica” donde argumenta que la producción de lo “no-vivo” (o sea, del zombi individual e institucional) y el cuidado de la muerte son esenciales en la vida del capital, así como para entender, en función de su relación social contemporánea, la condición humana y su estado de ánimo fundamental (Díaz Galán, 2010; *Infra*, cap. IV, §9).

contemporáneas, un vínculo entretejido por el único hilo conductor de la innovación, ese contrastado “ejercicio de la libertad” que nos permite “negociar con la realidad”, consagrando las novedades de la técnica, del diseño y del modo de discurrir como las principales fuentes de la felicidad, definida como “término exitoso del deseo”¹⁴⁷.

No obstante, la progresión imparable del *agens* de la desinhibición expande la sombra de la duda sobre el verdadero papel de los consultores en nuestras sociedades, toda vez que sus actores suelen encontrar motivaciones con la suficiente envergadura, como soberanistas de la vulgaridad, en sus efectistas seducciones y en el dejarse-llevar intencionado:

La aspiración a lo nuevo suele asociarse a la utopía, a la esperanza en un nuevo comienzo histórico y en la futura transformación radical de las condiciones existenciales del hombre, pero es precisamente esa esperanza la que, hoy, parece haberse perdido casi por completo. [...] La producción de lo nuevo es la exigencia a la que todo el mundo debe someterse para encontrar en la cultura el reconocimiento al que aspira: en caso contrario, no tiene ningún sentido ocuparse de los asuntos de la cultura. [...] Lo nuevo es insoslayable, inevitable, irrenunciable (Groys, 2005).

Pues bien, ante el nuevo malestar en la cultura y los índices actuales de enfermedades depresógenas¹⁴⁸, cabe interrogarse por qué los individuos, presuntamente instalados en el reino de la libertad, se sienten impotentes a la hora de cumplir sus propias esperanzas, cuando el progreso material alcanza las cotas más elevadas. La respuesta más perspicaz al

¹⁴⁷ Así considerada, la felicidad lleva aparejada como efecto indisociable el “placer del servicio”; Bruckner lo describe del siguiente modo: “Considerable disfrute: estoy seguro de obtener inmediatamente (previo pago) aquello que deseo, una gigantesca organización se pliega a mis menores apetencias” (Bruckner, 2003: 142).

¹⁴⁸ El advenimiento de la “sociedad de la información” ha tenido como corolario un ascenso meteórico de la tasa de depresión en Europa Occidental y Norteamérica (Klerman, 1986: 7-15; Klerman y Weissman, 1989: 2229-2235). Diversos estudios internacionales corroboran este dato en generaciones nacidas después de 1955 (Cross National Collaborative Group, 1992: 3098-3105). De acuerdo con la 55^a Asamblea de la OMS, la depresión es actualmente la principal causa de discapacidad. Más de 120 millones de personas la padecen. Su tasa de prevalencia longitudinal es del 15%, por lo que una de cada seis o siete personas sufre depresión en algún momento de su vida. En España es un problema de salud pública y afecta a poca menos población que en otros países de nuestro entorno, como Alemania (10%), Francia (18%), Reino Unido (17%) o Irlanda (12%) (Sáez Rueda, 2007a: 69). De cara al futuro, el panorama no puede ser más desalentador. Estudios recientes constatan que la tasa de prevalencia puntual y anual de enfermos depresivos presenta una curva epidemiológica ascendente en la población mayor de 15 años, los escolares y los pacientes asistidos en clínicas médicas generales o consultas psiquiátricas. El mismo equipo investigador ha confirmado esta impresión general mediante estudios de epidemiología comparativa apoyados en pruebas evaluadoras y criterios diagnósticos idénticos, dos exigencias difíciles de cumplir simultáneamente (Alonso-Fernández, 2011: 18). Dado que constituye el origen fundamental (apoyado por otros factores sociales y trastornos comorbídos) del 70% de los suicidios consumados en los países desarrollados durante las últimas seis décadas, el crecimiento del porcentaje de suicidios en más del 60% constituye un índice epidemiológico indirecto del trastorno depresivo (Alonso-Fernández, 2011; Murphy y Wetzel, 1980: 519-523). Desde 1960 a 1980, este fenómeno ha sido registrado en cohortes sucesivas, con un intervalo de cinco años, según datos de la población sueca (Jacobsson y Renberg, 1986: 459-468). En España, el incremento de la tasa de suicidio ha seguido una línea ascendente, alcanzando el 89,9% en la población masculina y el 115,9% en la población femenina durante los ochenta (Gutiérrez García, 1995: 51-53). En Italia, el acto suicida ha experimentado un aumento significativo desde 1988 a 1994, con una cifra media de 10 suicidios por cada 100.000 habitantes, uno de los índices suicidas más bajo de los países europeos (Torre, Chieppa, *et al.* 1990: 77-86). Por otra parte, este tipo de trastornos tienen un gran impacto económico en las arcas de los países, curiosamente, más desarrollados; por ejemplo, en los Estados Unidos suponen unos costes anuales del 2,5% del producto nacional bruto, o sea, 148.000 millones de dólares (Sáez Rueda, 2011: 78).

respecto se cifra, bajo nuestro punto de vista, en la crítica a la “teoría del apoyo” firmada por Deleuze, según la cual el capital degrada la verdadera naturaleza del deseo en función de la siguiente aporía: entendido idealmente como “conjunto de síntesis pasivas que maquinan los objetos parciales, los flujos y los cuerpos, y que funcionan como unidades de producción” (Deleuze y Guattari, 1988: 33), el deseo no carece de objeto, ya que la *producción de realidad* (en cuanto autoproducción del inconsciente) constituye su única proyección, de manera que es insaciable por definición. Consecuentemente, no obtiene apoyo en las necesidades sino que, al contrario, estas descansan sobre él como contra-productos suyos dispuestos sobre la realidad social, esto es, la objetividad del hombre, para el cual desear es producir, producir en realidad; en definitiva,

el deseo abraza a la vida con una potencia productiva, y la reproduce de una manera tan intensa que tiene pocas necesidades. [...] No es el deseo el que expresa una carencia molar en el sujeto, sino la organización molar la que destituye al deseo de su ser objetivo (Deleuze y Guattari, 1988: 34).

Todo sumado, la carencia que experimentamos proviene de la producción social, que organiza las fuerzas productivas como economía de mercado. Por eso, en un mundo histórico que no soporta su propia verdad, estamos obligados a reconocer, frente a los cantos de sirena de la libertad prometida, la cruda realidad: “Ser soberano es quien decide *por sí mismo* dónde y cómo quiere dejarse engañar” [la cursiva es nuestra] (Sloterdijk, 2007: 88)¹⁴⁹.

2.1.b. Ciencia, poder y satisfacción del deseo

Vistas las cosas así, tenemos que el “capitalismo emocional” realiza paroxísticamente el gran descubrimiento del psicoanálisis: la producción del inconsciente o de “máquinas deseantes” (Deleuze). Para “in-formar” el deseo humano, el capital satisface las apetencias inducidas mediante una lujuriosa fabricación de mercancías diversificadas por razón de la cual cumple de una vez por todas el sueño trotskista de la “revolución permanente” en el vistoso escaparate del supermercado social y su misceláneo corolario de modas y estilos, estableciendo unas condiciones estructurales de vida grabadas por la ligereza vaporosa, la obsolescencia fulgurante y la aceleración disolvente.

No nos pasa desapercibido que el principio de “destrucción creadora”¹⁵⁰ constituye el dato de hecho esencial del capitalismo, de tal manera que el estado de cosas que acabamos de

¹⁴⁹ Por mucho que la “sociedad de consumo” haya experimentado, gracias al desarrollo del *marketing* y la publicidad tras la Segunda Guerra Mundial, una miríada de transformaciones, la crítica marxista de la falacia capitalista de la liberación prometida por medio de su mercado de bienes sigue vigente en la actualidad. Aparentemente libre, el consumidor se encuentra sometido al imperio de la producción, en tanto que sus deseos noeman de una voluntad autónoma en su irredicible calidad singular sino que, más bien, son el resultado de una manipulación mediante la cual los proveedores de bienes esclavizan su imaginación para determinar la demanda; en términos de Marx: “La producción no produce solamente un objeto para un sujeto, sino también un sujeto para el objeto” (Marx, 1957: 157).

¹⁵⁰ Schumpeter lo formula del siguiente modo: “El proceso de mutación industrial (si se me permite usar esta expresión biológica) que revoluciona incesantemente la estructura económica *desde dentro*, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos” (Schumpeter, 1996: 121).

bosquejar no sería, bajo miradas escépticas, sino más de lo mismo. Sin embargo, como nota Jameson, la novedad estriba, a nivel cualitativo, en que

la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general: la frenética urgencia económica de producir constantemente nuevas oleadas refrescantes de géneros de apariencia cada vez más novedosa (desde los vestidos hasta los aviones), con cifras de negocios siempre crecientes, asigna una posición y una función estructural cada vez más fundamental a la innovación y la experimentación estética (Jameson, 1991: 18).

Desde un punto de vista cuantitativo, por otro lado, la oferta de operadores de seducción ha crecido tanto para satisfacer la demanda ilimitada de deseo que abarcan todo el “ahí” donde nos encontramos sumergidos, de tal suerte que el capital lleva la exterioridad reticulada, grabada por los comunes denominadores del dinero y la geometría, a todas partes, arrancando los deseos que crecen por sí mismos para enclavarlos en la reja de la red; como resultado:

Los seres humanos ya no pueden permanecer [...] en sus tradicionales espacios interiores de mundo y en sus fantasmáticas dilataciones y redondeos. [...] En tanto que participan del gran cambio, [...] han dejado [...] sus tiendas celestes, montadas y asentadas terrenamente, para moverse ya para siempre en un exterior insuperable, [...] cada día más organizado, en el que convergen la política social y la arquitectura de interiores (Sloterdijk, 2007: 45).

En la medida que la oferta de bienes de consumo rebasa ampliamente la demanda (ya sea auténtica o inducida), la economía del consumo pivota, efectivamente, sobre el *exceso* y el *despilfarro*. La razón de semejante desfase estriba, a nuestro juicio, en que las tendencias actuales conducen a la economía a reducir drásticamente el tiempo de vida de productos y servicios. Recomendados como útiles e indispensables, primero aparecen y solo después buscan (a menudo sin éxito) alguna aplicación. En realidad, son proyectados para obtener el máximo impacto y, simultáneamente, una obsolescencia prácticamente instantánea, o sea, buscan sorprendernos y seducirnos en un lapso de tiempo cada vez más breve, de tal manera que aquellos que logran ser relevantes para satisfacer algún capricho esporádico tienden a sucumbir rápidamente, antes de agotar su capacidad funcional, estabilizarse y convertirse en una necesidad, a mercancías nuevas y más avanzadas (es decir, productos que prometen hacer todo aquellos que los otros hacían pero de forma más eficiente y veloz, o bien realizar alguna función que ningún consumidor pretendía hasta entonces) (Bauman, 2009: 36-37). Como no podría ser de otra forma, las grandes empresas especializadas en la venta de bienes duraderos han aceptado la situación y cada vez hacen pagar con menos frecuencia a sus clientes los costes de envío, para solicitar a cambio un pago por la liquidación de los viejos bienes duraderos. Por su parte, las empresas de cosmética siguen el ejemplo y obtienen el mayor beneficio económico de los productos de escisión y remoción (contra la grasa corporal, las arrugas faciales, el acné, los olores del cuerpo, las depresiones-post, etc.) (Bauman, 2009: 30).

Desde este prisma, la “revolución permanente” del mercado demanda, frente a los profetas de la ruptura absoluta, un retorno prudente al anterior estado de cosas en aras de comprender su insospechado sentido: lo nuevo demanda la genealogía. Contemplado en perspectiva histórica, dicho fenómeno se funda, para nosotros, en la lógica artística que coliga las diversas vanguardias artísticas allende su singularidad irreductible, ese código de la

actualidad que convierte lo inédito en el imperativo categórico de la libertad artística, a costa de todos los cánones establecidos:

El cambio se convierte en revolución, brusca ruptura en la trama del tiempo, discontinuidad entre un antes y un después, afirmación de un orden radicalmente distinto. [...] El modernismo prohíbe el estancamiento, obliga a la invención perpetua, a la huida hacia delante (Lipovetsky, 1990: 81).

Desde este punto de vista, Baudelaire define la modernidad por “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente” (Baudelaire, 1968: 553). Pues bien, en la medida que participa del mismo culto por la novedad y el cambio que el modernismo, la desinhibición del deseo a manos del capital designa una rebelión contra sí misma, un proceso de negación sin límites cuya obsolescencia fulgurante desprecia todo lo que genera en cuanto viene registrado, donde todo lo nuevo se torna repentinamente obsoleto, pasa a la retaguardia y se hunde en el olvido.

No obstante, la contradicción dinámica del modernismo encuentra en el horizonte del mercado una prolongación no menos contradictoria, según la cual los eslabones de la continuidad creativa se tornan cada vez más tenues y precarios, hasta el punto de que toda novedad supuestamente decisiva oculta, tras su exuberante aspecto, la cruda realidad del *vacío*:

La negación ha perdido su poder creativo. [...] Hemos entrado en [...] el posmodernismo, fase de declive de la creatividad artística cuyo único resorte es la explotación extremista de los principios modernistas. De ahí la contradicción de una cultura cuyo objetivo es generar sin cesar algo absolutamente distinto y que, al término del proceso, produce lo idéntico, el estereotipo, una monótona repetición (Lipovetsky, 1990: 82).

Como indica la famosa máxima publicitaria “nada se crea, todo se copia”, la (re)producción masiva de posibilidades en clave electrónico-informacional se trata de un recambio cuantitativo (ramplón y banal) del mismo modo técnico de relacionarse con las cosas y de la misma idea de progreso material y tecnológico, una “ficcionalización del mundo” en toda regla: “Es un aparente devenir, pues en su jubilosa y mojigata coquetería con el cambio, no cambia *nada* esencial, cualitativo” (Sáez Rueda, 2011: 83). La pregunta es: “¿Alguna vez se organizó, [...] se edificó, se acumuló tanto y, simultáneamente, se estuvo [...] tan atormentando por la pasión de la *nada*, de la tabla rasa, de la exterminación total?” (Sáez Rueda, 2011: 83).

En este contexto, liberada del *guetto* de la ideología bajo el reino de la mercancía ampliada, la estrategia de la *seducción* trasciende el ámbito de las relaciones interpersonales para convertirse, ni más ni menos, en principio de organización global de la sociedad, en la medida que “tiende a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación y las costumbres” (Lipovetsky, 1990: 17). De tal suerte que, si la estrategia de *marketing* que busca la “diferenciación” de bienes y servicios asume una importancia cada vez más providencial, no es tanto para estimular en la mente del cliente su preferencia por un producto determinado o distinguirlo de los similares comercializados por la competencia en base a atributos diferenciales psicológicos y reales, como para ofrecer cada vez más opciones y combinaciones *a medida*, desatando un ambiente eufórico de proximidad, ritmo y solicitud; y es que, finalmente, “una sociedad de mercado es [...] un ajuste minucioso de la oferta y la

demandas, y cuanto más personalizada sea la oferta, adaptada a los gustos de cada uno, más valor tiene” (Bruckner, 2003: 142)¹⁵¹. De hecho, si el capitalismo avanzado encarna la *flexibilidad* (Bauman, 2001: 50)¹⁵² es (entre otras cosas) porque recrea nuestro mundo mediante un proceso sistemático de “personalización” que promociona, a costa de una destrucción *cool* de lo social, fórmulas de programas independientes en todos los sectores, como el trabajo (cordialidad impuesta, concierto y participación, flexibilidad horaria), la enseñanza (programas individuales, sistemas opcionales, autoevaluación), el deporte (entrenamiento a la carta, sensación relajada, escuchar el cuerpo), la tecnología (sistemas interactivos, micro-informática, galaxia vídeo), la psicoterapia (análisis transaccional, grito primal, bioenergía), la medicina (acupuntura, homeopatía, *biofeedback*), las costumbres (diferencia, espontaneidad, cultura *psi*) o el lenguaje (diáfano, aséptico, eufemístico), por citar solo algunos ejemplos (Lipovetsky, 1990: 18-25).

Principio y fin de la lógica de la seducción, el propio ámbito de los afectos representa, desde este punto de vista, una reserva inagotable de ideas en orden a concebir nuevos productos y servicios para el mercado; se entiende, en este sentido, por qué el inconsciente designa la “fábrica” capitalista por anotoniasia, hasta el extremo de que también los deseos inicialmente extraños a la lógica de la innovación y sus suntuosas prerrogativas son integrados lóbregamente por el capital en su sistema interno. Es más, a la altura del presente, solo cabe hablar del deseo en términos de “producción” (en lugar de “adquisición”) en este espurio sentido¹⁵³.

En otro orden de cosas, aunque el binomio formado por ciencia y poder ocupa un lugar común en la historia de las ideas modernas, la “biologización” de la vida representa, bajo la luz arrojada por la categoría foucaultiana de “biopoder”, un hito decisivo al respecto, toda vez que la corporalidad se constituye, con el nacimiento de la biología en el siglo XVIII, como elemento legitimador de toda política, y sus condiciones vitales caen bajo el dominio

¹⁵¹ Sobre la creciente facilidad de orientar el mercado al consumidor, nos remitimos a los trabajos de Champy y de Piore y Sabel (Champy, 1995: 39-40; Piore y Sabel, 1984: 17; *Infra*, cap. III, §2.1.b). Aunque el modelo económico-político angloamericano se comporta, a ojos vistas, de modo más flexible que su homólogo renano, lo cierto es que, al menos en determinadas formas de fabricar alta tecnología, la red renana de relaciones cambiantes puede ser incluso más sensible a la demanda de los consumidores (Sennett, 2000: 54-55).

¹⁵² Dado que el estado líquido de una sustancia se cifra esencialmente en su radical incapacidad para fijarse *sine die* a una disposición determinada, no cabe duda que la “llicuefacción” constituye una de las categorías interpretativas más afortunadas de los últimos tiempos, en tanto que condensa y articula el conjunto de fenómenos que definen, a diferencia de la modernidad “sólida” (estable y repetitiva), la singularidad de nuestra época (flexible y voluble). El éxito editorial alcanzado por Bauman resulta especialmente significativo al respecto, con obras como *Modernidad líquida*, *Amor líquido*, *Vida líquida*, *Miedo líquido*, *Tiempos líquidos* o *Vigilancia líquida* (*Infra*, cap. IV, §1). Desde este punto de vista, el sociólogo Sennett ofrece en nombre del pragmatismo un testimonio irrefutable al respecto cuando analiza, combinando erudición histórica, agilidad periodística y copiosa información, los nuevos rostros del trabajo frente a la esfera laboral en vías de desaparición, cuando los trabajadores poseían una personalidad formada y firme en el marco de rígidas organizaciones jerárquicas. En lugar de una carrera predecible, una rutina estable o la adhesión leal a una empresa, el horizonte del trabajador en el capitalismo postindustrial pivota, con tal de favorecer una economía más dinámica, sobre un mercado laboral flexible, reajustes de plantilla periódicos e imprevisibles y, en resumen, exigencias de movilidad absoluta en términos de transitoriedad, innovación, proyectos a corto plazo y riesgo (Sennett, 2000; *Infra*, cap. IV, §9).

¹⁵³ Si aceptamos la concepción deleuzeana del deseo como potencia productiva, el nuevo paradigma del “trabajo inmaterial” ilustra paradigmáticamente la apropiación capitalista de los deseos ajenos con vistas a la producción masiva de cultura, conocimiento, bienestar emocional y otros productos intangibles, ocultando la nivelación efectiva de nuestra creatividad en el único horizonte de la productividad economicista (*Infra*, cap. IV, §9).

de saberes especializados¹⁵⁴. El perfil y las consecuencias de tal devenir son bien conocidos: entendida como cuerpo múltiple formado por numerosas cabezas, la “estatalización” de lo biológico gestiona la población, según el apotegma *faire vivre ou laisser mourir*, en la línea de la seguridad-regulación, de modo que la vida se trueca en objeto inminente de los cálculos y las previsiones del poder estatal; en términos de Giorgio Agamben:

El espacio de la *nuda* vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zóe*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación (Agamben, 2003: 18; *Infra*, cap. IV, §6).

Como testimonio de nuestra perspectiva, merece la pena sacar a colación, una vez más, los *Gründrisse* de Marx y su celebérrimo “fragmento de las máquinas”, donde el pensador alemán mantiene que la “alienación” del obrero, obligado a adaptarse al diseño tecnológico de la maquinaria y convertido, por ende, en mero apéndice de sus automatismos (*Supra*, cap. II, §3.2), hunde sus raíces en el *general intellect* (*Supra*, cap. II, §1.2) y sus potencialidades para traducirse sibilinamente en fuerza productiva inmediata del proceso vital (más allá de la producción material basada en el “valor de cambio”, o sea, del “plustrabajo” de la masa), de forma que prefigura la sociedad regida por el conocimiento y, simultáneamente, una nueva teoría de la individuación:

La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina (merced a su construcción) a operar como un autómata, conforme un fin, no existe en la conciencia del obrero, sino que opera a través de la máquina, como poder ajeno, de la máquina misma, sobre aquél (Marx, 1972: 219).

Pues bien, en el momento que el capital, según la elocuente fórmula de Debord, “pone la vida a trabajar”, la dependencia de la ciencia por parte del poder aumenta hasta tal punto que no puede prescindir de sus favores para perpetuar su prepotente tiranía sobre la sociedad contemporánea en su conjunto, un servicio tan indispensable para sus dueños como inevitable para todos. Elevadas como máximo exponente de los biopoderes, la evolución de las nuevas ramas de la ciencia aplicada al cuerpo vivo y, en especial, del *neuromarketing*¹⁵⁵, responde eminentemente al objetivo de subsumir en absoluto la naturaleza de la subjetividad (vale decir, sus afectos) por parte del capital, a partir del descubrimiento de la importancia crucial que encierra el subconsciente para sus ambiciosos intereses¹⁵⁶. En palabras de Lindström, uno de sus promotores más entusiastas:

¹⁵⁴ Robert Lynd constituye una excepción a la tendencia general en sociología de asimilar la ciencia, entendida como instrumento de control de masas, a una suerte de ingeniería humana (Lynd, 1949: 22-25).

¹⁵⁵ Tras pasar desapercibidas para la ciencia del *marketing*, por razón de su vinculación exclusiva con disciplinas como la economía, la psicología, la psicología social y la antropología, durante gran parte del siglo XX, la aplicación de las técnicas de neuroimagen en la investigación de mercados ha originado una gran controversia en la última década, tanto en los círculos neurocientíficos como en el mundo empresarial. Los siguientes trabajos ofrecen una amplia conceptualización del incipiente *neuromarketing* en el marco de la neurociencia y de la neuroeconomía, una panorámica general del estado de la cuestión y posibles líneas de investigación a la luz de su enorme potencial (Lee *et al.*, 2007: 199-204; Plassmann *et al.*, 2012: 18-36).

¹⁵⁶ La investigación en neuroética durante las últimas décadas ha abierto nuevas vías en la comprensión de la racionalidad práctica y económica, según las cuales la dimensión emocional e intuitiva de la capacidad cognitiva posee una importancia inestimable a la hora de tomar decisiones en el campo de las organizaciones y de los negocios (Calvo, 2013: 157-170; Greene, 2013; Haidt, 2001: 814-834).

Las marcas son emociones que transmitimos a un producto, no es algo que puedas tocar o sentir, está solo en nuestra mente, y por eso el *neuromarketing* está teniendo un éxito tan rápido, porque la industria estaba desesperada por descubrir las formas de comprender la mente irracional, ya que constituye un importantísimo campo de batalla en lo que concierne a la implantación del valor de marca en nuestros cerebros¹⁵⁷.

Era de esperar, en efecto, la expansión de una industria de miles de millones de dólares construida alrededor de la ciencia cerebral pues, ante la flagrante recesión de la economía que nos azota y el descrédito experimentado por los estudios de mercado más clásicos a tenor de su radical incapacidad para garantizar el éxito de un producto, urge optimizar cada dólar invertido en *marketing* o publicidad con la meta de moldearnos y constituirnos¹⁵⁸.

En base a la economía conductual y experimental, la nueva investigación de mercados ha sabido reconocer con clarividencia la radical disponibilidad de los consumidores para analizar, haciendo gala del rigor científico de la neurociencia, los efectos de la publicidad y otros actos comunicativos desde la óptica ofrecida por sus deseos, en aras de predecir su comportamiento ante una determinada novedad (marcas, campañas publicitarias, avances de films, etc.) y diseñar las estrategias comerciales más apropiadas¹⁵⁹.

Según Byung-Chul Han, el nuevo capitalismo ejerce una “psicopolítica” sobre la población que se basa en la “vigilancia digital” con el objeto de controlar y mover a los hombres desde dentro, incidiendo en los procesos psicológicos inconscientes. Para Han, la piedra angular de la “psicopolítica” es el *Big Data*, una suerte de *Big Brother* digital con el cometido de apoderarse de los datos que los individuos le entregan voluntaria y efusivamente para hacer pronósticos sobre su comportamiento y condicionarlos a un nivel prerreflexivo, en lo que constituye una crisis de la libertad que no admite comparación en la historia, toda vez que semejante poder inteligente (*smart*) podría detectar incluso patrones de comportamiento del inconsciente colectivo (Han, 2014).

Por otro lado, el poder del presente emplea técnicas tan eficientes como insólitas para acceder a la esfera de la psique, en la medida que prescinden de la interpretación humana para observar directamente, diseccionando zonas del cerebro con precisión milimétrica, los procesos neurobiológicos implícitos o inconscientes que prescriben sus patrones de conducta a la hora de realizar juicios y tomar decisiones de inversión, gestión y consumo, sin necesidad de apelar a su experiencia consciente (Conill, 2004: 42; Burgos-Campero y Vargas-Hernández,

¹⁵⁷ http://living-marketing.blogspot.com.es/2012/12/previsiblemente-irracionales_19.htm

¹⁵⁸ El conocimiento científico ha sido fundamental en el transcurso del pasado siglo para el desarrollo de la política, la sociedad y la economía. Pero en contraste con la ciencia del siglo XVIII, la tecnociencia se inserta cada vez más en el mercado, como indica el nuevo modelo de inversiones. Aunque las universidades y otras instituciones públicas aún reciben del gobierno considerables sumas de dinero destinadas a la investigación fundamental, a partir de los ochenta del siglo XX, aproximadamente el 50% de las investigaciones científicas dependen de la iniciativa privada, mientras que el porcentaje asciende hasta el 80% en el caso de los Estados Unidos, más preocupados por los proyectos relacionados con la defensa. Convertidas en sus principales promotoras, las empresas multinacionales podrían minar, de este modo, su posición privilegiada en numerosas disciplinas científicas.

¹⁵⁹ Sirva como botón de muestra el nuevo descubrimiento en el mundo de la comunicación, según el cual el “efecto tánatos” conseguido mediante la promoción de sentimientos como el miedo y la angustia despierta más interés en el cerebro y, además, deja una mayor huella en la memoria (<http://www.rtve.es/alacarta/videos/tres14/tres14-tiendas-cerebro/477070/>).

2013: 517-525; Calvo y González, 2013: 93-116). De este modo, rehabilitan en cierto modo, superando las idealizaciones matemáticas y lógicas de la teoría económica estándar, el programa positivista de resolver desde la objetividad metódica el “enigma de la subjetividad” (Husserl), desafiando la tradición epistemológica inaugurada por Hume, consolidada con Nietzsche y culminada en Gadamer. Nos referimos, por ejemplo, a la tomografía o la imagen por resonancia magnética funcional, destinadas a la identificación de los anuncios y productos que nos seducen y desagradan, o las mediciones psicofisiológicas periféricas y centrales mediante electrodos que implican las ondas cerebrales, el ritmo cardíaco, la respuesta galvánica de la piel, etc.¹⁶⁰.

A pesar de encontrarse en una fase embrionaria de su desarrollo, los resultados de los últimos estudios han generado grandes expectativas. Los enfoques de la toma de decisiones han solidado considerar casi invariablemente que los individuos se comportan en función de sus propósitos racionales y que entienden perfectamente las consecuencias de sus actos, sobrevalorando de este modo las explicaciones causales y funcionales deterministas (Ghosal, 2005) [Citado por Lozano Aguilar, 2016]. No obstante, nuestra aptitud para actuar en consonancia a nuestros fines genera serias dudas y, como demuestra el hecho de que consumamos a menudo ciertos productos a sabiendas de que no deberíamos hacerlo, no tenemos tanto control sobre nuestras decisiones como puede parecer a simple vista; en este sentido, José-Félix Lozano advierte que la neuroética ha vuelto a situar en el centro de la reflexión el fenómeno de la *akrasia* (Lévy, 2016: 865-880).

Por otro lado, incluso los modelos más matemáticos de la toma de decisiones, como los Analytic Hierarchy Process (AHP) (Saaty, 2002) o los Multi-criteria Decision Analysis (MCDA) (Westop, 2005: 161-172), admiten que tomar una decisión no se trata meramente de elegir la mejor alternativa posible; dado que es un acto multidimensional, entraña una gran complejidad y requiere un esfuerzo intelectual considerable de reflexión y abstracción, donde las emociones poseen un rol esencial (Lozano Aguilar, 2016: 912). Por oposición a la racionalidad analítica *more* cartesiano, nuestros procesos cognitivos son más heurísticos y menos lógico-analíticos de lo que solemos dar por sentado, toda vez que los “marcos de referencia” (*framing*), los modelos mentales, los sesgos de confirmación, la debilidad de nuestros recuerdos o las reglas de sentido común orientan las decisiones que tomamos e, incluso, nuestra percepción de la realidad (Lozano Aguilar, 2016: 910). Según Dubljevic y Racine, la heurística ostenta dos dimensiones: una positiva, que viene asimilada a la eficiencia cognitiva, y otra negativa, que se identifica con la toma de decisiones irracional (Dubljevic y Racine, 2014: 320) [Citado por Lozano Aguilar, 2016: 910]. Pues bien, como ha notado José-Félix Lozano, esta es la dimensión que más está afectando a la economía¹⁶¹.

Tanto es así que, sorprendentemente, el 90% de los comportamientos consumistas más habituales no radican en consideraciones racionales sino en el sistema emocional, ya que responden a la activación de fases cerebrales relacionadas con el placer, el ego, el

¹⁶⁰ Aun tratándose de una disciplina relativamente joven, las técnicas, herramientas y métodos específicos del *neuromarketing* han sido ya abordados de forma sistemática (Sébastian, 2014: 753-757).

¹⁶¹ Valgan a modo de ejemplo los estudios de Daniel Kahneman y Dan Ariely, según los cuales aceptamos con frecuencia decisiones que no son óptimas en términos de maximización de utilidades por razón de nuestra aversión a las pérdidas y de otras preferencias intuitivas (Ariely, 2009; Kahneman, 2011).

reconocimiento social...¹⁶², de manera que aspectos como la luz o el color pueden estimular las ventas sensiblemente, como sugiere el auge de la seducción a través del tacto o el olfato en los bienes y servicios que demandan un alto nivel adquisitivo¹⁶³. Desde este punto de vista, los ejecutivos del capital han descubierto, al hilo de los avances en el terreno de la neurociencia, que nuestras decisiones de compra no son solo cuestión de calidad sino que existen otros factores fundamentales para influir en ellas y dirigirlas, como que la marca cuenta más que el propio producto, que el precio de un producto es proporcional al placer que nos produce, o que si pagamos con tarjeta de crédito, estamos dispuestos a pagar por el mismo producto una cantidad más elevada que si pagamos en efectivo.

Somos conscientes, empero, que la neurociencia no ha desentrañado todavía el funcionamiento del cerebro¹⁶⁴. Podemos describir genes, células, patrones de actividad a gran escala, cognición... Pero seguimos sin comprender los mecanismos causales que conectan las interacciones de bajo nivel entre genes y células con nuestra capacidad de comprender, percibir y actuar. Por otro lado, es un hecho que la neurociencia está fragmentada: distintos laboratorios utilizan métodos diferentes para estudiar diversas áreas del cerebro en animales dispares con niveles de descripción heterogéneos. Sin embargo, el prometedor *Human Brain Project*¹⁶⁵, financiado por la Unión Europea y dirigido por Henry Makram, ha elaborado el primer plan de integración global, con el objeto de crear un atlas centralizado del cerebro y proporcionar a los investigadores la accesibilidad a escala mundial de toda la información recopilada por esta vía, al hilo del papel esencial jugado por las herramientas de bases de datos para el desarrollo de la biología molecular y del *Human Genoma Project*.

Por otra parte, los datos desnudos no son suficientes para comprender la interrelación de los distintos niveles de organización del cerebro, sino que necesitamos realizar experimentos tan complejos que resulta prácticamente imposible implementarlos con muestras de tejido o animales vivos. Pues bien, el *Human Brain Project* tiene previsto proporcionar una forma completamente novedosa de realizar experimentos a la comunidad neurocientífica, por concurso de una plataforma neurorrobótica con la capacidad de integrar todas las informaciones en modelos unificados, abarcando la peculiar articulación de la estructura cerebral. Se trata de reproducir, en este contexto, el comportamiento de dichos modelos utilizando potentes superordenadores y robots virtuales, a fin de mejorarlos progresivamente

¹⁶² Por ejemplo, el sentimiento de placer que experimentamos tras consumir un determinado producto es activado por un sistema de recompensas que implica el estriado ventral (Ouazzani *et al.*, 2011: 135-140).

¹⁶³ No nos resistimos a ilustrar este nuevo avatar de la “sociedad de consumo” con dos ejemplos. En el caso de los automóviles deportivos, los expertos coinciden en que una textura firme y sólida de los mandos provoca mayor placer a los potenciales clientes y, por ende, son más deseados, debido a la imagen que buscamos cuando adquirimos uno de ellos (<http://www.rtve.es/alacarta/videos/tres14/tres14-tiendas-cerebro/477070/>). Por su parte, la noruega S. Tolaas, profesora de química en Harvard, compagina su labor académica con una tarea sumamente reveladora al respecto. Ante el excesivo número de hoteles con habitaciones disponibles en Berlin, la científica se encarga de diseñar la fragancia del hotel *Swissôtel*, expresando lo que los expertos en publicidad han articulado desde siempre mediante palabras e imágenes con el objetivo nada desdeñable de atraer el mayor número posible de huéspedes, fidelizar a los habituales y alcanzar, en suma, el máximo beneficio económico (<http://www.rtve.es/television/20110131/noche-tematica-seducir-consumidor/399978.shtml>).

¹⁶⁴ <http://www.rtve.es/alacarta/videos/ciencia-y-tecnologia-en-rtvees/proyecto-cerebro-global-futuro-neurociencia/2104459/>

¹⁶⁵ <http://www.humanbrainproject.eu>

con los nuevos datos obtenidos. Según los augurios más optimistas, el nuevo enfoque de la neurociencia *in silico* permitirá a los investigadores manipular detalles de bajo nivel del cerebro y estudiar los efectos analizando el comportamiento de los robots¹⁶⁶.

En definitiva, el futuro no puede ser más alentador para un sistema económico cuyo funcionamiento intrínseco no puede permitirse rémoras que opongan resistencia a su fluidez, pues necesita producir a cualquier precio consumistas hiperestimulados, invariablemente excitados, cautivados por el juego devorador del mercado. Bajo la imposición de interminables ciclos de inagotable renovación donde las mercancías aparecen y desaparecen *ipso facto*, toda la maquinaria económica se orienta, de hecho, a la producción y simultánea realización de nuestros apetitos, unas apetencias saludadas inmediatamente por una promesa de saciedad.

Así pues, el poder de los grandes aparatos para condicionar pesadamente nuestra existencia mantiene su actualidad, por mucho que las máquinas totalitarias hayan sido desmanteladas. Pero mientras los centros comerciales ocupan cada vez más espacio del planeta y atraen a un mayor número de feligreses del consumo, la batalla sutil por capturar nuestras emociones, a cargo de los seductores ocultos tras las firmas de prestigio internacional, no ha hecho más que empezar. No obstante, la eficacia mostrada hasta ahora por el capitalismo emocional en el punto de constituir subjetividades o, si se prefiere, crear conductas, y la repercusión alcanzada por las nuevas artes de manipulación psicológica a su disposición nos llevan a pensar, a pesar de sus eventuales dificultades, que la casualidad terminará perteneciendo al pasado, pues mañana prevalecerá el poder calculado de los sentidos.

2.2. El “bombardeo semiótico” o la conquista del espacio interior

2.2.a. De la “castración simbólica” al “exceso de visibilidad” (“hipervisión”)

Contemplado históricamente, el cambio de signo del imperativo sostenido por nuestro “super-yo” con respecto al freudiano es inseparable de las dinámicas políticas, productivas y comunicativas que se expanden vertiginosamente desde la revolución microelectrónica y la “informatización” de todos los ámbitos. No tenemos más remedio que admitirlo: para desgracia de Marcuse, la supuesta liberalización del *eros* colectivo no responde a la capacidad emancipatoria de la subjetividad crítica sino, más bien, al desarrollo vertiginoso de la tecnología, profusamente alimentado por los intereses espurios del capital; en la gramática de Baudrillard:

La especie humana podría estar dedicándose a una suerte de escritura automática del mundo, a una realidad virtual automatizada y operacionalizada, donde los seres humanos como tales no tienen motivo para seguir existiendo. La subjetividad humana se convierte en un conjunto de funciones inútiles, tan inútiles como la sexualidad para los clones. De forma

¹⁶⁶ Para entender la génesis, significado e impacto del *Human Brain Project*, sus ventajas en el análisis de las funciones cerebrales, así como los problemas, cambios y oportunidades que trae consigo, hacemos referencia a los trabajos siguientes (Koslow y Huerta, 1997; De Shutter *et al.*, 2006: 129-130; Markram *et al.*, 2011: 39-42; Markram, 2012: 50-55; Rose, 2014: 1212-1215).

más general, todas las funciones tradicionales (las funciones críticas, políticas, sexuales y sociales) se vuelven inútiles en un mundo virtual. O sobreviven solo en la simulación, al igual que el culturismo en una cultura desencarnada, como funciones de burla o coartadas. Parece como si fuéramos conducidos por una inmensa e irresistible compulsión que actúa sobre nosotros a través del progreso de nuestras tecnologías (ampliándose, por ejemplo, en lo que llamamos “autopistas de la información” y que podríamos llamar “autopistas de la desinformación”) (Baudrillard, 2002: 56).

Hemos tenido ya ocasión de explicar cómo, en aras de promover el “principio de placer” a modo de imperativo social, la forma dominante del capitalismo occidental trae consigo, gracias al desarrollo vertiginoso de los medios de reproducción, un paraíso artificial de tecnicidad y “virtualidad” (*Supra*, cap. III, §1, §1.2, §1.3). Como enseña Berardi (Berardi, 2003), al hilo de las averiguaciones hechas por Hardt y Negri, la lógica del desarrollo capitalista se sirve principalmente de la infoesfera para implementar su invisible dictadura, ese “hipermundo” de conectividad infinita cuyos dispositivos micrológicos determinan nuestro *modus vivendi*, no ya en el sentido de una “administración de la vida” (“biopolítica”), como pensaba Foucault, sino de un “cuidado de la muerte” (“tanatopolítica”), y el biologicismo contemporáneo se cifra, más que en la “nuda vida” (esto es, el objeto de la política, a juicio de Giorgio Agamben) (Agamben, 2003: 212), en la “nuda muerte”. Pues bien, mientras la nueva investigación de mercados agudiza su ingenio, al hilo de las jugosas averiguaciones del *neuromarketing* sobre nuestro sistema emocional, en su afán por seducirnos por vías impensables para la teoría económica tradicional (tacto, olfato, etc.), la “hiperestimulación semiótica” desplaza a la “disciplina de fábrica” y la “cadena de montaje”, en su condición de desinhibidor pulsional, como el instrumento o, si se prefiere, el arma estratégica privilegiada del poder a la hora de determinarnos.

Según el trabajo esquizoanalítico de Guattari, la proliferación de los instrumentos de comunicación experimentada por nuestro presente se sigue de la explosión de los límites neuróticos que sometían la expresión, bajo el signo del capitalismo industrial, al trabajo y la supresión disciplinaria. Desde esta perspectiva, si el devenir contemporáneo de las formas productivas es incomprendible, como sabemos gracias a Baudrillard, sin atender a la producción comunicativa y significante (Baudrillard, 1999: 194-223), es porque el estallido expresivo de la sociedad estriba en una “esquizometamorfosis” de la explotación capitalista que integra semiótica y economía en la lógica devoradora de la “producción de valor”. La consolidación planetaria de la “sociedad de la información” ha tenido, en efecto, consecuencias que niegan la democratización prometida por Benjamin. Erigida como el baluarte de la ingeniería social contemporánea más eficiente en su exhaustivo empeño por configurar la mente colectiva, la “hiperestimulación semiótica” registra todo el organismo bio-social, saturando sin paliativos, a un ritmo decididamente vertiginoso, la atención, la conducta, las expectativas y las decisiones políticas en nombre del capitalismo postindustrial, emocional e hipconsumista.

Como sugerimos con anterioridad (*Supra*, cap. III, §1.1), en una sociedad donde reina soberana la competitividad de mercado, los medios radiofónicos, televisivos y digitales se constituyen como el principal escenario donde tiene lugar la batalla sin cuartel entre las distintas empresas por captar la atención de los potenciales consumidores (entendida como la “capacidad individual de experimentar creativamente un objeto” de cara a realizar proyeccio-

nes ficcionales) (Bauman, 2007a: 172-174), en el afán por lograr la máxima eficiencia posible y mantenernos eternamente disponibles, cual correa de transmisión, en la movilización de las consignas. Dicha atención se trata, sin embargo, de un recurso escaso: dado que no puede ser incrementada de forma indiscriminada, la lucha por conquistarla es un juego a suma cero y no puede ser una guerra de redistribución, es decir, los estímulos solo pueden capturar más atención a expensas de otros (Davenport y Beck, 2002). En semejante tesitura, los *media* ponen en circulación, a través de lujosas autopistas de la información ópticas y microelectrónicas que cruzan el mundo, una profusión lujuriosa de reclamos publicitarios, eventos, informaciones, *product placement*, etc.:

Podríamos expresarlo así: primero está cada uno concentrado, comprimido en su trabajo y en las restantes actividades de la vida; cuando cesa esa presión, en el llamado tiempo libre, los liberados de la presión estallan y se precipitan en mil imágenes de acontecimientos que, propiamente, no los afectan. En verdad son las imágenes las que se precipitan sobre ellos. [...] Estímulos que de suyo son ocasionales, se disponen de forma duradera y buscan ocasiones siempre nuevas (Safranski, 2004: 81-82)¹⁶⁷.

Vistas así las cosas, el contexto antropológico y tecnológico que permite entender, más allá del paradigma represivo y disciplinario, la remodelación capitalista del campo de producción, consiste en un universo semiótico en ebullición, un exceso infinito de infoestimulaciones que impregna cada nicho de la existencia y del imaginario; es la explosión de la infoesfera, una sobrecarga o, por decirlo con Arnold Gehlen, una “sobreabundancia de estímulos” (*Reizüberflutung*) que delimita el campo de lo visible y lo invisible. Por tanto, el régimen infocrático del semío-capital funda su poder en la *sobreproducción* y hace proliferar las fuentes de información hasta hacerlas indistinguibles. Pero la masificación del producto semiótico sería impensable sin la difusión telemática y la proliferación de redes cada vez más complejas para distribuir la información, la transformación cultural, postmoderna y barroca de la producción comunicativa y los fenómenos económicos, políticos y sociales concomitantes, como la privatización de la infoesfera, la superación (con matices) de la “brecha digital” o la universalización de las superproducciones hollywoodianas *high-tech*.

En los primeros compases de la “sociedad de la información”, cuando las tecnologías electrónicas de la comunicación y la transmisión en tiempo real apenas comenzaban a saturar el mundo con su presencia, los *mass media* eran una propiedad común, administrada por el gobierno en favor de los ciudadanos, sin fines comerciales, comunicativos o culturales. Pues bien, aunque todavía es posible obtener una licencia de los gobiernos locales para acceder a las ondas, hace tiempo que las empresas multinacionales aumentan su protagonismo en el sector de la comunicación y, de hecho, podrían monopolizarlo en un futuro próximo. De tal suerte que todas las frecuencias pertenecerían a un restringido *pool* de corporaciones,

¹⁶⁷ Las estadísticas reflejan que un ciudadano europeo recibe alrededor de 3.000 impactos publicitarios al día, mientras que uno americano recibe unos 5.000 (http://www.grupcies.com/boletin/images/stories/PDFBoletin/ArticuloIII_Edic_47.pdf). Si bien constituye uno de sus principales precursores, la profusión de información experimentada por nuestro presente no puede achacarse exclusivamente a las dinámicas del mercado. Resulta especialmente revelador a propósito que, en el Renacimiento, las personas entraban en contacto a lo largo de sus vidas con un número de informaciones similar al que contiene un periódico actual (Ramonet, 1999: 131). En esta línea, Eriksen ha averiguado que la gran mayoría de artículos en las revistas de ciencias sociales ni siquiera llegan a ser citados (Hylland Eriksen, 2003: 13).

concedidas a cambio de dinero como propiedad electrónica privada. Una vez consumado su dominio, los colosos mediáticos mundiales configurarían a su antojo la actividad mental de la humanidad, mediante la producción industrial y la emisión ininterrumpida de fantasmas virtuales transferibles electrónicamente.

Otro hito fundamental en la metamorfosis de la esfera productiva es la popularización de los instrumentos de producción tecno-comunicativa. Ciertamente, los medios encargados de difundir los mensajes a través de su reproducción técnica han sido determinantes para todas las sociedades. En la modernidad, sin ir más lejos, la invención de la imprenta por el ingenio de Gutenberg contribuyó decisivamente al desarrollo de las artes y las ciencias, la formación de una burguesía productiva o la *praxis* masiva de la política. Pues bien, analógicamente, la transformación del sistema global de información y, por ende, del imaginario colectivo a lo largo del siglo XX sería inconcebible sin el concurso de las tecnologías reproductivas de la imagen y el sonido a la hora de difundir estímulos info-nerviosos a gran escala, primero electrónicamente y luego en formato digital. No obstante, la producción semiótica ha permanecido inaccesible durante largo tiempo para la mayor parte de la población, dado que los instrumentos técnicos que permiten su difusión requerían un desembolso económico demasiado elevado, así como conocimientos técnicos con un grado de complejidad reservado exclusivamente a los especialistas. A partir de la década de los sesenta, el coste de los medios de reproducción se torna más asequible y, como resultado, se convierten en un fenómeno de masas, con efectos socio-culturales más o menos positivos pero, de cualquier modo, irreversibles.

Con todo, a pesar del eminente dominio que ejerce sobre nuestra época, el nuevo capitalismo virtual no ha logrado superar, al amparo de las nuevas tecnologías de la información, sus sempiternas contradicciones internas, con perjuicio de su lógica del desarrollo insaciable, espasmódica y heraclítea. Y es que, en la medida que alcanza niveles de sofisticación y rendimiento como el sistema virtual de redes e información, podría decirse que el sistema capitalista sigue produciendo, parafraseando a Marx, sus propios sepultureros, toda vez que su meteórica evolución obedece a una *aceleración centrífuga* con efectos imprevisibles; Baudrillard lo ha dicho todo al respecto:

Las cosas se están acelerando tanto que los procesos ya no se inscriben en una temporalidad lineal, en un despliegue lineal de la historia. Nada se mueve ya de la causa al efecto: todo se transversaliza por las inversiones del significado, por acontecimientos perversos, por inversiones irónicas. Aceleración, corrientes y turbulencias, autopotenciación y efectos caóticos (Baudrillard, 2002: 66-67)¹⁶⁸.

¹⁶⁸ El filósofo francés denomina “ironía objetiva” a la tendencia autoaniquilante del sistema capitalista, desregulado por medio de su autorrealización y la mera inversión automática. Se trata, no obstante, de una ironía que repercute en todas las estructuras técnicas y humanas, ya sean políticas, sociales o económicas. Según el sociólogo francés, todo sistema tiende a deconstruirse por su propia sistematicidad, de tal manera que, cuando logra la perfección, alcanza su punto de ruptura e implosiona todo. Este principio autodestructivo es operativo en los medios de comunicación y multimedia, pero también en el ámbito religioso, sexual o científico, donde el número de contra-estrategias de falsificación, evasión y desaparición inventadas por el objeto es directamente proporcional al esfuerzo humano por representarlo experimentalmente. Por lo demás, el comportamiento del objeto es doblemente irónico, en el sentido de que aborta la voluntad del individuo por representar lo que es, por definición, irrepresentable (Baudrillard, 2002: 66-69).

Por una parte, la utilización de los medios orientados a reproducir los intereses del poder dominante para fusionar la intencionalidad política subversiva con la experimentación artística, revela que la transformación estructural de la producción comunicativa representa, como ilustra su incidencia social en la historia reciente de Italia, un proceso ambivalente (Berardi, 2007b: 167-169). En los años sesenta, la grabadora y el ciclostillo concernían marginalmente a las culturas *underground* y, sobre todo, al asociacionismo político (la repercusión alcanzada por los mensajes políticos del 68 no habría tenido lugar sin la sensibilización informal, salvaje y autogestionada que favorecieron). En los setenta, surgen instrumentos con mejores prestaciones, más manejables y menos costosos. La fotocopiadora trajo consigo la duplicación simple en ambientes reducidos, locales y comunitarios; de aquí la gran difusión de la cultura *punk*. La *offset* permitió realizar un mayor número de copias y la cuatrimonía, brindando la posibilidad de componer publicaciones transversales, alegres e imaginativas al movimiento autónomo creativo (por ejemplo, *A/traverso*, *ZUT* y otros diarios, documentos y *fanzines*). La transmisión radiofónica de bajo coste influyó en el reconocimiento cultural de un sector irregular del proletariado y, posteriormente, como forma de autoorganización política divergente, duradera y eficaz. Por último, el videocasete comenzó a circular en colectivos reducidos de videomilitantes, sembrando la semilla de la crítica difusa de la televisión en los noventa.

Por otra parte, no debemos ignorar las dificultades del capital de cara a conquistar, al reparo de las tecnologías de la aceleración absoluta, la esfera socio-cultural a nivel planetario. Si bien es cierto que la “brecha tecnológica” (“divisoria digital”, según la expresión de Castells) que separaba y, al mismo tiempo, diferenciaba la humanidad, generada en los albores de la era *internet* por grupos sociales, étnicos, educativos o de género pero, sobre todo, a nivel regional, en zonas del planeta escasamente desarrolladas como África, Latinoamérica, Oriente Medio o Europa del Este, se encuentra prácticamente saturada en gran parte de Occidente, todavía sigue causando estragos, sobre la base de una correlación evidente entre pobreza y carencia de energía, en los países menos desarrollados, afectando aproximadamente a 1.600 millones de personas, esto es, un cuarto de la población mundial; de tal suerte que la “divisoria digital” sigue vigente, aunque sea en ese sector de población superflua cuya existencia solemos pasar por alto, para usufructo del poder constituido.

En este sentido, constituye un obstáculo considerable para la elevación definitiva de la informática (al amparo de las tecnologías de la comunicación que añaden cauces extraordinarios de procesamiento y comunicación a su incuestionable capacidad) a la condición de pauta narrativa o metalenguaje universal, toda vez que aproximadamente 1.600 millones de personas (o sea, un cuarto de la población mundial, llamada eufemísticamente “en vías de desarrollo”) vive sin electricidad. Incluso en Occidente, existe un desfase evidente entre el progreso ilimitado del ciberespacio en términos de formato, velocidad y potencia, y la capacidad de nuestras facultades emotivas y cognitivas, por razón de lo cual se torna prácticamente imposible, como prueba la masa creciente de analfabetos digitales, mantenerse actualizado, en lo que constituye una barrera insuperable al acceso de la información real y los verdaderos acontecimientos históricos (Berardi, 2007b: 175-180; *Infra*, cap. III, §2.4).

2.2.b. Semio-capitalismo y cultura: la nueva “era de la imagen del mundo”

Aunque el futuro del *marketing* apunta, en el afán por explotar nuestro sistema afectivo, hacia territorios inauditos para la ciencia económica, la infocracia contemporánea sigue otorgando a la palabra y a la imagen un papel privilegiado en el proceso de “hiperestimulación semiótica” que todos padecemos, a costa de la disolución del universo alfabetico donde la cultura occidental había desarrollado principalmente su actividad intelectual, reduciendo las representaciones visuales a ilustraciones de segundo nivel de las ideas (Mirzoeff, 2003). Ahora bien, aunque tanto la una como la otra protagonizan la histeria comunicativa en curso, el progreso tecnológico ha venido concediendo durante las últimas décadas soportes autónomos a la imagen muy técnicos y estratégicos, mecanismos de persuasión y control en virtud de los cuales aventaja al soporte narrativo en el punto de moldear nuestra forma de pensar y valorar, erigiéndose en la *lingua franca* de las nuevas generaciones video-electrónicas, el *leitmotiv* de la era postalfabética¹⁶⁹. Y es que, como delata el éxito alcanzado por los medios visuales en el proceso de globalización cultural, las imágenes activan cadenas cognitivas, conductuales y mitopoiéticas con mayor recorrido que la palabra hablada o escrita, en virtud de lo cual la manipulación de la mente colectiva por medio de las imágenes se muestra más efectiva que nunca bajo la égida del capitalismo virtual, por encima, incluso, de las prácticas de difusión implementadas durante siglos por la Iglesia Católica o el Islam.

Desde este prisma, la fórmula de la “época de la imagen del mundo” (Heidegger) mantiene toda su actualidad, toda vez que el capital logra culminar universalmente, más allá de las prácticas apostólicas de difusión que, consideradas desde la inmanencia histórico-eclesiástica, podrían concebirse como la prosecución del milagro de Pentecostés por medios gutenbergianos, la aspiración moderna de construir un imperio de mensajes, cuyos ecos sobrepasan, literalmente, el nivel capilar; Sloterdijk no puede mostrarse más revelador al respecto:

Hollywood, la metrópolis pacífica de las imágenes, ha quitado la primacía a las centrales emisoras mediterráneas para morales y misterios, Roma y Jerusalén, desde hace medio siglo. Sus mensajes no se dirigen, desde luego, a las culturas pequeñas, cuyos mercados son demasiado estrechos para los productos del nuevo imperialismo *amusant*. Aunque ya prometen las ganancias más lucrativas si consiguen promocionarse en dos docenas de versiones sincronizadas (Sloterdijk, 2007: 164).

A decir verdad, la imagen nos ha dominado desde siempre, a pesar de ocupar un lugar subordinado en el léxico filosófico. Sin embargo, no existe la imagen en sí misma, ya que las revoluciones técnicas varían su estatuto y sus poderes constantemente, de forma que nuestros ojos tienen una historia y, cada era, su inconsciente óptico¹⁷⁰. Lo que marca la diferencia en el capitalismo tardío es que, como bien saben los agentes del moderno sector de la cultura, la “imagen” representa, junto al “dinero” o la “mercancía”, un concepto rector imprescindible,

¹⁶⁹ En este contexto, la imagen se vuelve económica, por mucho que conserve, como ilustran modélicamente la propaganda y la publicidad, una dimensión mágica y otra artística (Rubio Ferreres, 2009: 307, 316).

¹⁷⁰ Debray explora la evolución de nuestra mirada, desde las cavernas ornamentadas pictóricamente hasta la pantalla de la computadora, para concluir que el mito que habla de la “civilización de la imagen” no es sino un leve inciso entre la era de los ídolos y de lo visual, donde presumadamente estamos entrando (Debray, 2002).

hasta el prurito de que la ciencia de la imagen o “imagología” (Kundera, 1997: 89-92) se adueña de todos los escenarios, articulando la llamada “sociedad del espectáculo”. Se trata del espectáculo como “vida en la imagen”, una imagen disociada de la gravedad del mundo, pues no solo lo representa, como observa Heidegger en su mordaz crítica de la modernidad, sino que lo borra y trasciende ocupando, a modo de simulación efectiva o “simulacro”, su lugar; más que la afirmación de toda vida humana como simple apariencia, se trata de una *negación* de la vida que se ha tornado visible (Debord, 2003: 40; *Infra*, cap. III, §2.3).

Así pensadas, la función mediadora del sistema de los objetos (prodificados como mercancías fetichizadas y elevados a la “forma-valor”) no agota ya el protagonismo de las imágenes, pues han llegado a constituirse como sus propios emisarios o, con Jameson, las “mercancías de nuestro tiempo”. Digamos que las proyecciones del deseo saturan el mundo de tal manera que, para satisfacerlo, las mercancías han renunciado a cristalizarse en objetos para asumir la materia intangible de los sueños y trocarse imágenes. En aras de su representación electrónica o “ciberespacial”, las cosas adelgazan, por así decirlo, hasta la anorexia inmaterial, en un horizonte fosfénico y puramente etéreo donde las mercancías desvanecidas discurren vertiginosamente, al hilo de la función estructural (cada vez más necesaria) que cumple la innovación (*Supra*, cap. III, §2.1.a) en el mercado absoluto, ese “nuevo ídolo”, como ondas expansivas indefinibles, agolpándose hasta lo imposible en secuencias interminables. En el contexto de la “inmaterialidad absoluta”, los deseos lo tienen fácil para abrazar los productos tocados por el capital, pues habitan ya

un mundo poblado de infinitos conos escópicos, que salen de cada lugar y se dirigen hacia cualquier otro, en cualquier dirección, como si en todas ellas presumieran [...] un captor, un (digamos) “espectador”, *un operador de recepción* (una pantalla) [...] interceptando su viaje [...] para escuchar el testimonio que [...] tienen que decir (Brea Cobo, 2012: 15).

Así pues, tenemos que en la nueva “era de la imagen del mundo”, los deseos errantes son interpelados por la movilidad inconsistente de las imágenes-mercancías, esas “últimas cosas”, para ser deglutiadas con profusión, en consonancia al proceso de desontologización propiciado por lo que más arriba hemos denominado “revolución espacial” (*Supra*, cap. III, §1.2), por razón de la cual habitamos un espacio sin sí-mismo donde nada es porque caduca, se consuma y desecha, según el arbitrario precepto de “usar y tirar”. Se trata de

un desfile en el que las cosas ya no son objetos estables que configuran un mundo, sino un escaparate en renovado movimiento en el que los objetos desaparecen antes de empezar a usarse; en tales condiciones, la consistencia ontológica del mundo se torna inviable, [...] las cosas no arraigan, no sedimentan, no articulan, no configuran, los hombres no pueden tejer alrededor de ellas hilos de consistencia cultural y simbólica (Polo Blanco, 2009: 319).

Llegados a este punto, nuestra hipótesis de periodización histórica demanda examinar la proyección efectiva del dispositivo semio-capitalista sobre el imaginario, es decir, el nexo que vincula los ámbitos de la comunicación y la cultura. Para dilucidar las relaciones conflictivas, intra-sistémicas e inter-sistémicas entre las informaciones y sus receptores humanos, lo primero que debemos diferenciar es el *mediascape* o sistema mediático encargado de enviarnos señales en diversos formatos y la infoesfera, esa “interfaz” inmaterial donde los flujos

semióticos interactúan con nuestras mentes, las cuales reciben y elaboran nuevos procesos de emisión, favoreciendo la evolución constante del *mediascape*. Desde esta óptica, la fórmula “vida = devoración pura” ofrece la mejor perspectiva para aprehender los vínculos ortodoxos y heterodoxos, entendidos como procesos vivos desplegados en el espacio-tiempo, entre ambas esferas (Baitello Junior, 2004: 160). Y es que, según Baitello, lo que él denomina “era de la iconofagia” tiene unos efectos antropológicos sumamente perversos en favor del mercado, toda vez que “devorar imágenes” o “ser devorados por ellas” no son opciones alternativas, sino simultáneas. Pues la proliferación indiscriminada de imágenes no solo coloniza nuestro imaginario, vertebrando oscuramente nuestra memoria colectiva; además, petrifica la vida en símbolos matemáticos y categorías abstractas, signos y símbolos que abocan inexorablemente a la inercia, la indiferencia y la muerte (Baitello Junior, 2010).

Vilém Flusser ilumina con claridad meridiana el mejor camino para explorar el punto de vista del semiótico brasileño cuando contrapone dos estratos en la infoesfera:

Las cosas duras (*harte Dinge*) en nuestro medio ambiente comienzan a ser arrinconadas (*verdrängt*) por no-cosas blandas (*weiche Undinge*): hardware por software. Las cosas se van retirando del centro de interés que pasa a concentrarse en las informaciones. [...] Informaciones como imágenes en la pantalla de televisión, datos memorizados en el computador, programas almacenados en robot, microfilms y hologramas... (Flusser, 1997: 187).

Es más, los procesos millonarios motivados por el agravio de imágenes públicas e instituciones pone de manifiesto que, a la altura del presente, la imagen no solo disfruta de un estatus jerárquico idéntico al de los seres humanos de carne y hueso sino que, además de ocupar nuestro espacio y consumir nuestro tiempo: “Las imágenes aspiran a una existencia autónoma, [...] pretenden constituirse en instancia colectiva autárquica, independientes de sus creadores y sustitutivas de los mismos” (Baitello Junior, 2004: 161)¹⁷¹. Por su parte, Dietmar Kamper tiene el mérito de extraer las consecuencias del diagnóstico flusseriano con su concepto de “órbita de lo imaginario”, ese universo crepuscular de imágenes autosuficientes y autorreferentes cuyos orígenes permanecen ajenos a la memoria colectiva.

La conversión del sistema mediático electrónico en nuestro humus natural trae consigo, como denuncian McLuhan, Simondon o Baudrillard, una crisis irreversible de los paradigmas tradicionales del humanismo moderno, los valores dialógicos universalistas y el pensamiento lógico-crítico, como prueban el progresivo declive de la izquierda política, el florecimiento de formas culturales identitarias o la “disneyficación” del imaginario colectivo, dominado por una amalgama de configuraciones mitológicas sin antecedentes. Para ser sinceros, la revalorización del mito en la cultura contemporánea ha favorecido la adquisición de competencias cognitivas insospechadas, pero no podemos obviar que también comporta un efecto de *homogenización* del imaginario prácticamente universal. De aquí el conformismo preponderante en los consumos y formas de vida (apenas disimulado por la fusión y el mestizaje), la desvalorización de los proyectos de sentido y el desfallecimiento de

¹⁷¹ Esta relación de sustitución puede ser apreciada en una arqueología de la imagen, como retrato, efigie y reemplazo de los cuerpos (Belting, 2000: 8).

la “imaginación” (*Einbildungskraft*) cognitiva, creativa, ética y estética en la generación video-electrónica y digital, es decir, la “afánisis” de su función simbólica¹⁷².

Como sugiere Flusser en su célebre ensayo sobre la fotografía, entendida como “acto trascendental” y, en este sentido, paradigma tecnológico de la producción y difusión de información significativa en la era tecnográfica, si el hombre *Ek-siste* (Heidegger), no es porque accede al mundo de forma inmediata sino que, al contrario, depende de las imágenes, a modo de mapas orientativos, para poder *habitarlo*. Efectivamente, las imágenes son superficies que significan (en el mayor número de los casos) algo exterior, y tienen la finalidad de hacerlo transparente para nosotros, reduciendo sus cuatro dimensiones de espacio y tiempo a las dos dimensiones de un plano (Flusser, 1990: 11-15). Por desgracia, empero, la solidificación de la “órbita del imaginario” en nombre de la *Disney Corporation* ha terminado eliminando la “función ventana” de las imágenes que permitía el acceso a las cosas (es decir, su “visibilidad”); en palabras de Kamper:

La barrera orbital de lo imaginario señala cada imagen en perfecta sucesión como momento de un cerramiento. Justamente las imágenes excelentemente hechas, de la pintura, de la fotografía, del cine, de la televisión, ocupan su lugar irrevocable en el cielo del mundo humano. Por fin cesa la función ventana y la barrera como un todo se transforma en espejo que rechaza el paso de la mirada. Todo lo que se ve es entonces lo propio, lo mismo. Nace una caverna de imágenes que sustituye la caverna del nacimiento de los cuerpos, pero permanece sin su salida (Kamper, 1994: 56).

Ahora bien, como hace notar Belting: “Sin nuestra mirada las imágenes serían otra cosa o absolutamente nada” (Belting, 2000: 7). Desde este punto de vista, las imágenes se convierten en pantallas que re-presentan el mundo por una suerte de “idolatría”, según la cual son proyectadas en el exterior sin que hayan sido previamente interpretadas. Como resultado, la imaginación se torna alucinación, de tal suerte que lo imaginario ya no es, como lamenta Kamper, sino:

La palabra genérica para los sueños muertos de la humanidad, para los artefactos sustitutivos de la fuerza de la imaginación, para los restos de todo aquello que se imaginó, que se produjo, que se expuso, para las decepciones de una política utópica de alta-tensión, para los componentes mal administrados de la tecno-imaginación y las formas vacías de la filosofía y del arte –en una palabra: para ensuciar la historia humana que de forma alguna desapareció, sino que se instaló alrededor del globo como una barrera impenetrable. A partir de un determinado momento de la instalación de ese mundo artificial ya no existe más el afuera ni el otro (Kamper, 1994: 51).

Se entiende, en este sentido, la invasión de máquinas fotográficas en la vida cotidiana, cada vez más automáticas, minimalistas y económicas, en un mundo histórico donde parece imposible disfrutar del momento si no es captado fotográficamente (véase el fenómeno *selfie*),

¹⁷² El término “afánisis” (del griego: “desaparecer”, “desvanecerse”), acuñado por Ernest Jones, discípulo y biógrafo de Freud, pertenece a la jerga psicoanalítica y hace referencia a cierto miedo a perder el deseo que comparten ambos sexos. Por su parte, Lacan alude con él al desvanecimiento del sujeto en el punto de ser constituido *en y por el lenguaje*. Pues bien, si la función simbólica parece condenada a desaparecer es porque implica, por así decirlo, la “pérdida de la pérdida” que dicha función instancia en la constelación del sujeto (en tanto que escindido por el lenguaje), de tal manera que no hay comunicación posible sino solo código (Baudrillard, 2002: 80).

reproduciendo por doquier en imágenes redundantes la ilusión patológica que nos aleja de la vida real.

2.3. Esquizofrenia

Si bien es cierto que examinar las alternativas del pensamiento crítico ante el cerramiento acelerado del exuberante imaginario neomítico constituye, a tenor de su manifiesta impotencia frente a las grandes agencias de comunicación global, una tarea perentoria para la filosofía política¹⁷³, lo que nos interesa indagar en estos momentos es el escenario psicopatológico que surge cuando “todo se disuelve en signos y abstracción” (Pross, 1983; 31) o, para expresarlo en perspectiva histórica, durante la torsión del capitalismo industrial en semio-capitalismo, toda vez que la extraordinaria difusión de perturbaciones mentales y conductuales, señalada por todos los índices epidemiológicos publicados durante los últimos tiempos, confirman la experiencia cotidiana de una “antropofagia” cometida por las imágenes en el *infospace*.

En lo que sigue, nos proponemos repensar el binomio “cultura-malestar” sobre la base de la especificidad irreductible de la comunicación en el proceso de transformación social, con el afán de descubrir el máximo denominador común implícito en una gran diversidad de fenómenos patológicos, esto es, el síndrome esquizofrénico, su etiología y su sintomatología o *phenomenology*, en términos de la literatura psiquiátrica anglosajona. Obviamente, no pretendemos agotar todos los interrogantes que plantea una de las patologías, a nuestro juicio, con mayor alcance epidémico en el régimen semio-capitalista, como son el estado de adaptación preesquizofrénico o el colapso psicótico, sino arrojar un poco de luz sobre su epidemiología, en el marco de un proyecto más amplio sobre su naturaleza y terapia. Tampoco nos interesa la mera descripción de la *esquizofrenia*, en el sentido de la tradición psicopatológica y su erudición microscópica. Se trata de alcanzar el mayor grado posible de generalización, interpretando los datos en un lenguaje abstracto capaz de abarcar el vocabulario y los conceptos implícitos y explícitos en nuestra propia cultura, en lugar de acumular minuciosamente masas de observaciones sobre aspectos biográficos específicos.

Desde esta óptica, partimos de los mismos presupuestos que el análisis existencial cuando diferencia, en el empeño por fundamentar su *episteme*, dos dimensiones de la enfermedad (el contexto o proceso “etiopatogénico”, que no se muestra desde sí, y las manifestaciones externas y visibles, que anuncian la perturbación en cuestión), rebasando la perspectiva “ser-ante-los-ojos” de la ciencia empírica en aras de abrazar la “cosa misma”, la intimidad de su compleja estructura. De este modo, seguimos el camino inverso al del psicoterapeuta pues, mientras nuestro análisis desciende desde una visión sintética de la totalidad hasta estructuras concretas, su método analítico-condicional analiza factores aislados antes de abordar estructuras más complejas. Y es que, aun reconociendo que existen, como en toda patología, numerosos factores involucrados en su etiología (características y posibilidades

¹⁷³ El movimiento de información independiente y resistencia creativa conocido como “activismo mediático” proporciona a la izquierda, más allá de los apologistas (Pierre Lévy, Kevin Kelly) y los detractores (Virilio, Bourdieu) de la evolución tecno-digital, una estrategia sugestiva y viable para afrontar su compleja encrucijada filosófica, cultural y política (Berardi, 2007b: 181-193; *Infra*, cap. V).

hereditarias, intensificantes, etc.), estamos convencidos de que la sucesión de secuencias traumáticas radica, al menos en el caso de la esquizofrenia, en las circunstancias especiales donde tienen lugar y se desarrollan, del mismo modo que comprender una enfermedad bacterial exige identificar las bacterias¹⁷⁴.

Ahora bien, la esquizofrenia no acontece *en* un contexto en el sentido de la física y la química, donde contexto y enfermedad ostentan, respectivamente, la condición de variable “dependiente” e “independiente” o “determinante”, sino que, bien pensada, *forma parte constituyente* del subsistema ecológico que denominamos “contexto”. Nos referimos, concretamente, al universo cultural de la comunicación tecno-mediática, donde las situaciones de “doble vínculo” (Bateson) desencadenan inquietantes fenómenos de “ficcionalización” que diluyen el límite entre lo literal y lo metafórico, en lo que constituye una mutación cognitiva de la humanidad sin precedentes históricos. Así pues, la esquizofrenia no radica en un conjunto de cambios adaptativos, pues la lógica de la adaptación es diferente de la lógica que rige la evolución del contexto. Las patologías de los procesos sistémicos responden, en realidad, a la constancia relativa entre un sistema mayor y sus subsistemas constituyentes, a saber, cuando uno de los términos vinculados experimenta un cambio adaptativo sin ser corregido por el otro.

Desde una perspectiva semiopatológica, podemos contemplar el origen de la esquizofrenia, a tenor de la transformación mediática de la comunicación social y la vida humana, como “un exceso del flujo semiótico en relación con la capacidad de interpretación” (Berardi, 2007a: 55-63). Si tras el universo cultural del hombre yace latente una historicidad fundamental, es porque toda imagen remite por principio, independientemente de su condición particular (visual, sonora, olfativa, etc.), a otras imágenes precedentes en cuanto referentes y soportes de memoria. La novedad del estado de cosas actual estriba, empero, en el potencial adquirido por las máquinas encargadas de la distribución de imágenes. Gracias al progreso experimentado por las técnicas reproductivas (*Supra*, cap. III, §2.2.a), el furor de renovación total lleva hasta el extremo la lógica inmanente a la historia de la imagen, de manera que guardan tanta referencia entre ellas que terminan desencadenando una “perspectiva en abismo” (Peñuela Cañizal, 1966), una miríada de insondables pedazos arqueológicos cuya multiplicación exponencial sobrepasa la capacidad humana de asimilarlos en absoluto (Baitello Junior, 2004: 165).

Vistas las cosas así, es de recibo lanzar una mirada más profunda al exceso informativo que nos acecha, con el objeto de dilucidar la especificidad de la esquizofrenia en el horizonte psicopatológico de la infocracia contemporánea. Y es que, en última instancia, el aspecto decisivo para la modalidad de la comunicación y la interpretación de los propios mensajes no es, como revela la intuición fundamental de McLuhan, sino la *estructura organizativa* y *tecnológica* del medio.

¹⁷⁴ En lo que por aquel entonces consideraba el ecuador de su vida, las consideraciones de Nietzsche, en su condición de fisiólogo, sobre la influencia decisiva de la alimentación, el lugar o el clima sobre el metabolismo, la salud y la enfermedad (vale decir, la “voluntad de poder”), ofrecen vivo testimonio de nuestro punto de vista, en el sentido literal del término (Nietzsche, 2005). Para entender la importancia del contexto de cara al desarrollo y a la terapia de toda patología, nos remitimos a la obra de Castilla del Pino, precursora del nuevo rumbo social en psiquiatría y en la conciencia pública española (Castilla del Pino, 1989).

Para realizar una semiótica de la esquizofrenia a la altura del acontecimiento, nos remitimos a la teoría del “doble vínculo”, concebida por Gregory Bateson junto a Paul Watzlawick en el afán por explicar la etiología de la patología en cuestión a partir del análisis de las comunicaciones y las observaciones de pacientes esquizofrénicos. Profundamente marcado por la revolución cibernetica de la segunda mitad del siglo XX, la propuesta de Bateson desafía la tendencia, predominante en las ciencias de la conducta, de prescindir de los aspectos abstractos de la investigación, pues hunde sus raíces en la fisiología de Cannon y Claude Bernard, la física de Clarke Maxwell y, sobre todo, la filosofía matemática de Russell y Whitehead (Whitehead y Russell, 1910), con el propósito de aplicar, sobre la base de la analogía parcial que vincula el mundo abstracto de la lógica con el de los fenómenos, la teoría de los “tipos lógicos” (Russell) al concepto de “aprendizaje” (Bateson, 1969d: 197-217).

Según su hipótesis, la determinación de la esquizofrenia tiene un componente *experiencial*, dado que surge de los patrones de relación recurrentes donde se desempeña el sujeto y, particularmente, en las situaciones de “doble vínculo”, mientras que sus síntomas remiten, como descubrió Jay Haley, a trastornos o incongruencias entre los niveles lógicos de la comunicación, por razón de una modificación o distorsión sumamente abstracta y formal del proceso de aprendizaje¹⁷⁵. Naturalmente, existen componentes genéticos en la etiología de la esquizofrenia, por razón de los cuales cada individuo es, potencialmente, más o menos propenso a desarrollarla. En este contexto, no sabemos si es, como piensan los mendelianos, un único gen dominante de baja penetración, o bien una constelación de genes aquello que altera ciertos patrones del proceso de aprendizaje, desencadenando síndromes esquizofrénicos bajo ciertas formas de tensión ambiental. En cualquier caso, los impactos del ambiente afectan, por utilizar la jerga genética, sobre la cadena de procesos fisiológicos y embriológicos que remiten al genotipo en todo cambio del fenotipo¹⁷⁶.

Aunque el “doble vínculo” responde a una paradoja comunicativa (“doble recepción”) con motivos descritos e ilustrados, a la luz de casos clínicos y reales, en familias con un miembro esquizofrénico¹⁷⁷, no tiene por qué radicar en una experiencia traumática específica de la etiología infantil. De hecho, la constelación traumática producida por la interacción familiar bajo el signo del “doble vínculo” redonda igualmente en el juego, el ritual, la ficción, el

¹⁷⁵ Aunque los individuos involucrados en las secuencias de experiencias etiquetadas como “doble vínculo” adquieren con frecuencia los hábitos mentales ejemplificados en la comunicación esquizofrénica, sus derivaciones no se cifran necesariamente en un solo patrón de conducta, sino que también puede desencadenar síndromes no patológicos, relacionados con el humor, la poesía, etc. En este sentido, la teoría del “doble vínculo” abarca un género de síndromes transcontextual (Bateson, 1969a: 192).

¹⁷⁶ Desgraciadamente, estamos lejos de conocer el punto de intersección entre las determinaciones *experiencial* y *genética* de la esquizofrenia. Por un lado, no es posible determinar, como ocurre con cualquier forma de conducta comunicativa (habilidad matemática, composición musical, humor...), los eslabones específicos sobre los cuales obtienen resonancia los impactos ambientales, no solo por su complicada jerarquía sino, especialmente, porque la conducta esquizofrénica puede modificar los mismos factores ambientales (por ejemplo, promoviendo sus propios síndromes) y, por tanto, la interrelación entre genotipo y fenotipo escapa a toda lectura determinista. Por otro lado, tampoco somos capaces de establecer exactamente el influjo de los factores genéticos, dadas las circunstancias experienciales propicias, sobre la aparición en el fenotipo de la potencialidad latente, más allá de que los individuos esquizofrénicos porten un único gen para la esquizofrenia o varios (Bateson, 1969e: 183-187).

¹⁷⁷ Sirva como botón de muestra la descripción de Bateson, corroborada mediante ejemplos clínicos, de una situación familiar de “doble vínculo” entre madre e hijo (Bateson, 1969c: 153-160).

humor y, especialmente, la sociedad de la información, hasta el prurito de constituirse como uno de los síndromes más recurrentes de nuestro tiempo.

Mientras los ingenieros de la industria encargada de distinguir los objetos merecedores de atención del fragor no productivo continúan perfeccionando los filtros necesarios para producir una atención focalizada sobre el objeto específico del capricho, podría decirse que la línea que separaba los mensajes significativos del ruido de fondo en todo proceso comunicativo ha desaparecido; de hecho, buena parte de los estímulos que recibimos presenta una estructura que dista mucho de ser coherente, muchos de ellos están totalmente descontextualizados y, en el mejor de los casos, solo se conectan entre sí casualmente (Bauman, 2009: 38-41; Hylland Eriksen, 2003: 139, 144)¹⁷⁸. En este contexto, los medios constituyen, ciertamente, un caldo de cultivo especialmente idóneo de las situaciones de “doble vínculo”, en la medida que, por ejemplo, los programas de televisión pregonan y violan los mismos valores morales arbitrariamente, lo cual genera conflictos en la audiencia, sobre todo si se trata de niños o personas con escasa disposición crítica. De cualquier modo, las situaciones de “doble vínculo” comprenden una estructura formal idéntica en la familia y la infoesfera (Bateson, 1969c: 150-151): dos o más personas, experiencia repetida, un mandato primario negativo, un mandato secundario en conflicto con el primero en un nivel más abstracto, ambos reforzados por castigos o señales que anuncian un peligro para sobrevivir, un mandato negativo terciario que prohíbe a la víctima escapar del campo y, por último, cuando la víctima aprende a percibir su universo bajo patrones de “doble vínculo”, el conjunto de condiciones deja de ser necesario y cualquier parte de una secuencia puede desencadenar pánico, cólera e, incluso, alucinaciones (Bateson, 1962).

En las situaciones de “doble vínculo”, el individuo experimenta la necesidad de discriminar el tipo de mensaje que recibe para responder adecuadamente. Sin embargo, como recibe órdenes contradictorias o mensajes emocionales en diferentes niveles de comunicación, se muestra impotente a la hora de formular una enunciación metacomunicativa, es decir, hacer comentarios directos o indirectos al respecto:

En la religión oriental, el budismo Zen, la meta es lograr la iluminación. El maestro Zen intenta provocar la iluminación en su alumno por diversos medios. Unas de las cosas que hace es levantar una vara sobre la cabeza del discípulo y decir amenazadoramente: “Si dices que esta vara es real, te golpearé con ella. Si dices que esta vara no es real, te golpearé con ella. Si no dices nada, te golpearé con ella”. Sentimos que el esquizofrénico se encuentra continuamente en la misma situación que ese discípulo, pero lo que consigue es algo semejante a la desorientación y no a la iluminación (Bateson, 1969c: 39-51).

El “doble vínculo” incide, en efecto, sobre un elemento extremadamente abstracto (pero vitalmente crucial) del proceso de comunicación, a saber, el uso de lo que Bateson denomina “señales identificadoras de mensajes”, sin las cuales el yo no se atreve a discriminar entre los “hechos” (lo literal) y las “fantasías” (lo metafórico).

Como sabemos por las evidencias empíricas que proporciona la antropología, la capacidad humana para identificar, con el contexto como guía, las categorías donde se inscriben

¹⁷⁸ Para Bauman, la perspectiva de que la trayectoria del desarrollo del mercado devenga lineal y los cálculos de los “recursos humanos” sean más realistas, es prácticamente inexistente (Bauman, 2009: 87).

los mensajes, posee un alcance universal. Si bien es cierto que nuestros recursos lingüísticos al respecto son medios no verbales (contexto, postura, gesto, expresión facial, entonación, etc.), hemos desarrollado una habilidad extraordinaria para estructurar mensajes, hasta el punto de que no solo somos capaces de establecer identificaciones gruesas del metamensaje que los clasifica, sino que solemos manejarlos con éxito a la hora de identificar niveles múltiples. Se trata, ciertamente, de una capacidad prácticamente milagrosa, en la medida que nadie es plenamente consciente de lo que permite conocer el tipo de mensaje recibido sino que, por así decirlo, realizamos una conjetaura acertada.

Pero precisamente por la complejidad que supone, muchos individuos tienen grandes dificultades para reconocer qué tipo de comunicación procede de sus aparatos tecnocomunicativos:

Hay personas que, por ejemplo, cuando la protagonista de una novela lacrimógena radial o televisiva sufre un resfriado, enviarán una caja de aspirinas a la estación emisora o recomendarán un procedimiento infalible para curar ese resfriado, a pesar de que esa protagonista es un carácter ficticio (Bateson, 1995: 144).

De hecho, a pesar de que muchos autores consideran que la conducta esquizofrénica es un fenómeno irreducible, no es difícil tener problemas de este tipo en las situaciones de comunicación cotidianas (por ejemplo, cuando intentamos averiguar, mediante la referencia del tiempo o de algún órgano sensorial específico, si un sueño es un mero producto de nuestra fantasía o pertenece a la vida real), ya que implican ciertos principios generales imprescindibles en toda modalidad comunicativa.

Pues bien, si la repetición constante de situaciones de “doble vínculo” representa, a nuestro juicio, el principal factor desencadenante de la esquizofrenia es porque, bajo tales circunstancias, se torna prácticamente imposible implementar esa capacidad de seleccionar los rótulos más abstractos con vistas a “puntuar” cabalmente los acontecimientos. En este sentido, la esquizofrenia pertenece al conjunto de psicopatologías relacionadas con un manejo defectuoso de los marcos de referencia por parte de un yo débil, en la medida que “impide identificar e interpretar aquellas señales que deberían servir para decir al sujeto qué clase de mensaje es [o a qué orden pertenece] un mensaje por él recibido” (Bateson, 1969b: 142) o, en términos de Russell, las señales de aquella clase cuyos miembros asignan “tipos lógicos” a otras señales. En definitiva, la debilidad de la función del yo que define la esquizofrenia se cifra en la incapacidad para discriminar distintos “tipos lógicos”, a fin de asignar el modo comunicacional correcto a los mensajes recibidos.

Para profundizar en los motivos ocultos tras las dificultades del esquizofrénico, es de recibo traer a presencia uno de los pilares fundamentales de la tesis del “doble vínculo”, a saber, la teoría del “deuteroaprendizaje” (Bateson, 1972: 159-176) o del “aprendizaje de conjuntos” (Harlow, 1949: 51-65), en lo que constituye, como saben psiquiatras, antropólogos y educadores, un tipo lógico de aprendizaje crucial, en la medida que determina, ya desde la infancia, el carácter del individuo y los procesos de cambio en las relaciones humanas. Como todo sistema biológico, somos capaces de múltiples cambios adaptativos que dependen, en cualquier caso, de ciertos “circuitos de retroalimentación”. Independientemente de que provengan de la adaptación natural o del esfuerzo individual, dichos circuitos implican un

proceso de “ensayo y error” y un mecanismo de “comparación”, con la finalidad de obtener un “refuerzo positivo”. Ahora bien, dado que el error es física y/o biológicamente costoso, el cambio adaptativo debe ser jerárquico, por lo cual formamos hábitos para reducir lo máximo posible el margen de error cuando atendemos demandas ambientales o fisiológicas. De este modo, “aprendemos a aprender”, es decir, “deuteroaprendemos”. La economía del hábito implica, empero, presuponer sus premisas siempre que lo empleamos, con lo cual nos pasan desapercibidas¹⁷⁹.

En tal disposición de los términos, Bateson advierte que las situaciones de “doble vínculo” contienen, en el caso del esquizofrénico, el componente experiencial de la génesis del embrollo en las premisas de sus hábitos y, concretamente, en aquellas premisas encaminadas a manejar exitosamente, como acuerdos tácitos sobre su naturaleza (esto es, los “marcadores” del contexto, la conducta del sujeto y los acontecimientos externos), la clase de proposiciones que describen y determinan los patrones inmanentes a la combinación de mensajes que constituye la relación interpersonal, proponiendo un contexto solamente *por mor* del cual los mensajes adquieren diversos significados, dependiendo de su estatus en la estructura contextual. En la medida que interrumpe la trama de dicha estructura, el “doble vínculo” promueve los llamados síndromes “transcontextuales”, esto es, los síndromes esquizofrénicos tal y como los hemos venido caracterizando.

Así entendida, la teoría del “doble vínculo” proporciona una respuesta satisfactoria a la pregunta por las razones que llevan a desarrollar, ante el exceso energético de la infoesfera, una capacidad imperfecta en el punto de discriminar diferentes señales específicas. Ahora bien, para completar nuestra tesis sobre la etiología de la esquizofrenia con un cuadro de su sintomatología, se impone la tarea de examinar el peculiar lenguaje que constituye la “ensalada de palabras” del esquizofrénico, a fin de esclarecer la situación traumática que representa su embrollo metacomunicativo, siguiendo el hilo de Ariadna que nos ha venido guiando hasta ahora.

Aunque no somos partidarios de someter al yugo de categorías rígidas, tras el sonado fracaso del conductismo, los agenciamientos entre los individuos y su entorno social, no nos resistimos, para ser lo más sistemáticos posible, a exponer la clasificación de síntomas esquizofrénicos según Bateson, sin perder de vista que toda tentativa por establecer una frontera impermeable a propósito (incluido el recurrente “colapso psicótico”) es, para darle voz a Derrida, “indecible”. En un extremo, la forma más acuciante de sintomatología es lo que nuestro autor denomina esquizofrenia “patente”, esa conducta desviada completamente de los códigos culturales para la cual ningún mensaje (interno o externo) tiene un tipo lógico definido, protagonizando una “historia embrollada” (Deleuze) de anécdotas desvariadas y errores exagerados con desenlaces imprevistos: “Lo literal se confunde con lo metafórico, los mensajes internos se confunden con los externos. Lo trivial se confunde con lo vital. El

¹⁷⁹ En lo que concierne al carácter inconsciente de nuestros hábitos de “puntuación”, nuestro inconsciente implica tanto el material reprimido como la mayoría de procesos de la producción gestáltica. Si bien percibimos subjetivamente nuestra dependencia, desconocemos las claves que utilizamos para crear cualquier patrón (Bateson, 1969d: 212). Por otra parte, el hábito solo ofrece sus mejores prestaciones ante relaciones formales cuyas verbalizaciones codificadas tienen un valor de verdad general o repetitivo, por lo que sus premisas comprenden siempre un nivel de abstracción relativamente alto (Bateson, 1969a: 194).

generador del mensaje se confunde con el receptor y el receptor con la cosa percibida. Y así sucesivamente” (Bateson, 1969e: 185). Por otra parte, tenemos el tipo “encubierto” de esquizofrenia, cuando los individuos cambian constantemente el tipo lógico de los mensajes, aunque de manera menos flagrante que los esquizofrénicos más herbáceos. Se trata de un sistema de conducta más violento y paranoide que la esquizofrenia “patente”, en tanto que descalifica sistemáticamente la motivación del emisor y sus propios mensajes como réplicas inadecuadas; adherido rígidamente a sus patrones de incoherencia, el esquizofrénico encubre su patología, por tanto, lanzando reproches al otro.

Con su sistema metacomunicativo totalmente derrumbado e incapaz, por ende, de interpretar con un mínimo de credibilidad, a la vista del contexto, el gesto o el tono de voz, el significado de las palabras de los otros, las relaciones sociales del esquizofrénico denotan un patrón sistemático. No obstante, existen varias alternativas para defenderse. Por ejemplo, puede mostrarse suspicaz y desconfiado, sospechando continuamente que todos los enunciados y acontecimientos circundantes resultan perjudiciales para su bienestar. También puede aceptar literalmente todas las opiniones y restarles importancia. O bien puede ignorarlas, desentenderse del mundo externo y aislarse en sí mismo, evitando por todos los medios recibir mensajes manifiestos. Convertido, por así decirlo, en un sistema autocorrectivo que ha perdido su regulador, su vida transcurre, de cualquier modo, por una espiral de distorsiones interminable (alteraciones de la personalidad, delirios, alucinaciones, amnesia, etc.).

Para más escarnio, el esquizofrénico no solo manifiesta debilidad a la hora de discriminar el modo de los mensajes que recibe sino que, por extensión, presenta las mismas dificultades con los mensajes que profiere, además de sus propios pensamientos, sensaciones y preceptos. Baudrillard tenía, efectivamente, toda la razón:

Lo que caracteriza a los *mass media* es el hecho de que estos son antimediadores, intransitivos y que fabrican la no-comunicación si aceptamos definir la comunicación como un intercambio, como el espacio recíproco de una palabra y de una respuesta, por lo tanto, de una responsabilidad (Citado por Berardi, 2007b: 162).

Ahora bien, la “ensalada de palabras” del esquizofrénico no puede definirse, en términos de Von Domarus, como una “estructura silogística aberrante”, en el sentido de que identifica los predicados negligentemente (Von Domarus, 1944: 104-114). Bien pensada, la dimensión patológica de la esquizofrenia no estriba en manejar metáforas con profusión sino en emplear metáforas no rotuladas, de modo que el esquizofrénico se muestra incapaz de reconocer el carácter metafórico de sus fantasías. En lo que serían constelaciones triádicas de mensajes, omite el mensaje que tiene por finalidad establecer el marco de referencia (por ejemplo, la expresión “como si”), relata la fantasía y actúa como si fuera un mensaje del tipo más directo. Como en el caso de los sueños, donde no percibimos que soñamos, la ausencia de una constitución de marcos metacomunicativos es la orden del día en la vida de vigilia del esquizofrénico.

A tenor de los resultados obtenidos, no cabe duda de que la esquizofrenia constituye un reto ineludible para rescatar la dimensión terapéutica de la filosofía del monopolio ejercido por el gran aparato psicológico-psiquiátrico desde los tiempos modernos, contribuyendo de este modo a su presencia efectiva en el mundo real, más allá del reducto académico que

determina su clausura. Aunque no abordaremos semejante tarea hasta la parte final de nuestro trabajo (*Infra*, cap. V), no podemos sino señalar una nota preliminar imprescindible no solo en lo que concierne al fenómeno que nos ocupa, sino para afrontar con garantías el nuevo malestar en la cultura y sus múltiples enfermedades de superficie desde la única perspectiva apropiada, a saber, la concepción de la filosofía como *therapeía tês pôleōs*.

Aunque somos conscientes de la devastación contemporánea del psiquismo individual, lo cierto es que no podemos continuar marginalizando indefinidamente la enfermedad mental, como pretende el poder económico, en los confines de cada biografía personal, ya que sus síntomas mórbidos impregnán, como una mancha de aceite, lo que viene denominándose “*ethos*” desde el mundo griego (esto es, la nervadura que articula las prácticas colectivas en el “mundo de la vida”, nuestros hábitos, costumbres y experiencias cotidianas, sin menoscabo de la estructura formal de la racionalidad) (*Supra*, Introducción, Hipótesis de trabajo). Pues bien, desde nuestro punto de vista, la esquizofrenia pone de manifiesto, en este sentido, la erección de la enfermedad mental al rango de epidemia social y, en concreto, socio-comunicativa. No se trata, empero, de una ocurrencia arbitraria, pues si Freud llevaba razón y la evolución de la cultura y del individuo son análogas, está justificado el diagnóstico de que una época e, incluso, la humanidad, se vuelva *neurótica* bajo la presión de ciertas condiciones culturales (Freud, 2006: 86-87); en palabras de Berardi:

No se puede decir: “Estás agotado, tómate unas vacaciones en el Club Méditerranée, tómate una pastilla, círate, deja de fastidiar, recuperártate en el hospital psiquiátrico, mátate”. No se puede, por la sencilla razón de que no se trata de una pequeña minoría de locos ni de un número marginal de deprimidos. Se trata de una masa creciente de miseria existencial que tiende a estallar cada vez más en el centro del sistema social (Berardi, 2003: 24).

Y es que, por efecto del crecimiento desmesurado de la infoesfera en términos de densidad y espesor, lo cierto es que todos estamos sometidos, en mayor o menor medida, a las condiciones establecidas por la comunicación esquizofrénica (o sea, por las situaciones de “doble vínculo”), en lo que constituye una mutación de la cognición colectiva en toda regla, más aún, la institución del registro esquizofrénico como modo de interpretación dominante de nuestra época.

Así pues, en resumen, la esquizofrenia posee una centralidad metodológica y cognoscitiva ineludible para entender los procesos sociales contemporáneos. No obstante, el desfallecimiento de la competencia crítica a la hora de identificar el valor de verdad o falsedad de los enunciados por parte del sistema cognitivo colectivo y la correspondiente confusión indiscriminada entre las “metáforas” y las “cosas” tienen como correlato un fenómeno, cuanto menos, inquietante. Nos referimos al desvanecimiento del hiato esencial que separa la *representación de la vida* en esa constelación que Baudrillard denomina “hiperreal”:

No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuisión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias (Baudrillard, 1978: 7).

A diferencia de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, la metástasis de la realidad no designa un asesinato simbólico sino un exterminio a gran escala. Ahora bien, no se trata

de un exterminio físico y radical, como el holocausto nazi. Nos referimos a un exterminio más literal y, simultáneamente, más metafórico, en el sentido que sugiere el término “ex-terminis”, según el cual nos dirigimos inexorablemente allende nuestra propia finalidad, allí donde no existe ninguna razón de ser (Baudrillard, 2002: 53-54).

De tal suerte que la “antropofagia” de las imágenes cobra un alcance existencial, no ya como una apropiación sino a modo de “expropiación”, como sugiere la etimología del término “persona” (del griego *prósopon*, “máscara de teatro”); en términos de Baitello: “Alimentarse de imágenes significa alimentar imágenes, confiriéndoles sustancia, prestándole los cuerpos. Significa entrar en ellas y transformarse en personaje” (Baitello Junior, 2004: 166)¹⁸⁰. Efectivamente, hubo de pasar largo tiempo para comprender, en los entresijos del universo de la simulación digital, lo que estaba en juego con la crítica del “ser-ahí” cotidiano en *Ser y Tiempo* y, específicamente, con el existenciario de la “ambigüedad” (Heidegger, 1994c: 191-193). La espera, empero, ha merecido la pena, pues resulta difícil imaginar unos conceptos más afortunados que los de “sociedad del espectáculo” (Debord) y “simulacro” (Baudrillard) a la hora de proyectar las misivas heideggerianas en el presente inmediato, mostrando con inusitada elocuencia el nexo inextricable que vincula, según nuestra hipótesis, la esquizofrenia y las imágenes en nuestro modo de vida.

Hablamos del espectáculo en cuanto “vida en la imagen”, esto es, la autoexposición orgánica y estática, sistemática e histriónica de sus propias inferencias inmanentes, esa pujante apariencia artificial cuya puesta en escena sustituye lo real en nombre de una voluntad compulsiva por experimentar el mayor número posible de “esferas de pertenencia”, como prueban la imprecisión sistemática de las creencias y los roles, la desestabilización acelerada de las personalidades y un largo etcétera de procesos colectivos de esquizofrenia donde el colmo de la ilusión coincide, parafraseando a Feuerbach, con el colmo de lo sagrado. Como nota Debord, estamos condenados a vivir en un mundo “invertido”, en el sentido de que la mentira se ha mentido a sí misma, y lo verdadero ya no es más que un momento de lo falso. En este contexto, el hombre de farándula encarna, en su condición de paradigma social, la evanescencia del “estar sobre el rastro” que representa la “ambigüedad”, esa ficción de libertad que oculta, tras las múltiples fórmulas independientes, combinaciones y opciones de *looks*¹⁸¹ o “presentaciones del yo” que los dioses menores de la publicidad y del *marketing* hacen posible, la radical imposibilidad de abrazar una presencia *real* que todos padecemos en la era de la simulación. Si en el mundo virtual no queda nada de la realidad (ni siquiera su cadáver) es porque no ha muerto, como lo hizo Dios. Simplemente, ha desaparecido.

¹⁸⁰ La devoración de los cuerpos por las imágenes constituye un proceso *invisible*, consolidado anónimamente por rutinas cotidianas que responden a la arbitrariedad de la moda, la necesidad de hacerse visible o la velocidad vertiginosa de los tiempos de producción. No obstante, el episodio final, mediático y heroico de la vida de Bill Biggart, muerto sobre los escombros de las Torres Gemelas del World Trade Center en septiembre de 2011, hace patente el proceso de transformación del cuerpo en imagen por no resistir la tentación de entrar en ella. En efecto, las fotos digitales (rescatadas de su cámara carbonizada y mostradas al mundo a través de la *web*) manifiestan la entrada suicida del fotógrafo norteamericano en el mundo de la imagen espectacular creada por los atentados en los instantes previos al segundo desmoronamiento, con el objeto de penetrar, expropiándose de sí mismo, en el espacio-tiempo de las imágenes (Baitello Junior, 2004: 166-167).

¹⁸¹ El término *look* se vincula con el fenómeno neoplástico de la recentralización de la vista y remite a una “nueva” supremacía del ojo, ahora activo también y sobre todo de noche (Raciti, 2004: 86). M. Melbin afirma, en esta línea, que la modernidad se caracteriza por una progresiva dilatación del “fotoperiodo” (Melbin, 1988: 13).

2.4. Hiperexpresión

Con todo, la epidemia psicopática experimentada por la generación postalfabética demanda una clave de lectura irreductible a un solo cuadro patológico, conllevando un amplio abanico de patologías individuales y socio-culturales que reclaman nuestra consideración. Por ejemplo, Berardi apunta contra los flujos de estimulaciones informativo-publicitarias cuando analiza los motivos ocultos tras la fragilidad de la psico-esfera en la era de la “iconofagia” porque, en primer lugar, determinan la hipersexualización de la sociedad y la creciente des-sensibilización concomitante, en perjuicio de la facultad de comprender los signos que escapan a la modalidad conectiva de la codificación digital.

Asimismo, dichos flujos constituyen un factor de hiperexcitación patógena del sistema emocional. Aunque no parece afectarnos *de suyo* en absoluto, lo cierto es que, a ojos del autor italiano, existe un vínculo inextricable entre la cadencia de las nuevas capacidades de los vectores y la extraordinaria proliferación de las llamadas “enfermedades de la adaptación”, esos trastornos provocados por una reacción excesiva del organismo, obligado a movilizar sus defensas para atajar diversas agresiones, estados de tensión aguda o *stress*. Según Berardi, el “bombardeo semiótico” satura nuestra atención por medio de un “encantamiento hipnótico” practicado sobre un trasfondo darwinista donde los medios realizan el atributo teológico de la ubicuidad: como Dios, saturan lo real con su presencia, invisible pero omnipotente. De este modo, nos suministran el mundo por obra y gracia de su “licuefacción” (no solo a costa de la forma-cosa, como apunta Bauman, sino también de la “cosa misma”), en lo que constituye una invasión de los cuerpos (entendidos como “cápsulas”) en función de la cual son domesticados mediante *shocks*, generando con frecuencia una especie de distracción excitada que, a su vez, se traduce en patologías de sobrecarga excitante (vértigo, pánico, dislexia, “trastornos de déficit de atención”¹⁸²), así como inestabilidad, irritabilidad patológica, agresividad competitiva, trasgresión violenta de las reglas, afirmación impetuosa de la propia expresividad o consumopatía.

No se trata, por lo general, de patologías *neuróticas* producidas por una represión, supresión o renuncia de las potencialidades libidinales, como enseña la ortodoxia psicoanalítica, sino de patologías *psicótico-esquizoides*, en el sentido de que responden a una sobrecarga de estímulos o hiperestimulación informativa que las sitúa en el nivel del *just do it*; de hecho, La Rubia advierte, en su lectura de Berardi, que son fenómenos paradigmáticos en relación al resto de “patologías del vacío” actuales, en contraste con la neurosis prevaleciente en la sociedad moderna, que se funda en la castración simbólica (La Rubia de Prado, 2011: 124). Sin embargo, la hipermovilización nerviosa y el estrés informativo también conllevan, cuando son frustrados, patologías de *desinversión de la energía libidinal* complementarias y simultáneas, como prueban la “virtualización” del otro, la rarificación del contacto afectivo, la inexpresividad emocional, la soledad generalizada (física y psíquica), la ansiedad, la sensación de inseguridad, la desorientación, el miedo al futuro, la frustración, la depresión, la tendencia

¹⁸² Marazzi denuncia las dificultades de los últimos operadores económicos a la hora de leer una página completa mediante un proceso secuencial o dedicar su atención al mismo objeto prolongadamente (Marazzi, 2002). En los Estados Unidos, más de cinco millones de niños consumen diariamente el fármaco *Ritalin* para contrarrestar este tipo de trastornos (Berardi, 2007b: 192).

al suicidio, el autismo, la neurastenia y otras formas sintomáticas de malestar en la cultura (Berardi, 2007b: 197-248).

Dentro del amplio abanico de patologías que conlleva la distracción excitada a la que nos referimos, resulta especialmente significativa la afirmación impetuosa de la propia expresividad, también conocida como “hiperexpresión”. A decir de Marx en los *Gründisse*, si toda economía se define como una economía del tiempo, no es solo porque la temporalidad constituye una dimensión fundamental de la mercancía en cuanto “tiempo de producción”, sino porque debe acelerar los procesos de creación y circulación de las mercancías como requisito indispensable para maximizar la productividad. No obstante, el progreso ilimitado del *infospace* lleva hasta el extremo el razonamiento marxista, de manera que demanda una movilización permanente de nuestras facultades cognitivas y emotivas, hasta tal punto que los nuevos medios de masas vertebran, mediante la colaboración energética entre lo semiótico y lo estresante, un sistema sincronizado basado en el estrés a escala universal (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 78-89)¹⁸³. Se entiende, desde esta perspectiva, la proliferación en nuestra época de fenómenos como el cambio de contextos para valorar procesos globalmente, la apertura de ventanas de atención hipertextuales, la práctica informática del multitasking o la hiperactividad en los momentos dedicados al ocio (*Infra*, cap. IV, §5).

No obstante, la materia física del organismo perceptivo y consciente posee limitaciones insalvables, por razón de los cuales necesita tiempos de elaboración racional y afectiva para traducir las reacciones inmediatas a través de la verbalización; por decirlo en el lenguaje de la informática, los seres humanos y los nuevos medios de la destrucción estamos “formateados” siguiendo códigos diversos. Sin embargo, la aceleración del flujo de sílabas por segundo de la emisión vocal por parte de estímulos, mensajes, reclamos y, sistemáticamente, todo intercambio comunicativo, recorta drásticamente el tiempo de actividad mental necesario para comprender críticamente sus significados, valorarlos secuencialmente y actuar en consecuencia (Robin, 1991: 403-410); hablando en términos bélicos:

Las velocidades supersónicas de los medios de asalto dejan [...] poco plazo a la detección, a la identificación y por tanto a la réplica. [...] La defensa activa exige por lo menos tener el tiempo material para intervenir. Pero es ese “material de guerra” lo que desaparece en la aceleración de los rendimientos de los medios de comunicación de la destrucción. [...] Allí donde las deflagraciones del explosivo (molecular o nuclear) contribuían a volver impropio para la existencia el espacio, de pronto son las del implosivo (vehículos vectores) los que reducen a nada el tiempo de actuar (Virilio, 2006: 122-123).

Desde el prisma de la psicopatología, uno de los grandes desencadenantes del malestar generalizado se cifra, efectivamente, en el “desfase” patógeno, “cacofonía” o “discrasia” entre la velocidad absoluta del “ciberespacio”, materializada en las tecnologías electrónicas de la información y la transmisión en tiempo real, y el funcionamiento de los receptores humanos, es decir, de sus cerebros y órganos sensoriales, de tal suerte que el proceso de comunicación se torna asimétrico y perturbado, y los automatismos técnicos rebasan los ritmos funcionales

¹⁸³ En la línea de la Revolución Francesa, el universo cultural de la comunicación consuma la “militarización” de la existencia, satisfaciendo las expectativas creadas por Jünger alrededor de la “guerra total”. Hubo de pasar largo tiempo, en efecto, para entender su famosa misiva en *El combate como una experiencia interior*: “La guerra no es solamente nuestra madre, también es nuestra hija”. Llegados a este punto, todos somos soldados del movimiento.

del organismo hasta volverse independientes de la voluntad y la acción humanas, rompiendo la relación entre conciencia y proceso real y, por ende, la posibilidad de producir el acontecimiento (Berardi, 2007b: 175-180)¹⁸⁴.

No obstante, el caos correspondiente a la hiperproducción semiótica en el marco del universo comunicativo abruma a los receptores humanos de tal forma que intentan capturar *en vano* semejante caleidoscopio abigarrado de pseudosignificados difusos, dando lugar a una suerte de “hipercinesia interpretativa”. Ante la impotencia experimentada a la hora de elaborar con un mínimo de criterio el sentido de los estímulos y enunciados siguiendo estrategias lineales de secuencia, extendemos los límites del significado hasta la invención de realidad o “hiperrealidad” (o sea, la operación que realiza el psicótico), a través de procesos de “sobreinclusión” (*overinclusion*), espirales asociativas, conexiones asignificantes y transferencias rápidas donde nos aferramos a automatismos psíquicos tecnológicos y sociales que sustituyen a la elección consciente. Se trata, en el plano óntico, de la otra cara de la moneda del desfallecimiento de la vitalidad o fuerza directriz de la comprensión que tiene lugar, por efecto del desarraigo correspondiente a lo que hemos llamado “revolución espacial”, a nivel ontológico (*Supra*, cap. III, §1.3.a), hasta tal punto que nos mostramos incapaces de diferenciar, como ocurre en el caso del esquizofrénico, la metáfora de la expresión literal (*Supra*, cap. III, §2.3).

Pues bien, semejante pérdida de la competencia crítica para interpretar por parte del sistema cognitivo trae consigo patologías socio-comunicativas de cuya amenaza no podemos ya librarnos, pues siempre están ahí, al acecho. Los flujos semióticos bloquean y desbordan la posibilidad de comunicarse porque, en la medida que poseen un carácter “detonante” (*flash*) y, a su vez, son tendencialmente infinitos hasta alcanzar el rumor blanco de lo indistinguible, lo irrelevante y lo indescifrable, no permiten *discurrir* sobre ellos. El cibertiempo marca un límite infranqueable para la elaboración emocional con los otros, y todo lo somete al vértigo del decir y del contar, ese “éxtasis de la comunicación” que unifica el espacio, a pesar de su apariencia polifónica, en un solo eco siniestro, con menoscabo del sentido. Como revela la moda de las radios libres, donde todos somos *disc-jockeys*, presentadores y animadores, no se trata de una simple ideología sino de un proceso de democratización sin parangón, un deseo compulsivo de la masa por expresar su propia intimidad para nada, sin otra finalidad que la mera expresión; es el placer de “comunicar por comunicar”, independientemente del *mensaje*:

Eso es precisamente el narcisismo, la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor (Lipovetsky, 1990: 14-15).

Como enseña Heidegger, el arte se define como la región privilegiada para el advenimiento de la verdad entendida, en un sentido fenomenológico-existencial, como acontecimiento de sentido. Pues bien, el extravagante devenir de la actividad artística pone en evidencia, desde el *art nouveau* hasta el movimiento *pop*, que el proceso de “estetización” del mundo en curso, por razón del cual todo cobra un sentido estético (incluso los objetos industriales de la vida cotidiana) posee un fondo patológico, ya que hunde sus raíces en el fenómeno de la hiperexpresión, a costa de banalizar irreversiblemente la obra de

¹⁸⁴ Podemos hablar, en este sentido, de una “huelga de acontecimientos” (Fernández, 2010).

arte¹⁸⁵. No obstante, la hiperexpresión descubre en la región del arte su convivencia con la lógica del *vacío* y la desubstancialización postmoderna, toda vez que la hiperabundancia de realidad estetizada oculta una ausencia de realidad que desemboca inexorablemente en una suerte de “desilusión estética”, ese fenómeno promovido por la “estetización” de una sociedad enfrascada en celebrar el prurito semiótico, esto es, la penuria semántica:

El problema no es de pérdida de sentido, sino del demasiado sentido, *del too much*, de una proliferación del sentido, que a mi modo de ver afecta también al arte, afecta a la actividad artística. Hay una proliferación de expresión, de dar expresión a todo, de hacer que todo tenga un sentido estético. Eso para mí es la muerte del sentido, pero por exceso de sentido, y no por falta (Baudrillard, 1997: 112)¹⁸⁶.

En este contexto, el rumor desenfrenado de las “habladurías” (esto es, de la “charla” como degradación de la palabra) (Heidegger, 2012: 186-188) reduce todo lo esencial en la masa amorfa de una *indiferenciación*, en virtud de la cual los otros ya no aparecen ante nosotros como “objetos de solicitud” (*Fürsorge*), sino como sujetos que “flotan en el vacío”. De tal manera que la reducción del espacio físico a manos de la técnica se traduce, paradójicamente, en una ampliación exponencial del espacio interhumano ilustrada por la expansión egocéntrica del espacio individual y la progresiva tendencia al aislamiento, en un mundo histórico donde todos tienen lugar y son tolerados siempre y cuando no porten huellas de encuentro y alteridad, donde las diferencias han sido vaciadas en una coexistencia inmediata, indistinta e impotente, donde la noción de “gente” designa una forma identitaria ampliada, idéntica a sí misma y al universo social en su totalidad. Nuestro estilo de vida, visto así, es trágico por partida doble: entre el hombre de masas, que suspira por un poco de intimidad, y el naufragio, que añora a sus congéneres en la soledad de su isla; como sostiene Bataille: “El ser en la tentación se encuentra [...] triturado por la doble tenaza de la nada. Si no se comunica se aniquila (en ese vacío que es la vida que se aísla). Si quiere comunicarse, se arriesga igualmente a perderse” (Bataille, 1989: 53).

¹⁸⁵ Caracterizado por Arthur Danto, a propósito de su deslumbrante aparición en la esfera artística neoyorquina, como una especie de Midas, que vuelve todo lo que toca en el oro del arte puro, Andy Warhol constituye, a ojos vistas, un ejemplo paradigmático de nuestra perspectiva. A nuestro juicio, empero, el verdadero rey Midas del mundo del arte no es Warhol sino Marcel Duchamp. Y es que, a pesar de su aspecto novedoso, Warhol no hace más que prolongar la tradición artística occidental (a saber, la que asimila el valor del arte a su capacidad reproductiva), pues las elaboraciones de las “Cajas de Brillo” y de su homólogo industrial implican materiales y procesos diversos. En cambio, aunque sus primeros *readymades* eran *collages* de objetos, Duchamp no solo imita objetos banales, sino que *cambia de mundo* un objeto de uso común para convertirlo en obra de arte.

¹⁸⁶ Ciertamente, el “nihilismo” estructural de Occidente, esto es, el agente patógeno que reduce las cosas a puro tránsito sin consistencia propia negando, por consiguiente, su “valor” (Nietzsche) y su “sentido” (Heidegger), ha pasado de ser, parafraseando a Nietzsche, “el más inquietante de todos los huéspedes”, a hospedarnos en su hacienda como anfitrión incontestable. Ahora bien, frente al “nihilismo” convencional donde la realidad, por hablar con Heidegger, es “el último humo de la realidad evaporada”, la “des-realización” inherente a lo virtual no implica aniquilación ontológica y pesimismo sino, al contrario, el hiperrealismo de la ubicua ficción, una profusión de contenidos y enunciados, signos e imágenes hasta el empalago afirmativo, un *exceso* de ser cuya exuberancia simbólica aligera, empero, su desbordante enjundia, a costa de una *ausencia* de sustancia sin paliativos y de su correlato subjetivo, ese sentimiento trivial de la existencia. Por lo demás, existen evidencias empíricas de que la “muerte del sentido” (Baudrillard) posee un alcance planetario, toda vez que la globalización conlleva ritmos de emisión cada vez más rápidos allí donde los régimen autoritarios son sustituidos por los estilos de radio y teledifusión occidentales, como Oriente Medio, China o la Unión Soviética (la caída del comunismo tuvo como correlato una aceleración de la emisión de tres a seis sílabas por segundo) (Robin, 1991: 403-410).

Por su parte, Luis Sáez pone de relieve, desde esta perspectiva, que la obligación expresiva generalizada *disgrega* el núcleo de las identidades, en tanto que dispone del tiempo que requiere la comprensión de los motivos del otro; por consiguiente, induce al *autismo*¹⁸⁷, esto es, según la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, la desdicha del “ser-con-la-gente”: “Las relaciones se transmutan, entonces, en *exógenas*, siguiendo el rumbo de consignas, lemas, emblemas y todo tipo de dictámenes anónimos pero lo suficientemente amplios y holgados como para reunir soledades desde fuera” (Sáez Rueda, 2011: 87). Se trata, en la terminología de Hannah Arendt, del “anillo férreo del terror”, que mantiene a los átomos sociales tan estrechamente ligados como si su pluralidad se fundiese en un único hombre de dimensiones gigantescas (Arendt, 2004: 622-677). De tal suerte que la hiperexpresión constituye, desde un punto de vista antropológico, un auténtico hervidero de *infelicidad*, en el caso de que consideremos con Todorov que la necesidad de reconocimiento puede equipararse a la necesidad de respirar; si bien es cierto que la soledad física acarrea falta de reconocimiento (y, por ende, carencia de afectividad y sensación de futilidad), más doloroso aún es vivir en medio de los otros sin recibir de ellos nada (Todorov, 1995: 90-92; *Infra*, cap. IV, §6).

2.5. Consumopatía

Sin restar un ápice de importancia al alcance patológico que posee el fenómeno de la hiperexpresión, la enfermedad psicótico-esquizoide más acuciante de nuestro tiempo se trata, a nuestro juicio, de la *consumopatía*, también conocida en la jerga de la psicología como “oniomanía”. Como hemos dejado ya por sentado a lo largo y ancho de nuestra andadura, el carácter abierto del “ser-ahí” fundamenta el círculo vicioso característico del mundo enlazado comunicativamente, que se cifra en la disputa por la atención del espectador que protagonizan los medios, de un lado, y la solicitud sumisa de estímulos por parte del mismo, de otro. Desde un punto de vista heideggeriano, el *aturdimiento* del hombre responde, efectivamente, a una “provocación” en toda regla, en el sentido de que el aluvión de signos y estímulos que todos experimentamos representa un desafío a solicitar estímulos incondicionalmente y asumir, de este modo, el protagonismo del “producir por producir” como sujeto de toda “*usura*” (*Supra*, cap. I, §2), de manera que nuestro ser queda relegado fatalmente a la condición de mera “existencia” (*Bestand*):

Hoy en día la excitabilidad constituye el primer deber del ciudadano. Por esta razón ya no necesitamos ningún servicio militar obligatorio. Lo que sí resulta exigible es el servicio a los temas generales, es decir, la disposición individual a desempeñar la función como conductor del estímulo en el marco de las psicosis colectivas pertinentes. Se exige, pues, estar disponible en la movilización de las consignas (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 85)¹⁸⁸.

¹⁸⁷ La prevalencia de esta patología se ha elevado de 2 a 5 niños por cada 10.000 (cifra que se manejaba el pasado siglo) a 1 de cada 100 (Elizaga Viana, 2011: 328).

¹⁸⁸ El servicio planificador que presta la ciencia estadística a la dirección y el aseguramiento técnicos resulta especialmente significativo al respecto, ya que los índices de audiencia reducen las tendencias humanas a las frías cifras de los porcentajes obtenidos mediante el cálculo, es decir, objetivan lo existente y lo ponen a la disposición; de este modo, llevan a cabo un “control de retroalimentación” sobre la programación (entendida, en la terminología de Sloterdijk, como conjunto de “propuestas de excitación”), con vistas a mejorar su eficiencia en el futuro. No hay que olvidar que la “planificación”, en cuanto cálculo anticipado, constituye una de las tres características principales de la “voluntad de voluntad”, junto a la “uniformidad” y a la “*usura*” (Sánchez Meca, 2004: 186). Por otra parte, la unión del *marketing* a las nuevas tecnologías facilita herramientas de manejo de la información como el CRM (*Customer Relationship Manager*), que permite disponer de una cantidad ingente de información sobre las preferencias y los gustos de la audiencia en virtud de extensas bases de datos.

Acostumbrados ya a los estímulos (aparentemente caóticos, pero consistentes en virtud de la dicotomía binaria de los *bits* que cifran su curso, así como la discontinuidad eléctrica que conforma su base material), dejamos que la voluntad se disuelva impertérritamente en el funcionamiento imparable de la “maquinaria” *por mor* del sistema de ajustes y regulaciones que integra, hasta el extremo de que solo prestamos oídos y tenemos ojos para el mundo administrado. Más aún, nuestra hiperatención monotemática tiene un alcance adictivo, en tanto que mostramos una necesidad “impropia” de consumir *ad infinitum* dosis renovadas de reclamos, imágenes, seducciones y posibilidades, no ya en términos de “percepción” sino de simple “absorción”. Así pues, la actual “idolatría de la realidad” supone que el mundo se define como estímulo o, si se quiere, como “desinhibidor pulsional”, lo cual levanta sospechas sobre cierta regresión animal de la especie humana en el sentido de una volatilización, toda vez centrada instrumentalmente, de la “ex-centricidad” que le es propia.

Desde un prisma antropológico, la plebeya pleitesía ante el cortejo triunfal de la “hiperestimulación semiótica” radica en un rebasamiento, a la velocidad de la luz, de los límites individuales (Safranski, 2004: 79-81). El filósofo alemán realiza el esfuerzo de distinguir entre dos ámbitos del individuo coordinados entre sí: los sentidos, que reciben estímulos, y la acción, que les da salida. Pues bien, dado que el hombre no es, como enseña Heidegger, sino el “escenario”, la “brecha” o el “claro” donde el mundo tiene su entrada y aparece (*Supra*, cap. I, §1), sus sentidos se encuentran, por así decirlo, demasiado abiertos, y la coordinación entre ambas instancias no es todo lo buena que cabría desear.

En esta medida, nos vemos abocados a desarrollar, si queremos conquistar un campo de vida propio en el marco de la histeria comunicativa, un sistema cultural de filtros a modo de *protección inmunizante* contra los envites abusadores que nos desbordan por doquier: “Para ser individuo hay que darse una forma, un contorno, o sea, hay que trazar unos límites” (Safranski, 2004: 77). Se trata, para ello, de llevar a cabo procesos irreverentes de individuación y políticas de vida que permitan recuperar el noble asidero de la vecindad, poniendo entre paréntesis el *status quo* de la técnica consumada y sus falsos prestigios, bajo cuya égida prospera la actual vegetación humana. Desde este punto de vista, la tarea de la filosofía en nuestra época sería algo así como “demostrar que un sujeto puede ser interruptor de la información, y no un simple canal de transmisión que sirve de paso a las epidemias temáticas y oleadas de excitación” (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 88). Sin embargo, el hombre arrojado en la “realidad virtual” de la comunicación universalizada ha descuidado esta tarea, en virtud de lo cual la entrada de estímulos no se traduce en la salida de la acción:

El círculo de los sentidos, ampliado artificialmente a través de la prótesis mediática, se ha desligado por completo del círculo de la acción. Ya no podemos reaccionar de forma adecuada a través de la acción, ni somos capaces de traducir el estímulo en acción y de darle salida a través de ella (Safranski, 2004: 81).

Ahora bien, si lanzamos una mirada atenta al carácter “ex-céntrico” que late en el seno de nuestra condición “errática” (*Supra*, cap. III, §1.3.a), no es difícil caer en la cuenta de que dicho sistema cultural de filtros no tiene solo un sentido autodefensivo. Efectivamente, la responsabilidad de “hacer-por-ser” en la existencia (*Supra*, cap. I, §2) se traduce necesariamente, como ilustra la pasión intempestiva del ser humano por alcanzar la inmortalidad, en una “expedición infinita” (Sáez Rueda, 2015: 268-277). Ya sea por medio de

la acción gloriosa (como en la religión homérica), o bien a través de la inmersión en el ser (en el caso del pensamiento filosófico), el hombre siempre ha experimentado, por razón de su *deseo de ser*, un impulso imparable por “des-centrar” toda hacienda donde encuentra cobijo; lejos de obedecer a un objetivo concreto y delimitado, dicho impulso persigue, empero, un “imposible necesario” o “promesa infinita”, sin figura ni rostro; como dice Luis Sáez: “La nueva Tierra del hombre a la que impele su excentricidad no es un final, sino un *sinfín* que escapa a todo *confín*” (Sáez Rueda, 2015: 271).

No obstante, el “*sinfín*” que tanto codiciamos no consiste, contra lo que cabe pensar a ojos vistas, en un arquetipo trascendente y eterno, en el sentido de las “Ideas” platónicas. La infinitud que atraviesa lo finito humano es “ejemplar”, en la medida que lo eleva a una altura en relación a la cual se experimenta como un ejemplo. En este sentido, la responsabilidad (ontológico-existencial) que designa el envés necesario de la libertad humana se revela como “imperativo de elevación ex-céntrica”, ese código ético con el único precepto de estar a la altura de sí mismo. En efecto, hablar del “infinito ejemplar” es hacerlo de una *excelencia* que nos pertenece, un *valor* inmanente cuyo significado se cifra en las gestas singulares e irrepetibles que lo encarnan; al mismo tiempo, implica un exceso irreglable e indeterminable en virtud del cual nos desborda inevitablemente, de manera que la aspiración a ejemplarizarlo se traduce en un “salir-de-sí” delirante, *ad infinitum*, sin arribo.

Pues bien, en la misma medida que nos desentendemos de proteger inmunológicamente nuestro espíritu, hacemos lo propio a la hora de convertirnos en ejemplos de algo excelente, hasta el punto de que lo “infinito ejemplar” nos pasa completamente desapercibido, arruinando de este modo el carácter proyectivo que alienta nuestra alma. Con todo, la pérdida del “infinito ejemplar” trae consigo consecuencias que rebasan la perspectiva individual de Safranski, entre las cuales destaca por encima de toda la *orfandad* de la cultura (ontológicamente entendida) (*Supra*, cap. II, §1.1) y su correspondiente *ofuscación*:

La cultura yace hoy abandonada por el ser humano, [...] alojada paradójicamente por la ausencia humana o, lo que es lo mismo, desalojada mediante la presencia, en su mismo seno interno, de esa ausencia, una ausencia activa en la medida en que destruye. Pierde así su brío autogenerador y se ve reducida a una nada vacía, improductiva (Sáez Rueda, 2015: 195).

Además de expresar la altura que sobrevolamos, la tensión irresoluble y trágica que vincula lo “infinito ejemplar” y la “finitud del ejemplo” también señala la *profundidad* que habitamos topológicamente, pues la dimensión “genésico-virtual” de la *physis* autocreadora coincide con la excelencia desbordante en su empeño inagotable por materializarse en la dimensión “genérico-efectiva”; de tal suerte que, de forma análoga al “infinito ejemplar”, exige plasmar en superficie un *modus operandi* a la profundidad de sí mismo.

De este modo, se crea una “deuda infinita” en el dinamismo del mundo socio-cultural que atraviesa la génesis autófaga de Occidente, en virtud de lo cual nos entregamos a la vorágine de una *redención*, buscando compulsivamente suplir nuestras carencias. Y es que, a decir verdad, no podemos vivir sin autotrascendernos, aunque sea de un modo *ficcional*. Una forma más que recurrente de escapar al *vacío* preponderante es plegarnos a cierta fuerza externa que gobierna la existencia. Hablamos, como no podría ser de otro modo, del capitalismo avanzado, postindustrial e hiperconsumista, consagrado como *sino* de la

civilización por la difusión vertiginosa de las nuevas tecnologías de la información, en el afán inaudito por extender su dominio del “tiempo de producción” al “tiempo total de vida”. Desde su colonización a distancia del “mundo de la vida”, el modo de producción capitalista designa, efectivamente, la expresión socio-política por autonomas donde la “patología del vacío” obtiene una fisionomía precisa, generando pautas y conductas con el alcance suficiente para constituir subjetividad colectiva. De tal suerte que el consumo funciona como *doping* o paliativo, en una suerte de euforia liberacionista orquestada por los medios donde el Bienestar es el nuevo Dios, mientras que la Publicidad se constituye como su eminente profeta (Lipovetsky, 2003: 101 ss.). En efecto, la fiebre del consumo contemporánea tan solo obedece, en el afán compulsivo por amueblar la “nada”, a lo que los especialistas en mercadotecnia denominan “tendencias del mercado”, esto es, las leyes del *stablishment* de la moda.

Erigido como “máquina deseante” por autonomía, el hombre escapa a su clausura, en efecto, mediante una “apertura fantasmática” y una “saturación petrificadora”, al abrigo de modelos de diversa índole (funcionales, de identidad, escénicos, corporales, espaciales, lúdicos, etc.) que ocupan el noble asidero del “infinito ejemplar” en nombre del entretenimiento procurado por los medios de comunicación, la proliferación de útiles recambiables y proezas de consumo o la producción de desechos. Se trata, sin embargo, de un infinito *apócrifo* pues, por oposición a la ejemplaridad de lo excelente, el modelo se halla normalizado por definición, constituye un fin presentable y posee ciertas pautas estructurales (de hecho, existe todo un “capitalismo del modelo” que gestiona la generación de excelencia mientras promueve el consumo de heroicidad) (Sáez Rueda, 2015: 283-283, 360-361). Lamentablemente, la fuerza “ex-céntrica” que alienta la autotranscendencia ha sido domesticada en una finitud inocua, desgajada de su naturaleza inventiva. Es el triunfo del “hombre-anécdota” como ejemplo de *nada*, mero “ser-de-hechos” inmerso en un “mundo-de-hechos”, sobre el “hombre-ejemplificador”, modo viviente de una ejemplaridad más allá de sí, por la cual se “des-vive” (Sáez Rueda, 2015: 277-278).

No se trata, empero, de un proceso de apropiación de cosas propiamente dichas, sino de “un vínculo de apropiación heterodoxo, una alimentación que no posee la sustancia que requieren los cuerpos para estar alimentados y que genera todavía más déficits porque requiere reposición” (Baitello Junior, 2004: 156)¹⁸⁹. Harvie Ferguson ha elaborado, desde esta perspectiva, un inventario de las impresiones que suelen experimentar los visitantes de cualquier templo del consumo (Ferguson, 1992: 34-35). Lejos de aparecer exhaustiva, la multiplicidad de negocios y *gadgets* que compiten por capturar nuestra atención, ya sean dispuestos para la venta tras un escaparate, o bien circulando virtualmente en el “ciberespacio”, ofrecen un punto de contacto siempre cambiante, detrás del cual se yergue el idealmente infinito y, por ende, incontenible, mundo de los bienes de consumo; de tal suerte que toda exposición de mercancías no es más que un tipo arbitrario extraído de una gama ideal de posibilidades infinitas, destinada ineluctablemente a escapar a nuestro alcance y permanecer, de esta forma, insondable (Bauman, 2007a: 30).

La “sociedad de consumo” proclama, en este sentido, la *imposibilidad de la gratificación: el consumismo es una “economía del engaño”*. Además, las mercancías son saboreables

¹⁸⁹ Digamos que los medios generan déficits emocionales cubiertos por ellos mismos, en una relación de dependencia (Pross, 1983)

con intensidad variable y, por ende, nuestra experiencia con ellas puede ser siempre más profunda, de modo que la escalera móvil de los placeres se trueca inexorablemente en una escalera de *insatisfacción* que produce continuamente reacciones de inquietud y malestar¹⁹⁰. La gran gesta del capitalismo es, desde esta óptica, imponer las consignas del mercado sin generar prácticamente disenso alguno, en la medida que hace pasar la *obligación* de elegir por un acto de autofirmación y, consecuentemente, por un ejercicio de *libertad*, cuando el único espacio de autodeterminación del que disponemos se limita a la gestión de nuestro “trabajo consumidor”; lejos de poner de manifiesto los límites de su supuesta autonomía, el descontento del *homo eligens* se disfraza, cuando aflora, de una oportunidad perdida, construyendo oblicuamente a la elección individual a ejercer su papel de principal (y quizás única) “diferencia que hace la diferencia” entre el éxito y el fracaso en la búsqueda de la felicidad (Bauman, 2009: 26).

Pero en lugar de desalentarnos y estimulados por esa ficción de libertad, la flébil insatisfacción que experimentamos no hace sino avivar nuestra avidez consumista, los viejos caprichos dan lugar a otros nuevos, lo que nace como necesidad finaliza en dependencia y el afán por buscar la solución de nuestros problemas, dolores y ansias en las rebajas del supermercado se convierte, para regocijo del capital, en la costumbre más arraigada (en los Estados Unidos hablan del *buying spree*, la juerga o el frenesí de la compra); como dice Bauman: “La carrera alcanza la máxima velocidad cuando se corre desde un punto (que nos ha desilusionado, nos está desilusionando o está por desilusionarnos) a otro (todavía no probado)” (Bauman, 2009: 60). Y es que, para ser sinceros, existen pocos motivos para interrumpir la búsqueda cuando tenemos la garantía de que dentro de poco llegarán más promesas de realización y la energía de nuevas potencialidades. Por lo demás, las múltiples facilidades que nos ofrece el hodierno capitalismo, en el afán por lubricar la maquinaria del consumo, intensificarlo y extenderlo, a la hora de acceder al espacio del mercado físico o virtual (procedimientos de compra *on-line*, dinero electrónico, etc.) y superar, de este modo, la barrera cognitiva y económica que marca, por decirlo de algún modo, el “extrañamiento originario” que media entre el consumidor y la mercancía, no hacen sino enmascarar nuestra situación de precariedad e infelicidad¹⁹¹.

¹⁹⁰ Entre los motivos actuales de malestar, destaca el profundo desnivel entre promesas y posibilidades reales de satisfacer nuestras aspiraciones pues, en consonancia con los ideales democráticos de libertad e igualdad, vivimos ilusionados con la posibilidad de obtener una realización satisfactoria de los propios deseos, pero esa actitud nos vuelve frágiles e incapaces de elaborar los dolorosos fracasos y frustraciones que sufrimos inevitablemente. Ante el previsible naufragio a la hora de traducir los propios anhelos en la realidad, la “sociedad del bienestar” ha desarrollado varias estrategias con el propósito de atender nuestros desengaños, toda vez desmontado el dispositivo de inhibición de las expectativas experimentado durante milenarios. Lejos de la perspectiva religiosa de una recompensa en el más allá, las dos estrategias más practicadas actualmente son, por un lado, sublimar los intereses privados mediante su identificación con el bien público (impuesta violentamente si es necesario, según el modelo jacobino que prolonga su eficacia en los movimientos revolucionarios del siglo XX) y, por otro, conciliar los intereses contrapuestos con la “mano invisible” del mercado, la historia o Dios (con variantes que oscilan desde el liberalismo clásico hasta ciertas teorías modernas de la globalización, del provincialismo al historicismo) (Bodei, 2004: 37-38).

¹⁹¹ La consumopatía es un radical existencial y socio-cultural definidor del *pathos* occidental y, al mismo tiempo, una especie de adicción patológica extremadamente perjudicial para el individuo y la familia. Sin embargo, las ciencias psíquicas se desprecian de la epidemia del consumo abusivo, como pone de manifiesto la penuria científica de trabajos clínicos y psicopatológicos al respecto, incluso dentro de la moderna bibliografía. Como excepción que confirma la regla, el psiquiatra Alonso-Fernández ha constatado que los trastornos adictivos psico-sociales, en

Así pues, el capitalismo no solo se funda en el *vacío* sino que también lo promueve a gran escala¹⁹², como revela el incremento *ad infinitum* de las cuotas de audiencia televisiva y, sistemáticamente, la compulsión patológica de consumir informaciones sin ninguna consideración histórica o prospectiva, a modo de material de fagocitación hiperactualista concebido por los ingenieros del *marketing* en función de valoraciones arbitrarias y unilaterales. Es, según el diagnóstico epocal de Nietzsche, la consagración definitiva del “último hombre”, la *decadencia* personificada en una suerte de “zombi eticista” donde la sensibilización y la indiferencia hacia el mundo constituyen dos caras de una misma moneda: “Paradoja que se explica [...] por la pléthora de informaciones que nos abruma y la rapidez con la que los acontecimientos mass-mediatizados se suceden, impidiendo cualquier emoción duradera” (Lipovetsky, 1990: 52).

No obstante, la desmovilización de las masas no implica delectación en la inadidad universal ni autodestrucción y, por así decirlo, el hombre *cool* responde más al espectador haciendo *zapping* que al decadente pesimista para el que todo es *en vano*. Y si todavía existen nómadas cuya desesperación refleja, alimentada por utopías y pasiones, el anhelo por emprender una “línea de fuga” hacia una “tierra nueva”, su desierto caliente participa, en el fondo, de la misma *indiferencia* contemporánea, en tanto que solo trae consigo, como atestigua Mayo del 68, revoluciones castradas desde el principio, sin programa ni finalidad (Lipovetsky, 1990: 44-45; *Infra*, cap. IV, §9). En efecto, la oposición del sin-sentido pierde su radicalismo ante la frivolidad de la publicidad y del espectáculo, de manera que la lógica del “por qué no” se torna sistemática, y nuestras vidas transcurren en secuencia-*flash*, sin patetismo ni abismo:

Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*. [...] La indiferencia, pero no la angustia metafísica. [...] El relajamiento posmoderno liquida la desidia, el enmarcamiento o desbordamiento nihilista, la *relajación* elimina la fijación ascética. Desconectando los deseos de los dispositivos colectivos, movilizando las energías, temperando los entusiasmos e indagaciones relacionadas con lo social, el sistema invita al *descanso*, al des compromiso emocional (Lipovetsky, 1990: 36-37)¹⁹³.

general, y la adicción a las compras, en particular, constituyen una modalidad de enfermedad específica que, además de ser muy mortificante y evolucionar progresivamente, se vincula a menudo con la depresión y el suicidio (Alonso-Fernández, 2003). Y es que, como advierte Richard Layard, el sentimiento de felicidad concierne exclusivamente a la satisfacción de las necesidades primarias, esto es, aquellas que desprecia la “sociedad de consumo” (Bauman, 2009: 48). Es más, existen pruebas evidentes de que el crecimiento de la tasa de consumo se traduce en un mayor número de personas que declaran sentirse infelices (Monbiot, 2006). Por otro lado, las adicciones como el consumismo trascienden frecuentemente el entorno psico-social a modo de crisis económica, ruptura matrimonial, pérdida del empleo y muchas otras consecuencias perjudiciales para el enfermo y sus allegados (Alonso-Fernández, 2003).

¹⁹² Lejos de representar una amenaza para el capitalismo, entendido como sistema experimental, sistemático y acelerado, basado en la combinación infinita de posibilidades, el *vacío* preponderante designa tanto su lógica fundamental como su realización extrema, en la medida que permite la aceleración de todas las experimentaciones sin encontrar apenas resistencia.

¹⁹³ El hiperrealismo americano se postula, desde esta óptica, como el arte de nuestra época, en el polo opuesto a la angustia y la nostalgia del sentido en el existencialismo. La estética fría de la exterioridad y la distancia propia de las obras hiperrealistas no lleva ningún mensaje porque no hay nada que decir y, por tanto, se constituye como un puro juego orientado al placer de la apariencia, sin inquietud ni denuncia; así pues, transforma el orden de la representación en un dispositivo maquinal y helado, con perjuicio de la dimensión humanista que define la historia del arte (Lipovetsky, 1990: 37-38).

En tal disposición de los términos, la expansión triunfante del humorismo y de la risa banal apenas esconde el inquietante florecimiento de “enfermedades del vacío”, como atestiguan disposiciones depresógenas de todo tipo, como son la hiperfagia, la movilidad insuficiente, el sueño de instauración tardía, la obesidad y, sobre todo, la *tecnoadicción*, en lo que constituye una de las adicciones sociales que más daño hace a la población desde la eclosión del delirio técnico en las postrimerías del siglo XX. Si hasta hace poco tiempo la psiquiatría solo reconocía casos esporádicos de adicción al juego, la comida o el sexo, la transformación vertiginosa del capitalismo ha comportado formas de adicción a objetos sociales con implicaciones patológicas de dimensiones gigantescas, como la compra, el trabajo y, especialmente, las tecnoadicciones al teléfono móvil, los videojuegos, *internet* o la televisión¹⁹⁴. Como es sabido, la acumulación epidémica de la tecnoadicción y la depresión responden, más allá de las vicisitudes biológicas, neuroquímicas y psicológicas, a los mismos factores socio-culturales, entre los cuales destaca la plétora de informaciones que nos circunda y su velocidad de rotación. Pues bien, además del vínculo psico-social que coliga ambas patologías, la depresión constituye uno de los principales factores de riesgo para la adicción social y, a su vez, la enfermedad socio-adictiva contribuye decisivamente al crecimiento exponencial de la morbilidad depresiva durante los últimos tiempos¹⁹⁵.

Como observa Alonso-Fernández, el síndrome adictivo social comprende varias secuencias: organización existencial dominada por el vínculo de subordinación al objeto, acto impulsional de la entrega al mismo, vivencia de recompensa, repetición del ciclo y acumulación de consecuencias nocivas (Alonso-Fernández, 2003). En este contexto, la repetición del ciclo adictivo en escasos intervalos de tiempo constituye un factor de riesgo para la emergencia de episodios depresivos, en la medida que favorece el desempleo, el estrés económico y el desajuste familiar. Asimismo, el socio-adicto dedica todos sus esfuerzos a la búsqueda de placer y, por ende, padece con frecuencia sentimiento de culpabilidad, vergüenza o desesperanza, esto es, los principales desencadenantes de la depresión. Por último, las adicciones sociales implican factores neuro-biológicos sumamente problemáticos, como la hiposserotonergia (parte del sustrato adictivo básico) o la hipodopaminergia (producida por la descarga masiva de dopamina en el momento de la recompensa, cuando el socioadicto experimenta el máximo placer), cuya liberación excesiva genera una suerte de *vacío* especialmente proclive a la irrupción del trastorno depresivo.

En definitiva, podríamos decir que, como revela la etiología de los términos “consumir” y “consumo” (“devorar, agotar, destruir” y “morir, acabar, sucumbir”, respectivamente), la *devoración* de estímulos (sentido activo) designa un fenómeno ambivalente, ya que también presupone *ser devorado* por ellos (sentido pasivo).

2.6. Miedo

Según la versión oficial de la historia, existen dos grandes concepciones de la temporalidad: el “círculo” de los griegos y la “cruz” de los cristianos. Por un lado, el mundo

¹⁹⁴ La Asociación para la Investigación de Medios de Comunicación (AIMC) pondera que los españoles vemos la televisión una media de, aproximadamente, cuatro horas diarias (Alonso-Fernández, 2011: 56-58).

¹⁹⁵ Se contabilizan más de 40 millones de cibersexoadictos en los países occidentales, de los cuales corresponden a España más de 300.000, entre los que más de un 25% sufre de trastorno depresivo (Alonso-Fernández, 2011).

griego contempla la temporalidad en términos recursivos, como *kyklos*, una “imagen móvil de la eternidad” (Platón) o, si se prefiere, un “eterno retorno de lo mismo” sujeto a la “inocencia del devenir” (Nietzsche); en palabras del filósofo intempestivo:

Todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y [...] nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. [...] Hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene este que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño (Nietzsche, 1981: 303)¹⁹⁶.

Así entendido, el proceso histórico constituye una especie de *magistra vitae* (Cicerón) repleto de ejemplos para vivir en el presente y prepararnos para el futuro pues, al fin y al cabo, los eventos se repiten ilimitadamente en lo fundamental, si bien presentan diferentes versiones a lo largo del tiempo¹⁹⁷. Se trata de la historia como sucesión infinita y caótica de eventos sin un sentido unitario o teleológico, el reino de lo accidental por antonomasia¹⁹⁸. Obviamente, los griegos no ignoraban la indiscutible existencia de formas de progreso locales y, de hecho, ensalzaban con frecuencia el término “*euprepa*” (“invención”, “descubrimiento”), convencidos de que el paso del tiempo se traduce necesariamente en la adquisición de nuevos

¹⁹⁶ Aunque Heráclito y, posteriormente, el estoicismo han sido pioneros en postular la concepción filosófica del “eterno retorno” en Occidente, Nietzsche se autoproclama, en el afán por sacralizar el instante y redimir el porvenir, su máximo precursor. Tomando en consideración que, a tenor de la centralidad del *devenir* (*Infra*, cap. V, §2.1), la teoría del “eterno retorno” no se puede *enunciar* (solo puede ser *anunciada*), la primera referencia que encontramos al respecto en su prolífica obra data del 1881, con ocasión de su estancia en los Alpes suizos. El segundo pronunciamiento al respecto se cifra en *La Gaya Ciencia* (1882), mientras que la última referencia ha sido registrada en 1884, concretamente en el libro cuarto de *Así habló Zarathustra*, donde llega a cabo un remedo de la confesión de Pedro a Jesús, según la cual “Simón Pedro respondió: Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo” (*Evangelio de Mateo*, 16, 16): “Pues tus animales saben bien, oh Zarathustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: tú eres el maestro del eterno retorno, ¡Ése es tu destino!” (Nietzsche, 1981: 302-303). Zarathustra convierte la visión del tiempo cíclica de los griegos, efectivamente, en un tópico cultural y literario, como atestiguan obras del calado de *Madame Bovary* (Gustave Flaubert), *Cien años de soledad* (García Márquez), *Historia de la eternidad* (Jorge Luis Borges), *Siddhartha* (Hermann Hesse), *La insoportable levedad del ser* (Milan Kundera) o *La historia interminable* (Michael Ende). Si bien se trata de un tema muy recurrente entre sus contemporáneos (por ejemplo, en Schopenhauer), la novedad introducida por Nietzsche es que realiza un abordaje en clave positiva. El contexto de su abordaje aparece delimitado en el parágrafo 109 de *La Gaya Ciencia* titulado, parafraseando un texto de Dühring, “¡Guardémonos!” (Nietzsche, 1992: 136-138). Además del citado Dühring, otros personajes fundamentales en la problemática que nos ocupa son el padre del organicismo, Otto Caspari (*La connessione delle cose*), y el científico Klausus, autor del segundo principio de la termodinámica (*Supra*, cap. II, §1.1). En realidad, el “eterno retorno” es una crítica del segundo principio de la entropía, según la cual no puede haber disipación de la energía porque, para discurrir eternamente en un horizonte finito, debe siempre tornar.

¹⁹⁷ Además de un concepto cronológico, el “eterno retorno de lo mismo” (o, lo que es lo mismo, el *devenir*), constituye un principio moral de enorme envergadura, en la medida que no solo implica una repetición infinita y constante de los acontecimientos, sino que también se repiten las ideas, las emociones y los sentimientos (Nietzsche, 2002b: 330-331). Dicho principio demanda, según Nietzsche, un sincero *amor fati* como afirmación definitiva de la vida, en lo que constituye la disposición fundamental de la raza universal por venir, a saber, el “superhombre” como realidad superior que culmina el tránsito de lo inferior (el “animal”) a lo intermedio (el “hombre”) (Nietzsche, 1981: 34-36).

¹⁹⁸ Por oposición al filósofo, que busca lo universal más allá del contexto histórico y, por tanto, pertenece al ámbito de la necesidad, la figura del historiador coincide, desde este prisma, con la del periodista, entendido como mero narrador de crónicas con la única función de salvar la memoria de los acontecimientos pasados del olvido.

saberes técnicos, como ilustra paradigmáticamente la administración de la *pólis*¹⁹⁹. Sin embargo, nunca llegaron a asimilar dicho progreso a la historia *en cuanto tal* porque, entre otras cosas, toda evolución en el plano técnico lleva a menudo aparejado cierto retroceso en otros ámbitos de la realidad²⁰⁰.

Para entender el giro experimentado por la visión griega bajo el signo del cristianismo, es de recibo tomar nota de la concepción morfológica del devenir histórico firmada por Spengler. El pensador alemán distingue, inspirándose en el *Fausto* de Goethe, dos grandes modelos de civilización: Oriente (“magismo”, “faustismo”), fundada en el budismo y en el principio maniqueo del “bien” y del “mal”, y Occidente, que hace lo propio en el estoicismo y pivota sobre el concepto de “infinito”, en el sentido de que se proyecta hacia una finalidad que nunca se cumple, como expresa modélicamente el mito de Sísifo. Hablar de Occidente es, desde el punto de vista del spenglerismo, de la greicidad, cuyo *leitmotiv* se cifra exclusivamente, contra la lectura de Nietzsche, en Apolo. De hecho, como ilustra la desmembración de Dionisio a manos de los titanes, la emergencia del elemento dionisiaco trae consigo la crisis de la greicidad y el tránsito a la “sociedad mágica”, en general, y del cristianismo, en lo específico. En este contexto, el filósofo considera que la *colectividad* se constituye como el *leitmotiv* del alma apolínea, a diferencia de la *interioridad* que graba la figura de Dionisio, representadas respectivamente por los templos de las ciudades-estado griegas, diseñadas de cara a la “publicidad”, y las basílicas construidas ulteriormente sobre sus cimientos, que permiten el recogimiento. Pues bien, Spengler cae en la cuenta de que, en la medida que es consustancial al sentido de la interioridad, el significado de la historia es deudor de una sensibilidad mágica (Spengler, 1978: 29 ss.).

Ahora bien, ¿En qué consiste precisamente la historia desde la óptica del cristianismo? Cuando Spengler advierte que la figura de Fausto representa un “finito abierto al infinito”, que es el significado del anhelo, lo que está sugiriendo es, a nuestro juicio, que el paradigma cristiano despliega el círculo de la temporalidad, si puede decirse de este modo, en una línea recta donde todo momento histórico constituye un punto de no retorno, otorgando a la historia un sentido que tiende a realizarse en un más allá unidireccionalmente y, por consiguiente, el “advenir” (*Zukunft*) deja de ser concebido como retorno de las experiencias pasadas y adquiere una dimensión *utópica*, en virtud de la cual se erige como punto de referencia fundamental: por una parte, moviliza a la acción y, en este sentido, mueve la historia (y no las acciones de los hombres propiamente dichas); por otro, otorga sentido al presente, entendido como mera etapa preparatoria, o mejor, un puente móvil hacia la trascendencia, donde supuestamente reside la verdad y cuyo desciframiento constituye la finalidad de nuestros actos.

¹⁹⁹ Por ejemplo, Tucídides (Libro 1, parágrafo 71) pone de manifiesto, a propósito de la “πολιτική τέχνη” (“técnica política”), cierta asimetría entre el desarrollo de Atenas y el del resto de pueblos, gracias al progreso que ha alcanzado en el plano temporal. Asimismo, Homero critica en la *Odisea* (Libro 10, versos 105-115) las condiciones arcaicas de los ciclopes y su retraso moral con respecto a la civilización de Ulises.

²⁰⁰ Demócrito ilustra esta idea cuando vincula las ventajas correspondientes al pasaje de la humanidad de una condición salvaje al modo de vida civilizado con cierta decadencia moral, en la medida que deja de cultivar las virtudes tradicionales. Análogamente, Platón y Aristóteles advierten respectivamente en las *Leyes* (797d-798d) y la *Política* (1268b-1269a) que la evolución en el arte de la medicina repercute negativamente en política, porque suponen la negación del “equilibrio originario”.

Por su parte, la visión lineal de la temporalidad en la época moderna no constituye, bajo nuestra perspectiva, sino una secularización del dispositivo cristiano, toda vez que proyecta la finalidad del decurso histórico en un nivel inmanente donde la dicotomía “tierra/cielo” se revela como “pasado/futuro”:

La perspectiva del futuro sigue siendo dominante. Impregna todo el pensamiento europeo postcristiano y toda la preocupación por la historia, por su “adónde” y su “para-qué”. [...] La posibilidad de la historia de la filosofía y su pregunta por el sentido tienen por tanto, en definitiva, una causa escatológica (Löwith, 1977: 365).

Efectivamente, no es casual que, en todas las lenguas europeas, el término “modernidad” haga siempre referencia al sentido de la *novitas*, entendida como máxima que no puede ser deducida estructuralmente del pasado y que invita a su continua superación con vistas a un futuro mejor, valioso por sí mismo; de tal suerte que la experiencia moderna del tiempo imagina la historia como un camino de progreso acumulativo que ya está escrito (por eso cabe realizar previsiones y avances) hacia un final culminante y supremo. En definitiva, podría decirse que, mientras el mundo antiguo gravita sobre la categoría de “experiencia”, el horizonte moderno se rige por la de “expectativa” (Koselleck, 1993: 333-357; Kant, 1969)²⁰¹.

Dado que cualquier tiempo futuro será mejor por definición, la temporalidad moderna es, más allá de sus diferentes variantes históricas y filosóficas, rápida y acelerada, con el objeto de superar la adversidad lo antes posible. Por ejemplo, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa participan, salvando las distancias, de la misma experiencia futurocéntrica, no ya en nombre de la salvación en un hipotético paraíso sino de otras categorías igualmente movilizantes, como son el progreso científico-técnico o los valores ilustrados, formas intelectualizadas de la providencia y la predestinación divinas. De aquí el impulso irrefrenable que lleva a Voltaire a proclamar la necesidad de recuperar el tiempo perdido acelerando los ritmos con la guía de la razón, toda vez que, por razón del “sueño dogmático”, hemos llegado tarde en todo. El mismo por el que Kant instiga a la humanidad a acelerar su pretendida salida de la “minoría de edad”, con tal de que el futuro pueda ser iluminado finalmente. Se trata, en cualquier caso, de un proceso inevitable, como expresa la metáfora del tiempo como un “torrente de agua poderoso e imparable, natural, que acabará por arrastrarlo todo en el sentido en el que se mueve, y el que se esfuerce en nadar contra corriente o pretenda resistir a la avalancha será arrollado o se ahogará en el intento” (Pardo Torío, 2007: 32).

Ahora bien, esta dialéctica de la impaciencia no redunda únicamente en los principales acontecimientos históricos de la época moderna y en sus sistematizaciones filosóficas, sino que también lo hace en el nivel de sus bienes materiales y de consumo (Fusaro, 2011). Así,

²⁰¹ En este sentido, existe una notable afinidad entre modernidad y juventud, en tanto que ambos confían ciegamente en que el futuro será necesariamente mejor que el presente, toda vez que el curso de la historia se cifra en un avance *acumulativo* hacia el balance final supremo. Esto no quiere decir que los modernos ignorasen el valor del pasado, si bien son los primeros que convierten en objeto de reflexión y crítica su supuesta plenitud. De aquí el nacimiento de la ciencia de la historia o historiografía como disciplina que explora y gestiona el pasado a favor del presente. Y es que, si el tiempo trascurre acumulativamente en dirección al futuro, lo único que importa del pasado es lo que permanece de él efectivamente (*los hechos*); y los hechos no son las acciones sino lo que resta de ellas cuando terminan (*sus consecuencias*). La estampa moderna de la historia posee, efectivamente, una perspectiva económica, donde el “valor de cambio” es siempre “valor de futuro”, o sea, solo vale *potencialmente* (Pardo Torío, 2007: 37 ss.).

el *café* puede considerarse como el órgano del movimiento iluminista; en la medida que convierte a los cuerpos productivos, ágiles y listos para trabajar, es la bebida que encarna el espíritu de la burguesía. En cambio, el *chocolate* se presenta como la bebida de la aristocracia decadente, ya que requiere del tiempo que dispone quien no tiene prisa porque no necesita adaptarse a los ritmos desenfrenados de la modernidad. Por último, el *aguardiente* concierne al proletariado en su capacidad para permitir una borrachera acelerada tras una jornada de “alienación” reificante en la fábrica, escapando al dominio lacerante de la racionalidad instrumental y capitalista.

Pues bien, a nuestro modo de ver, la postmodernidad trae consigo, bajo el signo de la velocidad absoluta, un cambio en el régimen de la temporalidad sin antecedentes. Frente a la pasión moderna por el futuro, vivimos en una época sin tiempo histórico, como si el progreso inexorable que subyace a la historia se hubiese congelado bajo la forma de un “presente absoluto”, ilustrado en la vida cotidiana por máximas aparentemente contradictorias, como el *carpe diem* (vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver) o prolongar la juventud *sine die* (dentro del límite que marca la edad de jubilación, cada vez más tardía). De tal manera que, si Nietzsche denominaba “patología histórica” al síndrome de su época (esto es, la tendencia hegeliana a historificarlo todo, con menoscabo de la inocencia del devenir), el mal de nuestro tiempo se revela como “patología anti-histórica”, en tanto que nos mostramos incapaces de pensar el presente como *posibilidad*, es decir, como resultado de un acontecimiento histórico abierto a su futuro trascendimiento.

De manera cuasi profética, Arnold Gehlen vislumbraba ya, a mediados del Novecientos, el advenimiento inminente de un mundo post-histórico *por mor* del desarrollo tecnológico-industrial, un “éxtasis de la historia” donde la sociedad y la cultura se “cristalizan”:

Del 1954 en adelante, remontándonos a Cournot, hemos definido el estado alcanzable de este modo “posthistoria”. Tendrá lugar un vértice en el futuro por el cual los motivos ideales pasarán a segundo plano, mientras las invenciones que envejecen rápidamente serán rápidamente sustituidas por otras nuevas, y todo ello en el cuadro desde hace mucho habitual de un continuo crecimiento de la humanidad con un standard de vida creciente. “El sentimiento futuro de la humanidad”, decía Gottfried Benn, “no será el desarrollo, sino el movimiento incesante (Gehlen, 1975: 65).

En la visión de Gehlen, efectivamente, la afirmación del imperio planetario de la civilización tecnológica tiene como correlato un estado de movilidad perpetua que se reproduce y se repite sin fin. De aquí se sigue la devaluación irreversible de la posibilidad de lo nuevo y de lo diverso, de manera tal que el desarrollo tecnológico-industrial ha alcanzado un punto de no retorno, hasta el extremo de que ningún saber se muestra capaz de producir una nueva imagen del mundo. Paralelamente al agotamiento del oxígeno de la historia, se apaga el fuego de la utopía y, con ello, la tensión entre el “ser” y el “deber ser” se descarga y viene a menos; en términos de Franco Volpi:

Ni la historia ni el advenir, el horizonte de la acción del hombre contemporáneo es la puntiformidad del momento presente. La subjetividad, regio principio del pensamiento moderno, es hoy debilitada, deconstruida, incapaz de sostener el peso del arco que se extiende entre la historia y la utopía. Su proyectualidad se nivelea en la fruición del presente [...], se complace y se embriaga del aquí y del ahora [...] en su actualidad más puntiforme y efímera, del sentido en su consumación más inmediata (Volpi, 1996: 97).

Pues bien, contemplada a la altura del presente, la razón de semejante movilidad total elevada a estado permanente es que, como vimos cuando analizamos los fenómenos de la hiperexpresión y del autismo que constituye su efecto irreversible, la aceleración ilimitada (siempre creciente) implementada por las nuevas tecnologías en el sistema global de comunicación favorece cierto “desnivel prometeico” (Anders, 2011) entre lo que Blumenberg denomina el “tiempo del mundo” y el “tiempo de la vida” (Blumenberg, 2007), según el cual el hombre se encuentra *anticuado* con respecto al progreso tecnológico (*Supra*, cap. III, §2.4). Como consecuencia, experimentamos una suerte de prisa morbosa (también conocida como “estrés de tiempo”) en el punto de dar rienda suelta a nuestros deseos y pagar nuestra deuda con la cultura en la vida del mercado, una prisa entendida no como una condición antropológica, sino como la dimensión subjetiva de un fenómeno con mayor alcance, la forma patológica como registramos en nuestras vidas la velocidad desmesurada de los ritmos existenciales y productivos que promueve el “tecnocapitalismo” avanzado. Y es que, más allá de la “hiperestimulación semiótica” que nos asalta y agita sin cesar, en la medida que requiere un tiempo inasumible si tenemos en cuenta la lógica subyugante del “producir por producir” (*Supra*, cap. I, §2), la exigencia de adaptación a los cambios acelerados que impone el advenimiento de un nuevo instrumento técnico genera incertidumbre, ansiedad y, a la postre, prisa, desembocando con frecuencia en una especie de “vacío adaptativo”, abierto a la irrupción de la depresión (Alonso-Fernández, 2011: 55).

Se trata, no obstante, de una prisa paradójica, pues repite cíclicamente el presente en la misma medida que busca trascender sus confines con la mayor celeridad posible; de tal forma que la ansiedad moderna por el futuro termina clausurando integralmente toda proyección prospectiva, toda esperanza en un nuevo advenir por razón del cual vivir en el presente, a pesar de la ilusión generalizada de que transitamos hacia un nuevo paradigma en todos los ámbitos (desde la política a la economía, pasando por la sociedad, la ciencia, el arte o la religión)²⁰². En contraste con la sinfonía moderna como *crescendo* dialéctico que porta un sentido y, por tanto, no tiene como único fin ella misma, la impaciencia contemporánea recuerda a la música electrónica como puro ruido ensordecedor donde la propia velocidad inmediata de los sonidos constituye el único objetivo. Es una prisa “nihilista” (es decir, autonomizada de todo por qué o finalidad que la orienten idealmente), y su cometido consiste exclusivamente en reproducir eternamente el régimen de la producción y su ambiciosa lógica acumulativa.

Es así como hemos llegado a una “sociedad estacionaria”, *inmóvil* en su frenética *movilidad* (Sáez Rueda, 2009c: 25-38). Una sociedad donde, paradójicamente, todo cambia para que *nada* cambie:

El hombre [...] está en continua actividad, hasta el punto de que sus condiciones de vida actuales parecen no concederle respiro ni reposo. Pero en su actividad desaforada, en su torbellino de movimiento, no afirma novedad cualitativa alguna de suficiente importancia como para transformar el tablero y las reglas de juego sobre las que las jugadas se multiplican vertiginosamente. Su agitación expande cuantitativamente el conjunto de acciones que una

²⁰² Bien pensada, la proliferación de prefijos y apellidos para maquillar de consistencia real lo que solo es futuro (micropolítica, economía global, religión posconfesional, ciencia indeterminista, sociedad del riesgo, arte transvanguardista, sobremodernidad, etc.) apenas logra disimular su irrelevancia cognoscitiva, y lo único que manifiesta su sucesión vertiginosa es la velocidad con la que ese valor se devalúa (Pardo Torío, 2007: 42).

determinada situación de fondo permite, sin que esta resulte alterada en su textura interna fundamental. En semejante estado, ni crea una imagen del mundo diferente, ni abre para sí un modo de vida distinto, sino que aumenta el número de variables y la velocidad de los desplazamientos en torno a un centro que no cesa de repetirse en todos sus modos de expresión (Sáez Rueda, 2009c: 31-32).

Sin duda, esta afirmación puede resultar extraña ante la evidencia del ajetreo desenfrenado, urgido por un bullicio de estímulos hasta en los momentos dedicados al ocio. Pero si lanzamos una mirada más penetrante al respecto, asistimos a un devenir que realmente *no lo es*, porque lejos de responder a un proyecto de sentido que suponga un *nuevo inicio* del mundo, se limita a calmar el malestar de la *carenza* y del *vacío* por medio de novedades superfluas con aires de pensamiento, “simulacros” mágicos y sutiles de creatividad que enmascaran la cruda realidad de la *penuria* y su cobarde necesidad de encubrirse: “Es un vértigo de acción sustentado, paradójicamente, en la parálisis, un trágico del hacer y del transitar que pivota, paradójicamente, sobre la inmovilidad” (Sáez Rueda, 2007a: 59)²⁰³.

Así pues, del mismo modo que don Giovanni gozaba cada día de una mujer diferente pero, en el fondo, se trataba siempre de la misma experiencia, estamos abocados, incapaces de vivir el presente en su plenitud, a desplegar nuestras vidas en la fase “estética” de la existencia tal y como fue concebida por Kierkegaard, a saber, como una búsqueda angustiosa de novedades que son siempre lo mismo (pues reproducen cada vez más rápido lo que ya *es*), a costa de experimentar modos superiores de vida como el “ético” o el “religioso” (Kierkegaard, 2006). De aquí se sigue una “mutación antropológica” (Pasolini) sin parangón, en virtud de la cual el hombre vive exclusivamente, como dice Nietzsche, en el “mediodía” (sin sombras de trascendencia), no cree ya en el futuro y centra todas sus ilusiones en el presente inmediato como horizonte último de sentido, en lo que constituye un vaciamiento de la proyectualidad humana sin parangón; se trata del “último hombre”, ese decadente que se siente cómodo en el “nihilismo” de la mercancía, convencido ingenuamente de que bajo su égida todo es posible, porque no tiene nada más grande que esperar; el *homo consumens* egoísta y satisfecho del que habla Bauman, sin ninguna conciencia infeliz y sin tensión alguna hacia un más allá menos indecente, paradigma viviente de la resignación, del cinismo y de todo tipo de “pasiones tristes” (Spinoza), en el polo opuesto del espíritu utópico, el coraje, la esperanza y demás “pasiones alegres” que estimulan la potencia expansiva característica del hombre fuerte y libre.

Desde esta perspectiva, uno de los síntomas que mejor ilustran, junto a la tecnoadicción (*Supra*, cap. III, §2.5), la distracción del *vacío* y su esperpéntica perspectiva es lo que Heidegger denomina “avidez de novedades” (*Neugier*), entendida como un impulso por hacer de lo nuevo lo mejor en aras del placer de ver, a diferencia de la diligencia por aprender y saber propio de la *curiositas*, esto es, en el lenguaje de Heidegger, el “cuidado”

²⁰³ Entendido como disposición técnica de la inmersión bajo el presagio de su permutabilidad, el “ciberespacio” aparece ante los ojos de Sloterdijk, bajo este prisma, como el principal generador de *ironía* del presente, en la medida que tecnifica continuamente la ironía bautista del cristianismo (a saber, que los hombres dejan de ser los mismos tras sumergirse en el agua del bautismo), estableciendo un nuevo criterio de civilización. No es sorprendente, vistas las cosas así, la presencia masiva de androides en sus laberintos técnicos, cuya diferencia resulta imposible discernir a simple vista (Sloterdijk, *La ironía cibernetica*, s.f.).

(*Sorge*). A la vista del propio filósofo, este fenómeno se caracteriza porque, bajo sus efectos, el “ser-ahí” se deja arrastrar únicamente por el *aspecto* del mundo (lo más nuevo y llamativo), una forma de ser en que se *cura* de quedar exento de sí mismo en cuanto “ser-en-el-mundo”, exento del ser cabe lo inmediata y cotidianamente “a-la-mano” (Heidegger, 1994c: 191)²⁰⁴.

El fenómeno de la “avidez de novedades” posee, a juicio de Heidegger, tres rasgos fundamentales: en primer lugar, *no demorarse* en lo inmediato de que se cura para comprenderlo, sino perseguir frenéticamente nuevos entes para saltar desde ellos, en el fugaz instante en que aparecen, hacia otros nuevos, y así reiteradamente; en segundo lugar, la *excitación* y la *inquietud* por los nuevos entes y sus cambios, en lugar de contemplarlos pausadamente; por último, la “esquizopatía” o la “falta de paradero”, según la cual la “avidez de novedades” es en todas partes y en ninguna.

Por si fuera poco, la “avidez de novedades” consolida, asimismo, el monopolio del “pensamiento calculador” en detrimento del “pensamiento meditativo” (Heidegger, 1989: 15-30), esa función de la libertad que anhela lo infinito en el plano de la existencia, lo invisible de lo visible o, como Heidegger diría, el sentido que impera en todo cuanto es. Como enseña Luis Sáez, el “pensamiento meditativo” se origina *por mor* del encuentro extrañante del hombre con la problematicidad de lo real (antes de que la reflexión explícita comience su trabajo), a modo de *ars inveniendi*, en el estado de “estar-forjándose”, sin agotarse en la solución (Sáez Rueda, 2011: 62); por el contrario, el “pensamiento calculador” consiste en meros cálculos, aunque no opere con números ni haga uso de calculadoras electrónicas:

El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades siempre nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es (Heidegger, 1989: 18).

Pues bien, en nuestra época, el cálculo no designa ya la simple práctica del saber matemático sino, más bien, una ley fundamental del comportamiento humano, que no contempla más realidad que la computada a modo de transacciones, de forma que todo cambio espontáneo, ligado al crecimiento de la vida espiritual, es rechazado, expulsado o, peor aún, condenado a la “superfluidad”, por usar la expresión de Hannah Arendt. Así entendido, el “pensamiento calculador” hunde sus raíces, empero, en un fenómeno de mayor alcance, a saber, la reducción moderna de la acción (en cuanto “fuerza vertical”, como reza su etimología) a mera operatividad (Sáez Rueda, 2007a: 60-61).

²⁰⁴ Valga como ejemplo la neofilia que alimenta la voracidad del periodismo y, como consecuencia, el correspondiente escrutinio angustioso de los signos del destino que pueden descifrarse en el presente (Pardo Torío, 2007: 40). A nivel político, genera una especie de manía persecutoria, paranoias, alucinaciones y delirios etnógenos de unidad, afinidad o coherencia que explican, en detrimento de la ética y la ideología política, la síntesis de las naciones modernas (véase, por ejemplo, el caso de Serbia), entendidas como “comunidades del autoestrés” (Sloterdijk y Heinrichs, 1994: 79-85).

Con todo, la situación planteada resulta especialmente inquietante si tomamos en consideración que la velocidad absoluta de la infoesfera contamina una de las coordenadas que poseemos, junto al espacio, para organizar nuestro conocimiento objetivo. Tras haber significado la superación de las distancias (*Supra*, cap. III, §1.1), la velocidad equivale repentinamente al abatimiento de la dimensión temporal, y los medios de comunicación de la ubicuidad desplazan a los medios de la historicidad. Es la “presentificación” correspondiente al tiempo real, la amputación del volumen del tiempo (de su profundidad de sentido) en detrimento de la multiplicidad de tiempos locales que comprendían la historia y la geografía hasta el advenimiento de un tiempo mundial único, un “presente permanente” que todo lo succiona en sus adentros. El énfasis del espíritu público sobre la domesticación del espacio en perjuicio del tiempo indica, no obstante, que los *mass media* han redistribuido las relaciones entre el “aquí” y el “allá” de forma más sensible que las relaciones entre el “antes” y el “después”: “Se ha subrayado repetidamente: nuestro territorio se amplía, nuestro calendario encoge; el horizonte óptico recula, la profundidad del tiempo se desdibuja y navegamos con mayor facilidad en la Web que en la cronología” (Debray, 2001: 19-20).

Escandido, con menoscabo del ritmo de las estaciones o de la sirena de la fábrica, por las mercancías que desfilan frenéticamente por las estanterías de los centros comerciales, la percepción del tiempo en el capitalismo avanzado no es cíclico ni lineal, como había sido definido desde tiempos inmemoriales, sino “puntillístico”, esto es, un eterno presente fragmentado en una miríada de partículas separadas, cada vez más cercanas a la idealización geométrica de la ausencia de dimensión. Esta temporalidad abstracta (del puro presente) abre una fractura en el continuo temporal donde el sujeto vive en relación a los objetos que le circundan y su entorno cognitivo. Pero si bien es cierto que dicha relación vital es, en principio, espontánea, la expansión omnívora del mercantilismo interpone su mediación en cada fragmento de la existencia. Como resultado, el momento ha sido fatalmente estirpado de sus dos extremidades, de tal suerte que las “interfaces” del momento con el pasado y el futuro se reducen a meras discontinuidades prácticamente incolmables: la discontinuidad hacia el pasado tiene por objeto cohantar por principio una hipotética fuga del yo; su homóloga orientada al futuro es la condición de vivir plenamente cada instante en su fugaz encanto (Bauman, 2009: 33-34).

Aunque la antropología defiende con evidencias empíricas que la conciencia de ser un mismo individuo es una realidad prácticamente universal (pues infiere en funciones cerebrales como la coordinación de las percepciones o la concatenación de los estados anímicos), la lógica devastadora del mercado impone un régimen temporal de propulsión sin memoria por concurso del cual nuestra experiencia de la temporalidad queda totalmente trastocada, instalándonos en un “presente perpetuo” (Jameson, 2010: 126-127) bajo “soberanía sincrónica” (Jameson, 2010: 67-68); en esta línea, la crono-socióloga Elzbieta Tarkowska ha utilizado la terminología acuñada por Stephen Bertman para desarrollar el concepto de “humanos sincrónicos”, cuyo rasgo central es que solo viven en el presente (Tarkowska, 2005: 45-65). Desde esta óptica, cabe distinguir dos atributos fundamentales de la racionalidad en la vida del mercado. Por una parte y en el polo opuesto de nuestros antepasados griegos, hacemos caso omiso de la experiencia pasada y desacreditamos las competencias tradicionales sin ningún pudor ni remordimiento. Y es que, cuando el futuro irrumpió violentamente con novedades

que no pueden integrarse en la experiencia heredada, la identidad se desvincula del pasado y se torna imposible aprender del recuerdo²⁰⁵.

La capacidad de olvidar todo aquello que hemos aprendido en el pasado es, de hecho, *conditio sine qua non* para movernos en un mundo donde todas las informaciones envejecen velozmente, ya que si no son oportunamente eliminadas, podrían resultar engañosas; de tal suerte que el conocimiento se ha convertido, análogamente a los bienes de consumo, en un producto desecharable, de “usar y tirar”, solo tiene un uso temporal (*Infra*, cap. IV, §2). Por eso, casi todo el mundo reconoce hoy abiertamente el deber de actualizar sus conocimientos profesionales y asimilar nuevas informaciones técnicas para seguir la estela del progreso tecnológico, en constante aceleración; como Bauman sugiere, la idea de “aprendizaje permanente” ha sido trasformada, dos milenios después de que los griegos inventaran el concepto de “*paideia*”, de oxímoron a pleonasmo (Bauman, 2009: 73 ss.).

El otro aspecto fundamental de la estrategia de vida del consumidor es despreciar las posibles consecuencias de sus actos. Como pone de relieve la corriente pictórica del puntillismo en su cometido de representar la vibración luminosa a través de la aplicación de puntos que, observados a distancia, componen figuras y paisajes bien definidos, lo real demanda cierto alejamiento para ser contemplado con la debida claridad. Pero para quienes habitan un mundo conformado por puntos, orientarse y percibir aquello que les circunda se convierte en una quimera. Además del pasado vivido, la abstracción temporal de la actualidad descarta el tiempo presente como espacio de la vivencia del “aquí y ahora” del consumidor: el consumismo se rige por un no-tiempo donde quedan suspendidos los lazos perceptivos con la realidad, el mismo habitar del cuerpo un espacio concreto. En este sentido, Virilio constata, frente al concepto de “prevención” que concierne a la capacidad de proyección y anticipación del futuro permitido por la aceleración de la velocidad, que nos estamos convirtiendo en unos “minusválidos perceptivos” (Virilio, 2012). Ahora bien, la impotencia manifiesta a la hora de controlar el presente va en detrimento, como consecuencia lógica, de nuestras habilidades prospectivas, de modo que nos mostramos incapaces de prevenir lo contingente. En este contexto, dejamos de sentirnos impelidos a depositar nuestra fe (para desgracia de Sartre) en un *projet de la vie*, pues las expectativas se desmarcan de nuestro horizonte de experiencia y, de hecho, no sabemos qué nos cabe esperar. Y si no sabemos qué nos cabe esperar, resulta imposible calcular los riesgos que se avecinan.

²⁰⁵ Milan Kundera ha observado que el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del olvido, ya que para captar la atención de los espectadores destinados a ser reciclados como consumidores, es necesario descartar otros objetos potencialmente interesantes; este es el caso de los acontecimientos escenificados por la historia, que solo reciben el foco mediático durante escasos minutos (Kundera, 1995: 26, 45 y 96). A ojos vistas, esta constatación puede causar cierto estupor si nos atenemos a la tendencia “memorialista” que marca lo que Nora designa como “era de la comunicación” (Nora, 2002: 4). Hablamos de fenómenos como las revisiones críticas de la historia oficial y la recuperación de áreas históricas reprimidas, la reivindicación de pasados confiscados o suprimidos, el interés por la genealogía, la multiplicación de eventos conmemorativos y museos, la renovada sensibilidad por la conservación de archivos, el apego a legados patrimoniales e iniciativas que apelan por la memoria en nombre de la justicia, como la caída de dictaduras militares en América Latina y el fin del *apartheid* en Sudáfrica (Mendlovic, 2014: 294). Se trata, empero, de una invasión del pasado en el presente que, para nosotros, termina por convertir la memoria en simples recordatorios controlados en rituales, descafeinados, higienizados e inconexos, con el único significado de una efeméride.

En resumen, como lamentan Virilio y Petit, la temporalidad deviene totalmente trastocada, se derrumba la cadena de transmisión entre las sucesivas generaciones y el tiempo descoyuntado se torna intempestivo, como una réplica primitiva de la rotación vertiginosa de la producción y el consumo universales. Y esto con menoscabo de la vinculación, antaño inextricable, entre memoria y esperanza, toda vez que las experiencias y enseñanzas del pasado han perdido gran parte de su utilidad y no hay formas confiables de prever el futuro (Virilio y Petit, 1996: 79)²⁰⁶.

Así entendida, nuestra época se define, a contrapelo de la certeza y la trasparencia que caracterizan a la edad moderna (*Infra*, cap. IV, §1), por un proceso radical e inapelable de aumento de la “incertidumbre” (*uncertainization*) (Bauman, 1999: 17)²⁰⁷. Es de recibo reconocerlo: nos sentimos extremadamente frágiles e inseguros, y esta incerteza hunde sus raíces en un sentido compartido de impotencia a la hora de controlar y comprender a fondo las condiciones que rigen el humus de nuestra existencia, ya sea en solitario o colectivamente. Si el concepto de “sociedad abierta” (Karl Popper) indicaba la autodeterminación, valiente y fatigosa, de una sociedad libre caracterizada esencialmente por su radical apertura al mundo externo, hoy ha adquirido un significado totalmente imprevisto por el filósofo analítico. Somos conscientes de que, aparentemente, la noción de “tiempo” como una multiplicidad de puntos resulta muy alentadora, en el sentido de que parece propiciar una libertad total (sin vínculos); y es que, al fin y al cabo, el pasado limita *a priori* la libertad de elección, mientras que el futuro tiende a devaluar los sucesos actuales. Sin embargo, la realidad niega tajantemente semejante expectativa, a tenor de nuestra patente incapacidad de decidir la propia trayectoria con un mínimo de certeza y de tutelarla en consecuencia, una impotencia destinada a perpetuarse indefinidamente mientras sigamos sometidos a la dictadura del mercado en su condición de “nuevo ídolo”.

Llegados a este punto y tomando en consideración su influjo, pretendidamente crucial, en la nueva condición humana, urge llamar la atención sobre una de las implicaciones mórbidas más acuciantes de la percepción contemporánea de la temporalidad. A nuestro juicio, la indiferencia hacia el pasado, la inseguridad del presente y la incerteza del futuro que designa su epílogo incuban y alimentan el demonio más aterrador y, a su vez, insopportable entre todos aquellos que anidan las sociedades abiertas de nuestro tiempo, esto es, el *miedo*, entendido como patología de la existencia²⁰⁸; y esto hasta tal punto que, para nosotros, la

²⁰⁶ El crítico francés describe la nueva noción de “temporalidad”, a contrapelo del “tiempo que pasa” de la historia y la cronología, como “el tiempo que se expone instantáneamente; el tiempo de ese instante sin duración, un ‘tiempo de exposición’ (de sobreexposición o de infraexposición), cuya existencia habría estado prefigurada por las técnicas fotográficas y cinematográficas, el tiempo de un CONTINUUM privado de dimensiones físicas, donde el QUANTUM de acción (energética) y el PUNCTUM de observación (címática) se convertirían, súbitamente, en las últimas referencias de una realidad morfológica desaparecida, transferida al presente eterno de una relatividad cuyo espesor, profundidad topológica y teleológica serían las de este último instrumento de medida, esa velocidad de la luz que posee una dirección que es, al mismo tiempo, su magnitud y su dimensión y que se propaga a la misma velocidad en todas las direcciones...” (Virilio, 1984: 77). Si contemplamos, en otro orden de cosas, la relación entre tiempo e infoesfera a la luz del método fenomenológico, tenemos que si bien el organismo consciente habita el tiempo, este también está en el organismo consciente en cuanto “duración” de la conciencia (en el sentido de Bergson), más allá de la noción kantiana de tiempo como “condición epistémica trascendental” (Virilio, 1988: 28).

²⁰⁷ Hacemos referencia al término francés *insécurisation* tal y como ha sido concebido por Mathieu (Mathieu, 1995).

²⁰⁸ Es de recibo reconocer a Croce el mérito indiscutible de haber dilucidado antes que nadie, a propósito de su crítica al futurismo, el alcance patológico del vínculo inextricable que une la desvalorización del pasado y la incertidumbre en la existencia (*Supra*, Introducción, Apéndice).

producción de consumidores significa, sin más, la producción de “nuevos y mejores” temores (Bauman, 2014)²⁰⁹. Pánico bursátil, nuevas pandemias, *crack* económico, cambio climático, terrorismo, catástrofes de origen tecnológico, ansiedad congénita, fobias alimentarias, ámbito de lo relacional, trabajo, jubilación, edad, crisis existencial... El catálogo de amenazas y temores contemporáneos es prácticamente inagotable. En palabras de Joanna Bourke: “Un espectro circunda la humanidad: el espectro del miedo. [...] A veces una persona inquietante o un objeto amenazante son reconocibles. [...] Más a menudo la angustia [...] tiene un origen ‘interior’. [...] Parece que no haya límites a las amenazas” (Citado por Bauman, 2014: 3). Efectivamente, el *demon* del miedo se expande inquietantemente en el “mundo de la vida” y ha llegado a transformar el significado mismo de persona, en el sentido de que la constante y creciente preocupación por riesgos de todo tipo plasman la nueva condición humana: en la sociedad contemporánea, el peligro se impone como una veta central de la vida cotidiana y sentir miedo es ya una parte esencial de nuestra identidad, o sea, no solo forma parte de nuestro estilo de vida sino que, incluso, determina quienes somos (Beck, 2014: 56-64; Furedi, 2014: 79; Altheide, 2014: 85)²¹⁰.

Lejos de representar una novedad histórica, la humanidad ha conocido el miedo desde siempre, si bien cada sociedad ha solidado distinguirse por denominar de forma particular angustias ya conocidas; así, Freud clasifica las amenazas del hombre en la caducidad del cuerpo, la ingobernabilidad del mundo externo y la agresividad del próximo (Bauman, 1999: 99-100; Freud, 1978a: 555-630)²¹¹. Por otro lado, cada periodo histórico ha mantenido una actitud particular en relación al miedo²¹². En nuestra época, por ejemplo, el miedo tiene un carácter patológico, trae consigo un profundo *malestar* en la cultura y constituye una fuente inagotable de *agresividad*, normalmente latente, si bien puede explotar inesperadamente²¹³. Pero el miedo no siempre tuvo connotaciones negativas. En el medievo, de hecho, mucha

²⁰⁹ A partir del planteamiento de Spinoza acerca del uso o abuso político del miedo, Inmaculada Hoyos analiza brillantemente este fenómeno y la correspondiente depresión inmunológica que sufrimos ante el *riesgo*, concebido como patología de civilización (Hoyos Sánchez, 2011: 128-133).

²¹⁰ Sin duda, la percepción general es que la vida hoy es mucho más peligrosa. Según un sondeo realizado por Demos & Pi para la Fundación Unipolis, el porcentaje de personas que afirman sentirse “frecuentemente” preocupadas por algún asunto relacionado con ellas mismas o con sus familias ha aumentado ostensiblemente desde 2009 en Italia (Bauman, 2009: 102). En 2014, el ámbito que más obsesiona a los italianos es el de la inseguridad global (78,1%), seguido de la economía (72.5%), la política (68,4%) y la criminalidad (45,6%), mientras que el porcentaje de personas que se declaran inseguras en las tres dimensiones citadas asciende a un 36,1% (Bauman, 2009: 103).

²¹¹ No nos pasa desapercibido que, más allá de los temores determinados que nos acechan, yace latente el germen intempestivo de todas nuestras angustias, a saber, la amenaza de la *muerte*, esa condición inexorable cuyo conocimiento nos define como seres humanos (Heidegger, 1994c: § 45, cap. I).

²¹² Como excepción que confirma la regla, el principio de todas las estrategias implementadas a lo largo de la historia para conseguir soportar el miedo a la muerte ha consistido indistintamente en desplazar la atención hacia los problemas que tienen solución y consumir toda la energía y el tiempo necesarios al respecto.

²¹³ Elaborado por el Instituto para la Economía y la Paz, el índice de Paz Global 2016 pone de manifiesto que los niveles de violencia actuales no tienen parangón desde finales de la Segunda Guerra Mundial, mientras que la brecha entre los países más y menos violentos no deja de aumentar. El índice toma en consideración los conflictos nacionales e internacionales de cada país, su grado de militarización y su seguridad interior, evaluando un total de diez factores, como la criminalidad y la actividad terrorista (<http://www.datosmacro.com/demografia/indice-paz-global>).

gente estaba convencida de que el miedo de Dios constituía una virtud en sí misma. En la época moderna, sin ir tan lejos, el pegamento que mantenía unida a la sociedad, según las lecturas de Hobbes y Maquiavelo, no eran tanto las instituciones “panópticas” sino el miedo que infunden, es decir, el temor a las sanciones que derivan de la desobediencia social y la transgresión de las normas.

Siguiendo las enseñanzas de Horkheimer y Adorno, el núcleo central de las angustias modernas reside en un tipo de ansia fuertemente condensada, a saber, el “miedo al vacío”, entendido como cierta aversión a diferenciarse de la mayoría con vistas a evitar ese aislamiento social que Hannah Arendt denomina “superfluidad”. En el caso del miedo postmoderno, empero, el tiempo donde se difunde no es continuo y lineal, como en la época moderna, sino fragmentario y puntual, de manera que las categorías no hacen tanto referencia a denominadores comunes como a semejanzas de familia. De aquí se sigue una suerte de “atomización” del miedo, por razón del cual ninguno de los temores que atenazan a la masa nómada y desarraigada puede ser identificado como “causa primera”: cada vez en mayor medida, el miedo constituye una realidad fluctuante que es vivida y afrontada de diferente manera, se dirige (durante cortos lapsos de tiempo) a diversos objetos (muchas veces, contradictorios), y cada una de sus manifestaciones refuerza a la siguiente (Bauman, 1999: 111-112). No obstante, si tuviéramos que señalar una característica esencial del miedo contemporáneo en sus múltiples encarnaciones, la distinción más fecunda viene dada, en nuestra opinión, por el desplazamiento a ámbitos de la existencia que, aparentemente, no muestran vínculo alguno con su verdadera fuente: terrorismo, cambio climático, crisis financiera, armas de destrucción masiva, etc., la mayoría de los riesgos reales o potenciales que nos preocupan no presentan un rostro reconocible y ni siquiera constituyen un objeto específico o tangible, son incalculables y se distinguen por su vaguedad hasta el extremo de que su naturaleza suele pasarnos totalmente desapercibida, lo cual no hace sino acrecentar el problema (Bauman, 2014: 19; Beck, 2014: 56)²¹⁴.

Una excepción a dicha regla la constituye, curiosamente, uno de los temores más acuciantes de nuestra época, a saber, ese miedo a la “inadecuación” que concierne a la incapacidad de adquirir la imagen y la forma deseadas (más allá de cuales sean), a la dificultad de permanecer siempre en movimiento y detenernos a la hora de elegir, de mantenernos siempre preparados para seguir diversos modelos de comportamiento, de ser al mismo tiempo arcilla plasmable y hábil escultor (Bauman, 1999: 117-118; Bauman, 2014: 17; *Infra*, cap. IV, §2). Cuando la elección ha devenido una obligación, el “progreso” se ha teñido de fatalismo y lo que antes representaba la manifestación por antonomasia del optimismo más radical y una promesa de felicidad universal y longeva, para los individuos obsesionados con el deber de decidir se convierte en una especie de “juego de las sillas” sin final y sin momentos de tregua, una pesadilla continua de quedarse atrás, perder el tren o caer por la ventanilla de un vehículo que acelera con rapidez; y es que, al fin y al cabo, no hay posibilidad de elegir porque todo se desarrolla deprisa, porque la atención en el tiempo está saturada. Al final,

²¹⁴ Preferimos hablar de “miedo” en lugar de “ansia” porque, como Beck ha notado, el ansia es un sentimiento directo, concreto, urgente y personal, como también lo son la violencia y el hambre, mientras que el miedo es abstracto, indirecto e impersonal (Beck, 2014: 58). Por su parte, Franck Furedi ha sintetizado la idiosincrasia del miedo contemporáneo en siete reglas (Furedi, 2014: 74 ss.).

solo queda el sentimiento de culpabilidad, que no surge de ningún incumplimiento moral basado en valores, sino por el simple hecho de no haber llegado a tiempo. Para más escarnio, existe cierta ambigüedad aporética entre el miedo de no alcanzar jamás la meta más elevada y el de llegar a lograrlo pues, aunque la esperanza de experimentar una sensación absoluta y definitiva nunca se apaga, hacerlo significaría el final del recreo y el *vacío* se apoderaría definitivamente de nosotros.

2.7. Neurastenia

Con todo, las implicaciones patológicas del hodierno “nihilismo” tecnológico y, concretamente, del “bombardeo semiótico” implementado por el capital en su particular empeño por conquistar nuestro espacio interior no terminan aquí. Del mismo modo que el autismo se sigue inexorablemente de la hiperexpresión, la consumopatía y la prisa patológica que acabamos de abordar se vinculan secretamente con una de las patologías de desinversión de la energía libidinal más comunes de la actualidad. Se trata de la *neurastenia*, a saber, un “tipo de neurosis caracterizado por una gran sensación de cansancio y debilidad, además de miedo y tristeza, ante cualquier esfuerzo físico o intelectual” (Barroso Fernández, 2011: 111), consecuencia inevitable de una actividad desordenada que no alterna regularmente las fases de esfuerzo con el descanso obligatorio (Vachet, 1973).

Somos conscientes de que, generalmente, la fatiga se define como una “disminución o pérdida de la excitabilidad de los músculos causada por exceso de excitaciones y de trabajo, que desemboca en deficiencia muscular acompañada de sensación especial de inercia” (Vachet, 1973: 17). Ahora bien, los estados de agotamiento muscular no derivan necesariamente del esfuerzo físico dedicado a un trabajo efectivo, más allá de las averiguaciones de Mossó y During²¹⁵. Además de la fatiga “activa”, resultado del desajuste entre una actividad determinada y nuestro ritmo fisiológico en función del tiempo disponible para llevarla a cabo, existe un agotamiento “pasivo”, inducido por una repetición hiperveloz de excitaciones sin la envergadura suficiente para contraer nuestros músculos *per se*, como ocurre recurrentemente en el régimen de la infocracia contemporánea. Dado que desborda los ritmos funcionales del organismo, la velocidad exponencial de los instrumentos de comunicación representa, efectivamente, un factor de discordancia sumamente peligroso, provocando síntomas neurasténicos en función de los cuales nos mostramos incapaces de mantener el ritmo establecido.

La “hiperestimulación semiótica” que nos acecha fatiga nuestro organismo porque toda excitación dirigida sobre la extremidad receptora de un nervio de la sensibilidad obtiene resonancia por reflejo, como explica Etienne Grandjean, en los nervios motores del centro correspondiente y, como resultado, los músculos donde desembocan sufren un estado de

²¹⁵ La neurofisiología moderna ofrece testimonios incuestionables sobre los mecanismos fundamentales de la fatiga, explicando fisiológicamente numerosos fenómenos que antaño parecían contradictorios. En resumen, el diencéfalo comprende estructuras nerviosas o centros de la fatiga que emiten influjos nerviosos a las regiones corticales, de manera tal que producen una sedación de las funciones físicas, sensoriales y psicomotoras (Vachet, 1973: 21).

inhibición general que oscila del tono fisiológico a la contracción muscular. Dicho proceso tiene lugar automáticamente, pasa desapercibido para nuestro hipotálamo y, por ende, pensamos ingenuamente que somos máquinas inagotables, con una regulación ilimitada. El sistema global de comunicación se perfila, de cualquier modo, como el mejor caldo de cultivo para la fatiga nerviosa, confirmando las sospechas levantadas en el simposio organizado por la Sociedad de Patología Comparada en la Facultad de Medicina de París (1959). Es el mal del siglo, florece sin cesar y no existen barreras que lo detengan.

Desde este punto de vista, pueden distinguirse hasta cuatro grados de fatiga: decaimiento (primeros síntomas), agotamiento (baja la tensión arterial, acelera el ritmo cardíaco y debilita los músculos), *surmenage* (irrita los centros nerviosos, impide el sueño, aumenta la tensión arterial y aminora el ritmo cardíaco) y exceso (puede parar bruscamente el corazón y favorecer síntomas transitorios de confusión mental por autointoxicación) (Vachet, 1973: 19). Si bien el decaimiento conlleva predisposición al descanso, las condiciones de vida instituidas por el progreso tecnológico exigen que el sistema nervioso multiplique sus incitaciones motrices en la misma medida que los músculos se fatigan, de tal suerte que la sensación de malestar se torna cada vez más desagradable ante la imposibilidad de relajarnos. De hecho, la actividad del organismo desemboca a menudo en un estado crónico de fatiga, reconocible por una disminución de las actividades psicofisiológicas, síntomas psíquicos (irritabilidad, apatía, agresividad, ansiedad, depresión) y trastornos funcionales del sistema neurovegetativo (inapetencia, jaqueca, insomnio, trastornos circulatorios y digestivos, vértigo, palpitaciones, temblores, síncope). Dado que no deriva tanto del trabajo muscular, sensorial o intelectual como del “esfuerzo de vivir” (Paul Chauchard), cobra sentido el carácter central de la fatiga a la altura del presente, un síntoma muy usual entre personas que no realizan, aparentemente, actividades análogas.

Por lo demás, existen evidencias científicas de que la acumulación de fatiga recorta drásticamente la *calidad de vida*, pues repercute negativamente en las funciones físicas sensoriales, psicomotoras y nerviosas. A nivel fisiológico, la contracción muscular no solo consume nuestras reservas de energía, sino que también libera en el interior de los tejidos desechos tóxicos que nuestro organismo encuentra muy difícil eliminar, desencadenando enfermedades del corazón, angina de pecho, nefritis, dolores reumáticos, úlcera de estómago e, incluso, muerte súbita, atribuible a una intoxicación bulbar por la toxina de la fatiga. En la medida que nos agota, el “bombardeo semiótico” también favorece la *subida excesiva de presión sanguínea* conocida como “hipertensión”, uno de los misterios más oscuros de la fisiología contemporánea. Aunque sabemos que deriva de una vasoconstricción, el porcentaje de casos con un origen contrastado empíricamente es prácticamente insignificante (del 10% al 20%). Además, no existe consenso entre los cardiólogos sobre cuando cabe hablar de tensión anormal: mientras la mayoría sostiene que la mínima y máxima presión varían, respectivamente, de 7 a 9 y de 12 a 14, la valoración de las personas de edad avanzada es objeto de mayores discrepancias. En cualquier caso, es innegable que el factor nervioso juega un papel crucial al respecto, ya que los hipertensos padecen, a menudo, el síndrome de fatiga crónica conocido como “*surmenage*”, término de origen francés para designar una depresión reactiva causada por agotamiento físico o emocional.

Según las últimas averiguaciones de la investigación anticancerosa, la aceleración del ritmo de vida que implican la consumopatía y la prisa favorece, para más escarnio, el

desarrollo del *cáncer*, la enfermedad civilizatoria más temida²¹⁶. Las características de la célula cancerosa son, a grandes rasgos, bien conocidas: surge en un tejido determinado como mutación irreversible de células diversas morfológica y biológicamente, trastornando su almacenamiento de cromosomas de tal manera que multiplican su influencia anárquicamente hasta invadirlo todo, con menoscabo del equilibrio orgánico. Asimismo, sabemos que la aparición de un tumor maligno no es un proceso unívoco, sino que radica en tres factores inextricables: genético, hormonal y provocador, que puede ser, a su vez, físico (rayos X, radio, rayos ultravioletas e infrarrojos), químico (colorantes, metales, extractos vegetales, grasas quemadas, suciedad atmosférica) o biológico (virus).

Pero independientemente de sus posibles causas, el factor psíquico y fisiológico ostenta una importancia inestimable en la evolución del cáncer, en tanto que puede acelerar, obstaculizar o, incluso, interrumpir su progresión, *a priori*, imparable. Las condiciones de extrema exigencia que sufrimos favorecen, es cierto, alteraciones físicas, químicas y hormonales que desembocan en trastornos vasomotores: aceleración del pulso, sudor, temblor, espasmo y otras modificaciones en el interior de nuestras células. Por oposición a las emociones positivas que podrían contrarrestar la evolución del cáncer, empero, semejantes trastornos del sistema nervioso disminuyen la resistencia del organismo hasta propiciar eventualmente los desarreglos celulares responsables de su gestación y posterior desarrollo. En este sentido, el profesor Forgue señala que los trastornos funcionales neurovegetativos pueden intervenir fácilmente en el metabolismo sobre las glándulas endocrinas y sensibilizar a la célula al agente cancerígeno, toda vez que resultan, por razón de sus múltiples influencias, histológicamente incontrolables (Vachet, 1973: 63-69)²¹⁷.

Por otra parte, en la medida que muchos de ellos responden a un desequilibrio de los reflejos, existe un vínculo inextricable entre la fatiga nerviosa y los *accidentes*, en lo que constituye el tercer azote más grande de la humanidad, tras las enfermedades cardiovasculares y el cáncer²¹⁸. Como es sabido, la mayoría de gestos que realizamos ordinariamente no

²¹⁶ El cáncer representa un azote social sin parangón, y sus estragos no dejan de multiplicarse. Aproximadamente, causa una tercera parte de las muertes producidas allende los 45 años, y dos terceras partes después de los 65. En Francia, esta enfermedad quita la vida a más de 100.000 personas cada año (Vachet, 1973: 63).

²¹⁷ La radio constituye un ejemplo paradigmático de nuestro punto de vista. El Instituto Nacional de la Salud en Washington ha demostrado que las radiaciones electromagnéticas de gran longitud pueden afectar a las estructuras musculares complejas, como las de la célula viva. En el laboratorio de Bethesda (Maryland), un macaco Rhesus (a saber, el primate existente más parecido al hombre en términos fisiológicos) murió súbitamente tras verse sometido a ondas radioeléctricas con una frecuencia de 388 megaciclos y una potencia de 100 vatios. Bajo esta perspectiva, cabe preguntarse si la red de ondas hertzianas que constituye nuestro humus natural no tiene consecuencias mortales en nuestro sistema nervioso y en nuestro organismo (Vachet, 1973: 86-87).

²¹⁸ En Francia, los accidentes en carretera ocasionan anualmente 10.000 muertos y 25.000 inválidos. En Suiza, 200.000 accidentes causan de 300 a 400 muertes. De cada 10.000 trabajadores, una media de cinco muere por accidente laboral, y uno de cada ocho sufre al menos un accidente al año. En los Estados Unidos, el número de víctimas mortales por accidente laboral es de 14.000, sobre un total de 91.000 muertes por todo tipo de accidentes. En Francia, un millón de accidentes causan todos los años un paro de trabajo superior a 24 horas, entre los cuales 80.000 implican incapacidad de larga duración, permanente o, incluso, la muerte. Más aún, el coste correspondiente para la colectividad supera los 400.000 millones de francos viejos, más de mil millones diarios; la seguridad social gasta en concepto de reparación e indemnización más de 100.000 millones, y las empresas dedican 300.000 millones a solventar las pérdidas relativas a los paros de trabajo (Vachet, 1973: 87-88).

radican en nuestra voluntad sino en esos automatismos adquiridos inconscientemente que denominamos “reflejos”. Cuando uno de nuestros sentidos es excitado, ciertas células recogen y transmiten la sensación correspondiente a la médula espinal, donde otra célula motriz trasfiere la orden de movimiento al músculo por una fibra nerviosa. Pues bien, según Ivanoff-Smolensky, la fatiga disminuye la velocidad de transmisión nerviosa una media de 30 metros por segundo, contribuyendo decisivamente a la multiplicación del número de accidentes y al aumento de su gravedad. Por lo demás, el consumo generalizado de sustancias psicotrópicas, ya sea para ajustar el ritmo existencial a las exigencias comunicativas o bien para evadirse de ellas, no hace sino agravar el problema; por ejemplo, el alcohol aminora la rapidez de los reflejos del 15% al 25%, mientras que los excitantes los aceleran del 20% al 100%²¹⁹.

A nivel psicológico, una de las expresiones morbosas de la fatiga más acuciante es la *depresión nerviosa*, entendida como una “flexión (transitoria o duradera) del equilibrio neuropsíquico” que favorece la desgana, el pesimismo y el desinterés por la actividad habitual, esa patología de masas, cada vez más banalizada, del “están hartos” y del *flip*, entre otras expresiones de indiferencia y abandono. Asimismo, este “nihilismo” *new age*, por así llamarlo, se traduce en numerosos síntomas patológicos, como decaimiento, insomnio, adelgazamiento considerable, lentitud en las funciones digestivas que acarrea anorexia, estreñimiento y un estado saburral acusado, ralentización de la respiración e hipotensión arterial, disminución o abolición de los reflejos tendinosos, temblor de fatiga, astenia acomodativa de la visión, etc. En efecto, la tesis del “progreso psicológico” (E. Todd) es insostenible cuando cada vez son menos los que pueden escapar de los estados depresógenos (*Supra*, cap. III, §2.1).

Como refleja la mirada sombría y la expresión melancólica de su rostro, el deprimido se caracteriza fundamentalmente por tener un modo de vida inerte, abrumado por un sentimiento de inferioridad que lo colma de tristeza, ansiedad y una sensación de impotencia física por la que todos sus esfuerzos se centran en simples frivolidades, así como cierta incapacidad a la hora de realizar cualquier actividad intelectual, a tenor de la flexión de su atención y la lentitud evocadora de su memoria²²⁰. En este contexto, los problemas personales cobran dimensiones desmesuradas, y cuanto más insiste, al amparo de los “psi”, menos los resuelve, de manera que el suicidio se vislumbra cada vez más como la única salida: “¿Qué cosa hoy no da lugar a dramatizaciones y *stress*? Envejecer, engordar, afearse, dormir, educar a los niños, irse de vacaciones, todo es un problema, las actividades elementales se han vuelto imposibles” (Lipovetsky, 1990: 47).

²¹⁹ Tras el brote epidémico de polvos de los setenta y ochenta, algunos observan una epidemia de toxicomanía sin precedentes, alimentada por la proliferación de drogas legales que la industria farmacéutica pone a disposición de sus víctimas, antidepresivos, euforizantes y reguladores del humor (*Supra*, cap. III, §1.3.a). No obstante, el consumo de alcohol constituye, a nuestros ojos, la tendencia evasiva más recurrente desde entonces; Vachet ofrece pruebas empíricas sobre la difusión del alcoholismo y sus estragos en la población (Vachet, 1973: 110-118).

²²⁰ Los hábitos cotidianos del enfermo deprimido son especialmente sensibles a los males que amenazan a las personas que no realizan ejercicio físico de forma regular, como rigidez de las articulaciones y obesidad, definida como una sobrecarga ponderal del 20%. En la actualidad, 205 millones de hombres y 300 millones de mujeres son obesos. Aunque existe la obesidad genética y endocrina, su influjo apenas puede compararse al de la obesidad exógena (Alonso-Fernández, 2014: 56). Sin ir demasiado lejos, la televisión causa frecuentemente problemas característicos. Además de favorecer la obesidad, cuando contemplamos la pantalla adoptamos un estado de tensión nerviosa y contractibilidad, con el busto inclinado hacia delante, que produce una sensación de agujetas, así como una rigidez muscular en la zona de la nuca (Vachet, 1973: 86).

No podemos finalizar este apartado sin rememorar, una vez más, la paradoja que atraviesa, como una flecha, el corazón del sistema de producción capitalista, esa contradicción interna formulada por Marx lapidariamente: “El capitalismo produce sus propios sepultureros”. Si prestamos atención a las consideraciones más elementales de su materialismo histórico, es de recibo reconocer, ciertamente, la singularidad irreductible de los diversos estadios que vertebran su evolución. Depredadora e insaciable, la lógica acumulativa del capital gravita desde siempre sobre el principio de la productividad. Pero como hemos tratado de mostrar a lo largo de nuestra investigación, mientras que en su fase industrial trataba de extraer energía física de los trabajadores sin conceder importancia al sufrimiento psíquico concomitante, el capitalismo tardío desplaza el acento sobre nuestra energía mental, precisamente lo que los nuevos medios de la destrucción están arruinando a marchas forzadas. Efectivamente, el nuevo malestar en la cultura no puede seguir siendo marginalizado por los dueños del capital, pues existe una estrecha relación entre la crisis de la *new economy* y la proliferación de la tristeza, la desmotivación y la depresión. Hasta cierto punto, la infelicidad constituye, es cierto, un estimulante del consumo, en tanto que comprar ayuda a calmar nuestra angustia. Sin embargo, el sufrimiento que manifiestan todos los índices epidemiológicos ha superado ampliamente el límite de lo soportable, motivo por el cual tiene efectos de contracción del consumo.

En resumen, el sistema capitalista ha progresado tanto que podría significar, paradójicamente, su disolución inminente. Esto es particularmente evidente en la infoesfera, donde las nuevas tecnologías de la comunicación provocan una democratización sin precedentes de la “enfermedad de vivir”, plaga difusa y endémica de nuestro tiempo. La desregulación del sistema se inscribe, no obstante, en un proceso de inversión más amplio: en la medida que avanza al perfeccionamiento de sí, toda estructura tiende a deconstruirse inexorablemente, por razón de su misma sistematicidad, hasta implosionarlo todo; es lo que Baudrillard denomina “ironía objetiva” (*Supra*, cap. III, §2.1.a). Por eso, el imperio del monopolio no tiene más remedio que diseñar estrategias para contener nuestro ritmo de vida, moderar la infelicidad y estimular el consumo, siempre y cuando la humanidad no sea del todo feliz porque, en ese caso, jamás comulgaría con la dictadura de la velocidad.



IV

LA “CRISIS DE TRANSMISIÓN”: CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS Y SOCIALES DE LA NUEVA EXPERIENCIA DE “SER-EN-EL-MUNDO”

1. DE LA “MODERNIDAD SÓLIDA” A LA “SOCIEDAD LÍQUIDA”

Llegados a este punto, tenemos que el exceso de velocidad del *infospace* se constituye como el principal acicate de la formidable energía que caracteriza a la cultura contemporánea y su inquietud compulsiva, su ritmo trepidante de modas y manías, deseos fugaces y esperanzas a corto plazo, así como, en definitiva, su pulsión irrefrenable al *movimiento*, en virtud de lo cual se constituye como una “cultura del ahora” o, si se prefiere, una “cultura de la prisa” (Bertman, 1998), grabada esencialmente por lo efímero y lo volátil (Petrella, 1997: 17). De tal suerte que, a la altura de nuestro momento histórico, el “activismo” del que hablaba Croce (*Supra*, Introducción, Apéndice) no solo expresa el ocaso de Occidente; además de ahondar en los motivos de la crisis determinada por el filósofo napoletano, ese culto a lo inmediato que designa la prisa mórbida del presente y la catástrofe temporal que designa su epílogo representan por sí mismos un *caldo de cultivo* de patologías de civilización, entre las cuales brilla con luz propia, como revela la propedéutica paranoica instalada en el imaginario social, el miedo. Ciertamente, el filósofo italiano apuntó ya al final de su trayectoria que la crisis de valores generada por la debacle de la cultura idealista e historicista en Occidente no solo concierne al advenimiento de las tendencias naturalistas e irracionalistas, sino también al industrialismo, al tecnicismo y al maquinismo del mundo moderno (Conte, 2005: 166). En este sentido, llegó a constatar que mientras los hunos y los germanos utilizaban carros y caballos, los nuevos “bárbaros” circulan en automóviles y manejan los instrumentos de la técnica más industriosa (Croce, 1976: 77, 80). Asimismo, sugirió que las maravillas de la técnica podrían “enmascarar” o “maquillar” el empobrecimiento de la actividad espiritual que reflejaba su análisis (Croce, 1998: 167). Sin embargo, nunca llegó a vincular la realidad del “activismo” con los peligros de la técnica moderna, como tampoco lo hizo con el modo de producción capitalista.

Pues bien, obligándonos a permanecer constantemente conectados a la actualidad, el régimen de la velocidad absoluta no solo transforma radicalmente la percepción moderna de la temporalidad, sino que también hace lo propio con nuestra experiencia de “ser-en-el-mundo”, lo cual trae consigo un profundo malestar en la civilización, toda vez que el individuo se encuentra completamente solo frente al mundo globalizado²²¹. Según el consenso ortodoxo

²²¹ Según Virilio, la velocidad absoluta en el sistema global de comunicación devasta, más allá del plano cognitivo, los fundamentos antropológicos de la democracia y su condición comunitaria, a costa de la universalidad humana (Berardi, 2003: 184-187; *Infra*, cap. IV. §6).

en sociología hasta finales del Novecientos, el “mundo de la vida” se ha caracterizado desde siempre por ser un “espacio esencialmente coordinado” (Talcott Parsons), un espacio formado por muros impenetrables, destinados a permanecer inmutables *sine die* (Bauman, 2007a: 6 ss.). La pregunta es: ¿Cómo es posible que la trama de acciones basadas en motivaciones personales se someta al dictamen de modelos regulares y duraderos? Parsons proporciona, a nuestro juicio, una de las respuestas más convincentes al respecto. Según el sociólogo norteamericano, hablar de la realidad social es hacerlo de un sistema dotado de dos fuertes ramas, a saber: la “estructura”, que atenaza a los agentes sociales desde el exterior e impone límites a su libertad, y la “cultura”, que penetra en la intimidad de los agentes, allí donde nacen y se desarrollan los propósitos y los deseos, forjando el libre arbitrio de manera tal que hace pasar la más férrea de las mordazas estructurales por un abrazo atento y acogedor. El objetivo del sistema consiste, según Parsons, en proteger tenazmente, pase lo que pase, su “autoequilibrio homeostático”, es decir, su propia estabilidad en el tiempo. Con este objeto, la “estructura” y la “cultura” cooperan, a modo de fuerzas conservadoras, reduciendo y neutralizando las tensiones que amenazan a los distintos modelos a través de métodos diversos pero complementarios, entre los cuales destacan el “control social” y la “socialización” (Wright Mills, 1999: 100, 132).

Desde esta perspectiva, la modernidad surge, análogamente a la autoconstitución de la Europa feudal cuando el Imperio Romano tocaba a su fin, como respuesta al colapso del Antiguo Régimen y a la incerteza concomitante (Bauman, 1999: 101-104). Las costumbres comunitarias, las certezas espontáneas y las instituciones consuetudinarias habían cedido a la frenética inquietud de unos individuos desvinculados de la tradición, y el ataque a la autoridad y al orden vigentes hasta la fecha requería un nuevo arraigo por parte del poder, es decir, una nueva condición uniforme y homogénea²²². Pues bien, la principal novedad introducida por el estado de cosas moderno es que, mientras la riqueza de las naciones era considerada por los gobernantes del medievo como un designio divino y, por ende, un dato natural o de hecho, con el descubrimiento del plano de inmanencia y la irrupción de la soberanía capitalista (*Supra*, cap. II, §1.2) se inscribe en lo que posteriormente ha sido denominado “proceso de civilización”, esto es, un orden proyectado artificialmente, controlado y gestionado minuciosamente por el poder, una vez demostrado que los seres humanos no poseen ninguna suerte de predisposición natural a observar y respetar las rutinas del orden. En suma, la época moderna reconfigura la *lógica de la creación divina* en términos de un *resultado del poder humano* (Bauman, 2009: 20). “Estado corporativo”, “sociedad administrada”, “fábrica fordista”, “Panopticon”... Representados a menudo como elucubraciones diametralmente opuestas, toda la red conceptual de la sociología crítica entiende dicho orden, en el fondo, como una cuestión de planificación racional, un producto de la reglamentación que va en detrimento de lo accidental y de lo contingente, en aras de restaurar la certeza de la necesidad, proporcionar fundamentos sólidos y disciplina.

En tal disposición de los términos, el mismo concepto de “orden” deviene global y se extiende a todas las dimensiones de la acción humana. Aunque aparentemente dicho proceso concedía a los individuos la posibilidad de desempeñar la función que antes desarrollaban los controles sociales, en verdad los emplazaba a la reconstitución de la comunidad en un plano

²²² Si bien la comunidad es tan antigua como la propia humanidad, el concepto de “comunidad” como su condición necesaria nace con la experiencia de su crisis (Bauman, 2009: 21).

mucho más elevado que en el pasado. Del mismo modo que las ciencias modernas persiguen conocer la naturaleza en aras de dominarla, las ciencias sociales se convierten, entonces, en el órgano legislativo para tejer los diversos hilos que constituyen el “ser-en-el-mundo” del hombre hasta en los aspectos más íntimos de su vida, creando mejores modelos y asegurando su adecuación a los mismos, en el empeño por tornar su conducta regular, previsible y dócil. Además de las fábricas, en el caso del proletariado, según la crítica de Marx (*Supra*, cap. II, §3.2), el arte moderno de gobernar *manu militari* y su programada manipulación-rutinización del comportamiento humano comprende, como enseña Foucault, un amplio abanico de instituciones dedicadas a la vigilancia y al adiestramiento, desde los cuarteles militares hasta las prisiones, pasando por las escuelas, las familias, los hospitales, los asilos o las clínicas psiquiátricas; todas ellas controlan los movimientos de los individuos y los moldean como miembros efectivos o potenciales. Además, el advenimiento del Estado moderno supone la reencarnación de la antigua institución del *homo sacer*, esto es, la personificación última del derecho soberano a exonerar a las personas que infringen los límites establecidos por las leyes humanas y divinas, de tal suerte que, en el caso de que el programa de adoctrinamiento precedente no consiga su objetivo, pueden ser severamente castigadas con total impunidad (Agamben, 2003)²²³.

Desde esta óptica, Durkheim advierte que la realidad de la sociedad moderna solo resulta reconocible por un hecho empírico, a saber, la *coacción* que ejerce cotidianamente sobre los individuos, y que resulta imposible percibir su poder imperativo si no es a través de ciertas sanciones, o bien por la resistencia que ofrece ante todo acto individual que ose contradecirla (Durkheim, 1972). Reducidos a la condición de simples objetos de reglamentación y administración normativa, las valoraciones de los hombres podían oscilar, en este contexto, del optimismo a la desesperación, pero sus expectativas eran netamente iguales: todos los ciudadanos sin excepción debían adecuarse con incesante monotonía a los esquemas de preservación del orden asociados a cada rol y a cada estatus, por mucho que tal empeño pasase normalmente inadvertido²²⁴. Efectivamente, el remedio moderno para exorcizar, al estilo “Panopticon” (disciplinamiento, castigo y dominio), el demonio de la *incertidumbre*, se cifra en una limitación sin precedentes de la libertad de elegir, no ya en el ámbito abstracto y teórico de la elección, que la modernidad deja muy amplio, sino en el nivel pragmático de la vida cotidiana; de tal manera que los únicos elementos de voluntad y responsabilidad que subsisten en los actores individuales responden a una búsqueda activa de reglas e instrucciones, a tenor de su imperioso deseo de uniformarse. Como han mostrado Orwell, Huxley y Hannah Arendt entre otros, la “modernidad sólida” (Bauman) se define, en definitiva, por un totalitarismo explícito, cínico y despiadado, disfrazado de obligación

²²³ No obstante, en el periodo inicial de la modernidad, el celo clasificatorio de inclusión-exclusión fue, debido a otra empresa moderna, menos exasperante. Nos referimos a la apertura de una extensión de tierra virgen de enormes dimensiones, empleada como “lugar de descarga” para todos los elementos indeseados, y como “tierra prometida” para aquellos que eran arrojados fuera del carro del progreso. Más tarde, la técnica de la exclusión sumaria de la raza humana, desarrollada durante la conquista de tierras lejanas, sería aplicada en la misma Europa (Bauman, 2007a: 108-109).

²²⁴ A pesar de mantener estrategias cognitivas incompatibles en muchos aspectos, tanto Durkheim como Weber admiten que los juicios de los individuos no son adecuados para elaborar informes sociológicos de la realidad social, en la medida que no son conscientes de los factores del mundo externo que explican su comportamiento (Weber, 1971: 93, 102; Durkheim, 1972: 59).

universal y firmemente consolidado por rutinas sin ninguna indiferencia funcional que no superase la prueba de la razón.

Ahora bien, si el orden constituye, como apunta Freud, el principal orgullo de la modernidad y el punto de partida para todas sus demás realizaciones, no es solo en clave de coacción, supresión y renuncia forzada de los intereses individuales *por mor* de los colectivos. Contrariamente a la opinión generalizada, el núcleo central del “Estado social” no es tanto la redistribución de la riqueza como la *protección*: en la época moderna, la realidad social también obtiene credibilidad del sentido de aseguración colectiva, necesaria para encontrar un punto de equilibrio social y para el ejercicio de la libertad individual, generado por medidas de prevención sostenidas colectivamente y, en especial, gracias al sentido de solidez y continuidad correspondiente a las instituciones sociales, alimentado por unas expectativas mucho más amplias que las de los proyectos de vida individuales.

De aquí se sigue un concepto de sociedad como un conglomerado mayor que la suma de sus partes, dotado de sabiduría y racionalidad, seguro de sobrevivir a cada uno de sus miembros (Bauman, 2007a: 29). Una sociedad donde reinaba, en líneas generales, la proximidad, la agregación, un cierto grado de intimidad y recíproco ligamen entre las personas destinadas a compartir sus vidas en el interior de los confines del Estado-nación. Y aunque muchos privilegiaban la posesión de bienes materiales en lugar de cultivar las relaciones personales, tanto la filosofía del “tener” como la del “ser”, por traer a presencia la dicotomía acuñada por Fromm, se basaban en la misma comprensión de la condición humana, en virtud de la cual todos los vínculos, ya sean con las cosas o con las personas, se constituyen como una cuestión a largo término, quizás perenne, que necesita de cierto compromiso, dependencia y obligación, cuidados cotidianos e indefinidos en el tiempo.

Pues bien, la vorágine y el ajetreo desencadenados por el tardocapitalismo han volatilizado el “espacio esencialmente coordinado” y los modelos regulares y duraderos que regían la existencia en el pasado²²⁵, de tal manera que si antes representaban la duración infinita de casi todo, ahora asistimos a la repetición cotidiana de la *transitoriedad* universal. Mientras la economía invoca la desregulación universal, un nuevo desorden irrumpió de los escombros del antiguo orden político bipolar, configurando una “sociedad líquida” (Bauman), es decir, inestable, caleidoscópica y mutable, poliédrica, compleja y dinámica, ambigua, degradada y plástica, incierta, paradójica y caótica (Bauman, 2007a: 23; Bauman, 2002). En efecto, las reglas del juego vigentes en el “tecnocapitalismo” mundializado distan mucho de ser claras y, con frecuencia, los contendientes tienen buenas razones para dudar de que existan reglas. Lejos de sujetarse al asfalto, las señales de tráfico parecen, en esta fase de la edad moderna, dotadas de ruedas, y la velocidad que alcanzan no concede el tiempo necesario para que los viajeros memoricen el recorrido indicado. En los cruces proliferan carteles que señalan numerosas destinaciones inexploradas y, por tanto, sumamente seductoras; las escasas señales que parecen extrañamente claras y fiables sugieren caminos que los viajeros no pueden recorrer, porque no tienen los medios necesarios o simplemente porque el acceso se encuentra cerrado (Bauman, 2007a: 64).

²²⁵ Para indagar esta problemática, crucial para nuestra investigación, desde una perspectiva más amplia, recomendamos la lectura de Gadamer (Gadamer, 2007) y de Popper (Popper, 2006)

En tal disposición de los términos, la idea de realizar una transmisión cultural con medios técnicos de comunicación constituye una de las mayores ilusiones de nuestra “sociedad de la información” pues, por mucho que *comunicar* sea condición necesaria para *transmitir* en lógica formal, no es condición suficiente. El espacio donde convivimos colectivamente no es un espacio vacío, ya que posee vinculaciones normativas previas, un consenso de mínimos proveniente de condicionantes educacionales, temperamentales y, en definitiva, “eticistas”, como son la religión, la familia o la escuela, pero también los influjos sociales, la publicidad o la moda, por citar algunos de los resortes motivacionales más recurrentes durante los últimos tiempos. Pues bien, en la medida que pivota sobre la *obsolescencia fulgurante* y la *aceleración disolvente*, el exceso de informaciones preponderante anula por principio la “transmisión” o “procesión” (del griego “*paradosis*”, traducido por “tradición”) de tales resortes, con menoscabo de los contenidos que conforman el *corpus* de la identidad personal, el modo de vida, la visión del mundo y la vida en común:

Vivimos [...] en lo que calificaría como un *corte* (o *cesura*) eticista: los códigos normativos heredados han entrado en crisis, pero no disponemos a nivel normativo de alternativas convincentes a nivel racional, y mucho menos a la altura de la virtualidad (Oliveira, 2010: 244).

Vistas las cosas así, se entiende cristalinamente el contraste que apuntamos un poco más arriba entre la facilidad de nuestra época para conquistar el espacio y su dificultad para dominar el tiempo (*Supra*, cap. III, §2.6). Y es que, mientras cruzar el espacio solo requiere un artefacto, en el caso del tiempo es necesario un móvil más una máquina material o formal (como la escritura alfabética) y una institución social (por ejemplo, la escuela)²²⁶; sin embargo, ponemos toda nuestra libido en la nueva geografía de las redes, el parque tecnológico no cesa de seducirnos y las instituciones, por el contrario, nos aburren profundamente, ya que tardan mucho más en renovarse que las industrias de la comunicación: “En otros términos, en un momento en que la Tierra entera puede seguir simultáneamente el Mundial de fútbol por la tele (sincronía), Racine o *La Pasión de Cristo* se convierten en letra muerta para los escolares de Francia (diacronía)” (Debray, 2001: 20). Y si a pesar de todo, el sistema funciona y las instituciones se reproducen, lo hacen por inercia, sin adherencia ni sentido, cada vez más controladas por los “especialistas”, esos “últimos curas” de los que hablaba Nietzsche, “hombres vencidos y sometidos de nuevo al dominio de la ciencia” (Nietzsche, 1972: 204).

En definitiva, la aceleración sin límites del *infospace* consolida cada vez más el abismo que separa los medios del archipiélago “comunicación” del continente “transmisión”, o sea, el desequilibrio entre el aspecto material (“materia trabajada”) e institucional (“organización materializada”) del dispositivo vehicular que transporta los bienes simbólicos, toda vez que la ampliación de las zonas de movilidad y el refuerzo de la conectividad técnica son directamente proporcionales al desfallecimiento de la conciencia histórica y del vínculo simbólico:

En la inversión del todo y de la parte, o incluso en la subordinación de lo duradero a lo efímero, podemos ver el indicio de una verdadera crisis de civilización, nombre oficial de las crisis de transmisión, de la que la actual desestabilización de los programas escolares

²²⁶ Ante la imposibilidad de hacerlo espontáneamente, la razón de ser de las instituciones sociales como la escuela estriba en transmitir de generación en generación el sistema de conocimientos compartidos (información, ideas, habilidades), valores, creencias y normas de comportamiento que constituyen el modo de vida específico de una cultura con vistas a su ulterior desarrollo.

debida a la influencia de los programas de la tele es a la vez síntoma y símbolo (Debray, 2001: 20).

Desde este prisma, Bauman reinterpreta el nuevo malestar en la cultura, por oposición a lo que Giddens denominó “seguridad ontológica” (Giddens, 1990: 82), en términos de ausencia de referentes seguros (Bauman, 2001), en lo que constituye uno de los aspectos más penosos de la vida en nuestro cada vez más fluido escenario social. Como una enfermedad psico-somática, la velocidad implementada por las nuevas tecnologías de la comunicación termina borrando hasta el último indicio, los fundamentos heredados y las condiciones colectivas que determinaban nuestros proyectos y nuestras decisiones sufren un estado avanzado de descomposición y las estructuras de las usanzas de antaño se derrumban progresivamente, de modo que si el discurso moderno sobre la felicidad giraba en torno a la contraposición, profunda y absoluta, entre “tener” y “ser”, ambas fórmulas han perdido hasta el más mínimo atisbo de sentido en el modo de vida del *homo consumens*, ninguna aparece ya como una opción razonable. La sociedad contemporánea se rebela contra la rutina, rechaza la estabilidad y detesta la duración porque, cuando la confianza carece de un terreno sólido donde arraigarse y el escenario, la trama y los personajes mutan, sin seguir una lógica estable o un modelo legible, mucho tiempo antes de que los actores terminen de recitar sus guiones, el coraje requerido para asumir responsabilidades y esfuerzos a largo plazo viene a menos; de aquí la escasa popularidad que tienen en nuestra época las actividades caracterizadas por requerir un entrenamiento intenso, una elección cuidadosa de los materiales y una planificación atenta, como ocurre en el caso del alpinismo (Bauman, 2007a: 167)²²⁷.

2. DE LA PERTENENCIA (VÍNCULOS ADSCRIPTIVOS) A LAS OPCIONES (VÍNCULOS ELECTIVOS)

Aplicado a la idea de lugar como telón de fondo para cosas y seres, la velocidad absoluta en el sistema global de comunicación no solo contamina ese trasfondo sino también, y no en último término, las formas de vida desplegadas en su decurso, de manera tal que *descoloca* y *dispersa* la existencia análogamente a la diáspora judía de los dos últimos milenarios, más allá de la “desestructuración vital” desencadenada por la industrialización decimonónica según los maestros de la sociología (Durkheim, Simmel, Tönnies...)²²⁸. Por efecto de la progresiva

²²⁷ En esta línea, Steiner ha definido nuestro modo de “ser-en-el-mundo” como “cultura casino”, donde cada casino ofrece un amplio abanico de juegos, cada uno de los cuales busca capturar potenciales jugadores con luces resplandecientes y promesas de premios millonarios. Dado que los juegos se suceden rápidamente, mientras las apuestas cambian y se devalúan incluso antes de que el juego termine, no tiene sentido planificar nada. Además, en ellos la victoria o el fracaso no tienen incidencia alguna en el éxito de los otros, por lo que se trata de afrontar cada juego como viene, o sea, como un episodio aislado del resto (Bauman, 2007a: 174-175).

²²⁸ De aquí la crisis irreversible del legado más efectivo de la era sedentaria (desde el “patriotismo agrario” de las culturas arcaicas, articulado por la ambivalencia funeraria y alimenticia de la tierra, hasta la “defensa de la patria” como uso legítimo de la violencia en la modernidad), a saber, la *territorial fallacy* que deriva el sentido de la vida del territorio donde transcurre, equiparando espacio y sí-mismo. Frente a la falacia originaria de la razón territorializada, las condiciones político-culturales de residencia ya no estriban en la estructura inmunológica, real e imaginaria, vivida como identidad regional pues, como ilustra el judaísmo durante su exilio, los grupos “desterritorializados” no construyen su inmunidad simbólica y su coherencia étnica sobre un suelo fundador, sino que su intercomunicación funge directamente como un “recipiente autógeno” (la Torá, en el caso judío) donde los individuos se mantienen en forma mientras el grupo discurre por paisajes externos (Sloterdijk, *Patria y globalización*, s.f.). Como consecuencia, asistimos a un florecimiento de fenómenos de desarraigo sin precedentes.

lejanía del nosotros y del relativo desfallecimiento de nuestros vínculos con las cosas, no podemos considerarnos, frente a los sectores integrados de la postmodernidad consumista, como "centros soberanos" (Hardt y Negri) desplegados por cualidades vividas bajo el cielo que nos ha visto nacer pues, instalados a la intemperie del nuevo paisaje constituido, según la metáfora de Bauman, por el elemento líquido, vagamos "erráticamente" (*erraticus*) por sus desiertos de agua como embrutecidos psicóticos de expedición; en este sentido, Sloterdijk no solo expresa como nadie el carácter *patético* de nuestra existencia, sino que también nos advierte sobre sus nefastas consecuencias:

Están diseminados fuera [...] como cuerpos locos en un espacio deshabitado. [...] Viven [...] de los ardores de la fricción que les provoca su arrojo hacia delante. [...] Dan la impresión de proyectiles que han abandonado todos los dispositivos fijadores, con el fin de moverse en una no-proximidad y no-esfera generales, en un mundo exterior, liso e indiferente de recursos, dirigido solo por órdenes y apetitos y mantenido en forma por crueldad-fitness. Sus cuerpos [...] son los "termómetros de un devenir" en dirección a situaciones de desterritorialización moral jamás vividas (Sloterdijk, 2007: 136-137)²²⁹.

Ontológicamente hablando, Luis Sáez apunta al hilo de Heidegger que, con el afán de calmar el malestar y la "angustia" (negativa) que genera la *nada nula y vacía*, este ser fantasmagórico, huérfano de vínculos con el mundo y, por lo tanto, sin atributos, introduce en su vida, tan indefenso como desconcertado, una *autocontradicción* práctica y existencial según la cual se pierde a sí misma o, mejor dicho, acontece en su "impropiedad": "Es [...] un falseamiento interno que la obliga a ser solo en cuanto apócrifa, una *ficcionalización de sí*" (Sáez Rueda, 2011: 76). Efectivamente, cuando no se traduce en experiencias patológicas del espacio (*Supra*, cap. III, 1.3.b), el desarraigó y el desasimiento alcanzan su eco, en la terminología de *Ser y Tiempo*, en un proceso de caída en la "inauténticidad" o "desistimiento", esto es, la "enajenación errática" (*erraticus*) de una "existencia" (*Eksistenz*) encarcelada en el tremendo "caosmos" informacional contemporáneo, despreocupada en absoluto por la verdad del ser y ocupada en el recreo inaudito de su "errancia" (*erraticus*) hasta el paroxismo. Una "ex-sistencia" (*Ek-sistenz*) que vagabundeá sin rumbo ni asidero, en la intemperie y a la deriva, volcada en la irresistible exuberancia de las mercancías que "están-ahí-delante" o "ante-los-ojos", obsesionada con amalgamarlo todo en la dimensión instrumental de la presencia manipulable y sus "velocidades infinitas que se confunden con la nada incolora que recorren, sin naturaleza ni pensamiento" (Deleuze y Guattari, 2005: 202).

Como ocurre en ciertos procesos neuróticos, la conducta visceral y compulsiva del hombre constituye, en la medida que convierte el consumo en un estilo de vida, un mecanismo ciego de autoconservación vertebrado alrededor de la *huida*, una organización obsesiva de la carencia entendida como un "andar a la brega" por el que procura hacer frente al "vacío-de-ser" mediante su *administración activa*, en el afán de cubrir, en nombre de cierta "diferenciación" específica, el desierto de experiencias genuinas y gratificantes donde encontrar arraigo existencial por la vía autárquica del atomismo-nómada (esto es, del usuario

²²⁹ Cada vez más informaciones, cada vez más deprisa, los lugares han experimentado el mismo abandono que los acontecimientos: desde la Segunda Guerra Mundial, un individuo de cada cinco (aproximadamente, 40 millones de personas) cambia anualmente de residencia en los Estados Unidos (Lipovetsky, 1990: 40).

terminal de sí mismo y sus oportunidades) (*Supra*, cap. II, §3.1). Sin embargo, a pesar de la *pobreza de mundo* que le caracteriza y despojado como está de la experiencia de lo inédito, el autómata animado de la “edad del plástico” continúa insistiendo y persistiendo en una única interpellación, a saber, la irresistible exuberancia de lo meramente disponible como tal y en su decurso, hace oídos sordos a las interpellaciones de su propio devenir y, para colmo, cree ser ciegamente, como ya se lamentaba Heidegger, el dueño del planeta (*Supra*, cap. I, §2).

En lugar de “tener” o “ser”, el *leitmotiv* de la “sociedad de consumo” se cifra, desde esta perspectiva, en la movilidad o, mejor dicho, en la *capacidad de permanecer en movimiento* (Bauman, 2007a: 176-177). Mientras la *velocidad* y la *aceleración* se erigen como las principales estrategias implementadas en este sentido, dos dotes vinculadas secretamente adquieren un valor de supervivencia y éxito sin parangón, allende la necesidad que imprime por principio la emergencia cultural del yo (*Supra*, cap. II, §3.1). Nos referimos, por un lado, a la *flexibilidad*, entendida como la capacidad de cambiar de rumbo de la noche a la mañana, adaptarnos sin mayor dilación a los cambios de las circunstancias, no cargar nunca con costumbres inveteradas o con cosas demasiado pesadas para desplazarlas cómodamente, y no apegarnos emotivamente jamás tanto a algo que nos impida desembarazarnos de ello. Por otro lado, la *versatilidad* toma nota de la teoría de la evolución, según la cual las especies “generalistas” o menos sofisticadas tienen más posibilidades de sobrevivir en una atmósfera que cambia rápidamente, por lo que no merece la pena dedicar mucho tiempo a remar en la misma dirección; dado que los puntos de referencia fiables de hoy serán desacreditados como superados mañana con toda probabilidad, se trata, más bien, de seguir la misma inclinación de Don Giovanni, el personaje de Feuerbach, terminar rápido y recomenzar desde el inicio.

Como consecuencia de la constante presión a adoptar soluciones biográficas a una condición social en perpetuo movimiento, imprevisible e incoherente, las tareas y los objetivos de la vida tienden a asumir una tonalidad diametralmente opuesta a la que tenían antes de la eclosión de la fase ultraconsumista del capitalismo, en un mundo histórico que prefiere la apariencia a la sustancia, donde cualquier tipo de profundidad resulta engañosa. Si tuviésemos que elegir un término para expresar la mentalidad preponderante en la “era de la incertezza”, nuestra elección sería, sin lugar a dudas, el de “navegar” (Bauman, 2007a: 160-162). Aunque la natación representa, a tenor de la sustancia líquida donde transcurren nuestras vidas, un firme candidato al respecto, la navegación supone una mayor velocidad y, lo más importante, el contacto con la superficie cuando navegamos se limita a un ligero rozamiento; y es que las superficies que componen nuestro mundo suelen ser demasiado laxas para apoyarnos sin hundirnos y, al mismo tiempo, demasiado friables para caminar sobre ellas sin que se desmoronen.

Con la generalización de una existencia apátrida navegando “erráticamente” (*erraticus*), con Sloterdijk, por los “centros sin núcleo” y las “periferias híbridas” del “hipermercado social”, se imponen paroxísticamente las melancólicas reflexiones de los observadores del tiempo (Baudelaire, Benjamin...) sobre el creciente protagonismo de la forma-mercancía en la transformación técnica y monetaria del mundo, el enfriamiento generalizado de las cosas y su raquíntico aspecto de maqueta y esqueleto (Sloterdijk, 2007: 248-249). Desde entonces, las cosas ya no pertenecen, reducidas a meras mercancías, a un solo propietario orgánico,

sino que discurren ambiciosamente entre las personas, como poseídas por un impulso maligno encaminado a traicionar la lealtad. El mérito de Benjamin es extrapolar la lógica de la infidelidad de las propiedades materiales a los atributos personales, toda vez reducidos al puro "valor de uso"; en este sentido, "la conclusión lógica de la sociedad de mercado es la *prostitución generalizada*, la transformación del género humano en proveedores o clientes, en un ejército de manos que prodigan múltiples cuidados a pudientes apresurados" (Bruckner, 2003: 143).

A pesar de la extraordinaria sensibilidad que atesora, empero, Benjamin no llegó a percibir el devenir patológico de su diagnóstico, un alcance anticipado por la hipérbole crítico-cultural de Ortega sobre el "ocaso de los valores" y la "desorientación vital", cuya vigencia solo resulta inteligible si contemplamos los devaneos de la identidad personal a la luz de la nueva supremacía del exterior, esto es, del "desencantamiento" de las cavidades locales de inmunidad y su correspondiente "nomadización". Y es que, con los entrañables claustros maternos de la *Heimat* en la latencia, estamos constreñidos a relacionarnos continuamente con dimensiones extrañas, transitorias y precarias, en lo que constituye una revolución antropológica sin equivalentes en la historia²³⁰. De aquí la conversión del modo de vida católico, que relacionaba pobreza con seguridad, al estilo protestante-calvinista, donde riesgo y prosperidad se relacionan de forma estimulante, en lo que constituye la inversión del conformismo del nosotros en la experiencia del Estado totalitario²³¹. De manera que nuestra existencia experimenta inevitablemente un giro radical, aunque rutinario, desde la *pertenencia* (vínculos adscriptivos) hacia las *opciones* (vínculos electivos), un tránsito que apunta más allá de un mero cambio de mentalidad, ya que transforma irrevocablemente el sentido de la identidad personal (*Infra*, cap. IV, §5)²³².

Desde esta perspectiva, la experiencia más común, intensa y cautivadora es, como no podía ser de otro modo, la del consumidor, caracterizada por una serie de elecciones

²³⁰ La paleontología demuestra que los cerebros convencionales son sistemas ahorrativos de ideas que adoptan actitudes defensivas frente a toda nueva-experiencia inesperada. Se entiende, por este motivo, su predilección por el nivel homeostático más próximo (experimentado como autosatisfacción, confortable y conservador), hasta el punto de que reaccionamos creativamente para evitar cambios de nuestro autoestado en casos de necesidad. Pues bien, la mutación decisiva de nuestros días se cifra, al contrario, en la celebración integral de las futuras informaciones por parte de los cerebros. Por su parte, Sloterdijk extrae las consecuencias sociológicas de semejante giro cuando observa el desarrollo de nuevos caracteres sociales que poseen una gran *flexibilidad*, en relación a la capacidad de fingir aceptación del programa global del aprendizaje *sine die* (Sloterdijk, 2008: 31).

²³¹ Paradójicamente, la lógica del "riesgo controlado" o, si se prefiere, el "espíritu de los seguros" ha desalojado de las llamadas "sociedades de riesgo" la disposición a dicho comportamiento, hasta el punto de que prohíbe *de facto* lo realmente arriesgado, es decir, excluido de cobertura en caso de siniestro. En el fondo, el verdadero criterio de nuestro estilo de vida responde a una "estetización" de las inseguridades e indeterminaciones, en virtud de la cual "las situaciones no aseguradas se vuelven raras y, en consecuencia, se puede gozar del desajuste como excepción, el 'acontecimiento' se positiviza, la demanda de vivencias diferenciadoras inunda los mercados (Sloterdijk, 2007: 118).

²³² A diferencia de las circunstancias premonetarias, donde la pertenencia era el precio del mundo, la característica psico-social del éxito exige vencer la nostalgia residual por la dimensión metafísica de la *Heimat* y situar nuestras pertenencias en el trasfondo para adherirnos a direcciones abiertas mediante actos del comprar-se, al hilo del papel decisivo de la *innovación* a la hora de cumplir nuestros sueños y ser felices (*Supra*, cap. III, §2.1.a). Ahora bien, ante el progresivo desmoronamiento del *Welfare State*, cada vez más *losers* recurren a privilegios gratuitos (sentimiento religioso, identidad nacional, etc.), por lo que la cuestión de la *pertenencia* se postula como un problema crucial en el futuro (Sloterdijk, 2007: 250).

de consumo en respuesta a las tentadoras mercancías cuidadosamente expuestas en el “hipermercado social”. Contrariamente a la conformidad a estándares elementales y la férrea fidelidad a modelos preestablecidos de antaño, las nuevas relaciones de poder se resuelven en una *inconclusión* endémica de nuestras elecciones y, a menudo, en su absoluta *irrelevancia*²³³. Haciendo gala de su privilegiado olfato sociológico, Simmel observó ya a principios del Novecientos la estrategia existencial de los consumidores postmodernos en los habitantes de las ciudades modernas más pobladas (Simmel, 1995: 43). Según el sociólogo alemán, la “actitud *blasé*” consistía fundamentalmente en cierta atenuación de la sensibilidad para reconocer las diferencias entre las cosas, pero no porque estas no fuesen percibidas, como ocurre en el caso del idiota, sino en el sentido de que el significado y el valor de las *diferencias* (vale decir, de las “cosas mismas”) son insustanciales, carecen de toda importancia. Para el *blasé*, todo aparece de un color uniforme, gris, opaco, incapaz de suscitar preferencias; elevadas por la ola de los estímulos (diríamos hoy), las cosas flotan con el mismo peso específico en la imparable corriente del dinero.

No obstante, el código comportamental del que hablaba Simmel es hoy más reconocible bajo la categoría de “melancolía” tal y como la entiende Rolland Munro, es decir, no tanto como un estado de indecisión, como una renuncia a las divisiones *en sí mismas* y, por tanto, como una fuga del *apego* a cualquier cosa específica (Munro, 2005: 275-289). En el universo de los consumidores, llevar a cabo una determinada elección no excluye otras elecciones futuras, mientras que ninguna de ellas se inscribe en un proyecto válido de por vida. Lejos de tener un valor duradero, la inclinación habitual viene siendo la de utilizar los objetos y deshacernos de ellos tan pronto como finaliza su capacidad (por lo general, exigua) para satisfacernos, de forma que todos poseen, desde su nacimiento, una fecha de caducidad (cada vez más prematura). En este contexto, el proceso cognitivo que preludia la adquisición de un producto determinado ha dejado de limitarse a la cuantificación del valor que tiene por medio de su precio en el mercado y, de hecho, los datos cuantitativos (objetivamente mensurables) apenas tienen relevancia para la activación o la inhibición del apetito de consumir. Los ingenieros del *marketing* lo han entendido a la perfección: la noción de “funcionalidad” ya no se refiere fundamentalmente a la constante capacidad de los objetos de ofrecer las prestaciones que poseían en el momento de su adquisición sino a otros factores inconscientes, internos y subjetivos, entre los cuales destaca el *deseo* o, mejor aún, al eventual *capricho* de su propietario (*Supra*, cap. III, §2); aunque se encuentre en perfectas condiciones, si ha perdido el valor añadido de la novedad o si otros objetos prometen mejores servicios, el objeto en cuestión ya no sirve y, por consiguiente, se convierte ineluctablemente en desecho (*Supra*, cap. III, §2).

Este estado de cosas contrasta, paradójicamente, con la propensión de los consumidores a acumular cosas en los albores de la “sociedad de consumo”, originariamente fundada sobre el lucro, la avidez de cosas materiales y el deseo de riqueza tangible, sólida y amontonable

²³³ Sin tomar partido, el hombre se evade de afrontar los conflictos que conlleva el sesgo trágico de su finitud, de forma que, según Scheler, renuncia a la grandeza (Sáez Rueda, 2007a: 65). Por lo demás, la íntima relación entre la “avidez de placer” y la “indiferencia” había sido advertida de manera anticipada por D’Annunzio en su crítica de la civilización industrial (*Supra*, Introducción, Apéndice).

(Bauman, 2007a: 163-167)²³⁴. Digamos que la sociedad de mercado capitalista ha sustituido el valor de “tener” por el de vivir “experiencias” (*Erlebnisse*) placenteras, efímeras y volátiles, evitando en la medida de lo posible intervalos vacíos de aburrimiento que las separan: el consumidor postmoderno aspira a una felicidad continua y no diferida. Mientras que en los albores del consumismo la mercancía era ungida con el sacramento de la propiedad para consagrarse su incipiente vínculo con el consumidor, actualmente consumir no es tanto una cuestión de *poseer* cosas como de *experimentar sensaciones* de todo tipo (visuales, olfativas, táctiles,...), de tal suerte que los modelos de “felicidad” actuales, si se nos permite continuar hablando en estos términos, giran invariablemente en torno al uso instantáneo (*hic et nunc*) de los bienes de consumo, un uso que jamás sobrevive al placer que conlleva. Erigida como lema de nuestra época, la consigna “descartar y sustituir” imposibilita, como resultado, cualquier establecimiento de un vínculo permanente entre los bienes de consumo y sus propietarios; y es que, finalmente, no importa qué productos elijamos concretamente, pues estos no son más que meros tipos de una gama que, como argumentamos más arriba, no puede ser nunca abrazada por completo (*Supra*, cap. III, §2.5; Bauman, 2007a: 30-31).

Desde este prisma, Thomas Hylland Eriksen define la principal característica de la sociedad contemporánea y, al mismo tiempo, su novedad más profunda, como una “tiranía del momento”. Se trata, según el antropólogo noruego, de un fenómeno paradójico, pues la *grandeza* (volumen) del momento es directamente proporcional a su *pequeñez* (brevedad): mientras sus contenidos potenciales aumentan, sus dimensiones disminuyen (Bauman, 2009: 32-33; Hylland Eriksen, 2003: 12). Por así decirlo, el gran billete de la felicidad eterna ha sido cambiado por un puñado de monedas de placeres en la vida terrena, unos placeres tan rápidos en llegar como en esfumarse, toda vez que los objetos ejercen el punto máximo de satisfacción en el breve periodo sucesivo a su puesta en escena, por lo que la vida del consumidor se constituye, ante la exigencia siempre creciente de experimentar sensaciones desconocidas, como una secuela infinita de *nuevos inicios* y, en cierto sentido, como una “cementerio” de posibilidades irrealizadas, pues en la mayor parte de los casos, tras cada inicio llega, inminentemente, su final, sin que *nada* suceda en el intervalo que media entre ambos. En este contexto, no deja de ser curioso que el mero hecho de ir de compras implica un placer mucho más intenso que comprar y llevar a casa un producto, hasta el prurito de que visitar cualquier templo del consumo supone el placer supremo, esto es, el metaplacer de encontrarse en un horizonte de sentido cortado a la medida de quien ansía por encima de todo experimentar nuevas sensaciones. Efectivamente, la repetición mecánica y monótona del protocolo que implica el acto de comprar constituye una fuerza secularizadora que erosiona la liturgia de la adquisición, cubriendola de banalidad.

Fisiológicamente hablando, el cuerpo del consumidor se define, en tal disposición de los términos, como un “receptor de estímulos” cuya disposición incondicional a absorber y

²³⁴ No obstante, todavía pervive, como tendencia residual del “fetichismo de la mercancía” del que hablaba Marx, cierta furia colecciónista de *gadgets*, hasta tal punto que, según Debord, asistimos a un proceso de “gadgetización” de la vida cotidiana: “En los llaveros publicitarios, por ejemplo, no ya objetos de compra sino donaciones suplementarias que acompañan a objetos prestigiosos vendidos o que resultan, por intercambio, de su propia esfera, se puede reconocer la manifestación de un abandono místico a la trascendencia de la mercancía. [...] Como en el transporte de los convulsos o de los sujetos al milagro del viejo fetichismo religioso, el fetichismo de la mercancía logra momentos de fervorosa excitación” (Debord, 1995: 67).

asimilar experiencias lo convierte en una suerte de “máquina de placer” (Bauman, 1999: 113-115, 118-119). Ahora bien, dado que la intensidad de las sensaciones no es mensurable a la luz de criterios tangibles y objetivos, la contraposición “normalidad/anormalidad”, un tiempo basilar en los manuales de psicopatología, se ha visto, en este contexto, totalmente devaluada. Actualmente, tener una buena forma física es sinónimo de mostrar una buena actitud para experimentar placeres de todo tipo (sexuales, gastronómicos, psicotrópicos, derivados del ejercicio físico, etc.), mientras que la ausencia de “bienestar” (*fitness*) se traduce como cierta apatía hacia los estímulos. Como la mayor parte de sensaciones que los “colecciónistas de placeres” pueden experimentar provienen del mundo externo, la concepción consumista prescribe, si queremos mantenernos saludables, la máxima apertura de nuestros cuerpos, con el objeto de recibir el mayor número posible de estímulos. Por desgracia, empero, el intenso intercambio con el mundo externo y la imprescindible recepción de sensaciones terminará revelándose, más allá de las implicaciones patológicas que hemos diagnosticado hasta ahora, en una seria amenaza para la humanidad.

3. LA PREGUNTA POR LA COMMUNITAS

Entre los ámbitos más afectados por la “crisis de transmisión” se halla, como todos sabemos, la formación cultural, en la medida que la *banalidad* de lo supuestamente visible ocupa tendenciosamente el noble asidero de la razón lógico-crítica hasta proscribir el pensamiento (en sentido enfático) *por mor* de un supuesto pragmatismo pseudoilustrado. Más que de un mero cambio social, se trata de una verdadera mutación cognitiva de la humanidad, en virtud de la cual el número de palabras que usan habitualmente los jóvenes de formación media es de 650, en contraste con las 2.000 que utilizaban dos décadas atrás (Berardi, 2007b: 191). No es casualidad, en tal disposición de los términos, la práctica desaparición de la autoridad y el prestigio del cuerpo docente, toda vez que el discurso del maestro viene fatalmente asimilado a los *mass media*, mientras la apatía escolar, mezcla de atención dispersada y desenvuelto escepticismo ante el saber, neutraliza y momifica la enseñanza, pese a todos los esfuerzos dedicados a la innovación por parte de la investigación pedagógica (Lipovetsky, 1990: 39). A cambio, hemos desarrollado una capacidad inaudita para movernos velozmente en un horizonte hiperpoblado de estímulos visuales, así como competencias de elaboración semiconsciente altamente sofisticadas en la lectura de imágenes (Berardi, 2007b: 191).

Sin embargo, pasa a menudo desapercibido que la crisis que nos ocupa contribuye en gran medida al advenimiento histórico de una forma de vida *individualista* donde el ser humano, erigido en *homo consumens* y con menoscabo de su “ser-en-común”, implementa en el mercado el imperativo de libertad absoluta determinado por la modernidad. Para Berardi, hacernos una idea cabal del marcado carácter individualista que encierra la sociedad del presente demanda examinar, como *conditio sine qua non*, la erosión que provoca la “crisis de transmisión” en el ámbito de las pasiones humanas, en beneficio de la voracidad capitalista y con perjuicio de nuestra salud mental. Ciertamente, uno de los aspectos más reveladores de dicha crisis es el poco tiempo que los padres dedican a sus hijos, en un mundo histórico donde el *child-free* adquiere cada vez más presencia y uno de cada cuatro niños es educado

por solo uno de sus padres (Lipovetsky, 1990: 41), mientras el “bombardeo semiótico” por parte de los mass media alcanza niveles de intensidad y velocidad sin precedentes.

La consecuencia más alarmante de todo ello redonda en el ámbito de la emoción. La transmisión del lenguaje y, por ende, el acceso a la sociabilidad siempre han estado mediados por la *carnalidad*, especialmente por el placer y la seguridad que proporciona la figura materna²³⁵. Sin embargo, el contacto corporal y afectivo de la madre ha sido sustituido, lamentablemente, por la semiosis de la máquina digital hipercompleja, de tal suerte que la configuración emotiva de la generación video-electrónica responde más a las máquinas televisivas y telemáticas que a su relación con la madre u otros seres humanos. De aquí se siguen efectos mórbidos bien conocidos:

La emoción y la palabra tienden a escindirse en esa situación. El deseo crece en una esfera cada vez más separada de la verbalización y de la elaboración consciente y comunicable. Las emociones sin palabra alimentan la psicopatía y la violencia. No se comunica, no se dice, no se pone bajo una mirada compartida. Se agrede, se estalla. Las palabras sin emoción alimentan una sociabilidad cada vez más pobre, reducida a la lógica del dar y el tener (Berardi, 2007b: 193).

En la medida que sitúa la *interconexión normativa* por debajo de las expectativas del individuo particular, la proyección de las nuevas tecnologías de la comunicación sobre la *praxis* histórico-vital también alcanza su eco siniestro, efectivamente, en las entretelas de la urdimbre social, de tal suerte que nuestros deseos y prioridades pasan al primer plano. De hecho, cualquier persona atenta a lo que pasa debería reconocer sin demasiadas dificultades la pujante expansión en las relaciones sociales de un malestar ciego y difuso, sin perfiles claros para la investigación. Pues bien, cuando el primer plano se convierte en el único se impone, paradójicamente, la difusión imparable del *solipsismo*, en lo que constituye uno de los síndromes más acuciantes de nuestra época.

Sin quitar su parte de razón a los teóricos de los medios que centran su atención en la dimensión afectiva a la hora de analizar los efectos de la abstinencia o neutralización normativa sobre el conglomerado social contemporáneo, consideramos que el principal factor desencadenante del apogeo individualista no radica tanto en el terreno de las pasiones como en el plano existencial del “ser-en-el-mundo” y, concretamente, en la constitución postmoderna de la identidad personal. Para arrojar luz sobre nuestra tesis, el peso de la investigación recaerá, de ahora en adelante, en la pregunta por el ser, con el objeto de examinar, a la luz de dialéctica “*communitas/immunitas*” tal y como ha sido concebida por Roberto Esposito, las implicaciones patológicas de la *comunidad*, en el sentido de una ontología política crítica del presente.

No obstante, la capacidad autodestructiva de la humanidad evidenciada, en términos de exterminio, por los totalitarismos del siglo XX en nombre de la comunidad cancela, como nota Jean-Luc Nancy en su celebrado *Conloquium* (Esposito, 2003: 9-19), cualquier

²³⁵ La construcción onto-genética de los vínculos comunicativos y sociales hunde sus raíces en la amamantación y, posteriormente, pasa inevitablemente por el gesto de apropiación física del otro, en lo que constituiría una dinámica “antropofágica” si no fuera por la esencial naturalidad que caracteriza a las operaciones vinculantes (Baitello Junior, 2004: 163-164).

posibilidad de comprender una articulación del “ser-en-común” según el modelo de un “ser” en general. Nos encontramos, así pues, en los confines de la tradición filosófica y política occidental, cuyo caudal de sentido y su fuerza connotativa han sido desbordados ya, una vez que la oleada moderna comenzó su retirada, por las dinámicas contemporáneas, a pesar de los delirios etnógenos trasnochados por el efecto de indistinción en un proceso global donde la homogeneización infinita arrastra consigo cualquier signo de coexistencia.

Si bien es cierto que la naturaleza social del hombre constituye uno de los tópicos más cacareados en la historia de las ideas, la analítica existencial del “ser-ahí” en *Ser y Tiempo* se distingue por reubicar la problemática de la comunidad en unas coordenadas decididamente diferentes, por concurso de las cuales el “ser-en-común” afecta a nuestro ser en lo más profundo de su textura ontológica, más allá de la gastada “semántica del *propium*” donde descansa la noción metafísica de “comunidad” (sustancialista y subjetivista), conceptualmente vinculada a lo “común”, entendido en términos de identidad, propiedad y pertenencia²³⁶. Efectivamente, Heidegger redefine el mapa conceptual de la modernidad (su ontología de lo “pleno” y lo “cerrado”) mediante su lúcido planteamiento del existenciario “ser-con”, en virtud del cual el “quién” del “ser-ahí” no posee el carácter de la “mismidad” porque los otros están ya siempre *coexistiendo* en el “estar-en-el-mundo”. Así pues, el “ser-ahí” (*Da-sein*) es esencialmente en sí mismo “ser-con”, o sea, la “co-existencia” (*Mit-dasein*) con otros es la forma originaria del ser del “ser-ahí”, de manera tal que el “con” (entendido *existencial* y no categorialmente) tiene su modo de ser: el mundo es un “mundo en común” (*Mitwelt*)²³⁷. En este sentido, el término “comunidad” designa el “ser-en-común” donde radica una existencia coincidente con la exposición a la alteridad, el “entre” que nos vincula hasta en el apartamiento, aquello por lo que *existimos* en sentido enfático (en lo abierto, pero siendo la apertura misma, sin otro soporte que una relación). El carácter “abismal” del ser (*Supra*, cap. I, §2) implica, en definitiva, que nos encontramos ya “arrojados” en el terreno de lo “impropio”: “Nuestro socius por excelencia, nosotros mismos, es alter, es otro, que nos sorprende o seduce o capture o lacera, pero con el cual, sin embargo, co-habitamos irrevocablemente” (Cacciari, 1999: 39).

De aquí se sigue una aparente aporía en el posicionamiento de Heidegger: si el “ser-ahí” solo logra apropiarse de su sí-mismo cuando alcanza la máxima singularización y contrarresta, de este modo, la despersonalización característica de la vida cotidiana según la analítica de *Ser y Tiempo*, es difícil entender cómo puede acontecer entonces la comunidad de la que habla el pensador de Friburgo pues, a ojos vista, el acontecimiento del “ser-con” trasciende inexorablemente la singularidad del “ser-ahí”. De tal suerte que el análisis existenciario trae aparejado el problema político de dilucidar las modalidades “propia” e “impropia” de la “co-existencia” o “ser-con”. Ciertamente, Heidegger se muestra parco en palabras con respecto a esa comunidad, bosquejándola más bien como un presupuesto de las críticas a

²³⁶ Ha sido Johannes Fritzsche el primero en reconocer la importancia que ostenta la noción de “comunidad” en la argumentación general de *Ser y Tiempo* (Fritzsche, 1999).

²³⁷ Se entiende, desde esta óptica, la identificación freudiana entre la “psicología individual” y la “psicología social” o “de las masas” (*Individual- und Sozial-oder Massenpsychologie*), toda vez que muy raramente, en determinadas condiciones “excepcionales” (*Ausnahmsbedingungen*), el individuo llega a prescindir de sus relaciones con los otros: “En la vida psíquica del individuo el otro está regularmente presente como modelo, como objeto, como socorrista, como enemigo, y por tanto, en esta acepción más amplia pero indiscutiblemente legítima, la psicología individual es también, desde el inicio, psicología social” (Freud, 1986: 65).

la sociabilidad efectivamente existente. Por un lado, afirma que, en la cotidianidad, el “ser-con-otros” se trueca en “ser-uno-con-otro”, de modo que su extrañamiento con respecto a sí mismo y la comunidad es máximo. Por otro lado, mantiene que el advenimiento de la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) es inextricable de la recuperación del “ser-ahí” de su integridad y de su sí-mismo. Sin embargo, a pesar de que sus explicaciones sobre el estatuto de la “propiedad” y de la “impropiedad” distan mucho de ser exhaustivas, su análisis de la despersonalización cotidiana y de la esfera pública convierten dichas modalizaciones en formas de sociabilidad concretas, cada una de las cuales expresa un todo social específico donde predomina una en detrimento de la otra (Rossi, 2016: 104-105)²³⁸.

A la luz de las premisas heideggerianas, Esposito realiza una revisión terminológica del vocablo “comunidad”²³⁹ que abre un nuevo horizonte de posibilidades gramaticales, retóricas, lógicas y filosóficas con vistas a rescatarla de las garras del fascismo (pero también de la marca blanca del europeísmo). Con el afán de explorar su significación política, el filósofo italiano efectúa un desplazamiento genealógico en la reflexión sobre la comunidad que prolonga el “nihilismo propio” heideggeriano desde el ámbito del *cum* al del *munus*, en la línea de una concepción sacrificial de los vínculos sociales. Según el filósofo italiano, la triple acepción de “obligación” (*onus*), “función” (*officium*) y “don” (*donum*) que comprende la raíz latina de *communitas* pone de manifiesto que la condición de coexistencia de singularidades finitas se define por una “carga”, un “deber” o una “tarea”: el cuidado de la “nada” que nos acomuna y, por ende, el reconocimiento de nuestra incompletud radical. Se trata, ni más ni menos, de nuestro “imperativo cenital”, la invocación existencial irrecusable de estar a la altura de nosotros mismos (Sáez Rueda, 2009c: 217-219, 270-297).

Sin embargo, la *communitas* encierra un carácter paradójico porque, a pesar de erigirse como nuestra inevitable morada, solo es posible en la medida que incentiva aquello que la socava, a saber: el aislamiento y la prisión. Ciertamente, todas las formas de encierro que prescriben la vida en común atestiguan nuestra incapacidad de vivir en el afuera sin más, hasta el punto de que la comunidad solo tiene lugar si ha sido previamente esterilizada, cercada y ordenada entre las barreras protectoras de un enclave. De aquí la tendencia natural del hombre (entendido como *homo habitans*, en el sentido de Sloterdijk) a construir un hogar donde cobijarse de la amenaza que representan los peligros de la incertidumbre:

La ausencia de límites le salta a la garganta y lo estrangula con fuerza. Es esta experiencia dolorosa del abismo sin orden ni fondo lo que lo lleva a repeler continuamente el espacio infinito y a parapetarse detrás de las barreras materiales y simbólicas de su propia producción

²³⁸ En realidad, esta obra se constituye como un esfuerzo por rastrear, a la luz de la reflexión sociológica desarrollada en Alemania desde principios del siglo XX, la significación política de la comunidad en *Ser y Tiempo*, pues si bien es cierto que Heidegger no trata esta cuestión sistemáticamente, alude a ella en numerosos pasajes. De hecho, según la lectura del autor, la obra heideggeriana presenta implícitamente una teoría social vertebrada desde la óptica de la sociabilidad, la cual explicaría su ulterior disposición al compromiso con el nacionalsocialismo una vez que alcanzó el poder (Rossi, 2016: 103-207).

²³⁹ Desde su posición privilegiada como miembro fundador del Centro para la Investigación sobre el léxico político europeo emplazado en Bolonia, el pensador napolitano ha firmado una meritaria obra deconstrutiva del mismo que demuestra su estratificación de sentido, encarando el desafío hermenéutico que supone resemanizar sus categorías fundamentales (“política”, “comunidad”, “democracia”, “soberanía”, “violencia”, etc.) para esclarecer, desde una perspectiva “impolítica”, la constelación actual de sus significados al hilo de los procesos contemporáneos (Esposito, 2006; Esposito, 2012).

artificial. El hombre no crece y no prospera más que al interior de los límites que él mismo ha erigido como muros de fortaleza que lo protegen contra la indeterminación del afuera. El *parage* es la solución práctica al terror paralizante de lo ilimitado. Encerrar [*Parquer*] a los hombres como a las bestias es confesar la urgente necesidad de autodomesticación (Bégout, 2010: 37).

Si traducimos este pasaje al lenguaje espositeano, tenemos que la lógica expropiativa de la *communitas* demanda un “suplemento” (*kathékhon*) capaz de contrarrestar su deriva potencialmente “tanática”²⁴⁰ con la reconstrucción de la subjetividad en cuanto tal, a fin de asegurar el dominio de lo propio sobre toda intrusión amenazadora de alteridad. De aquí la lógica inmunitaria de la ingratitud:

Mientras la *communitas* es la relación que, sometiendo a sus miembros a un compromiso de donación recíproca, pone en peligro su identidad individual, la *immunitas* es la condición de dispensar de esa obligación y, en consecuencia, de defensa contra sus efectos expropiadores (Esposito, 2006a: 81).

Ahora bien, aunque resulta necesaria para conservar nuestra vida (de hecho, no existe comunidad sin aparato inmunitario o fantasía autodefensiva), como sabemos desde el siglo XVI gracias a Paracelso, toda inmunización en dosis elevadas conlleva, por hablar con Benjamin, el sacrificio de lo viviente por la mera supervivencia, clausurando el sentido mismo de nuestra existencia. La *immunitas* es, desde este punto de vista, *phármakon*, veneno y remedio. Pues bien, si el sistema inmunológico constituye el síndrome de nuestro tiempo a costa de los vínculos comunitarios, es porque la deriva de sus fuerzas ha llegado a ser no solo paradójica sino trágica, causando el mismo caudal de riesgo y muerte que pretendía conjurar²⁴¹.

4. LA TRANSFORMACIÓN DE NARCISO

Durante todo el siglo XX, la filosofía ha venido proclamando solemnemente, como si el metódico exterminio bajo la locura nazi tuviera continuidad, silente y cotidiano, en la reducción de lo humano a mera “existencia” (*Bestand*), la “muerte del sujeto”²⁴². Sin embargo,

²⁴⁰ Tanto las representaciones del origen de la humanidad (véase la versión de la mitología clásica o la del génesis en el relato bíblico), como las expresiones culturales más importantes en arte, literatura y filosofía, confirman la conexión intrínseca entre comunidad y violencia, tanto por el carácter común de la violencia como por el carácter violento de aquello que es común. En efecto, todas identifican el corazón negro de la comunidad originaria con su carácter ilimitado, en tanto que la “indiferencia” (en cuanto ausencia de la línea diferencial que, distanciando a los hombres, los mantiene a salvo de la masacre) la impulsa ineludiblemente hacia el abismo, sin lugares (internos o externos) donde refugiarnos (Esposito, 2012: 273-278).

²⁴¹ Existen numerosos testimonios *sangrantes* al respecto, en el sentido literal del término. Por ejemplo: en la guerra “humanitaria” de Afganistán (2001), los bombardeos aéreos arrojan simultáneamente víveres y medicinas junto a bombas con un alto poder destructivo sobre los mismos territorios. En Rusia (2002), grupos especiales de la policía estatal provocan, con tal de salvar el mayor número de personas posible, la muerte de 128 rehenes a manos de un comando checheno mediante un gas paralizante de efectos letales. En China (2003), el gobierno central se dedica a vender masivamente sangre extraída a campesinos necesitados de dinero, llenando poblados enteros de seropositivos destinados a morir por falta de medicamento (Esposito, 2012: 9-15).

²⁴² Para una panorámica general de las corrientes implicadas, nos remitimos una vez más al Proyecto de Investigación I+D “La filosofía como terapia social” a cargo del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada (<http://www.ugr.es/~filosofiayterapia/>).

entendemos que la crítica filosófica ha sido desafortunada en sus conclusiones pues, a pesar de su progresiva denigración a manos de los mecanismos ciegos que lo gobiernan, el sujeto conserva su valor, o sea: "El papel del yo cambia, pero no desaparece. Pierde su naturaleza hipertrófica, pero no su ineliminable función vital" (Bodei, 2006: 449). Para demostrarlo, nos proponemos interpretar desde constructos articulados con cierto grado de certidumbre el contexto problemático donde surgen, se desarrollan y son valorados críticamente fenómenos culturales vagamente conocidos, a menudo confundidos con meras invenciones arbitrarias, pero decisivos para evaluar, en virtud de una formulación conceptual y argumentada del nuevo concepto de "identidad personal" y su peculiar modo de vida, el peligro que conlleva la constitución de subjetividades en nuestros tiempos de penuria, esto es, la actualidad del "nihilismo" en su dimensión axiológica.

A nuestro modo de ver las cosas, la recodificación del ser humano como *homo zombicus* en la vida del mercado trae consigo un modo de socialización sin precedentes, una nueva fase en la historia del individualismo occidental que termina con el ideal moderno de subordinar la indeterminación constructiva del individuo a sistemas de organización uniformes y normas racionales colectivas, desde la voluntad general hasta el partido revolucionario, pasando por las convenciones sociales o el imperativo moral. Si bien es cierto que la cultura occidental ha pivotado invariablemente, al menos desde el siglo XVII, sobre el principio de libertad individual, la vigente "crisis de transmisión" desplaza la ideología individualista desde las formas político-económicas de control tradicionales hasta la vida cotidiana, promoviendo indiscriminadamente valores como la *singularidad subjetiva* y la *realización personal*:

Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimos a los ojos de nuestros contemporáneos. [...] Neofeminismo, liberación de costumbres y sexualidades, reivindicaciones de las minorías religiosas y lingüísticas, tecnologías psicológicas, deseo de expresión y de expansión del yo, movimientos "alternativos", por todas partes asistimos a la búsqueda de la propia identidad, y no ya de la universalidad que motiva las acciones sociales e individuales (Lipovetsky, 1990: 8).

En este contexto, los consumos voluptuosos y los goces improductivos ya no captan todas nuestras energías y se impone un proyecto sumamente movilizador para el ego, a saber, la construcción de sí mismo mediante el autocontrol racional y la vigilancia del cuerpo, la gestión utilitarista del tiempo y la búsqueda constante de múltiples microsentidos que irrigan la mayor parte de la vida cotidiana en aras de un mayor bienestar subjetivo. Como revela la obstinación actual por el "profesionalismo", dicho proyecto combina autonomía y regularidad de las costumbres mediante un gran esfuerzo de dinamización, mantenimiento y optimización que tiene como único cometido la edificación personalizada de la existencia en base a la calidad y la excelencia: "Narciso es tendencialmente sensato, es decir, [...] el acecho del 'plan', productor 'lúcido' de su vida" (Lipovetsky, 2005: 71). Para ello, vacía de contenido moral diversos fenómenos para ubicarlos en el horizonte de los placeres íntimos, el bienestar y el deseo personal. Aunque buena parte de ellos se cifran en una especie de éxtasis del cuerpo, como ocurre en los casos de la "fiebre higienista" y del "deporte apasionadamente", no siempre se cumple esta máxima, como atestigua lo que podríamos denominar con cierta ironía el "retorno de la filosofía".

En lo que concierne a la “fiebre higienista” (Lipovetsky, 2005: 99-110), es importante caer en la cuenta de que, a la altura del presente, Narciso ya no se trata de un individuo triunfante, es frágil y se halla desestabilizado por la enorme carga que supone construirse por sí mismo en la existencia, sin ningún marco colectivo ni reglas sociales que le sirvan de referencia. En este sentido, no está tan enamorado de sí mismo como aterrorizado por su cuerpo, la enfermedad o la edad. Como advierte Sebastian Charles en el prólogo de *Metamorfosis de la cultura liberal*: “Narciso ha envejecido, y si sigue contemplando su reflejo, ya no es para leer en él las huellas de su belleza legendaria, sino para inquietarse por las arrugas que en él se dibujan, por el sobrepeso que lo lastra, por la muerte que se aproxima” (Lipovetsky, 2003: 10). No obstante, los medios llevan a cabo una normalización obsesiva de la apariencia física mediante una imposición de modelos que podríamos denominar “tiranía de la belleza”, ensalzando los ideales de la juventud y la delgadez, el cuerpo esbelto y firme o la “estética de la línea”, a saber, imperativos personalizados de autoconstrucción que generan un estado permanente de hipermovilización, reciclaje y estrés, una ansiedad de masas irrefrenable por cumplir lo mejor posible las exigencias del mejor-estar y del mejor-parecer.

Hasta mediados del siglo XX, valores como la limpieza, la higiene, la sobriedad y la templanza eran considerados imperativos éticos superiores. Pues bien, el proceso de individuación contemporáneo torsiona nuestra relación con el cuerpo de tal manera que dichos valores cobran un significado sensualista, estético e intimista, dando lugar a un inquietante “egotropismo de masas”. Aromas, emulsiones, sales perfumadas, aseo del cuerpo, cuidados dentales y capilares, sistemas activos antiarrugas, cremas reestructurantes, alimentación biológica, regímenes dietéticos, productos *light*... La fiebre higienista se inscribe en una poética de la seducción y explota con éxito inusitado el encanto de las apariencias. De hecho, hablar de la higiene es hacerlo de una de las máximas preocupaciones de nuestra época, hasta tal punto de que, para usufructo de las industrias de cuidados, los profesionales de la dietética, el requerimiento publicitario y la moda, nunca antes la estética corporal había recibido tanta atención y dedicación, movilizando cada vez más tiempo, información y dinero.

Se entiende, desde esta perspectiva, la cruzada emprendida contra el alcohol y el tabaco: el nuevo “higienismo” consagra la *salud* como referente incuestionable²⁴³. La novedad estriba en que no se trata ya de una obligación categórica, sino que el objetivo es evitar en la medida de lo posible las incitaciones peligrosas de los diferentes “excesos” nocivos mediante la persuasión y la disuasión, lo cual se traduce en medidas sociales más intervencionistas y penetrantes a largo plazo (información a raudales de datos estadísticos, regulación de la promoción publicitaria, prohibición de fumar en lugares públicos, etc.). ¿Totalitarismo blando? ¿Fascismo suave? De ningún modo. Lejos de someternos a una regla externa tiránicamente, el Estado neohigienista se limita a gestionar óptimamente los cuerpos, en lo que constituye una suerte de *management* operacional de la salud solidaria con la vertiente autoorganizadora del narcisismo. No se trata de reglamentaciones moralizadoras, sino *protectoras e individualistas*. De aquí que incluso los que se oponen a las nuevas políticas de la salud reconozcan su legitimidad, por mucho que difieran respecto a su amplitud abusiva. Y es que, al fin y al cabo,

²⁴³ Paradójicamente, en la misma medida que aumenta la fiebre higienista, un gran porcentaje de la población mundial se hunde en la miseria, por motivo de la desarticulación de los programas sociales, la regresión de los sistemas de seguros, las prácticas sanitarias calamitosas, la ausencia de cuidados o la escalada del desfondamiento sanitario de minorías más o menos amplias (Lipovetsky, 2005: 106).

nuestras sociedades demonizan todo aquello que atenta contra la integridad de las personas. Por eso, la mayor parte de la opinión pública aboga por la prohibición total de la droga, en la medida que amenaza gravemente la libertad, la dignidad y la vida de sus usuarios. No nos pasa desapercibido que, a tenor del fracaso de las políticas actuales de represión, una parte de la sociedad apuesta por la despenalización de la droga de cara a su distribución controlada, con el objeto de paliar las nefastas consecuencias de su prohibición en términos físicos, morales y financieros. Sin embargo, el propósito es, también desde esta perspectiva, de índole individualista, a saber: garantizar la calidad de vida de los intoxicados con productos no traficados.

Respecto al "deporte apasionadamente" (Lipovetsky, 2005: 111-120), salta a la vista que la protección, el mantenimiento y la optimización del capital "cuerpo" ensalza incesantemente, además de la cultura higiénica, estética y dietética, la *actividad física*. Como las prácticas higiénicas de limpieza, los deportes eran concebidos a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del XX como instrumentos de moralidad, es decir, como medios orientados a un ideal superior, ya sea perfeccionar las facultades corporales del individuo (Kant), regenerar la juventud y la patria alemana (Jahn), construir un mundo moralmente mejor (Clas y Amoros), cultivar virtudes como el esfuerzo y la solidaridad (Arnold y Coubertin), favorecer la confianza en uno mismo (Bergson) o aprender del deber, del espíritu de equipo y del orgullo del cuerpo (Brasillach y Drieu).

Sin embargo, la dimensión ideal de la práctica deportiva ha sido metabolizada por la lógica narcisista, de tal manera que ya no responde sino a la búsqueda del placer, emoción corporal y equilibrio íntimo, valorización de uno mismo y evasión, forma física y psicológica, "línea" y relajación. Si bien proliferan las actividades físicas basadas en la resistencia y la aventura, los individuos no las practican regularmente y tan solo lo hacen para mantenerse, superarse y, en definitiva, afirmar su ego autoconstructor vencedor de sí mismo. Se trata, por una parte, del deporte como ocio, salud o desafío, tributario de la curiosidad y del esparcimiento, el juego y las sensaciones físicas, la experiencia de la naturaleza y la convivencia, la variedad y el descubrimiento; por otra parte, es el deporte como moda y como mercancía, producto del *marketing* de las versiones opcionales, la diferenciación marginal y la renovación acelerada.

Por desgracia, el deporte se ha convertido en mero espectáculo de diversión y su finalidad se resume en captar el mayor número posible de adeptos mediante la comunicación de marcas, la personalización y la profesionalización de los deportistas. Obviamente, no todos los espectáculos deportivos suscitan el mismo entusiasmo y la misma pasión en las masas. En una sociedad donde todo tiende a su constante mejoramiento, la principal fascinación del deporte radica, más que en los resultados, en la ambición hercúlea y la superación de los límites, la estética del desafío corporal y la seducción de la proeza atlética que hace posible, por razón de su dramaticidad y sus prestaciones, la competición de alto nivel. Lo que verdaderamente suscita la emoción del público es el movimiento de la trascendencia en la perfección estética de los comportamientos.

Como ocurre con la cruzada contra el tabaco, el alcohol y las drogas, empero, la valoración óptima del capital "físico" y la explotación excepcional del potencial humano por parte de los héroes de los estadios encuentra una barrera insalvable en la lucha antidoping, en

lo que constituye una nueva manifestación de la obsesión individualista por el orden público. Más allá del hecho moral de que impiden la igualdad de posibilidades de los adversarios, el requerimiento de reglamentar rigurosamente las actividades atléticas, el aumento de controles y tests científicos en las competiciones atléticas y, sistemáticamente, la revitalización experimentada por la ética deportiva durante los últimos años responde sobre todo al empeño por eliminar las prácticas perjudiciales para la salud y preservar la vida de los atletas, cada vez más inclinados, por lo demás, a tomar anabolizantes y otros corticoides en el anhelo por alcanzar la calidad total técnica y formal.

Por último, el actual “retorno de la filosofía” no debe ser entendido al pie de la letra pues, lejos de responder a los grandes interrogantes que le han ocupado desde siempre, la moda filosófica que se impone últimamente obedece más bien a la *preocupación terapéutica* del individuo narcisista, obsesionado por sus problemas íntimos y su malestar; por eso, tanto en la vida cotidiana como en la actividad profesional, los libros de “filosofía” tienen cada vez en mayor medida un carácter *utilitario*, toda vez que su cometido se reduce exclusivamente a proporcionarle soluciones técnicas, eficaces e inmediatas: “Después de los pensadores radicales, es la hora de los simpáticos ‘curanderos’ de la existencia. Mejor que el Prozac, la filosofía tranquilizante” (Lipovetsky, 2003: 109-110). Se trata, en definitiva, de una nueva estrategia pragmática, individualista y consumidora del yo, con el objeto de afrontar la responsabilidad heideggeriana de hacerse a sí mismo en la existencia sin el esfuerzo, el sufrimiento y la disciplina que requieren, por ejemplo, la actividad física y el deporte.

5. LA CONSTITUCIÓN ORTOPÉDICA (INMUNOLÓGICA) DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LA VIDA DEL MERCADO

Ahora bien, el proceso individualista no solo es *activista* y *constructivista*, como acabamos de ver; en primer término, es un proceso *consumidor*. Embaucados por la seducción irresistible de la mercancía y sus promesas de felicidad inmediata, los individuos se desembaran gustosamente del poder regulador que detentaban las autoridades institucionalizadas y del correspondiente sistema de represión y control dirigista de las costumbres para configurar su identidad personal a través de una oferta ilimitada de referencias administradas profusamente por las técnicas de comunicación de masas (*Supra*, cap. III, §2.1.a)²⁴⁴. Efectivamente, el “último hombre” se asimila más al individuo “zapeador” que al “hombre-masa” o al “yo soberano”. En la medida que anteponen lo individual a lo colectivo, las nuevas tecnologías alimentan un individualismo desregulado y a la carta, en el marco de una cultura materialista que viene como anillo al dedo a la lógica acumulativa del capital²⁴⁵. El mono-individuo

²⁴⁴ La tendencia a la *individuación* aumenta su ascendencia en la misma medida que progresá, por ejemplo, el multiequipamiento de los hogares en términos de receptores y equipos de alta fidelidad, ya que conceden más posibilidades para que cada individuo elija sus programas y, por consiguiente, permite una mayor desincronización de las costumbres relativas al espacio y al tiempo (Lipovetsky, 2003: 105).

²⁴⁵ Si bien juegan un papel protagonista al respecto, las nuevas tecnologías no cargan por sí solas con la responsabilidad del nuevo “malestar en la socialización”, pues también influyen otros factores como la escuela y otros sistemas de formación, así como la misma filosofía crítica. De hecho, los padres espirituales del siglo XX (Marx, Freud, Nietzsche) han sido citados por doquier, en nombre del imperativo intelectual de la “sospecha”, para promover los valores liberales en la vida privada, de tal suerte que, paradójicamente, la crítica radical del capitalismo ha tenido el mismo eco que la dinámica neocapitalista (Lipovetsky, 2005: 51-52).

desinstitucionalizado y opcional del presente declara la guerra a lo dado y lo recibido, rechaza el destino y reivindica en todos partes el derecho de autogobernarse libremente, esto es, erigirse en amo y señor de su naturaleza sin un encuadramiento social determinado *a priori*, vivir *hic et nunc* según su propio albedrío, con el objeto de alcanzar la plenitud íntima en la indeterminación del futuro.

Privado de todo apoyo trascendente para cruzar el “desierto” (*Wüste*), el mono-individuo contemporáneo no solo se vanagloria, elevado como único árbitro de dilucidación moral, de su presunta liberalización del riesgo que implica subordinar todo juicio de valor a autoridades invisibles a la luz de la razón individual, sino que convierte el individualismo solipsista y zombíco, más allá de la necesidad de ocuparnos de nosotros mismos para sobrevivir, en una especie de ideología militante capaz de afirmar normativamente la bondad intrínseca de la opción que Carlos Oliveira denomina “hiperindividualista”, en la medida que todos los gustos y comportamientos pueden convivir, convertidos en “flotantes” como las fluctuaciones de la opinión pública, sin excluirse mutuamente (Oliveira, 2010: 239-240).

Observados atentamente, empero, los nuevos movimientos de liberación individual promueven un nuevo prototipo social caracterizado por una concepción absolutizada y aséptica de la libertad, entendida como simple libertad de elección ante la oferta ilimitada que la “revolución permanente” del mercado hace posible, a costa del concepto ontológico-existencial de libertad como responsabilidad de “hacer-por-ser” en la existencia (*Supra*, cap. I, §2), basado en una estructura normativa fuerte y vinculante (por ejemplo, los viejos conceptos de “verdad moral” o “vida buena”). Con el triunfo de la *innovación* sobre la *repetición* en el “mundo de la vida”, la *personal identity* del presente no puede entenderse, a diferencia de la consistencia ontológica de su versión moderna, como un dato originario, central y coherente, sino que designa, en palabras de Esposito, un “afuera llevado adentro” o un “adentro que se asoma afuera”, es decir, un constructo operativo funcional a las condiciones existenciales impuestas por el “tecnocapitalismo”: la *movilidad discontinua* y la *incertidumbre estructural*²⁴⁶, así entendido, “no fue un filósofo quien consiguió formular el auténtico concepto de las ambiciones del sujeto en la era de la movilización, sino un novelista: Julio Verne, quién en el lema de su capitán Nemo, *MOBILI IN MOBILI*, había encontrado la fórmula de la época” (Sloterdijk, 2007: 115-116). En efecto, la “divisa” (*Wahlspruch*) del autor pone de manifiesto diáficamente nuestro sino particular en pos de realizarnos, a saber,

²⁴⁶ Anteriormente mencionamos que, en aras de expresar el estado fluido y volátil de nuestra sociedad, Bauman define la modernidad en términos de “licuefacción” (*Supra*, cap. IV, §1). Pues bien, desde esta perspectiva, la “licuefacción” se constituye, al mismo tiempo, como el atributo antropológico por antonomasia. Se trata, en realidad, de un mismo principio moderno de pleno derecho, cuya potenciación cuantitativa ha desembocado, desde la vocación irreductible por destruir y reconstruir que inaugura el pasaje a la “mayoría de edad” ilustrada, en una transformación cualitativa del proceso de modernización, en nombre del capitalismo avanzado y consumista. En la actualidad, la disolución del individuo estriba en un sistema devorador, en la medida que nos somete a unas condiciones económicas grabadas por el imperativo de la velocidad y la desaparición, hasta el purito de que debemos planificar nuestra identidad, más allá de cualquier intervención plástica reparadora, momento tras momento. La constante aceleración consumista genera sujetos “líquidos”, descentrados y difusos, una nueva conciencia grabada por la disponibilidad y el reciclaje, la indeterminación y la fluctuación, la precariedad y la incertidumbre (Polo Blanco, 2009: 318-326). En una serie de entrevistas realizadas por el prestigioso periodista italiano Benedetto Vecchi, Bauman describe los cambios producidos en la noción de “identidad” desde un punto de vista histórico, mostrando de forma documentada su carácter ambiguo (Bauman, 2005b).

una vida nómada, siempre sumida en un gerundio reestructurador que nunca culmina en nada, un trabajo sisífico que no puede detenerse en una configuración estable, un vaivén vital, una licuefacción trashumante que no puede permitirse ninguna solidez arraigada (Polo Blanco, 2009: 324).

Se trata de “la vida sin imperativo categórico, la vida *kit* modulada en función de las motivaciones individuales, la vida flexible en la era de las combinaciones, de las opciones, de las fórmulas independientes que una oferta ilimitada hace posible” (Lipovetsky, 1990: 17). La “revolución permanente” del mercado ofrece, no obstante, un amplio abanico de espacios-oportunidades para ese yo nómada, lábil y flexible que lubrica, en un sempiterno gerundio reestructurador, la vorágine centrífuga del ciclo de renovación implementado, desde los laboratorios del *marketing*, por el gigantesco aparato publicitario concomitante²⁴⁷.

Efectivamente, el viejo yo ha evolucionado en la única dirección que permiten las formas de encierro por excelencia de nuestra época, esto es, los centros comerciales. En este desconcertante proceso, la docilidad que nos socializa transforma nuestros cuerpos, al ritmo que marcan la “consumopatía” (*Supra*, cap. III, §2.5) y la “avidez de novedades” (*Supra*, cap. III, §2.6) concomitante, en una

interfaz caliente y membranosa de comunicación, mientras la carne se torna porosa, híbrida, comercial, blanda, transaccional, quirúrgica y ampliable. [De aquí nuestro *sino*:] un grafito calcado sobre la piel, alternativamente, de las periferias y los centros comerciales en las ciudades *hip-hop* del capitalismo de marcas. Como dicen los Violadores del Verso: “Vengo de otro sitio donde nunca he estado (Bayón Martín, 2010: 158-259).

Observada más de cerca, no cabe duda de que la identidad postmoderna abandona la consabida exigencia de “autenticidad” por la que Heidegger aboga, en *Ser y Tiempo*, contra el “hombre-masa”, en la medida que su tipo ideal despliega, en su forma más pura, la propiedad de la *maleabilidad*, mientras que la *hibridez disolvente* se constituye como su rasgo esencial:

Se caracteriza por la posesión un “yo modular” (*modular me*), fácilmente ensamblable a la manera de un *meccano*, de un *yo dossier* obtenido por el apilamiento de muchos otros (*feuilletage*) o de un *yo patchwork*, similar a una manta formada por la costura de múltiples retazos diferentes de tejidos (Bodei, 2006: 456).

De hecho, el cuerpo nunca es *original* sino que se retuerce, a través de incontables amputaciones y trasplantes, en infinitos nudos inextricables y “extraños circuitos” (*strange loops*), arenas movedizas por donde fluctúa a la deriva, en la metáfora de Bauman, su “vida líquida”, donde la *velocidad* (y no la *duración*) es lo que importa.

En el empeño sutilmente angustiado por cumplir los deseos inducidos, la novela psicológica de la vida privada se reduce, en este contexto, a un agregado deshilachado de

²⁴⁷ La voluntad re-constructiva que extiende la lógica inmunitaria, con la finalidad de contrarrestar los efectos mortales de la “hiperestimulación semiótica”, a niveles donde ni siquiera la identidad genética permanece incólume, representa una mina de oro para el capital a la hora de revolucionar el mercado; en palabras de Boltanski y Chiapello: “La aspiración de las personas a la movilidad, a la pluralidad de actividades, al ensanchamiento de las posibilidades de ser y de hacer se convierte en una reserva casi ilimitada de ideas a la hora de concebir nuevos productos y servicios para el mercado” (Boltanski, 2002: 550).

jirones reciclables y provisionales o, si se prefiere, un compendio disgregado de episodios y fragmentos heterogéneos, bajo el signo de una inmensa “socioplastia” que reconduce la cuestión de la identidad personal hacia la “ambigüedad” o “teatralización” de la vida y la “sociedad del espectáculo” (*Supra*, cap. III, §2.2.b), mientras instituye lo alógeno como prótesis (potencialmente desecharables) al amparo de la reconstrucción de una personalidad mejorada, sin hacer balance ni asumir responsabilidades²⁴⁸. Lejos de obedecer al ideal de una vida examinada desde un código ético personal estable, la vertebración de la personalidad contemporánea responde a una inquietud tan caprichosa como morbosa por experimentar una multiplicidad incoherente de “vidas paralelas”, convirtiendo la pluralidad de “esferas de pertenencia”, muy a pesar de Simmel, en una fiesta fractal y orgiástica de posibilidades²⁴⁹.

Por oposición al modelo humanista de educación, basado en formas ejemplares de existencia y la inercia de la “costumbre” (*moralitas*) con tal de mejorar la humanidad:

Desde la perspectiva de este nuevo modelo de excelencia, la permanencia y sobre todo la permanencia de uno mismo o la adhesión duradera a unos “valores” son criticables como rigidez incongruente, incluso patológica y, dependiendo del contexto, como ineeficacia, mala educación, intolerancia o incapacidad de comunicación (Boltanski y Chiapello, 2002: 584).

En este sentido, el gusto contemporáneo por la degustación, la fluidificación de criterios y modelos y, sistemáticamente, la *contingencia* de nuestro ser-ahí y ser-así en la *praxis* histórico-vital respaldan, a pesar de los cultos *new age* que trivializan esporádicamente la idea gnóstica de un “Yo ontológico” por descubrir, la condición paradigmática del “ironista liberal” (Rorty), esa figura que renuncia, instalado con sumo gusto en la radical pluralidad, a escribir todos los aspectos de su vida en un mismo léxico, despojando de solemnidad incólume su ideario para ubicarlo, a tenor del carácter eventual de sus creencias, en un contexto socio-cultural restringido (Rorty, 1991: 18).

Asistimos, por tanto, a un terreno especialmente fértil para llevar a cabo, en debate con el gran aparato psicológico-psiquiátrico, la función terapéutica de la filosofía, puesto que un sistema axiológico sólido es *conditio sine qua non* para transitar por la vida con un mínimo de equilibrio y salud mental. Si la postmodernidad podría definirse, vistas las cosas así, por el reciclaje, su médium es el *video tape* y su material, el plástico biodegradable, el *trastorno de personalidad múltiple* designa una de las enfermedades mentales más pujantes de nuestra era, tal y como aparece reflejado en el pasaje de san Marcos (5, 1-3) donde advierte, en relación a

²⁴⁸ Si la personalidad se reduce a un cúmulo de piezas desecharables y reciclables, lo más probable es que las entrañas de nuestra naturaleza biológica lleguen a ser, para usufructo del *neuromarketing*, objeto de manipulación, diseño y consumo (*Supra*, cap. III, §2.1.b).

²⁴⁹ Se trata de una *banalización* de la antinomia básica de la vida pensada modernamente como proceso de creación ininterrumpida donde todo resultado partenídeo que *inevitablemente* expresa (hablando hegelianamente, los elementos del “espíritu objetivo”) nos interpela a su constante rebasamiento, en cuanto que el torrente vital es un “valor absoluto” (Nietzsche) y, por consiguiente, no puede contenerse en objetos concretos. En efecto, exonerá al devenir del carácter trágico que determina su tensión con las formas, anteponiendo la mera “existencia” (*Erfährlung*) al principio de “autotranscendencia” (*Selbstranszendenz*) o “autorrebasamiento de sí” (*Sich-Selbst-Ueberschreiten*) de la “vida viva”, o sea, la intimidad de la “vivencia” (*Erlebnis*) en su anhelo por ser “más-que-vida” (*Mehr-Als-Leben*) y escapar a la infertilidad de la objetividad, fragmentaria y limitada (Simmel, 1950: 32).

los espíritus que lo poseen: “Mi nombre es legión, porque soy muchos” (Bodei, 2006: 123)²⁵⁰. Gracias a *médecins philosophes* como Ribot, Janet y Binet, sabemos que todo yo comprende una jerarquía psíquica donde múltiples “yo’s” son coordinados por un yo hegemónico. Cuando se muestra, desde esta perspectiva, incapaz de regular ciertos niveles de complejidad, la voluntad se pliega al acoso ejercido por una pluralidad de deseos contrastantes y la personalidad se divide en entidades independientes (en términos de Locke, cada hombre permanece siendo el mismo, pero en diferentes personas), de tal suerte que la identidad se trueca en una “máquina esquizofrénica” de identidades arbitrarias, y la multiplicidad de polos de conciencia, que significaba un amplio espectro de posibilidades en un gobierno de coalición psíquica, se torna un factor de disgregación (Bodei, 2006: 119-123). Pues bien, a nuestro juicio, la multiplicación de personalidades copresentes o alternantes (no solo *des*-coordinadas, sino *in*-coordinables) en el mismo individuo ha rebasado ya la esfera individual, toda vez que el capital expande la sombra de la decadencia (entendida como *irresolución* y *desorientación*) sobre nuestro *ethos*, allende la lógica oposicional ilustrada “normal/patológico”, como una gran opacidad de aceite, hasta tal extremo que hablar del “alma dividida” es hacerlo de un fenómeno contemporáneo más que recurrente (Anders, 2011: 142)²⁵¹.

6. EL DESFALCIMIENTO DEL “SER-EN-COMÚN” O EL HIPERINDIVIDUALISMO EN CUANTO “NARCISISMO COLECTIVO”

Según las averiguaciones logradas más arriba, nuestro organismo se muestra incapaz de atajar la “hiperestimulación semiótica” a manos del capital, por razón de lo cual padecemos numerosas patologías de desinversión de la energía libidinal, entre las cuales destaca el autismo (*Supra*, cap. III, §2.4). Pues bien, bajo esta luz, nuestra tesis es que, arrojado inexorablemente en la sociedad hipercomunicada, el sistema inmunológico responde a la mecánica disolutiva de la “semiotización” en curso reprogramando el virus desestabilizador de nuestro metabolismo social, es decir, canalizando las réplicas de su material genético desde la degeneración hasta una terapéutica de los vínculos sociales basada en la reconstrucción de los límites individuales, profusamente superados por el “bombardeo” de signos y estímulos al que nos vemos sometidos (*Supra*, cap. III, §2.5). Y es que, como demuestran las últimas investigaciones inmunológicas en medicina y bioquímica, un sistema inmune no solo se caracteriza por la pericia de los anticuerpos a la hora de identificar y asesinar intrusos sino, ante todo, por su capacidad para definir positivamente un yo.

²⁵⁰ Para conocer el recorrido histórico del tratamiento aplicado sobre el fenómeno del “yo múltiple” en el plano patológico (Bodei, 2006: 123-127).

²⁵¹ Así entendida, la esquizofrenia se traduce en la ociosa tendencia a dedicarnos a diversas actividades al mismo tiempo conocida como “hiperactividad”, como ilustra la figura del “jugador pasivo simultáneo” y del “hiperactivo que no hace nada”; de aquí, por ejemplo, ese “hombre en el solarío, que tuesta su espalda, mientras sus ojos nadan por una revista ilustrada, sus oídos están atentos a una competición deportiva y sus mandíbulas mascan un chicle” (Anders, 2011). No obstante, si su alma no se ocupa *propiamente* de nada es porque no es el sujeto de la ocupación, en la medida que determina la desorganización radical de su identidad, dispersa en una pluralidad de funciones cuya “independización” es el *analogon* psíquico del tumor considerado como enfermedad *sui generis*, esto es, cuando la fuerza central del organismo es incapaz de dominar todas las células y se multiplican autónomamente.

Fernando Bayón ha traducido sociológicamente la retórica médica de la inmunidad resumiendo la nueva inmunología para una identidad postmoderna con el siguiente *biolema*: “Solo en cuanto extraño puede algo volverse propio” (Bayón Martín, 2010: 257). En esta línea, Sloterdijk convierte la figura del “traje espacial” en una metáfora que permite distinguir las implicaciones patológicas de la dialéctica inmunitaria en la postmodernidad *ciborg*, toda vez que la necesidad de preservación termina contradiciendo la salud de su desarrollo por tomarse de forma exclusiva y excluyente respecto a la *apertura* de la existencia que responde al nombre de *communitas*. En el afán por ensamblar la identidad con jirones consumibles, intercambiables y transitorios, buscamos volver *familiar* un entorno que, en principio, nos resulta extraño. Sin embargo, paradójicamente, las prótesis del yo terminan circunscritas a la propia piel, de modo que el único vestigio de “propiedad” se cifra en nuestro “traje espacial”. La búsqueda de lo “propio” acarrea, entonces, la máxima “impropiedad”:

El hombre de nuestro presente, ya no muestra esa gallardía cenital capaz de mantener en franquía el *entre*. Más bien, [...] lo anega continuamente. Vierte sobre el intersticio todas sus miserias, convirtiéndolo en un lugar de muerte, [...] una fosa reticularmente esparcida a lo largo y ancho de la tierra (Sáez Rueda, 2008: 28).

Se trata de una “re-biologización” del campo antropológico que supone el *desfondamiento* del *bíos*, entendido aristotélicamente como nuestra forma de vida específica, la “vida buena”, cualificada en su anhelo de socialidad y expresión pensante en el *ágora*. Gracias a Marx, sabemos que la aplicación tecnológica de las ciencias naturales y la consiguiente estructuración social de la producción global trajo consigo la “expropiación” del proletariado:

Dondequier que ha conquistado el Poder, la burguesía [...] no deja subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoista (Marx y Engels, 1998: 58).

Sin embargo, el desfondamiento del *bíos* no tiene ya lugar en favor de la *zoé* (vida “biológica” o “reproductiva”), como se sigue de la crítica marxista o de la crociana (*Supra*, Introducción, Apéndice), sino que la “animalización” de la comunidad política apunta directamente, por citar nuevamente a Giorgio Agamben, hacia la “nuda muerte”, en detrimento de la ilustre idea de “*humanitas*” que ha patrocinado la tradición:

Considerada durante siglos como aquello que sitúa a los hombres por encima de la simple vida común a las otras especies, y cargada además, precisamente por ello, de valor político, no deja de adherirse cada vez más a su propia materia biológica. [Entonces,] [...] la humanidad del hombre queda necesariamente expuesta a aquello que puede [...] aniquilarla (Esposito, 2006a: 11).

Junto a la noción de “identidad personal”, el otro cambio más significativo que acarrea la metamorfosis de nuestro “ser-en-el-mundo” estriba, consideradas las cosas de este modo, en el concepto de “alteridad” (Bauman, 1999: 121 ss.). Concebida como un proceso experimentado en primera persona y de forma inmediata por el individuo corriente, la mercantilización tiende a reducir toda experiencia posible a la experiencia del *consumo*. Por una parte, el consumidor interioriza los elementos estructurales del fenómeno de la mercancía hasta

asumirlos como propios y, por otra, reproduce dichos elementos de manera tal que los refleja en su interacción con el entorno, no solo ya con el conjunto de mercancías, sino también con los otros seres humanos.

En el caso del “aprovisionador de bienes” de la modernidad, el otro posee la materialidad física y concreta de las cosas naturales, es decir, se trata de un objeto sólido y manipulable, mientras que su principal atractivo radica en que representa una posibilidad de *actuar* y, por tanto, puede revelarse un *problema*; en efecto, su estilo de vida se orienta exclusivamente a la posibilidad de manipular y transformar al otro. Es un mundo organizado *cognitivamente*, toda vez que se constituye como el producto del seguimiento de ciertos fines y del cálculo correspondiente. En cambio, el otro del “receptor de sensaciones” se compone de la sustancia rarefacta y etérea de las percepciones y, por tanto, solo es susceptible de ser *sentido* y *saboreado*; asimismo, su existencia depende del interés que suscita, o sea, de las *sensaciones* que promete: penetra en el mundo del sujeto como una probable fuente de satisfacción y lo deja como un placer consumado o una expectativa frustrada, por lo que puede suponer una *desilusión*. Por tanto, el interés del consumidor se cifra exclusivamente en todo aquello que es capaz de experimentar mediante su inmersión en el mundo, de tal suerte que este tiende a ser organizado *estéticamente*, constituyéndose como el producto de la búsqueda de experiencias más intensas; designa, además, el resultado de un empeño constante por probar y maximizar las capacidades de experimentación del propio cuerpo.

Aunque presentan grandes diferencias entre sí, sendos prototipos sociales comparten, así concebidos, cierta reticencia a empeñarse en el terreno moral, ya que se trata de una disposición contraproducente por principio: como ninguno de ellos obtiene beneficios del empeño por el otro, ambos se desentienden del ideal ético e, incluso, luchan por emanciparse de los vínculos morales. En el caso del “aprovisionador de bienes”, la relevancia del otro viene definida *a priori* por los fines y los medios necesarios para cumplirlos, aunque ello exija violentar su identidad hasta dejarla irreconocible o disolverla sin más. Para el “receptor de sensaciones”, la figura del otro carece de importancia más allá de la calidad de la experiencia que proporcione durante la interacción. Una vez vaciado de las sensaciones potenciales que encierra, no tiene sentido continuar prestándole consideración; atribuirle significados diversos disminuiría la intensidad de la estimulación y debilitaría la misma experiencia²⁵².

Tras reparar en la larga cadena de catástrofes provocadas por errores humanos a lo largo de la historia, Kant advertía en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* que si la ética, como el propio filósofo esperaba, es un fruto de la razón, entonces la *hospitalidad* debería erigirse, más tarde o más temprano, como la primera regla del comportamiento moral del ser humano. En este sentido, el destino que la naturaleza habría elegido para nosotros (el

²⁵² No obstante, cabe reconocer cierta ambigüedad en el estilo existencial del “receptor de sensaciones”, en el sentido de que solo puede beber del otro, en cuanto “fuente de sensaciones”, si conserva su *diferencia*, por lo cual tendría cierto interés en solicitarla y cultivarla. Y es que, al fin y al cabo, todo aquel que saborea algo aspira a captar su sabor *original*, y el verdadero sabor del otro es su *alteridad* única e irrepetible. Sin embargo, este fundamento del empeño moral del consumidor es sumamente precario y vacilante; además, promover la autonomía del otro trae consigo grandes problemas de difícil solución, como muestra Bauman en el cuarto capítulo de *Postmodern Ethics* (Bauman, 1999: 124-125).

horizonte último de nuestra historia universal) sería una “perfecta unificación civil del género humano” (*die volkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung*), o sea, estaríamos destinados a vivir eternamente en recíproca compañía (Bauman, 2007a: 107-109; Kant, 2006). Ciertamente, el mundo donde se inscriben nuestras trayectorias individuales se ha revelado, a pesar de la engañosa abundancia de “tierras-de-nadie”, densamente habitado (Bauman, 1999: 33). Es más, podemos asegurar sin riesgo a equivocarnos que nunca antes como ahora podemos percarnos cotidianamente de un número tan elevado de personas, no solo en las calles que conforman el trazado urbano sino, especialmente, en el “ciberespacio”, toda vez que la distancia física ha perdido la importancia que tenía en la época de la navegación, hasta el extremo de que cualquier punto del orbe se torna accesible a nuestra experiencia (*Supra*, cap. III, §1.1).

Por desgracia, empero, el devenir histórico refuta categóricamente la esperanza kantiana, y la fragilidad de nuestras circunstancias ha terminado revelándose como la premisa empírica de lo que el sociólogo francés François Dubet denomina con elocuencia la “desaparición de la sociedad” (Dubet, 1994: 52), toda vez que la falta de sensibilidad moral característica de la estructural “sobre-yo-idad” preponderante pone de manifiesto, desde el punto de vista del *bíos*, una regresión moral-etista a nivel civilizatorio que ha transformado la sociedad en un desierto paradójico. Lamentablemente, mientras los principios intangibles y absolutos tradicionales (iglesia, ejército, trabajo, partidos políticos, etc.) se truecan en organismos exangües donde nadie invierte nada, el *hiperindividualismo monodologista* está arruinando progresivamente los fundamentos antropológicos de la sociedad, nuestra condición comunitaria y el mismo concepto de universalidad humana, *por mor* de una inflación del espacio privado que fagocita todo en su interior, incluidos los valores trascendentales.

Ahora bien, no debe pasar desapercibido que, a pesar de la pretensión narcisista de existir e insistir como *ipse o*, en los términos patentados por Negri y Hardt, “centros soberanos”, el ocaso de la *communitas* no implica, en cualquier caso, su *disolución* definitiva, pues “nos llama con una voz que no podemos dejar de oír porque nace de nosotros mismos” (Esposito, 2003: 143). Se trata, pensándolo mejor, de su *desfallecimiento*, lo cual conlleva múltiples patologías autoinmunes de superficie; por decirlo con Heidegger: “También cuando un determinado *Dasein* fáctico no se vuelve hacia otros, cuando cree que no necesita de ellos o cuando, por el contrario, los echa de menos, es en el modo del co-estar” (Heidegger, 2012: 143). De hecho, la fragilidad de las identidades ortopédicas, siempre sometidas al estrés de la contingencia y la diseminación de sus bordes, indica que, lejos de caracterizarse por la consistencia de un uniforme militar, nuestro “traje espacial” constituye el margen, delicado y problemático, pero siempre permeable, de sus relaciones con aquello que, por definición, lo atraviesa y altera.

¿Cómo evaluar dicha relación desde la óptica de una crítica de patologías? Como queda dicho, la disposición inconfesada de reforzar y optimizar hiperbólicamente nuestro “traje espacial” va en detrimento del plano de lo ajeno, de modo que el ego social ha terminado por convertirse, como ponen de manifiesto las recientes voces que han inundado el escenario mediático bajo la bandera de la indignación, en una “pluralidad disociada”. En la medida que el individuo se sumerge en el mar de la inmanencia para consagrarse visceralmente, bajo la égida de los efectistas consultores, motivadores y demás seductores ocultos en los mercados

de pertenencia (*Supra*, cap. III, §2.1.a), la realidad externa, se ve súbitamente arrastrado por las corrientes de las continuas transformaciones hasta las aguas heladas de la *indiferencia moral*, al precio de las expectativas colectivas más nobles²⁵³. Pues su radical disposición a dejarse-llevar por comportamientos miméticos ante el ambiente social circundante y los fenómenos narcisistas que constituyen su corolario²⁵⁴ pivotan en exclusiva sobre mutaciones blandas de las pasiones adquisitivas en el sistema de preferencias individuales, motorizadas por los designios del mercado con el pretexto de la autorrealización.

Ciertamente, la ausencia de vínculos unitarios en la urdimbre reticular que nos sostiene viene motivada por la sacralización, en función de proteicas figuras fragmentadas, de las transacciones psicológicas, al abrigo de las agencias del *marketing* y de sus identidades prefabricadas (Luckmann y Berger, 1964: 331-334). La ideología *cyborg* rinde culto, de este modo, al mesianismo de la cirugía y sus virtudes ortopédicas, mientras repugna subliminalmente, en rigurosa proporción, todo lo que lleve la etiqueta del Estado²⁵⁵. En este sentido, la nuestra es una sociedad de *idiotas*, ya que sus ciudadanos, como refleja la acepción etimológica del término, hacen caso omiso de los asuntos públicos *por mor* de la expansión egocéntrica del espacio individual: “A la altura del presente, las jaulas o los anillos nos han *idiotizado* a la mayoría” (Sáez Rueda, 2009c: 30).

Como envés de la misma moneda, la “nada” que nos coliga invisiblemente ya no teje, en el orden del espacio público viviente, el vínculo de una vida superior e inmortal entre

²⁵³ Huelga indicar que nos referimos al individuo burgués postmoderno pues, mientras los ciudadanos de Occidente consuman su disolución en la ajetreada vida del mercado, si lanzamos una mirada a la periferia nos encontramos inmediatamente con individuos que ni siquiera llegan a ser reconocidos como tales sino, más bien, como “población superflua”, en lo que constituye una consecuencia inevitable de la globalización (Bauman, 2005c). Quizás, el ejemplo más ilustrativo al respecto se cifra en la madrugada del 25 de diciembre de 1996, con el mayor naufragio de la historia de Europa tras la II Guerra Mundial. Mientras los parientes de los 283 inmigrantes ahogados frente a la costa siciliana se afanaban en sus dolorosas pesquisas, el gobierno italiano retrasaba, obstaculizaba y, finalmente, abandonaba la investigación, y los medios de comunicación ocultaban la tragedia, convertida en un accidente natural e invisible, o mejor, en un no-suceso. Posteriormente, los pescadores de Portopalo, un pueblo costero de Sicilia, sacaban cadáveres en sus redes durante meses y, tras separarlos de los sargos y rodaballo, los devolvían al mar junto a la basura en un pacto de silencio, presionados por la ley del mercado y la competencia japonesa (Alba Rico, 2005: 5-8).

²⁵⁴ La diligencia re-productiva del narcicismo fue prefigurada con clarividencia por el análisis existencial del “ser-ahí” cotidiano, en el fragmento dedicado a la “ambigüedad” y la evanescencia del “estar sobre el rastro” (*Supra*, cap. III, §2.3). Esta perspectiva orienta el proyecto de “liberación” capitalista en la dirección escenificada por los artistas parisinos durante la segunda mitad del siglo XIX en relación a la posibilidad de disponer de varias vidas y, correlativamente, una pluralidad de identificaciones adoptadas a modo de “estilos” (*looks*); en este sentido, la filosofía contemporánea describe con suma elocuencia las “presentaciones del yo” en la “sociedad de consumo”, con menoscabo del juego intensivo de la existencia cotidiana (Alba Rico, 2005).

²⁵⁵ En términos postmodernos, tiene lugar un “ablandamiento” palpable en el ámbito de las ideologías. Escaramentado para depositar su fe en proyectos políticos y desestructurado para involucrarse en una configuración rígida, el ideario del *cyborg* se reduce a contextos socio-culturales sumamente restringidos y, por ende, carece de trascendencia incisiva: “Reducidas a meros verbalismos fantasmales, [las ideologías] ya no constituyen fieros principios de acción, han dejado de ser operativas en un sentido estricto, sucumben en una mera escenografía superflua dispuesta en el caleidoscopio de las banales etiquetas nominales, en el mero juego lingüístico del trivializado espectáculo político” (Polo Blanco, 2009: 310). De aquí el proceso de *despolitización* en curso, aparentemente imparable, como revelan la indiferencia y la frivolidad que impregnan nuestro estilo de vida, sin pretensiones críticas ni emancipadoras (*Infra*, cap. IV, §9). Por lo demás, es importante caer en la cuenta de que los medios juegan un papel inestimable en dicho proceso (*Infra*, cap. IV, §7).

sujetos²⁵⁶. Es un hecho: tras el flujo de experiencias aparentemente inconexas, los individuos demuestran cada vez menos interés por el estado de la sociedad en los cálculos de la vida derivados de la avidez consumista, indiscriminada y omnívora, menguando el significado de las causas comunes y de las acciones solidarias; las relaciones de vecindad y las afinidades interhumanas, antaño afianzadas por las rutinas cotidianas y los nexos comunitarios (desde las asociaciones hasta los partidos políticos, pasando por las comunidades religiosas o la familia), agonizan y, en definitiva, la imagen de la sociedad como "propiedad común" de sus miembros sobrevive básicamente por la inercia del marco cognitivo ampliamente compartido.

En este contexto, la ética de la responsabilidad se diluye a favor de los *non-binding commitments*, cimentados sobre una impúdica concupiscencia que se arroga el derecho incuestionable a saborearlo todo pero, paradójicamente, emancipados de promesas y deberes grabados por la generosidad, la lealtad o la reciprocidad, valores contraproducentes en un mundo donde, ante la inminente posibilidad del cambio, no cabe permitirse cargas existenciales. La transformación fundamental de nuestra *psique* se cifra, efectivamente, en la liberación del *egoísmo* como autorreferencia de la naturaleza humana, esa actitud existencial de "ser para sí" (*Für sich sein*) condenada durante la era de la carencia y sus compensaciones holísticas, en perjuicio de la postura altruista o moral de "ser para otro" (*Sein für ein anderes*). Entretanto, el "narcisismo de masa" consolida, con la *infidelidad* por bandera, el aislamiento de los individuos, privados de referentes afectivos por su deserción de la esfera pública y social. La moralidad autoclave trae consigo el repliegue autárquico del individuo, ilustrado por la disposición compulsiva al consumo, pero también por la moda del psicoanálisis y de los "psi", erigidos como nuevos predicadores del "desierto" (*Wüste*).

Cuando el recambio cuantitativo de lo mismo oculta en absoluto, "por-lo-que-sea-y-al-precio-que-sea", la imposibilidad de "ser uno mismo" en pos de una identidad articulada por diferencias cada vez más aparentes, el "mundo de la vida" deviene pura transitoriedad sin contenidos y, por ende, las relaciones interpersonales se tornan accesibles, fugaces y superficiales, desinfectadas de los riesgos implícitos en sus efervescencias y mestizajes. En la neorrevelada saturación del mundo, los vínculos del tipo "hasta que la muerte nos separe" brillan, paradójicamente, por su ausencia, y si bien es cierto que podemos conectarnos fácilmente, en virtud de la superación virtual del espacio, con todo el mundo, la verdad es que, en la práctica, la mayor parte de nuestros contactos son reversibles y momentáneos. Si todavía cabe hablar de "sociedad" en la época de la comunicación fácil e instantánea, esta se ha visto

²⁵⁶ Según Rendueles Olmedo, la creciente tendencia de abordar los problemas colectivos exclusivamente en el nivel de sus consecuencias psicológicas es un correlato de la desactivación de los proyectos radicales de transformación política que involucra la erosión de los vínculos sociales, en tanto que existe cierta retroalimentación entre la economía neoliberal que los fragiliza, la crisis personal de grandes masas de individuos carentes de una red social de referencia y la ampliación ilimitada del radio de acción de la psicología clínica. Santiago Alba no puede mostrarse, en su reseña de *Egolatría*, más esclarecedor al respecto: "La psiquiatrización masiva de la población, de un modo premeditado o no, funciona de hecho como una privatización institucional del conflicto político, mediante la cual se 'psicologiza' el paro, el trabajo precario, la explotación laboral y el llamado *mobbing* o 'acoso psicológico' de los empleados. Una sociedad reducida a los puros vínculos privados (contratos bilaterales cada vez más fugaces) y tutelada por una tropilla de mecánicos-psicólogos es una sociedad en la que finalmente (cito experiencias desgraciadamente reales) el sindicato de una empresa defiende a sus afiliados de los malos tratos del jefe costeándole una terapia" (Alba Rico, 2005; Rendueles Olmedo, 2005).

reducida, en suma, a un mosaico de destinos individuales que se encuentran fugazmente para luego tomar con energías renovadas el propio camino (Bauman, 2007a: 22, 59)²⁵⁷.

En este contexto, cada individuo trata de establecer los vínculos que le interesan y con las personas de su elección, mientras que el valor de un contacto es directamente proporcional a su carácter imprevisible, en detrimento de valores como el compromiso o la confianza. Por su parte, el fenómeno del “encuentro” (en el sentido de Binswanger), la amistad (como ya había notado Croce) (*Supra*, Introducción, Apéndice)²⁵⁸ y, en general, los vínculos grabados por la inclinación recíproca y la correspondencia están siendo carcomidos por la “distancialidad” (*Abständigkeit*), ese cuidado obsesivo de una diferencia frente a los otros por la omnipresente conminación a “ser alguien”²⁵⁹ que conlleva, desde la imposición del rendimiento como el módulo valorativo fundamental, una atmósfera competitiva y enajenante, marcada por el egocentrismo utilitario²⁶⁰. Ahora bien:

²⁵⁷ El sociólogo de origen polaco ofrece un testimonio imborrable sobre la sustitución de las relaciones sociales por conexiones efímeras y volátiles, por efecto de una socialización excesiva en los hábitos consumistas (Bauman, 2005a).

²⁵⁸ La decadencia de la amistad debe ser entendida en términos de *desinterés*. Esta concepción de la amistad, relativamente reciente, se remonta a la formación de una filosofía política de la economía, en virtud de la cual cabe pensar un dominio propio completamente regido por la competencia de intereses. La autonomía del interés y de las relaciones interesadas permite distinguir, al menos formalmente, entre dos categorías de relaciones: por una parte, las relaciones de negocios, cuyos socios, por muy cordiales que sean sus vínculos de unión, pueden motivarlos aduciendo la consecución de sus propios intereses (convergentes o competitivos); por otra parte, las relaciones de amistad, perfectamente separadas de cualquier finalidad estratégica y fundadas en gustos comunes. Desde este punto de vista, los juicios morales emitidos en las relaciones personales pivotan sobre dos ejes fundamentales: la “auténticidad”, cuando son totalmente gratuitas, y la “inauténticidad”, cuando algún implicado descubre motivos interesados subyacentes, en lo que constituye el paradigma social de la desilusión y el desencanto (Boltanski y Chiapello, 2002: 587).

²⁵⁹ Elevado sobre un rascacielos de Shangai, el esloga de *Reebok* que reza “I am what I am” es paradigmático al respecto, hasta el prurito de expresar, más allá del ideal de una vida lograda por el hecho de cambiar para descubrir y hacer advenir un “yo originario”, la pura tautología “Yo = yo”, el último estadio de la evolución publicitaria tras la mercantilización de la diferencia, la abstracción definitiva (Comité Invisible, 2007). Por otra parte, resulta especialmente llamativo que la tensión existente entre la flexibilidad de la identidad postmoderna y la correspondiente mutabilidad de las formas de vida, de un lado, y la necesidad de “ser alguien” (o sea, de poseer un yo dotado de una especificidad o personalidad, así como una permanencia en el tiempo), de otro, constituye actualmente una fuente inagotable de inquietud. Si bien es verdad que el éxito social depende de la plasticidad (en cuanto capacidad, como queda dicho, de tratarnos como un texto traducible a diferentes idiomas para circular a través de lo misceláneo) que mostramos, no deja de ser cierto que, si nos limitamos a ajustarnos a las nuevas situaciones, podríamos pasar totalmente desapercibidos pues, para obtener el reconocimiento de los otros y ganarnos cierta reputación, debemos aportarles algo que sea percibido como característico nuestro, es decir, “ser alguien”. En definitiva, la posibilidad de encontrar un equilibrio entre la “permanencia-de-sí”, siempre amenazada por la rigidez, y la constante adaptación a las demandas contextuales con el riesgo de disolvernos por completo en el tejido de los vínculos transitorios resulta, cuanto menos, problemática (Boltanski y Chiapello, 2002: 583-586).

²⁶⁰ Este clima es el caldo de cultivo idóneo del “resentimiento”, esa pasión miserable cuya genealogía ha sido desvelada por Nietzsche. Toda vez clausurado su ser abierto, el hombre huye del *horror vacui* creando una identidad que no se funda en su propio caudal sino que se constituye a base de negar, a modo de venganza, enemigos inventados. Y es que cuando la realidad está investida con los galones del bienestar confortable, el malestar no puede ser dirigido contra ella (Sáez Rueda, 2007a: 66). Por su parte, además de generar inseguridad, angustia, ansiedad y depresión, los niveles actuales de competitividad son especialmente preocupantes en un momento historiográfico donde la *agresividad* se reproduce por doquier, como atestiguan diversos índices de destructividad (*Supra*, cap. III, §2.6.); dado que potencia sus bases psicológicas (impulso de autoafirmación exagerado, sobreabundancia de frustraciones y predisposición al miedo y a la impotencia), la competitividad desemboca recurrentemente en episodios violentos a cargo de individuos ávidos por reivindicar su imagen ante sí mismos y ante los demás mediante algún acto particularmente significativo (Alonso-Fernández, 2011: 269-274).

La distancialidad se funda en el hecho de que el convivir procura como tal la medianía (*Durchschnittlichkeit*). [...] Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza (Heidegger, 2012: 146-147).

Hubo de pasar largo tiempo para entender cabalmente semejante misiva. El mérito es de Sloterdijk, cuando define la postmodernidad como “postextremismo”. Si el fin de los afueras inhóspitos decreta una vuelta a las situaciones medias, la *organización compulsiva de la apariencia* es la pauta de la *mediocritas* siglo XXI.

Entre las múltiples claves conceptuales aplicadas por la sociología para definir el nuevo tipo de relación entre los hombres, digamos, de mero rozamiento (sin estrecho contacto), marcada por la volatilidad y la ligereza, la noción de “red” es la que goza de una mayor popularidad entre los académicos. Sin embargo, la llamada “socialidad en red” (*network sociality*) oculta, como hace notar Bauman, el verdadero carácter del nuevo modo de “ser-con-la-gente” (Bauman, 2007a: 162-163). Mientras que el término “red” evoca cierto embrollo de *conexiones*, lo que realmente caracteriza a las nuevas relaciones es la posibilidad de *desconectar*. Sirva como botón de muestra el progresivo ostracismo al que se ha visto relegada, tras un exordio tan espectacular como efímero, la comunicación vía correo electrónico, mientras que paralelamente la pasión por los teléfonos móviles crece sin cesar. Y es que, si bien ambas formas de comunicación desempeñan la función de establecer un contacto, los celulares ofrecen asimismo la posibilidad de desligarnos del espacio donde nos encontramos físicamente e interrumpir el contacto en cualquier momento, algo especialmente práctico para evitar compromisos que podrían devenir “viscosos”²⁶¹; en cambio, el *e-mail* solo sirve para transmitir mensajes, los cuales no ayudan para nada cuando se trata de demostrar la “extraterritorialidad”.

Como delata su extraordinario éxito de audiencia, la *des-conexión* que define a la sociabilidad contemporánea ha sido representada modélicamente por el célebre programa de televisión *Gran Hermano*, así como por sus equivalentes angloamericano (*The Weakest Link*) y francés (*Loft Story*) (Bauman, 2007a: 49-50, 55-57) . De hecho, si todo este tipo de *shows* reciben el sobrenombrado de “televisión verdadera”, es porque muestran una similitud cristalina con la experiencia de los telespectadores, traduciendo en los píxeles de la televisión, en tiempo real y sin efecto diferido, las alegrías, los sufrimientos y los temores que les obsesionan diariamente. En *Gran Hermano*, por ejemplo, doce personas desconocidas trascurren varias semanas en compañía, con la tarea de gestionar la modalidad de su agregación, partiendo de cero y sin ninguna promesa duradera (básicamente, el cometido de los participantes es tratar vínculos de amistad para abandonarlos en cuanto cumplan su objetivo).

A la luz de las reflexiones de Hannah Arendt sobre los campos de concentración en los régimes totalitarios, Bauman ve en *Gran Hermano* mucho más que una mera réplica de nuestra realidad social; se trata, para el sociólogo, de su modelo condensado, un laboratorio

²⁶¹ Se entiende, desde esta óptica, por qué las grandes empresas dedicadas a la promoción de las relaciones personales tienden a subrayar invariablemente la enorme facilidad con la que los clientes se desembarazan de los interlocutores indeseados. Según los resultados de una entrevista realizada por Helen Haste, psicóloga de la Universidad de Bath, aproximadamente un tercio de los adolescentes entrevistados y un cuarto de las adolescentes no ven ninguna objeción en cortar una relación de pareja a través de un mensaje de texto *sms* (Bauman, 2009: 31).

donde son experimentadas algunas de sus tendencias escondidas, diluidas o reprimidas, en aras de desentrañar su verdadero potencial. Además de exterminar y degradar a una plétora inaudita de seres humanos, los campos de exterminación contribuyeron decisivamente, según la pensadora alemana, a eliminar la *espontaneidad* del comportamiento humano, amén de anular la *personalidad* del hombre en condiciones científicamente controladas (Arendt, 1951: 438). Pues bien, así como los campos de concentración ejercían de laboratorios para probar los límites de la tendencia totalitaria, los *shows* como el *Gran Hermano* cumplen, en cierto sentido, el mismo cometido para el “tecnocapitalismo” avanzado, si bien los nuevos ensayos son conducidos, en contraste con sus predecesores, públicamente (ante millones de telespectadores), mientras que lo que se torna un objeto de experimentación son los límites de la espontaneidad *individualizada y privatizada*.

Con todo, la “paradoja del ermitaño” demuestra que, por mucha lejanía que construya alrededor para triunfar en su aislamiento, nunca logra sustraerse del otro por completo, aunque sea bajo la forma deficiente de la “nostalgia” (*Heimweh*). Por ejemplo, uno de los signos ortopédicos más acusados del presente es la proliferación de “prótesis de la espera” (teléfono móvil, *mp4*, *iPod*, etc.), a modo de ansiolíticos contra la incomodidad que suele invadirnos, sometidos como estamos a la exigencia de transparencia establecida, en la visibilidad pública. Ahora bien, las NTIC también expresan cierta *melancolía* por una comunidad ausente, como atestigua la herramienta del *blog* cuando nos servimos de ella para arrojar la intimidad del momento a la red con la esperanza de encontrar algún afín. Por desgracia, empero, también el entorno *web* termina satisfaciendo la dialéctica inmunitaria en su capacidad para ofrecer la ilusión de un vínculo al que aferrarnos:

La *www* solo puede extenderse si deja que sus flujos se llenen de nichos. El oxímoron se reproduce por doquier: en Internet, los *blogs* devienen en *chats* y los *chats* se autodenominan “rincones”, y así las ventanas flotantes que nos prometen la apertura global van privatizando los encuentros redirigiéndolos hacia el sempiterno café del *vis a vis*. La red es hoy un parque temático de la familia (Bayón Martín, 2010: 265-266).

Desde una perspectiva más amplia, la absorción de la lógica de la red por la lógica doméstica refleja el carácter ambiguo que ostenta la célebre profecía incluhiana de la “aldea global” (*Supra*, cap. III, §1.1), a saber, la perfecta solidaridad entre globalización y “aldeanización” de la existencia: “Cuanto más interconectados estamos en la telemática red global, más nos replegamos en la inmanencia intimista de los reductos aldeanos” (Polo Blanco, 2009: 349). Entretanto, los entornos urbanos situados entre la red evanescente de cosmopolitismo abstracto y nuestras aldeas se truecan desiertos peligrosos poblados por fantasmas, de cuya amenaza buscamos refugiarnos en la nueva *ágora* electrónica, ese “no-lugar” donde todo es *falso*, pues no es más que un pretexto para calentarse; allí donde nada puede suceder, porque nos empleamos sordamente a tiritar con los otros. No obstante, las aldeas contemporáneas, esos receptáculos inmunitarios, no son familiares ni hogareñas, pues en la medida que modifican sus condiciones vertiginosamente, nuestra adaptación a la urbe telemática es siempre *provisional* y *precaria*, en un marco heteróclito de circulación, ventilación y conexión fugaz donde los lazos comunitarios discurren por caminos impersonales, mecánicos y abstractos, con menoscabo de la cálida unidad orgánica de la tierra, la íntima pertenencia o la comunión espontánea.

Si observamos, a modo de conclusión, todo lo dicho en este apartado a la luz de nuestras consideraciones precedentes, tenemos que en el empeño por conquistar, en la jungla de la infoproducción capitalista, una delimitación marcada por un modo de estar de carácter doméstico (es decir, arropado por afinidades duraderas, vínculos recurrentes y fidelidades previsibles), el sistema inmunológico termina convirtiendo la retícula de intersticios que podría ponernos en relación *por mor* de nuestra *diferencia* en una “fosa reticular” donde la posibilidad de decir “nosotros” se desvanece en un yo tambaleante, en estado de semiruina pero flexible y adaptable *ad infinitum*, mantenido por la tensión hacia una curación apócrifa que comparten todos los átomos sociales al amparo del capital y su fúnebre lógica, principio y fin. En esta inquietante encrucijada, avanza el caballo de Troya favorito de Occidente, a saber, la inaguantable antinomia entre individuo y grupo.

No se trata, lamentablemente, de una integración graduada del agente patógeno mediante dosis preventivas, pues la inteligente “lógica de lo mismo” de la inmunología médica tradicional ha experimentado toda clase de rupturas y complementos, en nombre de un pseudosujeto funcional a las condiciones de vida determinadas por el capital en su actual fase ultraconsumista: la *movilidad inconsistente*, la *fragmentación descentrada*, la *incertidumbre estructural*, la *ligereza vaporosa*. Si la postmodernidad se define, parafraseando a Jameson, como la “lógica cultural” del capitalismo, es porque penetra nuestra esencia hasta tal punto que formamos parte constituyente, como “capitales productivos” o “recursos humanos”, de su proceso interno, de tal suerte que el hombre “queda a merced de una marea de fuerzas ingobernables, [refrescantes géneros de apariencia] que lo gobiernan y cuyas procelosas aguas no le devuelven una imagen cuando se mira en ellas” (Sáez Rueda, 2009a: 249). Y es que, como la oferta de bienes es ilimitada por naturaleza en el contexto capitalista, el deseo es estimulado hasta trocarse en insaciable.

De aquí la función estructural (cada vez más necesaria para la configuración y colonización de nuestros apetitos más íntimos) que cumple la *innovación* en el políclromo escaparate del “mundo-supermercado” y la concomitante constitución postmoderna de la identidad como crisis perpetua y modulada, en su plasticidad, por una multiplicación ampliada exponencialmente de retales apenas entrelazados, objetos *prêt-à-porter*, de “usar y tirar”, funcionalidad ambigua y consistencia dudosa. Pues la actual “crisis de transmisión” exige mostrarse lo bastante *maleable* para circular por distintos universos cambiando de propiedades, en lo que constituye una extensión de la lógica del préstamo temporal de las propiedades materiales a los atributos personales, toda vez sustraídos de su carácter permanente. En este sentido, la organización compulsiva de la apariencia reproduce por doquier, bajo la égida de la “socioplastia” contemporánea, la ocupación del “mundo de la vida” a manos de la mercancía, dando lugar a un deslizamiento del “tener” al “parecer”.

La celebrada libertad postmoderna para “elegir” (previo pago) nuestra forma de vida designa, desde este prisma, una dependencia sistémica, en la medida que obedece a una producción hiperbólica de demanda *diversificada* por una *misma* mercadotecnia con la capacidad de generar cierta ilusión de autonomía cuando, en verdad, nos proyecta inexorablemente en la única dirección del *homo oikonomicus*, pese a la aparente promiscuidad de modas y estilos a la venta en el psicodélico “hipermercado social”. Porque, bien mirado, el ser solo puede ser pensado como indeterminación por un sujeto poderoso, capaz de moldearlo con

sus propias manos. Y esa forma de conciencia solo aparece en el capital, con su tremendo poder para arruinar el mundo o recrearlo cual demiurgo arbitrario.

Al servicio de la “tanatopolítica” capitalista y su estructura de dominio, silenciosa pero depredadora, el afán inmunitario nos ha convertido en representantes de nosotros mismos, ese extraño *comercio* por una personalidad que, finalmente, se parece demasiado a una amputación. El discapacitado constituye, en efecto, el prototipo de ciudadanía actual. Pero los territorios de la identidad personal no son la única conquista del “tecnocapitalismo” sino que también logra apoderarse lóbregamente de nuestras estructuras socio-políticas para imponer una *totalización oikónómica* sobre sus intersticios. En su condición de metarrelato configurador, el mercado absoluto, ese “nuevo ídolo”, digiere y absorbe el espacio público de manera que impersonaliza, toda vez reducidas a transacciones abstractas y solipsistas, el significado coherente de las relaciones personales, cuyos lazos adoptan la apariencia de meros encuentros consecutivos. Lejos de tejer vínculos consistentes, el síndrome consumista se diluye en una ausencia relacional determinada por el tráfago, veloz y anárquico, de las mercancías que nos constituyen a modo de *extensions of man*. Emancipados de todo ropaje socio-político y sin más asideros donde agarrarnos, la *communitas* se reduce al conjunto de prótesis contratadas al precio de la identidad, mientras la sociabilidad circula por innumerables “esferas de pertenencia”, discontinuas y provisionales, cuya falsedad ni siquiera rozá los problemas reales del afuera.

En resumen, el gestarse de la comunidad ha sido conquistado por un poder subrepticio que escapa a la voluntad humana, tristemente reducida a un mero espacio de transmisión y reverberación sin coordenadas mayores, referencias estables y certezas absolutas. No es un fenómeno aislado, ni tampoco su acumulación cuantitativa, sino una *patología de civilización* que, si bien posee expresiones mórbidas en cada biografía individual, está devastando progresivamente el espacio abierto de lo común en nombre de la *ingravidez indiferente* y la *anemia emocional*, definida clínicamente como “la deficiencia en el reconocimiento y aceptación del afecto, la aceptación y la cercanía de los otros” (Horvitz, 1982: 4). A pesar de tener un alcance cada vez más universal, el proceso de “personalización” o “atomización” que designa el hodierno “zombismo normativo” no afecta con la misma intensidad, evidentemente, a todas las zonas del planeta. Por otro lado, sería absurdo reducir el conjunto social a un solo principio homogéneo, dado que nuestras sociedades utilizan numerosos criterios específicos en su funcionamiento interno. Sin embargo, estamos en condiciones de asegurar, llegados a este punto, que las transformaciones vertiginosas de nuestro presente, la metamorfosis del capitalismo, el progreso tecnológico y la consolidación del sistema global de comunicación comportan, desde una perspectiva comparativa e histórica, una mutación sociológica con una “significación imaginaria central” (Castoriadis)²⁶².

²⁶² Las “significaciones centrales” son articulaciones de sentido últimas, esto es, tramas que sostienen el significado de la identidad y la percepción de su lugar en el mundo. Por ejemplo, en el medievo, la significación imaginaria central era Dios, sin la cual carecían de sentido todas las significaciones vinculadas con los rituales religiosos, las vestimentas o los números. En nuestro caso, Castoriadis asimila la significación originaria central a la expansión del dominio racional del mundo, en virtud del cual tenemos el concepto de educación para formar “buenos ciudadanos”, la seguridad epistemológica de la ciencia o la confianza en la técnica de cara a alargar la vida (Cristiano, 2009: 29-30).

Se trata, por así decirlo, del desvanecimiento del *ethos* donde otrora reposaba la *praxis* colectiva en perjuicio de su densidad ontológica, esto es, el horizonte de sentido sin causa ni *telos* que vincula, *por mor* de su capacidad para afectar y ser afectadas, la mirada de fuerzas intensivas que entrelazan el "mundo de la vida". De tal suerte que las operaciones sociales se tornan *exógenas*, en virtud de órdenes anónimas pero con el alcance suficiente para juntar soledades mientras difuminan sus diferencias allí donde no hay más que un desierto apático, ese "mundo sin territorio" o "lugar sin límites" por donde deambulan conectadas a distancia, con menoscabo de toda relación motivada por el puro placer de conocerse. Por eso, "cuando nos experimentamos 'ocupados' y 'no disponibles' no es porque la variedad de nuestras relaciones con los otros o con el trabajo sean excesivas sino porque, en realidad, carecemos de relación" (Sáez Rueda, 2011: 87). Tras el abandono de los valores y las instituciones, es la propia intersubjetividad la que desfallece, en un desierto asfixiante de autonomía y neutralidad donde la *soledad* en sentido noble, como aquella que caracterizaba a los espíritus excepcionales en la noche de los tiempos, se ha convertido en un hecho banal e indiferente, sin tragedia:

La libertad, como la guerra, ha propagado el desierto, la extrañeza absoluta ante el otro. "Déjame sola", deseo y dolor de estar solo. Así llegamos al final del desierto; previamente atomizado y separado, cada uno se hace agente activo del desierto, lo extiende y lo surca, incapaz de "vivir" el Otro (Lipovetsky, 1990: 48).

No nos pasa desapercibido que, así entendido, semejante "desertificación" (*die Werwüstung*) contradice aparentemente el devenir virtual del mundo. Como sugerimos al principio (*Supra*, cap. III, §1.2), las tecnologías de la telecomunicación consuman simultáneamente la "desterritorialización" y la "localización" del individuo, ya que nos arrojan al espacio virtual de la red; en este contexto, las comunicaciones inalámbricas reconfiguran las coordenadas geográficas tradicionales, de forma que nuestros movimientos se cifran inevitablemente en los parámetros de los nodos. Nos encontramos, por tanto, *atrapados* en la red, hasta el punto de que no podemos evadirnos de ella: si desconectamos el dispositivo en cuestión, no estamos accesibles pero sí localizables, pues la desconexión también tiene referencia espacial; si ocultamos el número en una llamada, nuestra posición es igualmente determinable cuando entabladamos la conversación; solo lograríamos desengancharnos rechazando las nuevas tecnologías como obra del diablo, pero casi nadie está dispuesto a sufrir las consecuencias que tendría una acción de este tipo en un mundo virtual²⁶³.

Vistas las cosas así, la disponibilidad absoluta tiene como correlato lo que el *marketing* acostumbra a vendernos con el célebre eslogan: "La telecomunicación acerca a las personas". No se trata, evidentemente, de la sensación de contigüidad espacial que experimentamos cuando contactamos con alguien lejano mediante las telecomunicaciones, olvidando la distancia que efectivamente nos separa. Dado que determina su ubicuidad permanente, global y perfecta, los habitantes de la infoesfera se encuentran, en un sentido virtual, *potencialmente siempre*

²⁶³ Enrique Lynch no puede mostrarse más sugestivo a propósito de esta idea: "El teléfono celular o móvil parece el chisme orwelliano por antonomasia, el artificio que nos mete en el sistema de la vigilancia total imaginado por Bentham, aquel 'panóptico' que reelaboró con vocación crítica Michel Foucault en *Surveiller et punir*" (Lynch, 2010: 85-86). No es difícil imaginar tras semejante diseño un proyecto de dominación basado en el control de las conciencias, en detrimento de todos los esfuerzos encaminados a la consumación de una democracia del tiempo real, la inmediatez y la ubicuidad.

en contacto con los demás. Desde esta perspectiva, existe la opinión cada vez más extendida de que la “realidad virtual” no es un simple medio de información, sino que proporciona todo un espacio social por medio de las redes telemáticas, entendidas como “interfaces” de comunicación para encontrar al otro mediante múltiples captores y efectuadores donde cada participante está representado por un “clon”, lo cual permite (en teoría) una interactividad total e, incluso, la posibilidad de adoptar el punto de vista de los interlocutores (Quéau, 1995: 69)²⁶⁴.

El desarrollo vertiginoso de las tecnologías P-M-P y del lenguaje informático VRML (*Virtual Reality Modelling Language*), inventado por Marc Pesce en 1994, ofrece la posibilidad, mediante la distribución de escenas tridimensionales en el *web space*, no solo de que varias personas interactúen en el mismo entorno info-virtual, sino de intervenir en distintos escenarios virtuales simultáneamente, más allá de otros espacios telemáticos aptos para la intercomunicación en tiempo real de textos y conversaciones habladas pero no para la interacción, como los escenarios unidimensionales (basados en interrelaciones textuales) de los MUDs (*Multiusers Dimensions, Multiusers Dungeons, Multiusers Dialogues*) y los *chats*, o los lugares virtuales bidimensionales, donde las imágenes carecen de profundidad, con menoscabo de la libertad de expresión y de acción.

Las tecnologías P-M-P son capaces de simular cualquier espacio de interrelación característico de la vieja realidad espacio-temporal, así como construir nuevos escenarios donde todo usuario puede crear su propio “avatar”, imprimirlle múltiples identidades específicas en una suerte de inmersión representativa (el sujeto deviene “multipersonal”) y salir voluntariamente al proscenio electrónico a fin de interrelacionarse con otras máscaras digitales, manteniendo reuniones virtuales de todo tipo²⁶⁵. Como la televisión digital por cable, los escenarios virtuales pueden ser abiertos (plazas) o cerrados (clubes); son válidos para desarrollar actividades productivas en empresas, tiendas o universidades, pero también para mantener relaciones íntimas y divertirse. La diferencia estriba en que todos pueden intervenir activamente en ellos, experimentando las consecuencias de las acciones ajenas (Echeverría Ezponda, 2000: 88-121)²⁶⁶.

Con todo, la realidad desmiente en la mayoría de los casos las expectativas creadas alrededor de lo virtual como entorno privilegiado, multicultural y plurilingüístico para la interrelación personal, con la ventaja de agrupar personas distantes geográficamente. Como sabemos gracias a Nietzsche, si el lenguaje se define como “genio de la especie”, es porque juega un papel crucial para la constitución de la sociedad (Nietzsche, 1992: §354). Pues bien, para desdicha del filósofo intempestivo, la “virtualización” del intercambio lingüístico en detrimento de su dimensión corporal transforma la llamada “ontología de la distancia” de tal manera que, cuando dos interlocutores virtuales intercambian, como suele ser habitual,

²⁶⁴ En los Estados Unidos, el 84% de los usuarios de *internet* utilizan comunidades *on line* para comunicarse con sus congéneres. Más de la mitad de los internautas comunitarios terminan formando parte de una asociación tras su primera incursión en la red. Además, los jóvenes que utilizan a menudo los *chats* se encuentran también fuera de *internet*, compaginando de este modo las relaciones en línea con las relaciones cara a cara (Lipovetsky, 2003: 115).

²⁶⁵ Para indagar la cuestión de los “avatares”, nos remitimos a Damer (Damer, 1998).

²⁶⁶ Michael Powers ha analizado con el debido rigor la historia de los lugares virtuales, así como los distintos procedimientos para crearlos (Powers, 1997).

detalles triviales sobre sus vidas privadas en el espacio público, adaptan inconscientemente su registro ontológico de interacción con el mundo a la nueva realidad de segundo grado, de modo que los habitantes del viejo espacio-tiempo no existen en un sentido trascendental sino meramente empírico, su presencia pasa completamente desapercibida e, incluso, puede resultar embarazosa, ya que deben ser desalojados velozmente de su materialidad en cuanto información o "virtualidad"; como consecuencia:

Acabamos por amar lo lejano y por odiar lo cercano porque este último está presente, porque huele, porque hace ruido, porque molesta, a diferencia de lo lejano que se puede hacer desaparecer con el zapping... Estar más cerca de quien está lejos que de quien está a nuestro lado es un fenómeno de disolución política de la especie humana. La pérdida del propio cuerpo comporta la pérdida del cuerpo de los demás, en beneficio de una especie de spectralidad de lo lejano (Virilio y Petit, 2006: 42-46)²⁶⁷.

No obstante, los interlocutores virtuales tampoco existen *sensu stricto* pues, en el íntimo "parloteo" por razón del cual nos desentendemos de todo aquello que sucede en el reino del primer orden, constituyen a menudo una mera excusa antropológica como método para comprobar nuestra propia existencia, en un sentido cartesiano. De tal suerte que, lejos de consagrarse "comunidades virtuales", entendidas como "grupos sociales que surgen en la red cuando un número suficiente de gente desarrolla en ella discusiones públicas [...] con tanta carga de sentimientos como para formar redes de relaciones personales en el ciberespacio" (Rheingold, 1994: 5), los nuevos espacios virtuales no hacen sino reforzar la lógica de la *indiferencia* como grado suplementario de la ascensión imparable del individuo dedicado al *self-service* narcisista. Y es que, cuando contactamos con los otros bajo su égida, lo único que reforzamos es el principio originario que define nuestra condición "monádica", mientras "el no otro (el 'in-otro') es una proyección de mi deseo de 'interlocutabilidad' y, por tanto, el grado 'xerox' (Baudrillard) de la alteridad" (Oliveira, 2010: 237)²⁶⁸.

Por su parte, Byung-Chul Han ha explorado con tino el influjo que tienen la revolución digital, internet y las redes sociales en la expansión imparable del narcisismo. Han analiza las diferencias entre la "masa clásica" y la nueva masa, denominada "enjambre digital". En contraste con aquella, esta se compone de individuos aislados ("seres-en-la-red") y está privada de alma, de un nosotros en grado de llevar a cabo una acción política común. Bajo la ilusión de que nos acerca, la red nos aleja más del otro, en la medida que solo proporciona mensajes y recomendaciones que hablan de nosotros mismos, o mejor, de la imagen idealizada que nos gustaría tener. En este contexto, se torna imposible la formación de un contrapoder que ponga en cuestión el *status quo*, con lo cual adquiere rasgos totalitarios (Han, 2014)²⁶⁹.

²⁶⁷ Desde este punto de vista, Slavoj Žižek considera que el dispositivo info-comunicacional constituye una tecnología de gestión de la afectividad del común que modela una "multitud paranoide", donde el derecho humano fundamental es el derecho a no ser acosado, que es el derecho a permanecer a una distancia segura de los demás (Žižek, 2013: 57).

²⁶⁸ No deja de ser curioso que a menudo el problema de la democracia se reduzca a la cuestión de la copresencia inmediata de opiniones, las cuales concurren en un espacio público regido por cierta competencia por la igual-visibilidad, en relación a la cual los sujetos son, paradójicamente, puramente abstractos (Romé, 2016: 107-108).

²⁶⁹ La tesis de Han fue anticipada por el novelista inglés E. M. Forster en su relato *The machine stops* (1909), basado en una "sociedad-enjambre" conformada por cubículos donde la reina es la "máquina", mientras que los seres humanos se dedican, bajo la consigna "only connect", a intercambiar mensajes prefabricados (Forster, 1954: 109-146).

Así las cosas, una de las mejores descripciones de nuestra sociedad se cifra, sorprendentemente, en la *Monadología* (1714) (Lynch, 2010: 95-98; Leibniz, 2005). Según Leibniz, el mundo se compone de “mónadas”, unidades elementales e indivisibles que poseen una naturaleza primaria y tres atributos fundamentales, a saber, igualdad, autismo y armonía: aunque están aisladas, las “mónadas” son solidarias entre sí. Pues bien, aunque el progreso científico ha demostrado que el universo no es monádico sino cuántico, el apogeo del individualismo revela que la condición social sí lo es: somos “mónadas” autónomas conectadas en un conglomerado virtual que sostiene nuestra compenetración recíproca (Lynch, 2010: 85). Más allá del modelo leibniziano, la “muerte de Dios” ha favorecido, empero, la erección de un “nuevo ídolo” donde cifrar el equilibrio social:

La técnica [...] es nuestro Dios ausente, circunstancia que hace toda resistencia a ella no solo inútil sino absurda, pues [...] nos suministra [...] una nueva topografía de la vida pasada, presente y futura; nos asigna nuestra coordenada existencial, *nuestro verdadero lugar en el mundo*, que es el lugar que ocupamos para los demás (Lynch, 2010: 97).

En efecto, el capitalismo ha conseguido la hazaña de situar nuestra “insociable sociabilidad” (Kant, 1978) en un horizonte de relativo equilibrio donde los conflictos sociales son atajados sin mayores dificultades por los mecanismos del mercado y el sistema *massmediático*, organizado como monopolio de la comunicación.

7. UNA SOCIAZIDAD AMPLIADA: LA MORALIDAD *NEW AGE*

A estas alturas de la argumentación, debe quedar claro que nuestras sociedades liberales ensalzan el valor del *individuo* por encima de todas las cosas, relegado lamentablemente a la condición de “mónada” cerrada sobre sí misma. En la medida que nos capturan en las redes del consumo de objetos, imágenes y, desde la eclosión del *neuromarketing*, sonidos, olores, etc. (*Supra*, cap. III, §2.1.b), las nuevas tecnologías de la comunicación contribuyen decisivamente, entre otras desviaciones graves, a la uniformidad y al conformismo de los comportamientos, al repliegue en la vida privada y, por ende, a la deserción del espacio público. Ciertamente, la expansión ilimitada y omnívora del capitalismo salvaje ha erosionado ostensiblemente las instancias de socialización tradicionales (iglesia, sindicatos, calle, bar, etc.), de tal suerte que, como no puede ser de otra forma, las relaciones de proximidad son cada vez menos frecuentes.

Ahora bien, no debe pasar desapercibido que, a la luz del análisis de Tocqueville sobre las paradojas de la democracia, la sociedad occidental se encuentra animada por una suerte de cohabitación de los contrarios y, por consiguiente, demandan una crítica de geometría variable, más compleja y menos estereotipada. Y es que, si bien es verdad que lo que podríamos denominar “narcisismo colectivo” constituye la tendencia socialmente preponderante, el afán de socialización con el único objeto de reforzar el propio yo no excluye la irrupción progresiva de fenómenos antinómicos. A despecho del efecto de “atomización” o “dispersión social” que provocan, no es verdad que las nuevas tecnologías se reduzcan a instrumentos de enclaustramiento doméstico capaces de erradicar todo sentido crítico; por mucho que disgreguen lo colectivo en un consumismo sin intersubjetividad, es de recibo reconocer que los medios recomponen, en cierta medida, el ámbito de la sociabilidad y los

intercambios humanos. De tal suerte que, junto a la “multitud solitaria”, surge una nueva “sociabilidad ampliada”, por concurso de la cual los microgrupos se reconstituyen bajo múltiples rostros (tribus, clanes, nuevas comunidades, sectas, etc.), consonantemente a los valores individualistas.

Con las grandes ideologías mesiánicas de la modernidad en la picota, las amenazas concomitantes al nuevo contexto económico-político (desigualdad, corrupción, desocupación, pobreza, etc.) y al progreso tecno-científico (en relación al medio ambiente y al estatus biológico del ser humano) han tenido, por otra parte, efectos considerables en forma de acción humanitaria, económica y política. De un lado, se expande el espíritu de solidaridad, el voluntariado y las asociaciones civiles se multiplican, así como las acciones caritativas (“caritativismo”), las ayudas humanitarias, las operaciones filantrópicas, los programas benéficos en televisión (*charity shows*), etc.²⁷⁰. De otro, triunfa la ideología de los derechos humanos: lo que era silenciado o ignorado hasta la fecha se torna intolerable para la mayoría, en virtud de una nueva sensibilidad que demanda como modo de regulación de los conflictos la legitimidad social del derecho a la dignidad, la autonomía y la protección de las personas. En este sentido, se multiplican sin cesar los comités bioéticos, la ética de los negocios en las empresas, las ofensivas contra la corrupción, el paro, la marginación social, el maltrato animal, la contaminación, el cambio climático, la xenofobia, el aborto, la pornografía, el racismo, la pederastia, etcétera.

Así las cosas, estamos en condiciones de aseverar sin tapujos que no nos encontramos en el “grado cero” de la moral. Anunciada a bombo y platillo por los portavoces más pesimistas del pensamiento postmoderno, la tesis del “nihilismo” moral solo fue sostenible, en sentido estricto, durante los años sesenta y setenta, cuando la ética pasaba por falsa conciencia burguesa. Si bien es cierto que los mandatos de la felicidad individual y efímera, el placer consumista y la plenitud íntima mantienen su vigencia por todas partes, aunque nuestra cultura narcisista gravita sobre aspectos como la belleza, la salud y la forma física, las dietas y la alimentación sana, o los fármacos y los psicotrópicos, es de recibo reconocer que, paralelamente al cinismo, la irresponsabilidad y el egoísmo generalizados, asistimos a un nuevo hábito ético en la sociedad, una reafirmación de la moral diametralmente opuesta al discurso libertario engendrado por Mayo del 68. El individualismo irresponsable del “primero yo” coincide con otro individualismo muy distinto, caracterizado por una demanda y una preocupación éticas renovadas. Cuanto más se expresan, en definitiva, los deseos de autonomía subjetiva, más tributaria se vuelve la vida moral, hasta el prurito de que “el posdeber no significa un retroceso del humanismo ético, sino su consagración sociohistórica” (Lipovetsky, 2003: 50). He aquí la paradoja de nuestra “era postmoralista”.

Aunque la mayor parte de los valores en boga formaban ya parte constituyente de la tradición moral de Occidente, la efervescencia ética contemporánea se inscribe en una regulación social sin precedentes históricos. Desde este punto de vista, Lipovetsky lleva a cabo una tipología histórica de la moral que comprende tres grandes edades. En primer lugar, la

²⁷⁰ En Francia se han registrado seis millones de voluntarios, aproximadamente una de cada cuatro personas. En Inglaterra y en los Estados Unidos, entre un 40% y un 50% de los adultos realizan algún trabajo voluntario esporádicamente. Tras el atentado de las Torres Gemelas, la ciudad de Nueva York tuvo que afrontar un exceso de voluntarios (Lipovetsky, 2003: 48).

fase “teológica” transcurre desde la redacción de la Biblia hasta principios del siglo XVIII, y se caracteriza fundamentalmente porque, bajo su égida, la moral se inscribe exclusivamente en el ámbito teológico, de modo que la virtud no puede concebirse más allá de la Iglesia y de la fe. A continuación, tenemos la fase “laica”, la cual comienza con la Ilustración y finaliza a mediados del siglo XX. La novedad más importante durante este lapso de tiempo es que los principios morales (racionales, universales y eternos) radican en la naturaleza humana y, por tanto, no dependen ya de las confesiones religiosas. No obstante, a pesar de erigirse en un orden de valor más elevado que la misma religión, la ley moral que prescribe la libertad de conciencia y la tolerancia hereda sus figuras más representativas, esto es, el culto del deber absoluto, la moral de las evidentes comminaciones, la liturgia del sacrificio supremo:

Durante más de dos siglos, las sociedades democráticas han hecho resplandecer la palabra imperiosa del “tú debes”, han celebrado solemnemente el obstáculo moral y la áspera exigencia de superarse, han sacralizado las virtudes privadas y públicas, han exaltado los valores de abnegación y de interés puro (Lipovetsky, 2005: 46).

Por último, se impone la fase “postmoral”, donde el individualismo contemporáneo rompe y, a su vez, prosigue el proceso moderno de secularización de la moral. No se trata ya de la culpabilidad, la abnegación y los deberes no retribuidos de olvido de uno mismo delimitados por la esfera de lo que antaño se denominaba “moral individual” (prudencia, castidad, higiene, trabajo, ahorro, etc.), en una época donde el suicidio ha dejado de ser una transgresión de un deber moral superior para convertirse en un drama psicológico; tampoco de la vieja “moral colectiva”, definida por el imperativo categórico de sacrificar la propia vida en aras de una causa determinada (ya sea la religión, el Estado o cualquier otra), toda vez que los ideales revolucionarios han quedado sepultos bajo los escombros del Muro de Berlín (*Infra*, cap. IV, §9). Como revelan los fenómenos concomitantes al individualismo narcisista, los medios se han erigido en agentes disolventes de la fuerza que caracterizaba a las morales rigoristas según el análisis de Durkheim, de tal suerte que el compromiso moral del presente no tiene ya “obligación ni sanción” (Jean-Marie Guyau), ha dejado de ser heroico, austero, incondicional, difícil, sobrio, regular, disciplinario y perentorio; se identifica, por el contrario, con los nuevos valores de la autonomía individualista, aboga por las opciones voluntarias y libres (a la carta), y defiende por encima de todo la dicha del individuo²⁷¹.

A grandes rasgos, podríamos decir que la “postmoral” contemporánea ya no es dirigista y restrictiva, sino emotiva (espontánea), efímera (temporal), indolora, mediática y plural (Lipovetsky, 2003: 114-119). *Emotiva (espontánea)*, en el sentido de que se manifiesta especialmente a propósito de las grandes aflicciones humanas. Como ilustra paradigmáticamente el drama del 11-S, las comunicaciones de masas “des-alejan” y sensacionalizan acontecimientos de fuerte carga emocional sometiendo las tragedias de los hombres a la hipermovilización espectacular de la información, de tal manera que generan una suerte de sensibilización fluida, incentivando (aunque solo sea momentáneamente) la participación afectiva y la efusión

²⁷¹ La mutación postmoralista comprende todos los ámbitos relacionados con el bien y el mal. Ahora bien, del mismo modo que encontrarnos en una época lluviosa no implica que llueva cada día y a todas horas, se trata de la tendencia dominante de nuestra época, pero no de la única. Aunque ya no es preponderante, el espíritu rigorista sigue, de hecho, vigente en la actualidad, posee un carácter extremista y es asimilado comúnmente al terrorismo y a la inhumanidad (Lipovetsky, 2005: 48).

comunitaria, en lo que constituye una superficialización de la culpabilidad moral (Lipovetsky, 2005: 56-57). No obstante, el deber edulcorado y anémico del presente se traduce en luchas políticas poco intensas, inestables, discontinuas, volubles, flotantes y fluctuantes (Innerarity Grau, 1993: 55-60). *Efímera (temporal)*: una suerte de "minimalismo ético" basado en operaciones esencialmente puntuales y circunstanciales, de duración limitada. Si bien ensalzamos a los individuos que dedican sus vidas a los demás, ya no constituyen modelos de vida para nosotros mismos. Es una ética mínima de emergencia, de socorro al prójimo. Tras el fracaso del proyecto ilustrado en el punto de encontrar una justificación racional a la moral, los juicios morales no son más que expresiones de preferencias, actitudes o sentimientos de carácter valorativo, mientras que la conducta de los individuos viene determinada por las solicitudes del deseo y la arbitrariedad privada. *Indolora*: en cuanto que suele vincularse con la diversión o el *self-interest* (sobre todo económico), constituye una suerte de eufemización de la obligación moral rigorista²⁷². *Mediática, relacional o interpersonal*: a pesar de basarse en elecciones autónomas (en el sentido de que cada uno construye libremente su entorno personal), la nueva fase de regulación ética se encuentra sometida con frecuencia a exigencias externas, como las empresas y los medios, hasta el punto de que no podría afirmarse sin tomar en consideración el elemento mediático. Aunque no deja de ser cierto que, como revelan paradigmáticamente los maratones benéficos de televisión ("teletones"), la moral se inscribe actualmente en la lógica recreativa del *show business*, es de recibo reconocer que son los medios los que, de hecho, logran movilizarnos (si bien de modo intermitente) para realizar acciones morales de generosidad.

Por último, la nueva "postmoral" es eminentemente *plural*: la desestabilización individualista prolifera sobre la base de una aceptación general y profunda de la *democracia*, así como de un consenso social fuerte y estable respecto a sus principios fundacionales (humanistas) y valores básicos (libertad de expresión, respeto al prójimo, pluralismo, tolerancia, etc.), mientras que los actos vinculados de alguna manera al concepto del "mal" (terrorismo, esclavitud, tortura, pedofilia y, sistemáticamente, todo aquello que atente contra el centro de gravedad ideológico que constituyen los derechos humanos) son radicalmente rechazados por la inmensa mayoría, en lo que Lipovetsky denomina "caos organizador". A pesar de que, como sabemos gracias a Rawls, la pluralidad de las concepciones del bien moral (conocida en la academia como "politeísmo de los valores") constituye la esencia de nuestras democracias liberales, actualmente domina el *ethos* práctico de la *tolerancia*. Dado que no existen criterios racionales para decidir entre valoraciones antagonistas, las confrontaciones resultan tendencialmente inagotables, en relación a problemáticas tan diversas como las técnicas de procreación asistidas médicaamente, el matrimonio entre homosexuales, el aborto, la pena de muerte, la eutanasia, la droga, etc. Sin embargo, las discrepancias axiológicas nunca llegan a fragmentar nuestras sociedades, y la paz civil se mantiene vigente gracias a la deslegitimación de la violencia física. Ensalzando los derechos humanos y la calidad de vida individual, deteriorando la memoria histórica mediante la renovación vertiginosa de acontecimientos y

²⁷² Ante la vicisitud de elegir en un listado de diecisiete virtudes morales siete cualidades que desearían ver reflejadas en los jóvenes, solo el 15% de los europeos menciona el altruismo. Las tres cuartas partes de los jóvenes con una edad comprendida entre los trece y los diecisiete años señalan la necesidad de esforzarse en los estudios para tener una buena profesión el día de mañana como la mayor enseñanza de sus padres, mientras que solo un joven de cada cuatro cita el respeto de los principios morales (Lipovetsky, 2003: 43).

vulgarizando los mensajes, los medios promocionan la moderación y contribuyen decisivamente a la desdramatización de la vida social, más allá de su propensión a emitir imágenes violentas de toda clase. Es un hecho: paradójicamente, los mismos *media* que desgastan la democracia, consolidan su triunfo incontestable, hasta el extremo de que designa el único proyecto político de las sociedades liberales (*Infra*, cap. V, §2.2.a).

Con todo, no debemos hacernos demasiadas ilusiones porque, si hacemos balance, el peso que tiene la nueva moral en nuestra sociedad hiperindividualista es prácticamente irrisorio; Lipovetsky lo ha dicho todo respecto a esto:

¿Qué representa, de verdad, en nuestras sociedades, la celebración de la virtud comparada con el reclamo de la comodidad y de las vacaciones? ¿Qué parte corresponde a las cominaciones del deber en una sociedad obsesionada por la salud y juventud, que difunde en dosis masiva consejos dietéticos y estéticos, deportivos y turísticos, eróticos y psicológicos? [...] El imperativo moral ya no ocupa el centro de las representaciones sociales, en el lugar de los mandamientos severos de la moral, tenemos ahora el psicologismo y la euforia del bienestar. Los valores caritativos y humanitarios pueden despertar una fuerte simpatía pero quedan muy atrás en relación con la superficie que ocupan el himno al ego y los estímulos al consumo. La felicidad o nada: más allá de la renovación ética actual, la gravosa ideología que orienta nuestra época es posmoralista, dominada como está por las coordenadas de la felicidad y del yo, de la seducción y de lo relacional (Lipovetsky, 2005: 52).

Desde esta perspectiva, el desafío del pensamiento no estriba en rehabilitar la moral, sencillamente porque ya se ha hecho; se trata, más bien, de potenciarla y amplificarla con vistas a una responsabilidad individual y colectiva real.

8. EXPRESIONES MÓRBIDAS DEL “NIHILISMO” AXIOLÓGICO: LAS PATOLOGÍAS DEL CRITERIO

Con todo, los efectos morbosos de las operaciones de “individuación” contemporáneas no terminan en la “atomización” de la sociedad pues, con la “inestabilidad” (*Unsicherheit*) impregnando, por razón de los promiscuos mestizajes entre diversos “yo’s”, nuestro humus natural (ya de por sí inestable, *por mor* de la tristemente célebre “crisis de transmisión”), las “patologías del criterio” adquieren una importancia inusitada en la vida del mercado. Marcado por la “precariedad”, la “desmoralización” y la “intemperie”, el pathos de la *inseguridad existencial* erosiona sensiblemente tres tipos de confianza fundamentales en la “modernidad sólida” (en nuestras aptitudes, en el otro y en las instituciones): “Es un sentimiento de inestabilidad, de que no existe un punto fijo en el que situar la confianza” (Bauman, 2008: 43; Barroso Fernández, 2011: 107-108). En este contexto, el ámbito de las creencias (“campo de realidad”, en la terminología de Xabier Zubiri) que sustenta nuestra vida cotidiana²⁷³ se

²⁷³ Con el objeto de salvar las “circunstancias” del yugo de la “razón pura”, Ortega subraya el papel de las *creencias* en cualquier acto del pensar, ya sean ocurrencias vulgares o rigurosos razonamientos lógicos. Tanto los pensamientos originales como los insuflados brotan de una vida preexistente, mas toda existencia descansa, en cuanto “realidad ejecutiva”, sobre unas creencias básicas. Por oposición a las ideas, no tenemos creencias como resultado de una faena del entendimiento sino que *somos* creencias, *estamos en* y *contamos* con ellas cuando pensamos en algo y, por ende, son ineludibles para tener o adoptar ideas (también las evidentes), que solo poseen un valor “virtual”, como hacer no primario, en la vida real de lo que somos (Ortega y Gasset, 1964: 17-36).

desvanece, parafraseando a Marx, en el aire, toda vez convertidas en modas incapaces de proporcionar, por razón de su ingratitud, sistemas de referencias consistentes a la razón (más allá de la racionalidad reducida al cálculo de los medios, únicas necesidades patentes ante la desmesura pasional generalizada). Dado que los fundamentos débiles, basados en la veleidad del gusto personal, ocupan el ilustre asidero de los fundamentos monolíticos, antaño encarnados en figuras de lo necesario de diversa índole, nos volvemos incapaces de poner medida o establecer normas mínimas en la multiplicidad para realizar un balance, en detrimento de todo juicio y discernimiento.

Pues bien, si reparamos con atención en las dificultades actuales para elaborar juicios de valor atendiendo a criterios racionales, nos encontramos con que, en el intento desesperado por encontrar, sumidos en el espacio heteróclito del mercado, fuentes de arraigo existencial que el capital se muestra incapaz de dispensar, existe el grave riesgo de resucitar viejos dioses modernos (el modelo colonial ilustrado, la nación como unidad de sangre, etc.), con sus terribles y ciegas repercusiones. Parafraseando a Marx, podríamos decir que el capitalismo produce, también en la era postindustrial, sus propios sepultureros. A propósito de esta idea, cuando Hannah Arendt ilustra su tesis de la "banalidad del mal" con el caso Eichmann, nos alerta del peligro de que Auschwitz se repita, no tanto por pasiones sedimentadas a través de una extensa tradición de antisemitismo, nacionalismo y esperas mesiánicas de revolución social, sino porque la obsesiva atención dispensada a los "mundos vitales" trastorna la "vida del espíritu", distorsionando nuestra *facultad de juzgar*, es decir, de distinguir entre el bien y el mal. De hecho, el sujeto en cuestión no era consciente de sus actos, que no respondían a motivos ideológicos o patológicos (pese a su celo por exterminar judíos, no se trataba, según sus propias declaraciones, de un antisemita fanático, ni presentaba síntomas mórbidos evidentes), sino a una extraordinaria diligencia por progresar personalmente en pos de la cual se limitaba a obedecer las órdenes de sus superiores como un simple burócrata, sin percibir la残酷 of sus actos.

Ahora bien, si tomamos en serio los problemas derivados de la inseguridad existencial que hemos presentado más arriba, no podemos escapar al hecho de que los habitantes del "mundo-supermercado", esos "últimos hombres", están incapacitados para el dogmatismo, ya que su florecimiento solo es posible cuando, en períodos históricos agitados, las creencias básicas son absolutizadas hasta confundirse con ideas inmutables y universales, concebidas como el único camino posible para la consecución de una determinada meta. Además, hace tiempo que el dinero se ha mostrado como alternativa operativamente exitosa. Pero como la experiencia de la "muerte de Dios" sigue confinada tras los márgenes de Occidente, es evidente que, en aquellos pueblos cuyas posibilidades fundamentales de apropiación son negadas, el desarraigamiento se traduce en ira e indignación, de tal manera que, paradójicamente, las creencias residuales sobre las cuales descansan crecen hasta la atrofia y la cosificación, desencadenando un estallido de "nihilismo" fanático (considerando el papel atenuante que debería jugar, a ojos de Benjamin, la memoria histórica, y el carácter irrelevante que de hecho posee, como consecuencia del devenir acelerado, puntual y ahistórico de la temporalidad) (*Supra*, cap. III, §2.6). Visto así, el incipiente resurgimiento del *fundamentalismo* en las afueras de nuestra civilización no constituye, a tenor del progresivo debilitamiento de los Estados modernos a manos del libérrimo mercado (autorregulador y omnipotente), un fenómeno irracional y atávico desatado por oscuros prejuicios tribales, como quiere vendernos la ideología

neoliberal dominante, sino que responde a *un exceso de nostalgia* que llega hasta el extremo de la desesperación por abrazar una identidad donde agazaparse (vale decir, “inmunizarse”) del *vacío* preponderante, aunque sea en una inmanencia cultural arcaica y obsoleta.

Independientemente de la conducta narcisista que favorecen, la muerte de arquetipos coherentes con los que entablar, con vistas a escapar a la espiral involutiva de los condicionamientos ajenos, una confrontación emancipatoria (lo que Freud denomina “superyo” bien estructurado) no ayuda, por lo demás, a paliar semejante amenaza, pues “la libertad se forja en una lucha contra la autoridad que tiene por objeto su interiorización y metabolización. [...] El que no ha luchado por la libertad no es libre” (Bodei, 2004: 39). De hecho, si los régimes totalitarios del siglo XX han sido generalmente asumidos sin ofrecer credenciales plausibles, es porque sin el reconocimiento estable de una legitimidad vertical, brota ineluctablemente el deseo, recurrente en gran parte de la población, de más autoridad. Adorno rubrica esta perspectiva en sus observaciones sobre el declive de la familia, donde advierte que la transformación de la autoridad familiar en “un padre ‘gelatinoso’, demasiado condescendiente o voluble, parecido a un muro de goma o un objeto insólito (como en el cuento de Kafka *Odradek*)” (Bodei, 2004: 39) y la exaltación incondicional de un jefe político omnipotente (Caudillo, Duce, Führer) son fenómenos complementarios que manifiestan un desplazamiento de la necesidad de autoridad del ámbito familiar a la sociedad, de manera tal que los gobiernos autoritarios hunden sus raíces en el debilitamiento de los vínculos familiares sólidos, basados en una figura paterna percibida como fuerte pero justa, capaz de imponer prohibiciones y límites (Bodei, 2004: 38-40).

De tal suerte que el péndulo de la historia oscilaría, a expensas de los ideales del humanismo cosmopolita y sin fronteras, del narcicismo del yo a su inmersión en la cárcel-refugio del nosotros, un nosotros pronto a renovar la barbarie del pasado, pero también a requerir que dimitamos de nuestra ilusión de autonomía, basada en la falsa conciencia de que existen posibilidades de elegir y salidas laterales por doquier. Se entienden ahora las controvertidas especulaciones de Jameson, en la línea de Baudrillard, Bauman o Žižek, acerca del 11-S, cuando mantiene que el fundamentalismo es *esencialmente* un fenómeno postmoderno (Jameson: 2010: 93-97). Solo desde este prisma, el famoso “conflicto entre civilizaciones” acuñado por Huntington representa, como revela la deriva tiránica del nosotros con el reciente apogeo del fanatismo religioso y sus sangrantes consecuencias a nivel global, un reto mayor para el pensamiento contemporáneo.

9. EL NUEVO ROSTRO DE LA ESFERA LABORAL

Si bien es cierto que, como hemos explicado ya en reiteradas ocasiones, el tardocapitalismo impone su dominio apoderándose lúgub्रamente del “mundo de la vida”, también alcanza su eco funesto en la esfera laboral y, por ende, en la experiencia cotidiana de los trabajadores. En este apartado indagaremos, a modo de apéndice, las tecnologías al servicio del capital para implantar, también en este ámbito, las exigencias de movilidad, flexibilidad y versatilidad, con el objeto de averiguar por qué se caracteriza la nueva “alienación” del trabajador, a contrapelo del escenario “biopolítico” criticado por Marx (*Supra*, cap. II, §3.2).

Una buena estrategia para indagar el cambio de rumbo experimentado por el modo de producción capitalista en el mundo del trabajo y dilucidar, en este sentido, el momento "post" de la modernidad, radica en explorar la matriz que subyace, alrededor de la figura del "zombi", a la propuesta de Julio Díaz (Díaz Galán, 2010), según el cual la "producción de lo no-vivo" y el "cuidado de la muerte" es esencial para la vida del capital, que no es el "vampiro que chupa la sangre del obrero", como pensaba Marx, sino que extrae el valor de un "ejército de muertos": "Aquello que se ha venido a llamar capitalismo no podría haberse desarrollado, al menos en su fase de consumo, sin una previa zombificación de la población. Antes del proletario está el zombi" (Díaz Galán, 2010: 226).

Antes de atender a sus inquietantes síntomas en las relaciones laborales, lo primero que debemos considerar para dar cuenta del giro postindustrial desde una "administración de la vida" ("biopolítica") hacia una "economía de la muerte" ("tanatopolítica") es la nueva metodología capitalista para otorgar movimiento mecánico a un cuerpo muerto, listo para la obediencia absoluta. Dado que examinar los múltiples procedimientos implementados por el capitalismo tardío para fagocitar la esfera laboral en su conjunto requeriría por sí mismo toda una Tesis Doctoral, centraremos nuestra atención en uno de los mecanismos más decisivos al respecto, a saber, la producción de un "vacío ontológico" sobre nuestra *creatividad*, entendida como una potencia invisible (a nivel "genésico") que se encarna en *modus operandi* concretos (en el nivel "genérico"). De hecho, con la revolución tecnológica y las nuevas vías de comunicación que constituyen su corolario, la creatividad se erige, a nuestro juicio, en la fuerza productiva fundamental para la eclosión del capitalismo globalizado en el ámbito que nos ocupa, donde no importa tanto la producción material del trabajador propiamente dicha (en el sentido del concepto marxista de "clase") como su capacidad de presentarse en calidad de portador de capacidades inmateriales de producción.

Según nuestra hipótesis, el capital se apodera de las potencias creativas del hombre en virtud del giro que viene experimentando de la *rutina* a la *flexibilidad* y, concretamente, de la *reestructuración del tiempo* que constituye su corolario (Sennett, 2000: 13-65)²⁷⁴. De tal manera que, por oposición a su sentido original en la lengua inglesa (a saber, la capacidad del árbol para ceder y recuperarse) (Sennett, 2000: 47), las prácticas de la flexibilidad son las mismas que, a la altura del presente, *doblegan* al hombre de manera irreversible.

Tras la Gran Depresión y la II Guerra Mundial, el lugar de trabajo se caracterizaba por ser un orden eminentemente fordista, en el sentido de que todo tenía un lugar determinado y nadie ofrecía dudas sobre su función²⁷⁵. No obstante, las garantías del "Estado de bienestar",

²⁷⁴ Aunque la rutina está desapareciendo progresivamente de los sectores dinámicos de la economía, gran parte del trabajo aún obedece a las directrices del fordismo, hasta tal punto que dos tercios de los empleos modernos consisten en llevar a cabo tareas completamente rutinarias (Sennett, 2000: 163).

²⁷⁵ La cuestión de la rutina en el trabajo ha sido objeto de controversia desde mediados del siglo XVIII, cuando Diderot (*Encyclopédie*) y Adam Smith (*La riqueza de las naciones*) ponen en evidencia, respectivamente, sus aspectos beneficiosos y degradantes. Mientras el pensador francés justifica la dignidad intrínseca de la jornada de trabajo regular en la medida que designa, como toda forma de memorización, una especie de profesor necesario, el británico mantiene que la mera repetición mecánica de una tarea termina embotando la mente y ahogando el espíritu, en lo que constituye un daño colateral inevitable del crecimiento de la libertad del mercado y la concomitante división del trabajo en la sociedad. De este modo, Smith siembra la semilla del análisis marxista del "tiempo parcializado" (Sennett, 2000: 32 ss.).

la protección entusiasmada de los sindicatos y la existencia de una estructura burocrática rígida (lo que Weber denomina “jaula de hierro”) mejoraron sensiblemente la calidad de vida de los obreros que trabajaban para la Ford Motor Company durante los años 1910-1914 en Highland Park, estipulada por la estricta gestión tayloriana del “tiempo-movimiento” para maximizar la eficiencia del trabajo; afortunadamente, la disciplina militar del capitalismo moderno y su despiadada “racionalidad de ingeniería”²⁷⁶ fue relegada al ostracismo, toda vez que los psicólogos industriales como Elton Mayo mostraron a ciencia cierta que el trato recibido por los empleados es directamente proporcional a la productividad de su trabajo, y el tiempo rutinario se convirtió en arena política para la reivindicación de los trabajadores. Sin embargo, gran parte de las economías avanzadas continuaban favoreciendo la misma experiencia completamente lineal del tiempo, las aspiraciones del hombre seguían siendo delimitadas por las condiciones de vida correspondientes a su clase social, los empleos apenas presentaban cambios en lo cotidiano y los logros eran acumulativos, en base a la constancia y la tenacidad del esfuerzo.

No obstante, esta atmósfera de relativa estabilidad apenas tuvo continuidad en el tiempo, ya que las *incertidumbres* de la nueva economía exigen modos innovadores de organizar el tiempo (especialmente, el “tiempo de trabajo” de marxiana memoria), por razón de los cuales tiene lugar una auténtica revolución de la estructura institucional con el único fin de maximizar la productividad en la esfera laboral. Contemplada en perspectiva histórica, la transformación del lugar de trabajo hunde sus raíces, para nosotros, en el particular empeño de Adam Smith por asimilar las virtudes empresariales a la *flexibilidad* y al *cambio* (Sennett: 2000: 39), elaboradas posteriormente por John Stuart Mill en términos de *improvisación* del “comerciante-artista” que debe interpretar su papel en un mercado peligroso y desafiante, entendido como “teatro de la vida” (Sennett, 2000: 48). Y es que, como hicimos notar más arriba (*Supra*, cap. III, §2.1.b), la progresiva desenvoltura a la hora de orientar el mercado al consumidor y la avidez de cambio (“capital impaciente”, en términos del economista Bennett Harrison) en aras de obtener rendimiento de forma inmediata se traducen en un dinamismo vertiginoso por parte del mercado, de tal suerte que hacer siempre las mismas cosas o del mismo modo resulta disfuncional, en una economía cuyo *leitmotiv* se resume en el lema “nada a largo plazo”, donde “los conceptos comerciales, el diseño de los productos, el espionaje de los competidores, el equipo de capital y toda clase de conocimientos tienen unos períodos de vida verdaderos mucho más breves” (Kotter, 1995: 81, 159).

De aquí se sigue uno de los dogmas del evangelio del poder que subyace a las nuevas formas de flexibilidad, a saber, la “especialización flexible” de la producción. Ante la necesidad perentoria de satisfacer los caprichos de la demanda en un contexto marcado por la competitividad más furibunda, las empresas llevan a cabo una estrategia de *innovación* permanente en función de la cual ofrecen cada vez más variedad de productos en el menor tiempo posible, por razón de lo cual aparecen y desaparecen arbitrariamente, se fusionan o forman una *joint venture* para compartir riesgos. De cualquier modo, nunca muestran apego

²⁷⁶ Al hilo de sus observaciones en la fábrica de automóviles de la General Motors en Willow Run, Daniel Bell basa dicha racionalidad en tres principios fundamentales: la lógica del “tamaño”, del “tiempo métrico” y de la “jerarquía” (Bell, 1988: 230).

duradero alguno por aquello que producen, hasta el extremo de destruirlo todo si así lo exige el momento inmediato; se trata, por tanto, de cambios decisivos e irrevocables, en virtud de los cuales el presente y el pasado se tornan *discontinuos* en el plano institucional²⁷⁷, pero también en la experiencia de los mismos trabajadores, al hilo de la nueva noción de "temporalidad" que se impone (*Supra*, cap. III, §2.6).

En tal disposición de los términos, las nuevas prácticas de dirección de empresas abandonan la tradicional estructura piramidal y aligeran burocracia para organizarse en forma de *red*, con el objeto de ser más horizontales, flexibles y abiertas a la reinvención radical; y es que "en la red, la unión entre nódulos es más flexible; se puede separar una parte (en teoría, al menos) sin destruir a las demás. El sistema es fragmentario, y en ello reside la oportunidad de intervenir. Su misma incoherencia invita a revisarlo" (Sennett, 2000: 49). En cuanto redes, las empresas deben llegar a ser, gracias a las nuevas tecnologías, "un archipiélago de actividades interrelacionadas" (Powell y Smith-Doerr, 1994: 381) donde toda producción tiende, en base al debate abierto y al trabajo en equipo, a la producción de servicios y el manejo de la información ("informatización") (Hardt y Negri, 2004: 266).

Así entendido, el nuevo modo de producción comprende dos grandes modelos: la "economía de servicio" (Estados Unidos), en la que se despliega el servicio financiero, y el modelo "info-industrial" (Alemania, Japón), donde el proceso de "informatización" se suma a la producción industrial existente. Pues bien, en ambos casos, la economía es dominada tendencialmente por el "trabajo inmaterial"²⁷⁸. En los albores de los noventa, el fenómeno de la "puntocompañía" cumplía aparentemente la promesa realizada por la *new economy* de recibir altas retribuciones y participar en el devenir del sistema por medio del "trabajo cognitivo"; de hecho, numerosos autoempresarios y microcapitalistas de riesgo hallaron en el mercado bursátil los medios adecuados para invertir su creatividad en crear empresas. Sin embargo, tan pronto como consumaron su alianza con el grupo dominante de la *old economy*, los

²⁷⁷ Como pone de manifiesto Bill Gates en su condición de magnate flexible por excelencia, el crecimiento industrial no tiene lugar de una forma nítida y planificada burocráticamente, sino que se trata de una cuestión oscura, repleta de experimentos y contradicciones (Sennett, 2000: 64-65). Para decirlo lapidariamente, la flexibilidad decreta, desde este prisma, la muerte del llamado "capitalismo organizado" (Lash y Urry, 1987: 196-231). Por lo demás, no es evidente que la nueva tendencia sea más eficiente que el pasado reciente, como sugiere el descenso experimentado por las tasas de productividad en las sociedades industriales más avanzadas (Sennett, 2000: 159). Y es que, en cuanto que los planes comerciales suelen tener orientaciones contradictorias, las instituciones se tornan disfuncionales bajo su égida y los beneficios apenas responden a las expectativas creadas (Clemons, 1995: 62). Sin embargo, también es verdad que el valor en bolsa de las instituciones en proceso de transformación suele subir y, en este sentido, el trastorno de las organizaciones resulta rentable (Sennett, 2000: 52).

²⁷⁸ La noción de "trabajo inmaterial" ha sido acuñada por los filósofos italianos Negri y Lazzarato, constituyéndose como una de las categorías más recurrentes tanto en las prácticas gubernamentales como en el ámbito académico a la hora de caracterizar el desarrollo del modo de producción capitalista desde la reestructuración de la fábrica que tuvo a lo largo de la década de los setenta, con menoscabo del obrero fordista como paradigma explicativo de las dimensiones constituyentes del trabajo. Para sendos autores, la centralidad progresiva adquirida por el "trabajo inmaterial" en la esfera de la producción pone de manifiesto una transformación de la organización laboral donde la actividad abstracta que concierne a la subjetividad del trabajador tiende a ser hegemónica, de manera tal que la "fuerza productiva" se trueca en "intelectualidad de masa" y, convertido en pura potencialidad, el saber del trabajador deja de ser "expropriado", mientras que el resultado de su trabajo se constituye como un "producto ideológico" (Lazzarato y Negri, 2001).

grandes monopolios del *entertainment* y la publicidad han sometido definitivamente las competencias intelectuales (fractalizadas y celularizadas) del espíritu emprendedor al proceso de “producción de valor”, en una suerte de “intelectualidad de masas” (Paolo Virno) grabada por la subordinación flexible. En definitiva, la incipiente clase virtual de las “puntocom” se ha revelado finalmente como “cognitariado”, esto es, el proletariado portador del saber (fragmentario y quebrado) donde hunde sus raíces la sociedad industrial avanzada (Berardi, 2005: 62-63).

Entre las características básicas del “trabajo material”, cabe destacar la homogeneización (el ordenador constituye una herramienta universal)²⁷⁹, y la dimensión afectiva de la interacción y el contacto humano, toda vez que las tecnologías digitales posibilitan la concatenación y la conexión de fragmentos individuales de “trabajo cognitivo” en esa esfera rizomática de expansión ilimitada conocida como “ciberespacio”, punto de intersección de las infinitas relaciones posibles entre las mentes humanas y los dispositivos electrónicos; en palabras de Berardi:

Ciberespacio es la productividad infinita de la inteligencia general, del *general intellect*, de la red. Cuando un número inmenso de puntos entra en conexión sin centro ni jerarquía tenemos una producción infinita de signos, de mercancías intelectuales, de semiomercancías y de información (Berardi, 2005: 67; *Supra*, cap. III, §1.2)²⁸⁰.

Desde este punto de vista, la productividad se define por la intermediación cooperativa de múltiples redes lingüísticas, comunicativas y emotivas, una cooperación abstracta en la medida que la producción se descentraliza en una red horizontal de empresas cuya posición oscila sin cesar (Sennett, 2000: 277). Aunque las formas industriales de prestación laboral continúan siendo operativas, el “trabajo en red”, de “recombinación” o “infoproducción” funciona como elemento de transformación tendencial y constituye, al menos desde la difusión

²⁷⁹ Ciertamente, el ordenador desempeña un rol fundamental en la aceleración de las comunicaciones realizadas por las cadenas de mando tradicionales. En nuestro presente, esta herramienta se muestra indispensable en la práctica totalidad de los empleos, viene utilizado de múltiples modos y por categorías profesionales de diversa índole (Sennett, 2000: 22, 157, 163).

²⁸⁰ Por lo demás, esta característica del modo de producción contemporáneo se basa en las primeras averiguaciones en el campo de la neuroeconomía, según las cuales el modelo del *homo oeconomicus* como mero calculador de utilidades autónomo y egoísta que subyace a la concepción de racionalidad económica tradicional es falaz (Shizgal y Conover, 1996: 37-43). En verdad, como revelan las últimas investigaciones en este ámbito, los seres humanos estarían diseñados, desde un punto de vista antropológico y evolutivo, para la cooperación: “Tenemos cerebros cooperativos, parece ser, porque la cooperación ofrece beneficios materiales y recursos biológicos que permite a nuestros genes hacer más copias de ellos mismos. De la suiedad evolutiva crece la flor de la bondad humana” (Greene, 2013: 65). Según Greene, la cooperación ha jugado un papel esencial en la evolución humana y ha producido disposiciones emocionales cruciales en el desarrollo de la moralidad, como la preocupación por los otros (empatía), la reciprocidad directa (gratitud, enfado y disgusto), el compromiso con las amenazas y las promesas (venganza, vergüenza y culpabilidad), la reputación o la reciprocidad indirecta (Lozano Aguilar, 2016: 909). En esta línea, Amartya Sen señala el compromiso como elemento clave para entender cabalmente el comportamiento económico (Sen, 1977: 317-344). Por su parte, la investigación en neurociencia sobre el juego del ultimátum corrobora la perspectiva de Greene, demostrando que los seres humanos aceptan perder ventajas económicas si consideran que la decisión es injusta, por indignación, por afán de venganza o para mantener la reputación social (Sanfey *et al.*, 2003: 1755-1758; Sanfey, 2009: 93-107).

de las nuevas tecnologías y el consiguiente proceso de “mentalización” de la producción de mercancías en el curso de los ochenta, el sector más dinámico (Berardi, 2007b: 171)²⁸¹.

Si bien es cierto que los hechos que caen bajo las formas modernas de flexibilidad son bien conocidos, las consecuencias personales de la transformación científico-técnica de la producción, saludada como fisiológicamente positiva por quienes se sitúan en la perspectiva del “señor”, suelen pasar desapercibidas a los ojos de nuestros contemporáneos. Lejos de haberse extinguido, como repite triunfalmente la retórica de la ideología globalista preponderante, con la Caída del Muro, la “lucha de clase” biúnivoca “siervo/señor” se ha redispuesto inéditamente bajo la forma de una “masacre de clase” unívoca, gestionada por la nueva élite financiera postburguesa, ultramundialista y desterritorializada (*high flyer*, altos funcionarios de instituciones internacionales, “empleados” de alta cualificación y remuneración de empresas multinacionales, cuadros internacionalizados...) en detrimento del nuevo “siervo”, esto es, la masa precarizada de explotados desprovistos de derechos sociales.

Por una parte, las técnicas de “reinvención institucional” o “*reeengineering*” que implica la llamada “especialización flexible” de la producción se hallan delimitadas desde el principio y su principal consecuencia es el *recorte de puestos de trabajo*, con la única finalidad de hacer más con menos (Hammer y Champy, 1993: 48)²⁸². Por otra parte, la “especialización flexible” sustituye la “cadena de montaje” de la era fordista por islotes de producción especializada donde la flexibilidad juega un papel fundamental, en la medida que los trabajadores deben cambiar de tarea, a tenor de la veleidad del mercado, casi diariamente, lo cual termina acarreando inexorablemente *cambios constantes de personal* (Morales, 1994: 6). De aquí se sigue el nuevo perfil antropológico del emigrante: como ilustra la erosión progresiva de la carrera tradicional, caracterizada por el desarrollo de las mismas cualificaciones en una o dos instituciones como máximo, el capitalismo del “corto plazo” nos condena a vagar en el tiempo “erráticamente” (*erraticus*), en el vaivén de las circunstancias, a la deriva²⁸³, de forma análoga al estilo de vida preponderante, por efecto de la “crisis de transmisión” contemporánea, en la cotidianidad del mercado (*Supra*, cap. IV, §2).

El vertiginoso progreso electoral experimentado por el movimiento obrero entre 1880 y 1914, así como sus innumerables conquistas laborales en la totalidad del orbe, alimentaron la esperanza de una revolución pacífica, sin tocar la propiedad capitalista. Sin

²⁸¹ He aquí la implosión definitiva de la célebre distinción marxista entre la “infraestructura” (base material que determina la estructura, el desarrollo y la transformación de la sociedad) y la “superestructura” (organización de la sociedad, reglas que vinculan a sus miembros y modo de administrar los bienes). Ciertamente, la separación analítica elaborada por Lenin, desde este punto de vista, entre el “proceso de trabajo” (esfera de la economía) y la “actividad cognoscitiva superior” (nivel de la conciencia), estaba justificada en la forma de trabajo proto-industrial, cuando la producción era completamente ajena al trabajo intelectual; sin embargo, ha dejado de ser operativa desde el momento en que la composición social del trabajo adquiere forma de red y el proceso global de producción subsume la inteligencia colectiva (Krahl, 1973: 365).

²⁸² Existen diversos estudios que cuestionan seriamente la productividad de las reestructuraciones y las reducciones de plantilla. De hecho, la American Management Association (AMA) y las empresas *Wyatt* han demostrado que producen más gastos que beneficios, en la medida que atentan contra la motivación y la moral de los trabajadores (Applebaum y Batt, 1993: 23).

²⁸³ En los Estados Unidos, las agencias de trabajo temporal acogen el sector de la fuerza de trabajo que crece más deprisa (Sennett, 2000: 21).

embargo, las expectativas de la socialdemocracia nunca se cumplieron. Por suerte o por desgracia, la democracia no ha terminado siendo la “forma específica” de la dictadura del proletariado, como quería Engels, sino que el parlamentarismo funciona, de hecho, como una válvula de seguridad del capitalismo, en un marco político que excluye por principio cualquier transformación radical de la sociedad. Convertidos en notabilidades y caciques, los diputados socialistas han descubierto que los trabajadores no tienen conciencia alguna de la necesidad que supone la revolución y desean, por encima de todo, la mejora inmediata de sus condiciones de vida, por lo que se dedican a negociar el margen de mejora compatible con las posibilidades de la economía capitalista.

Así pues, ante el desmoronamiento del “Estado del bienestar”, la claudicación sindical de los derechos arañados al poder antaño, la contingencia de la fuerza de trabajo, la masificación del trabajo intelectual, la inmigración de masa, el *dumping* salarial y, en definitiva, los extraordinarios niveles de precariedad, injusticia y sufrimiento relativos al proceso de mundialización en curso, cabe interrogarse qué ha sido del “factor subjetivo” en la contemporánea relación social del capital, en un escenario histórico donde la “razón revolucionaria” ha cedido el testigo a lo que Sloterdijk llama “razón cínica”, mientras que lo que podríamos denominar “mundialismo económico” se redeclina cada vez más a menudo como *neutralización de toda forma de resistencia*, hasta tal punto que los mapas conceptuales de los dominados coinciden, literalmente, con los de los dominantes. Más aún, si el nuevo paradigma de la flexibilidad atenta, como hemos mostrado, contra el ser humano, y si lejos de elevarnos a la exuberancia de la vida, la compulsión por “ficcionalizarlo” nos hunde más profundamente en el “desierto” (*Wüste*), la pregunta es: ¿Cómo es posible nuestra sumisión voluntaria a la dictadura invisible del capitalismo plenamente realizado? ¿Por qué motivo entregamos todo nuestro ser con semejante indiferencia a la “organización del vacío”?

Mientras que antaño la improvisación y el cambio solo tenían sentido en el empeño por sobrevivir a un desastre histórico (la Gran Depresión, una guerra mundial, etc.), nuestro momento histórico se caracteriza porque la *incertidumbre* se integra naturalmente en sus prácticas cotidianas, sin catástrofe ni angustia (Sennett, 2000: 30). De tal suerte que, en contraste con otros ocasos más visibles, nuestra civilización se muestra indiferente ante el avance del “desierto” (*Wüste*), abandonando la vida cultural en manos de mecanismos deshumanizados. Es más, en la huida de su poder creativo, el ser humano se yergue orgulloso sobre lo que precisamente puede erguirlo y elevarlo, convencido ciegamente de que es el amo del mundo. Contra la moda intelectual que proclama solemnemente la muerte de las ideologías, si lo que hemos denominado más arriba “masacre de clase” impone su hegemonía a nivel “supraestructural” es porque la conducta flexible se erige, a pesar de todos los riesgos que comporta, en la ideología más pujante del presente y, como revela el sueño americano de movilidad social ascendente, la sociedad contemporánea detesta la rutina. Es por eso que el espíritu emprendedor ha sido elevado a la categoría de prototipo social, siempre abierto al cambio sin calcular las consecuencias, asumir riesgos y cambiar de trabajo con frecuencia, por oposición a los “esclavos del tiempo” y demás prisioneros en la armadura burocrática de mediados del pasado siglo, convertidos en “comercializables” (Sampson, 1995: 226-227) con menoscabo del servicio, el compromiso, la lealtad y otros valores “a largo plazo”.

Desde esta perspectiva, el padre espiritual del nuevo capitalismo no es Adam Smith sino John Stuart Mill, en la medida que la libertad del hombre se cifra, a su juicio, en la conducta abierta al cambio, adaptable y flexible (Sennett, 2000: 48). Sirva como botón de muestra la figura de Rico, joven emprendedor y ejemplo de *everyman* ideal. En una entrevista concedida a Richard Sennett, el sujeto en cuestión recuerda sus numerosas mudanzas durante los últimos catorce años y, en lugar de culpar a la empresa cuyo recorte de plantilla arruinó su vida, admite que debió “hacer frente a una crisis y tomar una decisión [...]. Creé [la cursiva es nuestra] mis propias opciones. Asumo toda la responsabilidad por haberme mudado tantas veces” (Sennett, 2000: 27). Sin embargo, estamos convencidos de que Rico participa, en el fondo, de una *ilusión de autonomía*, en lo que constituye el correlato de lo que todos experimentamos en nuestra faceta de consumidores (*Supra*, cap. II, §2.1.a); por concurso de la flexibilidad, se encuentra constreñido a pensar ingenuamente que la fuerza de voluntad constituye la esencia de su libertad.

No nos pasa desapercibido que, *aparentemente*, hoy disponemos de un margen de libertad impensable cuando Ford industrializó el proceso de producción, promocionando los llamados obreros especializados en perjuicio de los artesanos cualificados. De hecho, según las homilías neoliberales predicadas por los taumaturgos del nuevo capitalismo, uno de los principales argumentos a favor de la organización flexible del trabajo es que descentraliza el poder, como atestigua el establecimiento progresivo del llamado “horario flexible”, donde la jornada de trabajo se cifra en un conglomerado de diversos horarios, cada vez más personalizados²⁸⁴. En este sentido, el capitalismo recupera y lleva hasta el extremo ciertas prácticas antiguas del sistema alemán del *Tagwerk*, donde los trabajadores recibían la paga, como sabemos por Marx, al final del día:

En dicho sistema, el trabajador podía adaptarse a las condiciones de su entorno haciendo distintos trabajos según lloviera o hiciera un día despejado, u organizando las tareas de acuerdo con las entregas de suministros. Ese trabajo tenía un ritmo, porque era el trabajador quien lo controlaba (Sennett, 2000: 39)²⁸⁵.

Sin embargo, no podemos escapar al hecho de que semejante autonomía del trabajador en relación a sus tareas es engañoso. Como vimos cuando analizamos la crítica marxista de la “alienación” decimonónica (*Supra*, cap. III, §3.2), mientras la burguesía aplicaba la “disciplina de fábrica” sobre los cuerpos sin escrúpulos, obligados a adaptarse al diseño tecnológico de la maquinaria por mediación de la vigilancia y el castigo más explícitos, los secuaces del capitalismo postindustrial consiguen perpetuar su sutil dominio subrepticiamente, mediante una *saturación* incesante de la explotación, entendida como “automatización” (vale decir, “zombificación”) de todas las tareas, por la cual se torna cotidiana y, de esta forma,

²⁸⁴ La flexibilidad del horario de trabajo surge con la entrada de la mujer en el mercado laboral. No obstante, si bien ha superado ampliamente la barrera de los sexos en sus distintas versiones (comprimir la jornada laboral, trabajar desde casa, etc.), el horario flexible todavía constituye un privilegio, toda vez que el turno por la tarde o el turno de noche aún concierne a las personas menos acomodadas (Sennett, 2000: 59-60, 162).

²⁸⁵ Para profundizar en este asunto, es de recibo consultar el trabajo de Adam (Adam, 1990: 112-113).

pasa desapercibida para los trabajadores por completo, o sea, el capital oculta su mortífero dinamismo a base de ponerlo de manifiesto²⁸⁶.

Hemos sugerido ya anteriormente que, en contraposición a la rigidez que ha caracterizado a las empresas desde siempre, su nueva disposición reticular se compone de nódulos y ramificaciones pretendidamente autónomos. Dicha autonomía se traduce en proyectos que deben ser emprendidos de forma participativa y creativa por “operadores autoorganizados en equipos”, a saber, directores de pequeñas células donde ejercen como “animadores”, “inspiradores” y “catalizadores” (Boltanski y Chiapello, 2002). Se trata, sin embargo, de una *ficción de libertad*, en la medida que sustituye los mandatos y el control dirigidos de la “disciplina de fábrica” por una (supuesta) autogestión que convierte (“zombifica”) al trabajador, al ritmo que prescriben los inflexibles resortes burocráticos, en su mismo representante, encubriendo tanto su condición sometida como la reducción de su creatividad a producción rentable²⁸⁷: “El hombre de hoy funciona con el motor de adaptación al máximo. Se encuentra permanentemente *enajenado*, es decir, adaptado a una situación por él no elegida y no vivida como propia” (Alonso-Fernández, 1981: 272). Vista así, “la autonomía no es más que la máscara del automatismo” (Derrida, 1993: 245).

Además de acrecentar el hastío correspondiente a la rutina burocrática, el tiempo de la flexibilidad no termina con las restricciones: lejos de ofrecer la posibilidad de emanciparnos, la programación flexible del horario trae consigo por medios técnicos una estructura vertical, desigual y arbitraria de poder y control donde los trabajadores no controlan el proceso de trabajo real, sino simplemente su ubicación²⁸⁸. En palabras de Sennett:

Los trabajadores cambian una forma de sumisión al poder (cara a cara) por otra que es electrónica. [...] La microgestión del tiempo sigue realizándose a paso acelerado, aunque [...] ha pasado del reloj a la pantalla del ordenador. El trabajo está descentralizado desde el punto de vista físico, pero el poder ejercido sobre los trabajadores es más directo. El teletrabajo es la última isla del nuevo régimen (Sennett, 2000: 60-61).

Más allá del lugar que ocupamos en la red, los nuevos sistemas de información dejan, ciertamente, poco margen de maniobra y, como prueban prácticas como la “desagregación vertical” o el “*delayering*”, la reorganización de empresas se caracteriza por la sobrecarga de dirección en las pequeñas células de trabajo que desarrollan múltiples tareas. Si bien es cierto que permiten alcanzar los objetivos de producción de manera más o menos arbitraria, las jerarquías institucionales establecen con frecuencia objetivos inasumibles y, además, ejercen una presión desmesurada sobre sus fragmentos y nódulos para alcanzarlos. A diferencia de la claridad de su vieja estructura piramidal, la red de relaciones que modulan las organizaciones

²⁸⁶ Si el arte es la región privilegiada para que la verdad acontezca, el cine gore serie B sería, en cuanto espejo de nuestro tiempo, el ejemplo más ilustrativo al respecto, ya que mostrando el monstruo en toda su crudeza, sin preámbulos ni efectos especiales (sin “ideología”, en el lenguaje de Marx), vuelve cotidiano el horror, de manera que el monstruo no nos deja entrever la monstruosidad, con menoscabo del poder sugestivo y la tensión que genera lo desconocido “por venir” en el cine de terror (Díaz Galán, 2010: 231-234).

²⁸⁷ Prueba de ello es el “trabajo immaterial”, donde la creación de cultura, conocimiento, bienestar emocional y otros productos intangibles tan solo obedece a la “avidez de novedades” de los potenciales consumidores (Hardt y Negri, 2002).

²⁸⁸ De hecho, la vigilancia es a menudo más estricta para los que trabajan en casa, evitando así que abusen de su libertad (Capowski, 1996: 12-18; Rifkin, 1995).

flexibles se revelan, en definitiva, como una “concentración sin centralización” que ejerce su dominio de forma intrincada, fuerte y amorfa (Sennett, 2000: 57-68; Harrison, 1984: 17).

Convertidos en meros funcionarios de la lógica del beneficio y la “acumulación de valor”, los trabajadores no asumen ya libremente una opción ética o cognoscitiva, limitándose a cumplir lo mejor posible con el cometido encomendado en su minúsculo radio de acción; como apostilla Luis Sáez:

Se ajustan al orden establecido y extraen de él esa [...] gloria miserable consistente en cumplir con especial esmero y dedicación las expectativas que les ha impuesto exógenamente el mundo administrado, competitivo y vacío en el que medran. [...] La solución está asegurada de antemano, propalando así la confianza en sus procedimientos y la ridícula seguridad de la mera supervivencia (Sáez Rueda, 2015: 385).

Pues bien, en la medida que se comportan, por así decirlo, como simples máquinas (esto es, el modelo de la máxima eficiencia según la técnica), solo son *responsables* de la perfección de sus acciones, independientemente del significado que tengan, las reglas que obedezcan y los objetivos que persigan. Desde esta óptica, el régimen de la flexibilidad hunde sus raíces, sorprendentemente, en el nacionalsocialismo. Análogamente al caso Eichmann según la lectura de Hannah Arendt (*Supra*, cap. IV, §8), cuando Günther Anders pidió explicaciones al piloto que lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima, su respuesta fue que, en realidad, solo trataba de ejecutar las órdenes recibidas con la mayor precisión posible, sin percibir sus funestas consecuencias. Pues bien, la conducta requerida por el capitalismo flexible es la misma que ponen de manifiesto Eichmann o el piloto de Hiroshima, a saber, hacer bien el trabajo encomendado, cumplir con el deber y seguir consignas de manera ciega, sin ninguna responsabilidad sobre sus efectos²⁸⁹.

En este contexto, si bien es cierto que el poder del “tecnocapitalismo” se funda en una estructura reticular, las relaciones de trabajo poseen, digamos, un carácter *ficcional*, en la medida que se caracterizan por ser, como sus homólogas en la vida social (*Supra*, cap. IV, §6), superficiales y transitorias, así como competitivas y utilitarias. Y es que, bien pensado el capital debe interceptar y cortocircuitar la libre autogeneración social en su impulso al dominio (Sáez Rueda, 2015: 221). En efecto, tales dinamismos son huérfanos de la potencia “transductiva” de la que habla Simondon (*Supra*, cap. II, §1.1), en el sentido de que no son relaciones “diferenciales” (recíprocamente afectantes). Lejos de propiciar una vinculación proteica y enriquecedora, es de recibo reconocer que las relaciones en nuestro mundo (en general), y en la esfera del trabajo (en particular), se convierten en “acoplantes”, esto es, nexos rígidos que se disponen maquinalmente en una sola dirección. Erigidos como modos de vida, los procesos ciegos del nuevo capitalismo se entrelazan en “acopladuras” inerciales, configurando una retícula de emparejamientos que son encajados como piezas por dispositivos de “transacción” que se comportan como algoritmos funcionales. En este contexto, los individuos se ven despojados de la plasticidad necesaria para testificar su afán autotransformador, “se vuelven hacia sí” y niegan toda vibración endógena en grado de

²⁸⁹ Desde esta óptica, resulta inteligible el descubrimiento reciente de que una filial canadiense de la Banca Nacional del Trabajo proporcionaba armas a Saddam Hussein; no obstante, el empleado de la Banca desconocía seguramente el objetivo final de su tarea y, si lo hubiese conocido, tampoco sería responsable, ya que escapa a sus limitadas competencias.

transmutarles en el encuentro. Convertidas en nexos *desde fuera* (es decir, motivadas por intenciones meramente estratégicas y operativas, en lugar de por la afección recíproca), sus relaciones no permiten ya una “transducción” inmanente, sino meros *acuerdos* y *compromisos* externos. Son formas fugaces de asociación, cooperación superficial y desapego (Sáez Rueda, 2016: 244-245).

Pero contra lo que cabría pensar a tenor del discurso neoliberal, si el nuevo capitalismo no está yermo de sentimientos no es solo por su inaudita capacidad para explotar el sistema de las pasiones humanas (*Supra*, cap. III, §2), pues también introduce un discurso terapéutico que permite vincular las emociones a su desarrollo con la finalidad, por supuesto, de garantizar la disciplina y aumentar la productividad (Illouz, 2006). De aquí el lenguaje económico de la “eficacia”, donde la comunicación designa una tecnología de autogestión que apunta a obtener una coordinación “inter” e “intra” emocional, dominada por un imperativo de cooperación y un modo de resolución de los conflictos basado en el reconocimiento. De este modo, el capitalismo emocional persigue neutralizar, con la promoción del sentimentalismo y el subjetivismo, pasiones como la vergüenza, la cólera o la frustración. Sin embargo, la reciente eclosión de fenómenos como el *mobbing* nos lleva a pensar que, en el fondo, mientras la élite financiera se mantiene a salvo de una re-verticalización del conflicto, la lógica del reconocimiento canaliza el malestar de los trabajadores hacia un “resentimiento” (*Supra*, cap. IV, §6) generalizado en la horizontalidad de la esfera laboral, en lo que constituye una huida hacia delante mediante la cual construyen una falsa identidad de manera reactiva, negando al que antaño se denominaba “camarada”. Y es que, finalmente, el malestar no puede ser dirigido contra el capital, porque está investido con las vestiduras de lo gratificante y lo productivo.

Con todo, los sufridos trabajadores se aferran a sus sueños mágicos de libertad, esas cortinas de humo, a modo de paliativo para soportar el capitalismo, en un mundo histórico que no aguanta su propia verdad. De aquí el *sino del homo laborans*: del *miedo físico* a la *ignorancia confortable*. Se entiende, bajo esta luz, el proceso postmoderno de desideologización a costa del “factor subjetivo”, toda vez que la fuerza emancipatoria de sus últimos retazos se diluyen como lágrimas en la lluvia, bajo el signo de la “autonomización de la vida asamblearia” (Sáez Rueda, 2007a: 62-63), la absorción irreflexiva del pensamiento crítico en la realidad por la *intelligentsia* de los jóvenes rebeldes, en favor de la acción directa e inmediata (sin ideología) (Marcuse, 1979: 240-242), o el mero “resentimiento”, entendido como esa salida inoperante de quien encauza su protesta contra el poder sin despojarse de la lógica de la victimización y de la queja (Cano Cuenca, 2010: 109-131). Entretanto, el precio a pagar se revela en el carácter “ex-tático” de la vida laboral, propia del “ser-en-el-zombi”, entre la indolencia, la molicie, la apatía, la indiferencia y la “voluntad de nada”, como ilustra la mirada ida del trabajador medio.

Ahora bien, si llevamos esta perspectiva a sus últimas consecuencias, el *agens* principal que empuja a la *virtus* autocreativa de nuestra cultura a abandonarse en la “in-potencia” no es una condición psicológica sino, más bien, ontológica. Como tuvimos ocasión de comprobar en nuestro análisis preliminar de la crítica del mundo científico-técnico en Heidegger (*Supra*, cap. I, §2), el pensador alemán sostiene que la “nada” no se define en primera instancia como la negación lógica de lo ente, como mantiene la ciencia empírica; se trata, más bien, de la experiencia (siempre latente en la vida cotidiana, pero emergente explícitamente en el modo de la “angustia”), de un radical “extrañamiento” ante el ente en su totalidad: “Se diría que

la inmersión misma en el mundo hubiese perdido de pronto su encubierta evidencia, su obviedad, su apacible naturalidad. Ya no nos vincula y envuelve. O mejor: de hecho, lo hace, pero ahora estamos sorprendidos de que ello *ocurra*" (Sáez Rueda, 2015: 98)²⁹⁰.

Pues bien, profundamente sumido en su particular sueño de libertad, el "extrañamiento" del hombre subsiste aletargado. En efecto, la *ilusión de autonomía* generalizada arruina la vida autoextrañada y, por ende, la hunde en la ceguera inercial, de manera tal que "ha dado ya la espalda a la problematicidad del mundo subcutáneo de la vida-en-civilización, la ha abandonado y condenado a su ineludible marchitamiento" (Sáez Rueda, 2015: 196-197). En este sentido, la "necedad" se constituye como el máximo inductor de la crisis, entendida como

la incapacidad de ser afectado afincada en el ser humano en cuanto ser social y cultural a un tiempo. Como ruptura del nexo entre el discurrir explícito de la vida generada y el flujo implícito de la problematicidad genésica. [...] No se trata de que cada una discurre independientemente de la otra, sino de que van de la mano sin tocarse. [...] La crisis cultural no se reconoce a sí misma, no se toca, no se autoextraña. Se envanece (Sloterdijk, 2001: 181, 194, 196; Sáez Rueda, 2007b: 431 ss.).

Por tanto, si el hombre occidental ya no experimenta el *pathos* de transfigurarse en su particular vocación de "hacer-por-ser" en la existencia no es, en el fondo, sino por desafección, indiferencia y apatía respecto a lo problemático yacente en el subsuelo cultural de su época, porque carece de la sensibilidad receptiva que caracteriza a la autoaprehensión despierta. Como no puede ser de otro modo, los "últimos hombres" viven en la cultura; pero lo hacen bajo la forma de la *estupidez*, completamente ajenos a su *rhythmus* fontanal, como en un sueño del que no tienen noticia. Y si bien es cierto que existen numerosos seres humanos lúcidos en nuestra época, siempre terminan devorados fatídicamente por el movimiento inercial de la *imbecilidad*, ya sea por la seducción que les provoca o bien por el ostracismo al que les relega. A la altura del presente, la *estulticia* atraviesa la totalidad de la cultura y extiende su dominio por todas partes.

En definitiva, si nos encontramos en tiempos de penuria no es debido, al menos en un sentido radical, al aspecto cada vez más raquítico de la cultura o al progresivo ensimismamiento del hombre en la "organización del vacío", al extraordinario incremento de la desigualdad o a la dominación intangible, pero punzante, de los dueños del capital. Bien pensado, el "peligro extremo" de nuestra época es que, finalmente, la *problematicidad* en cuanto tal desaparezca como si nada, es decir, la posibilidad de experimentar el ocaso de la cultura que nos acecha y de elaborar una respuesta creativa a la altura del acontecimiento.

²⁹⁰ Desde esta perspectiva, Sloterdijk se equivoca cuando vincula el "extrañamiento", en su fenomenología del espíritu falso o apartado del mundo, con el "gran teatro del mundo bajo el aspecto del estar distante del escenario" (Sloterdijk, 2001: 25).



V

PROPUESTA TERAPÉUTICA

1. A VUELTAS CON HEIDEGGER: LA FILOSOFÍA COMO TERAPIA FRENTE AL CAPITALISMO DIVINO

1.1. El capitalismo como religión

Llegados a este punto, estamos en condiciones de asegurar a modo de conclusión que el espíritu del capitalismo se impone, gracias al inestimable concurso del progreso tecnológico en el horizonte de la comunicación, bajo la forma de una nueva religión, mientras el mercado se erige como el heredero lógico y cronológico del Dios judeo-cristiano²⁹¹. Contrariamente a la moda intelectual que postula la “desertificación” del imaginario religioso, la muerte de las ideologías y, sistemáticamente, el “desencantamiento del mundo” a manos de la secularización y del laicismo, nuestro tiempo se afirma, bien pensado, como el más ideológico de la historia humana. En la época de la “unidimensionalidad” (Marcuse), la ideología que triunfa es, por así llamarla, una “ideología de lo mismo”, por razón de una nueva forma de divinización (el monoteísmo idolátrico del mercado) que satura el presente en absoluto, *igualizando* todo en la *desigualdad* económica. Como consecuencia del afán capitalista por verse autorreflexivamente reflejado y reproducido por todas partes, el mundo ha sido reducido al todo homogéneo y amorfó de la circulación de mercancías donde, literalmente, nada es lo que parece, en lo que constituye la perversión del sueño kantiano del “universalismo” (entendido como relación entre pueblos libres e iguales que coexisten relacionándose pacíficamente, conservando la singularidad de su tradición y su cultura en base al común reconocimiento de su pertenencia al género humano), en beneficio de un *pluralismo sin alteridad*.

Como refleja fehacientemente el lenguaje cotidiano (“marca España”, “recursos humanos”, “inversión afectiva”), la eficacia ideológica del dispositivo subjetivante-info-comunicacional no solo se traduce en una “economización” mundial a nivel extensivo sino que también alcanza su eco *intensivamente*, en la medida que todos los pueblos se ven constreñidos con hospitalidad solo aparente, mediante una suerte de “inclusión neutralizante”, a asimilar la visión del mundo y el estilo de vida correspondientes al único modelo internacionalizado del

²⁹¹ No es casualidad que Nietzsche anunciara la muerte de Dios, precisamente, en el mercado (Nietzsche, 2002b: 209-211). Por lo demás, la cuestión del capitalismo como religión ha sido abordada desde diversas perspectivas (Franchini y Perticari, 2011).

sistema neoliberal, generando consenso en torno a la opinión pública manipulada y disenso hacia toda realidad no globalizada, deslegitimada inmediatamente como premoderna, reaccionaria, dogmática, autoritaria, dictatorial, etc. Bajo la tranquilizadora categoría de “mundialización” se esconde la forma postmoderna, mórbida y flexible del totalitarismo, un totalitarismo realizado a escala planetaria, liberal, libertario y permisivo, un “globaritarismo”, por decirlo con la fórmula de Virilio, que nada deja fuera de sí, aunque para ello deba derramarse impunemente la sangre de los pueblos oprimidos.

En este horizonte orwelliano de sentido, la “superestructura” ideológica que justifica y glorifica la estructura económica dominante se cifra, en primer lugar, en el economista como sustituto del viejo teólogo medieval; a continuación, tenemos el clero académico de los intelectuales (como dice Bourdieu, la “parte dominada de la clase dominante”) y el clero periodístico y mediático del *mainstream*, que ocupa el puesto vacante de los sacerdotes encargados de legitimar el poder de la Iglesia. Por último, encontramos los fieles consumidores, con la única tarea de registrar las consignas del capitalismo teológico a modo de un destino inescrutable. Como Nietzsche vaticinaba, hemos dejado de creer en Dios para depositar ciegamente nuestra fe en el mercado absoluto, ese “nuevo ídolo” inmanente cuyo objeto, la mercancía, constituye una entidad “sensiblemente suprasensible, [...] llena de sutileza metafísica y de caprichos teológicos” (Marx, 2012a: 101).

Así entendido, el capitalismo se arroga el atributo divino de la *ubicuidad* y, por así decirlo, el presente se torna *omnipresente*, sin dejar espacio a futuros alternativos. Erigido como gobierno sin fronteras espacio-temporales, no solo invade el espacio exterior del mundo hasta abrazarlo como mercado mundial en nombre de la globalización, esa forma postmoderna del imperialismo²⁹²; no solo coloniza nuestro espacio interior, de modo que la forma-mercancía vertebría todos los parámetros de la vida, reduciendo la sociedad a labor y consumo. Además de saturar (vale decir, “totalizar”) tanto lo real como lo simbólico, en la medida que reduce, parafraseando a Heidegger, todo lo existente a “existencia” (*Bestand*), la “condición neoliberal” del capital y su “cretinismo económico” (Gramsci) logran la hazaña de suspender el curso de la historia involucrando a todos en su orden eterno, permanente y necesario, en lo que constituye una santificación apologética del mercado que lo eleva como una entidad existente autónomamente con respecto al hombre, en lugar de reconocerlo como su propia objetivación en la historia. Efectivamente, el famoso “final de la historia” (Kojève, Fukuyama) supone que las crisis financieras que sacuden nuestras vidas, los movimientos arbitrarios de la bolsa, los repuntes del *spread* y, en general, todas las formas de disciplinamiento coactivo determinadas por la nueva economía para “gobernamentalizar” (Foucault) la existencia (últimátum de las 48 horas, *austerity, spending review, fiscal compact...*), son experimentados no como productos sociales de los nexos de fuerza capitalistas, sino como designios de una divinidad insondable. Como hace notar Lukács lacónicamente, el capital hace aparecer los fenómenos de la sociedad como esencias extratemporales y, de este modo, oculta su carácter histórico,

²⁹² Fue Lenin quien identificó por vez primera el imperialismo como forma coesencial a la lógica de desarrollo del capital (Lenin, 2000). Desde este punto de vista, con la globalización asistimos, más precisamente, a la tercera fase del imperialismo, tras el imperialismo mercantilístico del 600 y del 700, caracterizado por el comercio triangular de esclavos entre Europa, África y América, así como por la práctica del racismo como arma ideológica dirigida a legitimar la expropiación colonial, y el imperialismo del 800 y del 900 contra el que apunta Lenin, donde los esclavos son explotados en sus propias tierras de origen, reducidas a colonias del Occidente expansionista.

es decir, su provisoriedad y su transitoriedad (Lukács, 1992: 18-19)²⁹³. Frente al poder del Estado-nación como “organización del límite”, el capitalismo teológico constituye un poder *absolutum*, por otro lado, en el sentido de la misiva de Marcuse, según el cual “nuestra época tiende a ser totalitaria incluso donde no ha producido estados totalitarios” (Marcuse, 1967: 21; Marcuse, 1971: 31-48). En efecto, el capital ha sido liberado de todo vínculo simbólico y real con la capacidad de gobernarlo, a causa de la progresiva disolución de la dialéctica moderna “interior/exterior” como perfecta realización de su vínculo con el Estado, un exterior donde cifra, internalizándolo, su expansión unilateral, con menoscabo del compromiso histórico que mantuvieron ambas formas de soberanía hasta el declive del coloso soviético. Desde esta óptica, la globalización no debe ser entendida como una simple apertura de las economías nacionales y como la instauración entre ellas de nexos intercontinentales sino, más bien, como la pérdida de realidad de los espacios nacionales, cuyas fronteras históricas y geográficas han sido borradas, con menoscabo de su dimensión territorial, cultural y plural, por el mercado transnacional, creando un nuevo espacio neutro, liso y desterritorializado donde la forma-mercancía, cifra y célula genética de la sociedad capitalista, puede circular ilimitadamente sin obstáculos. Y es que, como advierte Slavoj Žižek, lo propio de la ideología dominante no es, precisamente, sino la “depuración-homogeneización” de todo lo que, de alguna manera, contradice o niega su inscripción como objetividad socio-cultural sobre determinada, forzándolo a producir las evidencias de su propia naturalidad (Žižek, 1992: 80)

Como revela la idea misma de Unión Europea, los recurrentes ataques frontales al Estado social o la desestructuración progresiva de las constituciones, la teología económica de nuestro tiempo termina, como cifra fundamental del *new imperialism*, con el *Ius Publicum Europaeum* donde se cifra la modernidad política, esto es, el orden mundial consagrado por la Paz de Westfalia que tenía como base fundamental la soberanía absoluta y la preeminencia de los Estados territoriales como únicos agentes del orden internacional (como “*superiorem non recognoscens*”, en términos de Bodin). Al hilo del argumento repetido *ad nauseam* por nuestros políticos durante los últimos tiempos (“ausencia de alternativas”), los viejos Estados soberanos han sido reducidos a simples funciones de referencia en favor de una *economía despolitizada*, con el único objeto de ratificar lo que viene establecido sistemáticamente por el mercado mundial divinizado y las oligarquías económicas financieras.

Como en toda ideología, la naturalización de lo social conlleva la fatalización de lo histórico. Y esto vale tanto para la derecha como para la izquierda, que ya no conforman dos imágenes del mundo contrastantes a la hora de perimetrar visiones y espacios alternativos y conflictivos, pues se han convertido en meras prótesis ideológicas intercambiables del “pensamiento único” neoliberal y políticamente correcto, ese “extremismo de centro”

²⁹³ Podemos hablar con certeza, si consideramos el significado marxista del término “ideología” como “falsa conciencia necesaria”, de una “ideología del mercado” en toda regla. De hecho, el capital en su forma hodierna comprende los dos movimientos sinérgicos con los que Marx connotaba la noción de “ideología”. Por un lado, lo que Bourdieu denomina “imperialismo de lo universal”, esto es, la transformación de un interés particular en un interés compartido fingidamente por toda la humanidad (entendida como individuo unívoco), de manera que viene aceptado como concepción del mundo e, incluso, como religión. Por otro lado, la naturalización de lo que en realidad es intrínseco, social e histórico, a propósito de lo cual cabe aplicar el mismo dispositivo crítico que Feuerbach dirige contra la religión, según el cual Dios no crea al hombre sino que más bien ocurre todo lo contrario. Por eso, la crítica de la religión constituye, como advierte Marx nada más comenzar la introducción a *La crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, el presupuesto de toda crítica (Marx, 1974: 93).

(Étienne Balibar) dirigido, en nombre de la *deregulation* económica, por hablar con la neolengua del capitalismo financiero (*new speak*, en el lenguaje de Orwell), que Fichte denominó anticipadamente “anarquía del comercio” (*Anarchie des Handels*) (Fichte, 1990: 70), a la manipulación de las masas. Mientras Stalin actuaba en nombre de las leyes de la historia, nuestros políticos hacen lo propio con las leyes de la economía, cumpliendo de una vez por todas el vaticinio de Foucault, según el cual llegaría el día en que no se gobernaría ya el mercado, sino *por el mercado transnacional*. Más que dominados son, como dice Gramsci, “subalternos” del *ordo oeconomicus*, coesenciales a sus lógicas afirmativas y a su extensión ilimitada, sin ninguna gramática opositiva. Es la política como “continuación de la economía por otros medios”, por usar la fórmula de Von Clausewitz. En palabras de Carl Schmitt, “la economía se ha convertido en un *politicum*” (Schmitt, 2012: 95).

No obstante, la “hipostatización fetichista” del mercado y el “fanatismo” de la economía no estriban, sorprendentemente, en su carácter perfecto. Según la concepción tradicional del poder, el Estado debe ser aceptado porque constituye, en cuanto lugar de soberanía que trasciende y mediatiza las fuerzas inmanentes, una especie de *superiorem non recognoscens* (Bodin) o *Deus mortalis* (Hobbes). Pues bien, la “era post-Westfalia” designa el primer momento histórico donde el poder presume abiertamente de su *imperfectabilidad*, de modo que si hoy triunfa la ideología de la intransformabilidad del presente no es porque habitamos “el mejor de los mundos posibles”, como pretendía Leibniz; bien pensado, vivimos en el *único* mundo posible, un *factum* injusto y equivocado, pero irredimible e imperfectible. Para expresarlo con la terminología de Spinoza, el “capitalismo *sive Natura*” constituye, en resumen, un totalitarismo plenamente realizado y heterófobo,

una economía de mercado universalizada que deglute en un *todo-uno* lo diferente, lo singular, lo imposible de subsumir en reglas formales comandadas por un centro que distribuye los lugares y los relaciona jerárquicamente. [...] [El] Todo/Uno [...] es un ojo camuflado, itinerante en el campo reticular de los poderes y dispersante en la sociedad de la comunicación y de la información (Sáez Rueda, 2015: 355-356).

Ahora bien, como vislumbra Benjamin proféticamente, la nueva “monarquía universal” (*Universalmonarquie*), por citar a Kant, no posee una teología dogmática específica, sino que consiste en una religión puramente “cúltica”, en el sentido de que, bajo su égida, todo adquiere significado mediante una referencia inmediata al culto, hasta el prurito de que puede definirse como una celebración permanente, sin tregua ni piedad, de una ceremonia sacra superdesarrollada (Benjamin, 1991: 100-103). A excepción del sacrificio, asumido con resignación cotidianamente por el nuevo “precariado” como consecuencia inevitable del capitalismo triunfante (desigualdad, bajos salarios, recortes de plantilla, etc.), sus promesas de salvación ya no demandan cultivar los valores característicos de lo que Nietzsche denomina “moral de esclavos” (humildad, pobreza, compasión, etc.). Nuestro único mandamiento consiste en demostrar una devoción incondicional (“sin días festivos”, como dice Benjamin) por la forma-mercancía a través del *consumo* como única vía para obtener indulgencia, más allá de la ideología que cada cual asuma (vale decir, “consuma”) en la intimidad de su vida privada. El monoteísmo del mercado encierra, en este sentido, toda una pléthora de dioses menores que alimentan profusamente una suerte de “furor teológico” por percibir *sensaciones*

placenteras y vivir *experiencias nuevas*, en el marco de un circuito macabro donde la salvación prometida oscila de unas mercancías a otras al ritmo que marca su obsolescencia programada, paradójicamente, por los mismos ingenieros del *marketing* que las conciben, una especie de anarquía organizada y planificada por el mismo orden omnipresente que neutraliza por principio la posibilidad de emprender una “línea de fuga” hacia un mundo vital capaz de soportar el exceso de potencia de la *physis* autocreadora.

1.2. Reivindicación de la filosofía como terapia social

Tras la época dorada de los grandes sistemas, pensamos que la filosofía todavía posee una tarea esencial en el tiempo neo-orwelliano del devenir postmetafísico: elevar su función terapéutica, en diálogo con el resto de disciplinas, a la altura del acontecimiento, con el fin de dar un salto en el *vacío* en pos de un *nuevo inicio*, esto es, contrarrestar la decadencia de Occidente sobre la base del carácter irreductible de la alteridad, rescatar la idea del presente como posibilidad y redimir el futuro a la luz de posibilidades nuevas de existencia silenciadas hasta el olvido, puntos de vista y espacios alternativos al dominio salvaje del “tecnocapitalismo” global y su “mística de la necesidad”.

A pesar de la propensión contemporánea a poner todo el acento en el carácter crítico de la filosofía²⁹⁴ (motivada, a nuestro juicio, por el desencanto que supuso en la población la experiencia de dos guerras mundiales consecutivas, tras el optimismo desmesurado de la fe ilustrada en la razón y el progreso), la concepción de la filosofía como *terapia social* es tan antigua como nuestra insigne disciplina, tal y como demuestra Álvaro Vallejo (Vallejo Campos, 2011). En un primer momento, la sofística (en especial, Antifonte el Sofista, Antifonte el orador y Gorgias) avala la dimensión terapéutica de la filosofía en virtud de una concepción de la “terapia” (*therapeía*) que posee tres grandes rasgos: en primer lugar, la curación se consigue mediante la intervención de un “arte” (*téchne*) que investiga las causas; en segundo lugar, se asemeja a la medicina y, por último, logra curar a través de la palabra. En este contexto teórico, Sócrates va aún más lejos, hasta el punto de que define la filosofía como “cuidado de los enfermos” (*epimeleía*) o “terapia del alma” (*therapeía tēs psychēs*), consagrada al dios Apolo a fin de alcanzar, en virtud de la “sensatez” (*sophrosýne*) que promueven en ella los bellos discursos, su “excelencia” (*areté*) comprendida como “condición trascendental de todos los bienes”²⁹⁵, hasta el punto de que el destino de la vida humana depende menos de los conflictos políticos que asolaban la vida ateniense por aquel entonces que de la cura crítica (negativa), mayéutica y privada del alma *corrompida e insana*, emprendida en aras de la razón y del “conocimiento” (*episteme*); de este modo, Sócrates siembra la semilla de la filosofía

²⁹⁴ Estas celeberrimas palabras ilustran palmaríamente tal tendencia: “La filosofía sirve para *entristercer*. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Solo tiene este uso: denunciar la bajezza del pensamiento bajo todas sus formas. [...] La filosofía como crítica nos dice lo más positiva de sí misma: empresa de desmixtificación (Deleuze, 1994: 149-150).

²⁹⁵ Es de recibo considerar que el concepto socrático de “virtud” no es precisamente moderno, ya que no consiste simplemente en la “excelencia moral”, sino también en el “estado saludable del alma” que conduce a la realización del ser humano, entendida como la “construcción en su interior de una fortaleza inexpugnable denominada ‘identidad personal’”, de la cual depende su bienestar y felicidad (Jaeger, 1971: 422).

helenística, para la cual todo discurso filosófico que no sirva como terapia del sufrimiento humano es vacío. Por su parte, Platón transforma la noción socrática de “terapéutica”, en la medida que la transpone desde el ámbito del sí-mismo de cada cual hasta la reflexión sobre la “ciudad” (*pólis*), a la que hay que tratar como lo haría un médico, o sea, buscar su bien y justificar dicha búsqueda racionalmente; así, tras presentarse como la alternativa crítica al político realista que ha *hinchado y emponzoñado* la ciudad en el *Gorgias*, el reconocimiento y la terapia de la *fiebre* que padece el Estado se constituye como el punto de partida de las reflexiones encaminadas a la construcción de la ciudad ideal en *La República*. En el momento que la filosofía se convierte en “acción terapéutica sobre la ciudad”, solo cuida del alma indirectamente (como destinataria final de la acción política), de tal manera que ya no requiere de la aquiescencia ciudadana sino que, más bien, consiste en una especie de “operación quirúrgica” contra las pasiones de unos ciudadanos reducidos a súbditos, en la que todo vale en beneficio de la salud del Estado.

Aunque no es el momento ni el lugar idóneos para adentrarnos en semejante empresa (pues hacerlo constituiría por sí mismo una investigación específica), la vinculación entre la filosofía y el arte de curar tiene un desarrollo digno de estudio en la filosofía práctica de Aristóteles y más allá de ella. Sin embargo, por desgracia, el auge de la ciencia moderna (mejor dicho, del *Ge-stell*)²⁹⁶ y sus exigencias reductivas han desplazado progresivamente a la filosofía (conocida antaño como “madre de todas las ciencias”) a la “superfluidad”, hasta el punto de encontrarse alejada por completo del consultorio a día de hoy (y esto tanto en el sentido de la *Distanz* como de la *Ferne*)²⁹⁷, en el marco de la trágica disyunción entre las ciencias y las humanidades. Efectivamente, la renuncia a la antigua vinculación entre pensar la vida y la práctica médica que conlleva el monopolio del arte de curar por parte de la ciencia moderna revalida uno de los problemas más ancestrales de la cultura humana, a saber, el abismo existente entre teoría y *praxis*, entendidas respectivamente, hoy en día, como la contemplación y el reconocimiento de lo que es, por un lado, y el aprendizaje regido por el éxito o el fracaso, por otro. En este escenario, la medicina práctica se halla a la base de la inmensa mayoría de investigaciones médicas modernas, mientras que la filosofía permanece aislada, impedida a la hora de que sus indagaciones puedan contribuir a tratar al hombre de cara a su emancipación.

Ciertamente, si el sector de la medicina clínica colmase el reto que supone el arte de curar a escala planetaria en la era de la especialización y de las instituciones, la vejación que sufre la filosofía solo iría en perjuicio de su henchido ego. El problema reside en que, al servicio del *Ge-stell*, la medicina práctica trata de construir “técnicamente” (en sentido heideggeriano) la salud, mediante un tratamiento de la enfermedad, entendida como caso de

²⁹⁶ Aunque todavía no aparece en ella de modo propio, el coligar que provoca y conduce al “des-ocultamiento” que solicita prevalece ya en la ciencia moderna, de tal manera que ésta es el heraldo, desconocido aún en cuanto a su origen, del *Ge-stell*. Y es que, como sabemos por Heidegger, lo más originario permanece oculto el mayor tiempo posible, y es lo último que se muestra (Heidegger, 1994a: 23-25).

²⁹⁷ La tendencia de la filosofía a replegarse dócilmente sobre su propio interior academicista no hace más que reforzar tan inquietante realidad. Por lo demás, la aflicción melancólica de Ortega, que impresionó sobremanera a Heidegger en el encuentro que tuvo lugar entre ambos durante la celebración de un congreso sobre el hombre y el espacio (Darmstad, 1951), pone de manifiesto fehacientemente la impotencia del pensamiento ante los poderes del mundo presente (Sáez Rueda, 2007a: 67-68).

una ley científica²⁹⁸, consistente en objetivarla mediante fórmulas rígidas y rutinarias, bajo la luz del cálculo cuantitativo y la experimentación, con el afán de ponerla a su disposición y quebrar así la resistencia que ofrece, en lo que constituye, desde la óptica de Heidegger, una “provocación” a la naturaleza en toda regla. Se entiende, desde esta perspectiva, la celeberrima sentencia heideggeriana: “La ciencia no piensa” (Heidegger, 2005: 28) elucubrada a partir del no menos célebre apotegma nietzscheano: “La ciencia, barbariza” (Nietzsche, 2005: 73). En palabras de Gadamer:

Nuestra experiencia científica y médica está orientada, en primer lugar, hacia el dominio de los fenómenos de la enfermedad. Es como si se estuviera forzando a la naturaleza allí donde se manifiesta la enfermedad. Lo importante es dominarla. La ciencia moderna fuerza a la naturaleza a que le brinde respuestas. Parecería que la estuviera torturando (Gadamer, 2001: 121).

A mediados de los años setenta, cuando Foucault aún se encontraba trabajando en *El nacimiento de la clínica*, Ivan Illich arrojaba luz en su célebre *Nemesis médica*, haciendo gala de su habitual perspicacia, sobre el devenir contemporáneo del diagnóstico gadameriano en su mordaz ofensiva contra lo que él mismo llama “corporaciones de la sanidad”, generando una feroz reacción profesional y multitud de críticas (La Cecla, 2013: 37-41; Illich, 1975). Según Illich, la actual asistencia sanitaria es una actividad esencialmente “nihilista”: expropiando la salud de las personas, tiene una eficacia contraproducente, en nombre de un proyecto inhumano donde la medicina se constituye como una práctica autorreferencial y como una institución cada vez más oculta y fría, concebida para volver dependientes a los denominados “pacientes”. Por decirlo lapidariamente, la búsqueda de la salud ha devenido un factor patógeno.

El principal objetivo de semejante lógica médica no es sino abolir la necesidad del “arte de sufrir” mediante una guerra implementada con medios técnicos contra un malestar determinado, en detrimento del elemento trágico que atraviesa la *conditio humana*. Para ello, el sistema higiénico sanitario reduce al paciente a un mero factor estadístico, mientras que la enfermedad en cuestión se cifra exclusivamente en gráficos y curvas de probabilidad, parámetros y porcentajes. En este contexto, el médico ha perdido el gobierno del “estado biológico”, el timón de la “biocracia”; actualmente, su figura solo sirve para legitimar la pretension de mejorar la salud por parte del sistema industrial, definida en términos de equilibrio entre el macrosistema socio-ecológico y la población de los subsistemas humanos.

No obstante, el mayor peligro en el nuevo estado de cosas proviene de la transformación del sujeto que goza y sufre en un “sistema inmunitario” con la capacidad de gestionar su propia salud, en la línea individualista que determina el destino de nuestra civilización. Como ponen de manifiesto las sesiones *self-help*, la acupuntura, los tratamientos de mantenimiento, el control de los linfocitos T, el sexo seguro, el examen de la orina o la práctica Zen, la nueva medicina constríñe al paciente a objetivarse al modo de un sistema funcional y sistémico,

²⁹⁸ En el polo opuesto, la etapa precientífica de nuestra experiencia de vida albergaba una relación de escucha personal entre el médico y el enfermo (definido por Aristóteles como “mimético”) que comportaba cierta atención a la *excepcionalidad* del paciente, lo cual daba lugar a una ayuda no meramente transitoria sino para siempre: “Antes había una curandera o un curandero en la aldea. Luego, se impuso ese papel casi paternal del médico de familia. En las estructuras sociales menores existía una especie de práctica individual, que no se manejaba con guardapolvos blancos ni con salas de espera colmadas de pacientes preocupados” (Gadamer, 2001: 111).

contribuyendo así al pasaje del estatus de persona hacia el *cyborg* del que habla Donna Haraway. Pues bien, Illich advierte que cuanto mayor es la “oferta” de la salud (es decir, la restricción del sujeto a autodiagnosticarse en base a parámetros objetivos externos), mayores son el número de necesidades y de enfermedades, creciendo exponencialmente la angustia y la incertezza entre la población.

Sin embargo, si bien es posible objetivar y juzgar el grado de intensidad que presentan las diversas manifestaciones patológicas del *Ge-stell* en el plano *óntico* (la dimensión horizontal del acontecimiento, el mundo de sentido una vez abierto en su finitud) *por mor* de valores estándar o patrones obtenidos en base a experimentaciones de diversa índole, la copertenencia entre el ser y la “nada” (“nihilismo propio”) (*Supra*, cap. I, §2) determina que, desde un punto de vista *ontológico* (la dimensión vertical del advenimiento, el venir a presencia en su estar-siendo o ejecutándose), el *Ge-stell* es, en cuanto “agente patógeno” de nuestra época, *indisponible* y, por tanto, solo puede ser experimentado asumiendo el enfoque “ser-a-la-mano”; de hecho, no es algo que se muestre como tal en el examen sino que, más bien, existe porque escapa a este.

Ahora bien, quisiéramos aclarar que nada más lejos de nuestra intención se halla denostar los métodos cuantitativos en que se basa la ciencia moderna para medir fenómenos ya que, como reconoce el propio Heidegger, “este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible” (Heidegger, 1989: 18). Obviamente, el instrumental de medición que utiliza la ciencia moderna realiza la proeza de controlar precisamente factores que producen efectos en la vida hasta el punto de conseguir factores de curación, en virtud de un reconocimiento prácticamente aritmético del modo en que pueden combatirse las enfermedades. Pero no deja de ser evidente que el cálculo y la experimentación resultan insuficientes en lo que al arte de sanar se refiere puesto que, según las estimaciones más elementales por parte de Heidegger, el agente patógeno que subyace a las expresiones patológicas que mide es *incommensurable*, por lo cual se sitúa más allá del progreso alcanzado por las técnicas modernas; en efecto, Gadamer tiene razón cuando señala que “la ciencia metódica halla sus límites en su propia capacidad de hacer” (Gadamer, 2001: 118) o, dicho con Barroso: “Todo saber científico tiene una estructura normativa y descriptiva, pero, entonces, ¿Cómo captar una patología que se halla en la norma misma? Y, ¿Cómo superarla desde presupuestos meramente descriptivos?” (Barroso Fernández, 2011: 94).

Por lo tanto, es a todas luces de recibo tender un puente o alianza entre el abismo que media entre teoría y humanidades, de un lado, y *praxis* y ciencias, de otro, complementando la objetivización científica de las enfermedades concretas (inmediatamente útil) con un tratamiento filosófico (precientífico) del modo de ser de la enfermedad en su *estado naciente* que, a pesar de no servir para nada inmediato resulta, en el fondo, tan radical como necesario pues, como sabemos gracias a Ortega, “solo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer” (Ortega y Gasset, 1965: 65); el mismo Heidegger no puede ser más tajante al respecto:

La curación solo puede referirse a las funestas consecuencias y otros fenómenos amenazadores que se derivan de este proceso planetario. Pero tanto más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, de la esencia del nihilismo (Heidegger, 1999: 76).

Y es que, sin el sentido de las cosas, incluso lo que es útil pierde su utilidad.

1.3. El papel del pensamiento ante la ambigüedad del *Ge-stell*

En el *Fedro* y en la *República* (Libro 7), Platón advierte para la posteridad que la *dialéctica* no es solo un método utilizado para la indagación de la verdad o la esencia de las cosas, sino el sistema filosófico mismo. Para el filósofo griego, la dialéctica se define por la capacidad de aprehender una unidad cohesionada en la multiplicidad del mundo, de manera tal que el sentido de la unidad presupone la anarquía de las cosas. De aquí el alcance político del término: solo aquellos que conocen el sentido del mundo o que tienen una visión general de las cosas (Platón utiliza el término “*sinopsis*”, de *orao* y *syn*) están legitimados para gobernar, en la medida que dicho conocimiento les permite entender el significado del bien en todas y cada una de las circunstancias.

Hasta la primera recodificación del método dialéctico (vale decir, de la filosofía) por parte de Hegel, la teoría había mantenido tendencialmente, desde este punto de vista, que las leyes universales que rigen la vida son únicas y siempre las mismas, independientemente de que sean aplicadas al futuro o al pasado. En cambio, Marx mantiene que, en realidad, tales leyes abstractas brillan por su ausencia, pues cada periodo histórico sigue sus propias leyes: para el filósofo, siempre que la vida supera un determinado periodo de desarrollo, comienza a obedecer inexorablemente leyes diversas. Por ello, la ley que gobierna los fenómenos (en cuanto formas finitas) posee una importancia secundaria, a tenor del método dialéctico, en relación a la ley que rige el pasaje de una forma a otra. A diferencia de la dialéctica irracional de la burguesía que, en términos de Nietzsche, se limita a *describir* la realidad mediante un dispositivo autorreferencial de causa-efecto, el valor científico de la dialéctica racional se basa, según Marx, en la *explicación* de las leyes específicas que regulan la génesis, la existencia, el desarrollo y la muerte de un organismo social determinado, así como en su sustitución por un nuevo organismo social²⁹⁹.

Si bien reconoce que Hegel fue pionero a la hora de exponer ampliamente sus formas generales de movimiento, Marx reivindica que su método dialéctico no solo difiere del homólogo hegeliano sino que, más bien, constituye su opuesto: mientras Hegel considera que el proceso del pensamiento o “Idea” es el demiurgo de la realidad efectiva, entendida como su externa manifestación fenoménica, Marx sostiene que el “ideal” no es sino la materia traducida en la mente humana. Pues bien, nuestro propósito es llevar a cabo con Marx una

²⁹⁹ En el afán por representar el proceso irreversible de los fenómenos naturales, la ciencia moderna opera sobre la base de un concepto de “naturaleza” *in vitro* (reversible), articulada por objetos que obedecen invariablemente al principio de repetibilidad y que, en sentido estricto, no existen: líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempo y espacio divisibles... No se trata, en cualquier caso, de la realidad propiamente dicha, sino de meras *imágenes* de la misma, resultados arbitrarios de una desmembración que no hace justicia al flujo del devenir. En este sentido, Nietzsche define la ciencia como “la humanización más fiel posible de las cosas” (Nietzsche, 1991: 142-143). Relegada hasta entonces como una mera herramienta al servicio de la historia, Spengler otorga dignidad científica a la *estadística* cuando advierte que, para aprehender el curso irreversible de la naturaleza, la teoría debe hacer propio el cálculo probabilístico, por oposición a la que el filósofo alemán denomina “ciencia barroca” (esto es, la ciencia de Newton) y las leyes deterministas que constituyen su razón de ser, en virtud de las cuales se constituye como un “error pilotado”, una “falsa aventura”. De este modo, la ciencia asume el principio termodinámico de la entropía, de tal suerte que deviene “entrópica”, es decir, abierta (exacta). Aunque compartimos la crítica de Spengler a la “ciencia barroca” con el objeto de redimir epistemológicamente, por así decirlo, el devenir, no podemos decir lo mismo de su propuesta metodológica porque, como argumentamos con anterioridad, su concepción de la crisis que atraviesa Occidente difiere esencialmente de la nuestra (Spengler, 1978: 636-642; *Supra*, cap. II, §1.1).

operación análoga a la que este realizó pretendidamente con Hegel, a saber: desmixtificar el método dialéctico para dilucidar el fondo de verdad que atesora. Y es que estamos convencidos de que, más allá de su componente teleológica (profusamente refutada, es cierto, por el propio curso de la historia), todo *nuevo inicio* debe tomar en consideración su carácter *crítico* y *revolucionario* al mismo tiempo, según el cual la comprensión positiva del estado de cosas existente incluye también necesariamente la comprensión de su necesario crepúsculo, en la medida que concibe, parafraseando a Marx, “toda forma devenida en el flujo del movimiento y por tanto en su lado transeúnte, porque nada puede intimidarle y ella es esencialmente crítica y revolucionaria” (Marx, 2004: 22; Marx, 2004: 15-22).

Vistas las cosas así, tenemos que la dialéctica se constituye, en cuanto proyecto relativo a la *praxis*, como una “ciencia del crepúsculo” y como el método *trágico* por excelencia, toda vez que concibe la negatividad de la vida y la afirma, de forma que las cosas aparecen junto a su negación, como un proyecto por construir, *in fieri*. Allí donde la ingenuidad científica veía exclusivamente causas y efectos, Marx advierte un *continuum* o sucesión multíplice y dinámica. Como reza la “Primera Tesis sobre Feuerbach”, lo real es *devenir*. Frente al materialismo de índole feuerbachiana, el objeto (también el modo de producción capitalista) no debe ser concebido como *Object* (en el sentido de un dato de hecho o de una presencia dada independiente de la *praxis*), sino como *Gegenstand* (en cuanto resultado de relaciones sociales históricas) y, en esta medida, puede ser transformado por una mediación subjetiva exitosa de la *praxis* humana. Desde esta óptica, la gran enseñanza del idealismo es que la modalidad fundamental para la identidad entre el sujeto y el objeto no es la reflexión sino la transformación del objeto (o sea, en nuestro caso, del mundo histórico), de manera tal que se corresponda con la potencialidad del sujeto agente en cuanto ser abierto e indeterminado; de aquí la célebre tesis “Tesis 11 sobre Feuerbach”, bajo cuya luz pueden leerse los acontecimientos que han bañado de lágrimas y sangre el Novecientos: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, por oposición al compromiso de no-intervención que yace latente tras buena parte de la tradición, según el cual el oficio del filósofo es pensar en lo “Verdadero”, lo “Bueno” y lo “Bello”, pero debe abstenerse de aplicar su pensamiento fuera del reducto académico (Marcuse, 1979).

En la medida que no es posible domeñar, como queda dicho, el agente patógeno de la decadencia, consideramos que lo más razonable a la hora de implementar la consigna dialéctica del marxismo (considerada en la acepción que acabamos de acotar) en nuestro tiempo histórico, es seguir la estela heideggeriana y auscultar el rayo de la catástrofe con cautela y consideración, en lo que constituye una suerte de *conversión* respecto a la voluntad de dominio en virtud de la cual la ciencia moderna (el *Ge-stell*, en el fondo) “provoca” a la naturaleza a fin de dominar la enfermedad; de este modo, la propia enfermedad podría hablarnos desde sí e iluminar el camino médico a seguir en la inacabable noche del “nihilismo impropio”, tal y como la fenomenología nos enseña.

Tras haber examinado a lo largo y ancho del trabajo los nuevos rostros del *Ge-stell* (entendido, en la terminología de Heidegger, como el “máximo peligro” o el “peligro extremo”) en el “tecnocapitalismo” avanzado, la advertencia de Hölderlin (“donde está el peligro, crece también lo que salva”) no puede sino alentarnos a retomar la cuestión desde un punto de vista terapéutico porque, de ser así, la esencia de la técnica (vale decir, del capital, en tanto que,

más allá de la perspectiva heideggeriana, ha fagocitado la técnica, como hemos intentado demostrar hasta ahora, en su proceso interno) albergaría en su mismo seno la posibilidad de salvarnos; y es que, al fin y al cabo, donde algo crece tiene allí echadas sus raíces. Para averiguar lo que salva en la esencia de la técnica, Heidegger nos invita a reflexionar nuevamente en torno al sentido en que el *Ge-stell* es la esencia de la técnica (Heidegger, 1994a: 30-35).

En cuanto “modo destinal del hacer salir lo oculto”, evidentemente no es la esencia de la técnica en el sentido de un “género”, como si las “existencias” (*Bestand*) que lo integran consistieran en tipos o casos suyos sino que, más bien, lo es en el sentido de lo que “dura”. No obstante, el filósofo alemán advierte que la esencia de la técnica no dura como lo que “perdura en tanto que permanece”, en el sentido abstracto de lo que la metafísica piensa por *essentia*³⁰⁰. En verdad, el modo en que dura el *Ge-stell* es un “otorgar”, esto es, lo que propiamente dura de un modo *inicial*; otorga al hombre nada más y nada menos que la posibilidad de experimentar el reclamo del ser, participar en el “des-velamiento” de su verdad y recuperar, de este modo, la dignidad de su esencia, a saber, “cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento (y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento) de toda esencia” (Heidegger, 2000a: 34).

Vistas las cosas así, las palabras de Hölderlin significan que la esencia de la técnica es, como Marx había advertido desde otro punto de vista, ambigua o, lo que es lo mismo, *pharmakon*, veneno y remedio (*Supra*, cap. II, §2): en la misma medida que “provoca” al hombre (bajo la égida del capital, como hemos visto) a que solicite compulsivamente todo lo existente como “existencias” (*Bestand*) procurando su incuria respecto a la esencia de la verdad, también posibilita que la experimente en su pavorosa amplitud de un modo “propio” o “auténtico”, brindándole con ello la ocasión de “des-fondar” el “nihilismo impropio” de una vez por todas, en pro de un nuevo “por-venir” metafísico³⁰¹. Desde esta perspectiva, Heidegger reconoce que la esencia de la técnica es un “misterio” (*das Geheimnis*)³⁰².

³⁰⁰ Recordemos que la interpretación metafísica de la noción de “duración” representa, desde que la filosofía griega identificara fatídicamente el sentido del ser con el *hipokeimenon*, la piedra angular de las distintas figuras que han venido configurando, hasta la fecha, la historia del “olvido del ser” (*Supra*, cap. I, §1.1).

³⁰¹ Heidegger no pretende acabar con la metafísica definitivamente, sino ir más allá de la metafísica de la “presencia” desde su interior en el sentido de una “torsión” (*Verwindung*), para abrirse al horizonte del ser: “No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia” (Heidegger, 1987: 100). De hecho, considera que la actitud metafísica constituye una dimensión constitutiva de la naturaleza del hombre, en la línea de Kant: “El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia misma del Dasein. Pero es que éste ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la ‘naturaleza del hombre’. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo” (Heidegger, 2000a: 107).

³⁰² Esta terminología pone de manifiesto el influjo de la tradición místico-especulativa, en general, y del pensamiento del Maestro Eckhart, en particular, sobre la filosofía heideggeriana. A propósito, algunos comentaristas mantienen que Heidegger, a pesar de su insistencia en no confundir a Dios con el ser (entendido como horizonte desde el cual es posible el pensamiento y la manifestación de lo sacro), habla del ser en un lenguaje cripto-teológico, inspirado en categorías que los cristianos utilizan para referirse al ser subsistente divino (la “salvación” de Dios, el “misterio” de su rostro en la teología negativa de Tomás de Aquino, su comunicación en cuanto “mostración gratuita” y “don de gracia”, etc.), en lo que constituye una impregnación religiosa o divinización del ser, hasta el punto de equivaler al Dios de la teología entificada, con la salvedad de su función fundamentadora (Estrada Díaz, 2005: 370-373).

En resumen, tenemos que el rebasamiento del “nihilismo impropio” no está en las manos del hombre³⁰³ sino que depende, por así decirlo, de un *favor* del ser (Heidegger, 2000e: 298), o sea, que el acontecimiento le convoque a morar en alguna otra orilla donde acaso pueda reencontrarse consigo mismo: “Solo el ser es capaz de destinar un día la metamorfosis de su última época. Solo el ser es capaz de otorgar [...] la gracia (*Huld*) de responder a su llamada” (Cerezo Galán, 1988: 49-50). Así pues, carece de sentido posar la esperanza en remedios técnicos u orientaciones éticas con vistas a superar la crisis, como señala Pedro Cerezo lúcidamente (Cerezo Galán, 1988: 48-49). Por un lado, si el peligro técnico consiste en que “el *arraigo* del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo” (Heidegger, 1989: 21) y, por lo tanto, no es esencialmente algo instrumental, plantear la salida en términos instrumentales no puede sino afianzar el dominio técnico e intensificar la crisis. Por otro lado, la propuesta humanista no sirve de nada, ya sea el modelo renacentista (mejorar el hombre en aras de un sistema educativo cimentado sobre formas ejemplares de vida y orientado hacia el fortalecimiento de la virtud), o sea el modelo ilustrado (exigir un mundo más justo, racional y libre), toda vez que el sistema posee su propia subjetividad incorporada y automatizada, a saber, la “voluntad de voluntad” que reduce el ser a valor, la cual no admite otra norma que la que ella impone. En cualquier caso, el primado absoluto del ser sobre el “ser-ahí” supone, en nuestra opinión, un obstáculo poco menos que insalvable de cara a la elaboración de un sistema ético coherente desde un punto de vista normativo, pues cualquier recurso racional ante el acontecimiento del ser quedaría invalidado de antemano, por responder a una construcción humana³⁰⁴.

Ahora bien, que el ser tenga la última palabra no quiere decir, según Heidegger, que el hombre pueda permitirse el lujo de mantenerse con los brazos cruzados a la hora de que un nuevo comienzo tenga lugar, sino que debe salir al encuentro del ser mismo (Heidegger, 2000e: 299), ya que “no podemos esperar precisamente que allí donde hay peligro podamos echar mano de lo que salva de un modo inmediato y sin preparación previa” (Heidegger, 1994a: 30), de tal manera que “solo el pensamiento puede reconducir la ausencia de penuria” (Cerezo Galán, 1988: 49-50). En otras palabras, lo “propio” únicamente puede ser abierto en la medida que el pensamiento se haga cargo, mediante una cierta ejercitación o ascensis,

³⁰³ El mismo Heidegger no puede mostrarse más elocuente a propósito: “Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (Heidegger, 1989: 25).

³⁰⁴ No debemos obviar, a propósito, que la separación establecida por Heidegger entre el dominio óntico y el ontológico no solo otorga un carácter subordinado al discurso ético sino que, en la medida que la naturaleza del discurso ontológico es interpretativa (toda vez que describe el sentido de ser que el “ser-ahí” ya conoce “preontológicamente” sin haberlo explicitado), la filosofía se define fundamentalmente como hermenéutica de la facticidad del “ser-ahí”. Esta suerte de fijación heideggeriana por la facticidad dificultad ostensiblemente, es cierto, cualquier suerte de reflexión práctica, excluyendo por principio toda esfera normativa de la dimensión originaria del “ser-ahí” (Rossi, 2016: 104). Esto es así en el sentido fuerte del término “normatividad”, ya sea como prescripción explícita, con una pretensión *mejorista*, acerca del deber ser, o bien, más modestamente, como *justificación*, desde un punto de vista valorativo, de teorías o de afirmaciones aisladas, de las normas metodológicas, y hasta de los valores y objetivos de la ética. Sin embargo, no ocurre lo mismo, evidentemente, en el caso de la normatividad entendida en sentido débil, como mera descripción de alguna porción de la moral (Rodríguez Alcázar, 2000: 3-7).

de la “máxima impropiedad”; por consiguiente, el primer y único fecundo paso no es, desde este punto de vista, sino aceptar el compromiso que supone dejar de atender exclusivamente a la dimensión utilitarista de la manipulación cosificante que entifica lo real, con el objeto de contemplar con arrojo y determinación al ser allí donde se halla más olvidado, así como descubrir lo impensado por la metafísica (o sea, su fondo “abisal”), en virtud de una vivencia extrema de la “penuria”:

En lugar de querer superar el nihilismo tenemos que intentar primero entrar en su *esencia*. La entrada en su esencia es el primer paso por el que dejamos tras de nosotros el nihilismo. El camino de esta entrada tiene la dirección y la índole de un retroceso. [...] El hacia atrás nombra aquí la dirección hacia aquella posición [el “olvido del ser”] desde la que recibe y mantiene ya la metafísica su origen (Heidegger, 1999: 123)³⁰⁵.

Se trata, obviamente, de una tarea *provisional*, dado que el hombre no puede, si tomamos en consideración el carácter “simultáneo” del ser dictaminado por Heidegger (*Supra*, cap. I, §2), provocar arbitrariamente la superación del “nihilismo” tecnológico y, por tanto, solo le queda esperar la revelación del ser; expresado con la terminología del filósofo: “Tiene el sentido de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto” (Heidegger, 1968: 137). Visto así, la responsabilidad (en el sentido de Heidegger) del pensamiento se resume en avivar sin tregua, incluso en las ocasiones más insignificantes, la llama de la “escucha” mediante la “rememoración” (*Andenken*) del “misterio”³⁰⁶, a la espera de que el acontecimiento nos obsequie con una nueva tierra donde la humanidad pueda florecer nuevamente³⁰⁷.

Por supuesto, rememorar el “misterio” no implica que estemos salvados pero, al menos, nos ubica bajo la creciente luz de lo que salva como seres que “escuchan”, no en el sentido de oyentes sumisos y obedientes (como ocurre en el caso de los glotones consumidores en el horizonte del mercado) sino como seres *acechantes*, pues el hombre es libre justamente en la medida que pertenece a la región del *sino*, tal y como sugiere Heidegger en los siguientes términos: “El acontecimiento del hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad, es aquello con

³⁰⁵ Desde esta perspectiva, no hay que entender el acabamiento de la metafísica (en cuanto *Ge-stell*) en un sentido puntual o extensivo sino como un “espacio intensivo de experiencia”: “La antigua significación de la palabra alemana *Ende* (final) es la misma que la de la palabra *Ort* (lugar). [...] El final de la filosofía es el lugar (el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema). Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar” (Heidegger, 1968: 125-152, 132).

³⁰⁶ A fin de alcanzarlo por sí mismo (sin mediación de la subjetividad ni de los entes mundanos), Heidegger aboga porque el pensamiento utilice un lenguaje sugestivo y poético para hablar del ser, a costa de la “designación” y la “referencia” como elementos intrínsecos de la verdad. De este modo, intenta superar, en la línea de Adorno, el pensamiento sistemático de la metafísica conceptual, ya que entifica inevitablemente el horizonte del ser (Estrada Díaz, 2005: 364-366).

³⁰⁷ En cierto modo, Heidegger comulga con la idea de una teleología de la naturaleza en la práctica de la medicina antigua (Lain Entralgo, 2005: 141). En la medida que la *physis* (en cuanto “técnica”, en el sentido de Heidegger) hace sin aprendizaje lo que es preciso (“otorga” al hombre, a modo de “principio activo”, la posibilidad de lo “propio”, esto es, de entregarse al ser), el arte del médico (el pensamiento) no puede obrar ningún beneficio si no opera en concordancia a ella (fomentar la “actitud de escucha”, en el sentido de un “cuidar con solicitud” que la *physis* cumpla su dinamismo interno, en lo que constituye la función originaria de la técnica que aludimos al principio), si bien todo es en vano en el caso de que la *physis* se oponga (*Supra*, cap. I, §1).

lo que la libertad está emparentada de un modo más cercano e íntimo. [...] Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre” (Heidegger, 1994a: 27). Desde este punto de vista, el hombre no posee la libertad sino al revés (Heidegger, 2000c: 160-161), mas esta no consiste en una propiedad más entre otras sino en “dejar-ser” a lo ente como eso ente que es”, en el sentido de exponerse-en (retroceder-ante) su “des-ocultamiento”, a fin de que se manifieste en lo que es y tal como es.

De cualquier modo, la copertenencia heideggeriana entre la “actitud de escucha” y la libertad pone de manifiesto que, en contraste a las leyes de la gravedad, el curso de los planetas o los eclipses lunares, el *sino* de nuestro tiempo no constituye, por mucho que prevalezca en todas partes, la fatalidad de una coacción, de manera que ni siquiera podría ser criticado:

En modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la esencia de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora (Heidegger, 1994a: 27).

A su vez, presupone algo que ya hemos indicado a propósito de la concepción de la historia con la que Heidegger se compromete, a saber, que la historia en su conjunto, a diferencia de la interpretación hegeliana, no se dirige a ningún fin establecido *por mor* de una hipotética torre de control, sino que está finalizando a cada instante, de forma que todo plan a largo plazo posee un carácter meramente provisorio; expresado en la jerga de Safranski: “En la maleza de la historia no hay ninguna realización de un plan sin interrupciones. La historia es un resultado que nadie ha pretendido que sea tal como es” (Safranski, 2004: 112; *Supra*, cap. I, §9).

2. HACIA UNA FILOSOFÍA DEL FUTURO

2.1. Perspectiva “deconstructiva” (nivel individual)

2.1.a. *Apertura*

Siguiendo la reelaboración de la dialéctica marxista a manos de Hardt y Negri, la emancipación de la humanidad exige adoptar una doble perspectiva crítica, una “deconstructiva” y otra “constructiva” o “política” (Hardt y Negri, 2002: 59). Alineada en la primera perspectiva, podríamos decir que, a grandes rasgos, la apertura al “misterio” por la que Heidegger aboga y la vivencia extrema de la “penuria” que constituye su meta ideal responden a una nueva versión de la llamada “tarea alemana de la filosofía”, esto es, desarrollar una conciencia radical, crítica y trascendente de nuestra “alienación” y de-colonizar el imaginario para liberarlo de su cautividad simbólica, toda vez que la “necedad” se revela como su principal inductor, como evidenciamos en nuestro análisis de las formas de explotación hodiernas en el ámbito del trabajo (*Supra*, cap. IV, §2). Se trata de descubrir, por una suerte de arqueología, la estructura profunda que rige nuestros discursos, nuestra experiencia interior, el modo de mirarnos a nosotros mismos..., esto es, en definitiva, la ideología tecnológica y consumista que unifica toda la humanidad en un mismo ocaso.

Somos conscientes de que no se trata de una tarea fácil, cuando el pensamiento (en sentido enfático) ha sido fagocitado por la realidad y, a pesar del aparente resurgir de la filosofía durante los últimos tiempos (*Supra*, cap. IV, §4), los libros de filosofía ya no *interpelan*, como lamenta Deleuze, a nadie: “El individuo posmoderno quiere soluciones eficaces, técnicas, a las diversas cuestiones de la vida. Ya no es la pasión por el pensamiento lo que triunfa, sino la exigencia de saberes y de informaciones inmediatamente operacionales” (Lipovetsky, 2003: 110; *Supra*, cap. IV, §9). Esto es particularmente evidente en el caso de las movilizaciones sociales espontáneas *ad hoc* de corte neoanarquista que, bajo el lema de “la relevancia para la realidad”, declinan todo aparato conceptual, abstracto y teórico para no amedrentar la acción directa y sin paliativos, “aquí y ahora” (Marcuse, 1979: 242). No obstante, su violencia desmedida pone de manifiesto el “mal banal” del que hablaba Hannah Arendt a propósito del caso Eichmann (*Supra*, cap. IV, §8): si bien es necesaria, ignoran ingenuamente que la acción se muestra incapaz de sustituir a la teoría, pues ambas participan de una relación dialéctica, la acción necesita de la crítica y viceversa. De tal manera que, ante la nueva relevancia de la realidad, nos encontramos ante la exigencia perentoria de renovar el pensamiento para prestarle armas intelectuales, en lo que constituye, por lo demás, la actividad más genuina del ser humano; pues si el hombre es, en cuanto “ex-sistente” (*Ek-sistenz*), el “pastor del ser”, cada uno de nosotros debe recuperar la dignidad de su esencia y convertirse nuevamente en testigo de su verdad (*Supra*, cap. I, §2).

No obstante, consideramos que la postura de Heidegger sobre la apertura al “misterio” debe ser revisada desde la óptica que ofrece un viejo topo como Platón, a fin de esclarecer cómo puede favorecer esa *transformación* de nuestro mundo histórico cuya posibilidad efectiva constituye, para nosotros, el principal legado de Marx y de su método dialéctico en el presente. De hecho, una de las grandes miserias correspondientes a la vigente ausencia de pensamiento es que, a nuestro juicio, las claves interpretativas para afrontar con garantías los fenómenos contemporáneos brillan por su ausencia. Para paliar este déficit, nos remitimos como punto de partida al célebre “mito de la caverna”, esa “metáfora absoluta” (Blumberg) de la filosofía donde hunde sus raíces, contemplado en perspectiva histórica, el vínculo inextricable entre verdad y emancipación.

En efecto, el filósofo ateniense arroja luz sobre la empresa que nos ocupa de forma paradigmática, esto es, la liberación de la humanidad desde la *comprensión* de que vive un sueño de libertad, no solo de sus cadenas materiales sino también de las cadenas espirituales que las ocultan (en la gramática contemporánea, de la ideología que legitima el poder constituido como necesario e intrascendible). Se trata, por tanto, de una metáfora cognoscitiva y política al mismo tiempo, según la cual la búsqueda de la verdad es una búsqueda *en profundidad* (más allá del ámbito de la opinión y de los sentidos) y, por ende, imprime la necesidad de atravesar la superficie lívida y plana donde despliegan sus vidas, tan insípidas como confortables, los “últimos hombres”. Consciente de la comodidad que supone, como sabemos gracias a Kant, ser “menor de edad”, la misiva platónica desafía la indiferencia, la apatía y la desidia preponderantes con una vieja divisa: “*Sapere aude*: ten el coraje, la audacia para conocer”.

A pesar de que existe toda una plétora de variantes del mito platónico en la historia de las ideas, la más interesante para nuestros propósitos no lleva la firma de un filósofo sino

de Arthur Rimbaud, en la medida que sus versos establecen una relación entre el sujeto y el pensamiento necesaria, a nuestros ojos, para cuestionar la reproducción tautológica del presente donde se cifra la dictadura del capital y rescatar, a la postre, el valor inherente al futuro. Según Rimbaud, el “descenso” (*catabasis*) a la caverna descrito por Platón consiste, bien pensado, en un descenso al infierno del yo, con el objeto de descubrir la verdadera alma del mundo (en nuestro caso, el hodierno espíritu del “tecnocapitalismo” entendido, a la heideggeriana, como *Ereignis*) y convertirnos de nuevo, por decirlo con Heidegger, en “testigos de su verdad”; pues lejos de ser, como podría parecer a simple vista, un producto de nuestra mente, el *pensamiento* brota espontáneamente (de forma invisible, pero evidente) de nuestras propias entrañas y nosotros no somos más que el lugar donde dicho pensamiento se manifiesta (Rimbaud, 1969)³⁰⁸, provocando desde sí una dirección de la mirada donde germina el comprender. De tal suerte que preguntar por aquello que merece ser interrogado no es una suerte de vagar sin dirección, como enseña Heidegger, sino un retorno a la *Heimat* (es decir, a nosotros mismos).

Y es que solo si atravesamos la oscuridad y llevamos a cabo, no ya en el sentido de Heidegger sino de Rimbaud, una vivencia extrema de la “penuria”, podremos reconocer los demonios que gobiernan los hilos de nuestra existencia, depotenciarlos, desactivarlos y, finalmente, identificar una forma de humanidad más libre y más feliz³⁰⁹; Jung lo ha dicho todo respecto a esto cuando advierte, en relación al mito del héroe, que

el objeto del descenso está caracterizado en general por el hecho de la “preciosidad difícilmente alcanzable” (tesoro, virgen, bebida de la vida, vencimiento de la muerte, etc.). Se haya en esa región de peligro (aguas profundas, caverna, bosque, isla, castillo, etc.). El miedo y la resistencia que todo ser humano natural siente frente a un adentrarse demasiado

³⁰⁸ En la segunda “carta del vidente” que Rimbaud remite a Paul Demeny (15 de mayo del 1871), el poeta admite que la inteligencia universal ha lanzado siempre sus propias ideas y los hombres se han limitado a recogerlas, como fuente de inspiración, de manera inconsciente. Desde este punto de vista, se considera el primer “autor” de la historia en el sentido más noble del término, es decir, como testigo directo y consciente de la inteligencia universal que nos habita, si bien la nueva relación que establece entre el hombre y el pensamiento (del “yo pienso” al “yo soy pensado”) fue ya bosquejada por Coleridge, Hölderlin o Novalis en el marco del prerromanticismo. En este sentido, René Char afirma que la poesía comienza con Rimbaud una fase postliteraria, de tal suerte que debe ser leída en una clave “cósmico-histórica” (Hegel). En la misma línea, un gran conocedor de la literatura universal como es Croce sostiene que, en realidad, el francés no es un verdadero poeta sino un filósofo, ya que su experiencia poética se constituye fundamentalmente como revelación de la verdad, mientras que antes de él los poetas se limitaban a embellecer y endulzar las verdades de la ciencia o la fe, al hilo de los preceptos aristotélicos sobre el objeto de la poesía (lo verosímil) y la filosofía primera (la verdad). Ahora bien, si Heidegger tiene razón y la grandeza de la poesía se mide por su capacidad para anticiparse al porvenir, no podemos sino reconocer que nos encontramos ante un eminente poeta.

³⁰⁹ Una constante de todas las grandes tradiciones es que la sabiduría constituye, asimismo, una *alegría*. Basta recordar a propósito al Sócrates de la *Apología*, donde la identidad entre “saber”, “virtud” y “felicidad” es cantada del modo más alto como fundamento de la civilización greco-occidental; en el caso de la tradición hebraico-cristiana, Salomón habla de la sabiduría en los siguientes términos: “Invoqué y me vino un espíritu de sabiduría. Lo preferí a cetros y tronos, y ante ella tuve en nada a la riqueza; no me pareció comparable a la piedra más preciosa, porque a su vista todo el oro es un poco de arena; barro se puede considerar la plata frente a ella: la amé por encima de la salud y la belleza y preferí tenerla a ella antes que a la luz, porque su resplandor es inextinguible. Con ella me vinieron juntos todos los bienes, e incalculable riqueza hallé en sus manos; de todo eso disfruté, porque la sabiduría es quien lo gobierna, pero yo desconocía que fuera su madre” (7, 7-12).

profundamente en sí mismo son, considerados en el fondo, el miedo frente al viaje al Hades (Jung, 1977: 238).

Desde esta perspectiva, Rimbaud reconoce en el mito platónico lo que constituye, según la lectura de Foucault en su *Hermenéutica del sujeto*, el principio moral predominante del pensamiento griego, helenístico y romano desde su emergencia en los diálogos platónicos-socráticos, por razón de la preocupación ética fundamental hacia la “vida buena” o la *eudaimonia*, hasta los primeros siglos del cristianismo, así como un fenómeno extremadamente importante tanto en la historia de las ideas como en la de las prácticas de la subjetividad (Foucault, 2009: 29). Hablamos de la “espiritualidad ética” (*epimeleia heautou*), ese “cuidado o inquietud de sí mismo” relegado en la época moderna, como lamenta el filósofo, por el mero “conocimiento de uno mismo”, a partir de lo que denomina “momento cartesiano” (Foucault, 1996a: 55). Se trata de una actitud general, una determinada forma de enfrentarse al mundo y de establecer relaciones con los demás que apunta siempre, mediante una serie de prácticas eróticas, dietéticas y económicas, al autodominio, es decir, a doblegar los apetitos irracionales en aras de convertir al pensamiento en el principal foco de atención³¹⁰.

Ahora bien, además de una manera de ser, la noción de “*epimeleia heautou*” también designa una *metamorfosis* del sujeto por mediación de la verdad, en el sentido de lo que Platón denominó *metanoia*. El descenso al infierno concebido por Rimbaud porta dentro de sí, es cierto, una esperanza inaudita de regeneración profunda, pues trae consigo una suerte de “experiencia iniciática”, esto es, una transformación voluntaria, creativa y constante del yo, así como de su modo de *habitar* el mundo; se trata de una forma de alquimia, por concurso de la cual el individuo disuelve sus límites y coagula una nueva subjetividad, encontrando la libertad en la salvación³¹¹. Allí donde se muestra lo indecible comienza el camino hacia lo “todavía-no-dicho”, donde un pensamiento en *crisis* despierta a la “luz” (*Klarheit*) descubriendo, desde sus orígenes, nuevas formas de realidad. Dante lo sugiere sutilmente en la escena final del *Infierno*, cuando inicia su “ascenso” (*anábasis*) hacia el cielo nada más alcanzar el cuerpo de Lucifer, que constituye el centro de la Tierra. Es al fondo de la noche, como sugiere Céline, que comienza el día.

Así pues, la clave de nuestra salvación hunde sus raíces en el aforismo grabado en el pronaos del templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo”, o mejor, “escucha tu pensamiento” en su incesante revelamiento, como prescribe el fragmento 50 de Heráclito según la interpretación heideggeriana. No obstante, si el hombre es “un diálogo consigo

³¹⁰ Si bien la “*epimeleia heautou*” se constituyó como el *leitmotiv* de la filosofía moral desde los siglos V a. C. hasta el siglo II de nuestra era, lo hizo con distintos propósitos y bajo formas diversas: mientras que en el período clásico pivotaba sobre el eje formación-saber, se encontraba ligada inexorablemente a la dimensión política y ostentaba un carácter elitista, en las escuelas helenísticas y romanas, cuando la figura del individuo deja de representar una célula activa de la *pólis* y comienza a cobrar sustancia propia, se centra en el sí mismo de cada cual y, por así decirlo, se democratiza, en función del esquema corrección-liberación (Samamé, 2010: 2-8). De cualquier modo, Foucault señala la virtud de la *templanza*, desde que Platón postulase la célebre analogía entre la ciudad y el alma en *Politeia* (Libro II, 368d-369a), como su atributo esencial, más allá de toda diferencia epocal (Foucault, 2008a: 36-37).

³¹¹ El mundo griego denominaba “*metanoia*” a este tipo de experiencia, mientras que la tradición cristiana prefirió llamarla “conversión”, desde la óptica del bautismo como símbolo del nacimiento a una nueva vida.

mismo" (Hölderlin), no es porque somos nosotros los que alcanzamos el pensamiento sino que, en sentido estricto, es el pensamiento el que nos alcanza a nosotros, nos interpela, nos despierta de nuestro letargo y nos transforma radicalmente. Ahora bien, ¿Qué significa pensar? Con el objeto de precisar y profundizar en las reflexiones de Rimbaud acerca de lo que hemos denominado "experiencia iniciática" en términos más filosóficos y menos poéticos, nos remitimos a la perspicaz interpretación del "extrañamiento" (*Supra*, cap. I, §2) que firma Luis Sáez en su particular empeño por pensar lo impensado por Heidegger. Desde una perspectiva análoga a la que adopta el poeta francés, el filósofo andaluz propone que la "lucidez" designa el único motor de la emancipación, entendida como

la inteligencia atravesada por el rayo del *extrañamiento* [la cursiva es nuestra], ese relámpago que hace centellear al tormentoso litigio del mundo y nos coloca en él, como navíos entregados a bogar entre aguas procelosas. [...] Esa excentricidad pre-reflexiva que se torna en testigo de lo que ocurre iluminándolo, vulnerando su discurrir ciego y propiciando el consiguiente contacto entre acción social y fondo problematizante de la cultura (Sáez Rueda, 2015: 197, 352-353).

Así entendido, el "extrañamiento" puede servir como movimiento desenmascarador y liberador en relación a la dictadura del capital, como pone de relieve una de sus expresiones más reveladoras, a saber, la "angustia" en cuanto experiencia que manifiesta la de ser (*Supra*, cap. I, §2; Sáez Rueda: 2009c: 98-102). Lo primero que debemos recordar al respecto es que la pasión en cuestión no responde a la amenaza de ningún ente en particular; a diferencia de la agonía del temeroso, escenificada magistralmente en la alucinación delirante de Rimbaud cuando muere y accede al infierno (Rimbaud, 1969: 59-62), la "angustia" en el sentido de Heidegger se identifica con el *pathos* que caracteriza al temerario, por el cual el mundo pierde repentinamente su obviedad: "La totalidad de lo que hay (el ente en cuanto tal, en su totalidad), el amplio y diverso campo de lo que *es*, comparece entonces ante un extrañamiento radical, de manera que se aleja de nosotros" (Sáez Rueda, 2009c: 98). No obstante, el temerario experimenta ante semejante abismo una suerte de "serena perplejidad", en virtud de la cual se pregunta: "¿Por qué el ser y no más bien la nada?, ¿Por qué así y no de otro modo?". En definitiva, el "extrañamiento" se constituye, desde la perspectiva de la "angustia", como la condición para aprehender el mundo en cuanto aquello a lo que *pertenecemos* necesariamente:

En el *extrañamiento ontológico* [...] se pone en obra el *arte de la excentricidad*, de la *distancia existencial* que permite el re-descubrimiento del mundo. Sin ella, este permanecería en su insistente secreto. Por ella se alcanzan la *existencia y el mundo recobrados* (Sáez Rueda, 2009c: 101).

Ahora bien, si el "extrañamiento" constituye, a nuestro juicio, el máximo exponente del método dialéctico (crítico y revolucionario, como hemos argumentado), no es simplemente porque representa, como pensaba Heidegger, una fuente de *radicación* en un contexto de existencia (nivel crítico), pues también constituye la piedra angular de nuestra condición "errática" ("estar discurriendo"), *por mor* de la cual el alma es, como sugiere Trakl, "extranjera sobre la tierra" (nivel revolucionario) (*Supra*, cap. III, §1.3.a). Y es que, al fin y al cabo, solamente bajo su égida puede el hombre poner en cuestión el mundo, más allá del "ensimismamiento concéntrico" que supone la filosofía heideggeriana, como algo con lo que no mantiene un vínculo de esencia, y comprender que el estrato de "pasiones tristes", por

evocar a Spinoza, que lleva dentro no constituye el estrato final de su alma: “Solo así puede asir lo extraordinario en lo ordinario, el azar en su necesidad, la contingencia y eventualidad de su *destinación* y, en suma, exponerse en *lo otro* de sí y de su mundo” (Sáez Rueda, 2009c: 101). Por razón del “extrañamiento errático” (“estar discurriendo”), la copertenencia entre el hombre y el acontecimiento del mundo que Heidegger denomina “claro” implica, a su vez, una *lejanía* irreductible respecto a toda forma de arraigo particular, sin la cual nos encontraríamos fundidos en el mundo como el animal en su medio; si bien se constituye como iluminación de sentido en un horizonte determinado, el “claro” también designa la radical *apertura* del hombre en cuanto interpelado, situándolo en la tesitura de atender dos exigencias aparentemente contradictorias, pero complementarias:

La *apropiación* de lo que vibra, en estado naciente, en el suelo que pisa, por un lado, y el saberse *expropriado* de cada territorio en el que habita, por otro. Lo que en el hombre se ofrece con el rostro de lo propio está, al mismo tiempo, amenazado desde su interior por su expropiación errática. En el acto por el que *implora* una residencia genuina y acogedora se esconde la llamada a *explorar* lo desconocido y lo ajeno (Sáez Rueda, 2009c: 102)³¹².

Llegados a este punto, todo lector familiarizado con la filosofía contemporánea habrá percibido en mayor o menor medida cómo vibran las filosofías de Nietzsche y Heidegger en el concepto de “ser errático”. En particular, resultan especialmente reveladores los primeros pasajes del proemio de *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 1988: 25 ss.), cuando el protagonista de la obra desciende de la montaña al valle con la intención de hablar al “pueblo” (*Folk*) sobre el advenimiento del “nihilismo” (la muerte de Dios) y encuentra un interlocutor según el cual Zaratustra tiene el aspecto de quien ha sufrido una *metamorfosis*. Mientras todos los habitantes de la metrópolis duermen apaciblemente, el personaje de Nietzsche se presenta en el texto como un “iluminado”, o sea, como alguien que, habiendo despertado de su letargo, ha alcanzado la realidad tal y como es, vale decir, en continuo *devenir*, que no es simplemente la esfera del movimiento sino, *in primis*, de la *mutación*, esto es, aquello que no es idéntico a sí mismo, el polo opuesto de la sustancia. Efectivamente, la filosofía nietzscheana se opone frontalmente a la concepción orgánica del Universo, tildándola de antropocéntrica y superficial. Para el filósofo, el carácter del mundo no es un organismo ni una máquina; bien pensado, es un caos *ad infinitum*, no ya en el sentido de ausencia de necesidad sino de orden, pues no conoce leyes, que son imágenes antropomórficas, ni puntos de referencia ni finalidad.

Pues bien, dicha “iluminación” trae consigo indisociablemente, según Nietzsche, el advenimiento del “superhombre”, donde “super” no quiere decir trascender el género humano, sino que más bien alude a un descenso (en el sentido de una re-apropiación) a la esencia del

³¹² Es importante aclarar que la noción de “extrañamiento” (*Befremdung*) que proponemos se distingue fundamentalmente del concepto concebido por Hegel de modo ambivalente como *Entäusserung* y *Entfremdung*. En virtud del prefijo “-ent” que comparten, ambos términos designan una especie de “salida de sí” o “ex-posición”, en el sentido de una “ex-propiación” o “des-posesión” de un sujeto-esencia, a saber, la razón intemporal en su forma originaria (una exteriorización “realizativa”, en el primer caso, y “enajenante”, en el segundo). Sin embargo, a nuestros ojos, Hegel se equivoca porque, pensado como *Ek-sistenz*, el sujeto no es un *eidos* desplegable y eterno *a priori*, sino su propia exposición en la facticidad del mundo, o sea, es “ser-en-el-tiempo”. Lejos de regirse por un supuesto “Absoluto” identificado con el “fin de la historia”, como pretende la tradición “onto-teo-lógica” occidental, la condición “errática” (“estar discurriendo”) que nos define tan solo obedece a la “inocencia del devenir” que Nietzsche predica (Sáez Rueda, 2015: 103 ss.). Para profundizar en el concepto hegeliano de “extrañamiento”, nos remitimos al excelente estudio de Pedro Cerezo a propósito (Cerezo Galán, 1988: 59-89).

hombre, que es la esencia del “crepúsculo”³¹³. Si el “superhombre” encarna, como testimonia la figura de Apolo ya en *El nacimiento de la tragedia* (contra los comentaristas que exaltan el elemento dionisíaco en esta obra, concretamente, y en la filosofía de Nietzsche, en absoluto, haciendo caso omiso de su propia autobiografía), el sentido de la tierra, plantado sobre la oposición entre el hoy y el mañana, es porque asume de una vez por todas su naturaleza *in fieri*, en virtud de lo cual se constituye como una “infinita vibración”, una “flecha anhelante” que porta el caos dentro de sí. De este modo, Nietzsche inscribe el *devenir* en la esencia del hombre, rompiendo con la visión estática de la metafísica tradicional y, al mismo tiempo, abriendo un horizonte de pensamiento que explorará ulteriormente Heidegger en *Ser y Tiempo*, traduciendo la palabra “devenir” por “historia” para justificar la dimensión temporal del “ser-ahí” y, por ende, la posibilidad de una historia del ser.

Desde este punto de vista, la primera seña de identidad de la ontología nietzscheana es que, considerada honestamente, la trascendencia no es sino “materia humana alienada” (Feuerbach), por razón de lo cual la *inmanencia* ocupa su lugar como depositario fundamental del sentido, tal y como revela la imagen del águila (señor de los cielos) junto a la serpiente (representante de la tierra) en el imaginario nietzscheano; en efecto, la referencia bíblica de que la serpiente es “el más inteligente de todos los animales” estriba, a juicio de Nietzsche, en la capacidad que atesora para proporcionar el sentido del mundo sin recurrir a ninguna hipótesis de trascendencia, mientras que el movimiento circular del águila conecta dicho sentido directamente con el pensamiento del “eterno retorno”³¹⁴. Hablando con Heidegger, el pensamiento del ser nos “pone” y nos “ex-pone” en el corazón del ente en su totalidad (es decir, de la facticidad y, por ende, de la temporalidad), que es un “éxtasis” (en el sentido de que no posee interioridad, por oposición a la temporalidad del “Uno”). Rodeado del ente en su totalidad, el “superhombre” heideggeriano (*Da-sein*) escapa, en efecto, a todo contexto psicológico en aras de afrontar “la más solitaria de sus soledades (*Einsamkeit*)” (Heidegger, 1994d: 233), en lo que constituye la *conditio sine qua non* para apropiarse de su sí-mismo y encarnar el verdadero sentido de la “auténticidad”. El *Da-sein* es, en definitiva, una estructura preidentitaria, hasta el prurito de que el yo se constituye como el punto más distante de su esencia (*Supra*, cap. I, §2).

³¹³ Para evitar toda posible lectura de su doctrina del “superhombre” en términos evolutivos, Nietzsche se posiciona frontalmente contra lo que él mismo denomina “ideología darwinista”. De hecho, el pasaje del “hombre” al “superhombre” implica reconocer una jerarquía entre tipos humanos que siempre han existido y que siempre existirán, aunque no sean reconocidos: los hombres “ascendentes” (“fuertes”) y los hombres “decadentes” (“débiles”). Según Nietzsche, el ser humano “decadente” ha sido erigido como la tipología ideal por la tradición y tiene al cristiano como máxima expresión, mientras que el hombre “ascendente” ha sido combatido desde siempre por instintos de mediocridad de diversa índole. Así pues, el “superhombre” se define como la regularización de una excepción histórica. No debemos olvidar a propósito que Nietzsche es un pensador decididamente aristocrata y antidemocrático: si la mayoría se ha impuesto desde siempre, es porque se identifica con la debilidad: ninguna de las cosas grandes puede jamás ser bien común, “lo bello es cosa de pocos hombres (*pulchrum est paucorum hominum*)” (Nietzsche, 2002a: 103).

³¹⁴ La revalorización de la inmanencia a cargo de Nietzsche tiene resonancia en su teoría psicológica. En respuesta a la necesidad apolínea, evidenciada por Aristóteles, de conferir una “forma” al cuerpo, Nietzsche sostiene que el alma no forma parte de la trascendencia, ya que es inseparable del cuerpo (contra la visión atomista del alma como sustrato último del hombre y contra la concepción somática del cuerpo); dicho con sus propias palabras: “El cuerpo es una razón”. In-coporando la noción de “alma” sin dejar residuos, Nietzsche advierte la importancia del cuerpo para la posteridad, a pesar de que había sido invariablemente despreciada por la tradición filosófica hasta entonces (Nietzsche, 1981: 60-62).

El golpe de genio de Heidegger con respecto a Nietzsche es que, como sugerimos con anterioridad, dicha individualidad “ausente” es “ser-con”, a pesar de sus dificultades a la hora de justificar, desde este punto de vista, el advenimiento de una comunidad política en términos efectivos (*Supra*, cap. IV, §3). En cualquier caso, tanto en su versión heideggeriana como en su homóloga nietzscheana, el “superhombre” vacía al ser humano, en el afán por orientarlo al mundo de las cosas, de toda interioridad y, con ella, de todo sentido de permanencia, logrando conciliar dos esferas aparentemente irreconciliables, a saber, la esfera del ser (Apolo) y la esfera del *devenir* (Dionisos). La copertenencia entre lo eterno y la mutación significa que no existen sujetos indivisibles o sustanias subjetivas, pues el centro del sistema varía constantemente, *por mor* de su “voluntad de poder”. Para decirlo sistemáticamente, el hombre no *es* sino que deviene (o mejor, “deviene aquello que *es*”, como reza el subtítulo de *Ecce Homo*), y en cuanto habitante del *devenir*, es un mero “soplido”. Su voluntad de expansión es una “voluntad de ocaso”, o sea, una voluntad de olvidarse de sí mismo en favor de las cosas mismas. A diferencia del “hombre”, que es despreciable porque se acontenta con una verdad definitiva, el “superhombre” es despreciable porque se desprecia a sí mismo (porque “ama su soledad”, como imploraba Rilke), con el objeto de imprimir a la materia dúctil del *devenir* el carácter ontológico del ser. De aquí algunos de los aforismos más enigmáticos y, al mismo tiempo, sugestivos del poeta, como que “la fuerza del hombre es ser un puente y no una meta”; en otras bellas palabras: “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues son ellos los que pasan al otro lado” (Nietzsche, 1988: 30); o también: “Yo os muestro la muerte la consumadora, que es para los vivos un agujón y una promesa” (Nietzsche, 1988: 90)³¹⁵.

En el afán por liberar la filosofía de Nietzsche de su apropiación nacionalsocialista, Pierre Klossowski examina, desde este punto de vista, el vínculo existente entre los conceptos de “superhombre”, de “voluntad de poder” y de “eterno retorno” para desarrollar su propia teoría de la subjetividad (Klossowski, 2004). Según Klossowski, la noción de “eterno retorno” no denuncia la repetición indefinida de lo idéntico sino de lo *diferente*. El “eterno retorno” implica que nuestra identidad y nuestra realidad son un mero producto de la casualidad, en virtud de lo cual se constituye, en última instancia, como el motor de la disgregación del yo. Y es que, cuando el sujeto experimenta este pensamiento, no puede sino hacerse cargo de todas las posibilidades originarias que podrían habernos constituido³¹⁶ y trata de recorrerlas ilimitadamente, otorgándoles un carácter de necesidad; por decirlo con Deleuze, el pensamiento del “eterno retorno” no “identifica” sino que, más bien, “autentifica”, en la medida que el sujeto asume su fuerza disolutiva, erigiéndose en una multiplicidad fluctuante que jamás se detiene en una “estratificación” (Foucault) determinada. Desde este prisma, Klossowski identifica el “eterno retorno” con un círculo vicioso donde la “voluntad de poder” que caracteriza al “superhombre”, ideada como una fuerza pulsional proveniente del inconsciente, lleva a cabo una “política del aburdo”, cuyo único cometido es el de anaquilar, en cuanto principio de desequilibrio, lo que constituye, en un dispendio continuo que resulta imposible de regular.

³¹⁵ Para profundizar en el significado que tiene “habitar el flujo” para Nietzsche, recomendamos consultar la obra de Klossowski (Klossowski, 2008).

³¹⁶ Dicho “fondo de posibilidades originarias” puede ser asimilado al concepto delezeano de lo “virtual” (*Supra*, cap. II, §1.1).

En tal disposición de los términos, podríamos decir que la ontología de Nietzsche desdiviniza la naturaleza y naturaliza al hombre, o sea, lo “pro-yecta”, por decirlo con Heidegger, fuera del orden de la lógica, de manera tal que pone en peligro la conservación de la especie, ya que la identidad es una ficción necesaria para sobrevivir en el caos y, por así decirlo, el “superhombre” solo quiere conservarse “indirectamente” (Nietzsche, 1991: 140-141). Pero esto no quiere decir que Nietzsche sea, ni mucho menos, un filósofo de la anarquía, pues dicho orden debe ser puesto por el mismo “superhombre”, no ya *ex nihilo* sino a partir del estado de cosas existente. ¿En qué sentido? La transformación del “hombre” en “superhombre” tiene el significado de una “purificación” de la *praxis* que gira en torno a la figura del fuego. Mediante un vocabulario muy característico del contexto mítico, Zarathustra se presenta al comienzo de su obra como un “pirómano”, plenamente consciente de la necesidad que supone “incendiar” el *status quo* (Nietzsche, 1981: 26). De aquí la figura del “león” como prosopopeya de la destrucción de la tradición a manos del “superhombre” (la cual alcanza su punto más álgido con la crítica del sistema moral kantiano, ese repunte de la moral judeocristiana cuyo “imperativo categórico” se limita a ratificar el curso de las cosas).

Ahora bien, en cuanto “flecha de nostalgia”, el “superhombre” encarna las figuras del “león” y del “niño” como dos caras de una misma moneda, de tal suerte que ambas se suceden *en continuidad*, en una suerte de metamorfosis con sentido extratemporal. Según nos cuenta Diógenes Laercio, primer historiador de la filosofía, Diógenes de Sinope, el filósofo cínico, tenía como oficio acuñar “monedas” (del griego “leyes” y “costumbres”) (Laercio, 1984). No obstante, el verbo “acuñar” no solo significa “falsificar”, como cabe pensar a simple vista, sino que también quiere decir “crear”; de aquí la premisa nietzscheana: “¡Solo en cuanto creadores nosotros podemos destruir!” (Nietzsche, 1991: 91). Si el “león” representa, en este contexto, la vis destructiva que señorea en el “desierto” (*Wüste*) de la tradición judeocristiana (la “falsifica”) y, en esta medida, funda un nuevo derecho, el “niño” asume dicho derecho con el objeto de imprimir a la naturaleza un nuevo sentido, haciendo de su “voluntad de poder” una ley; en este sentido, lleva a cabo la “transvalorización” de todos los valores o, si se quiere, crea el “desierto” –*Wildnis*– (un desierto no solo conceptual sino *real*, una nueva forma de soberanía, una nueva civilización)³¹⁷, mediante una afirmación suprema de la vida grabada por la inocencia y el olvido.

³¹⁷ En *Así habló Zarathustra*, Nietzsche utiliza el término *Wüsten* para referirse al “desierto”, cuyo significado estriba en las dificultades que representan las temperaturas extremas para todo organismo vivo, hasta tal punto de que, bajo tales circunstancias, solo pueden sobrevivir los seres más fuertes y resistentes. En cambio, el vocablo *Wildnis* expresa cristalínamente la potencia positiva del “desierto” con vistas a la creación, en la medida que incorpora el matiz de *salvaje* que atesora el adjetivo del que proviene. En concreto, *Wildnis* evoca una naturaleza libre y silvestre, es decir, no roturada (civilizada) por la técnica.

³¹⁸ Desde la óptica del “socialismo ético” (exfoliado, evidentemente, de su vinculación con el colonialismo), Spengler advierte que Nietzsche se trata, sin saberlo, de un pensador socialista, en la medida que su concepto de “transvalorización” de todos los valores proporciona un modo de regular la vida universal (válido para todos), una reglamentación externa (disciplinaria) que aspira a uniformar todas las voluntades bajo una única voluntad, en la línea del cristianismo, en particular, y del pensamiento oriental (“sociedad mágica”) donde éste se enmarca, en general; se entiende, desde este punto de vista, la simpatía de Nietzsche por el neokantismo, en contraste al odio que sentía por Hegel. Por oposición al politeísmo griego y a la indiferencia que caracteriza al epicureísmo como máximo representante de la clasicidad, el “monoteísmo ético” de Nietzsche le define, según la hipótesis de Spengler y muy a su pesar, como el pensador anti-clásico por excelencia (Spengler, 1978: 510-548). A nuestro parecer, empero, la interpretación de Spengler no toma en consideración una premisa fundamental del

La “transvalorización” de nietzscheana memoria se trata, en el vocabulario de Heidegger, de un “proyecto del ente en su conjunto respecto a ser aquello que es”, esto es, un proyecto de reformulación del peso específico de las cosas y del nexo que las vincula. Dicho proyecto debe ser articulado desde la libertad-responsabilidad de “hacer-por-ser” en la existencia. Por medio de la “decisión”, que tiene el “ser-para-la-muerte” como modelo, el “ser-ahí” reactiva el pasado y, al mismo tiempo, anticipa el futuro (en términos de Nietzsche, determina el modo según el cual todo retorna, o sea, el retorno confirma la “decisión”). Lejos de ser definitiva, empero, toda “decisión” tiene el sentido del *preguntar*, en virtud de lo cual el proyecto permanece siempre abierto, en consonancia al perspectivismo nietzscheano (*Supra*, cap. II, §2).

Vistas las cosas así, Luis Sáez invoca la figura trágica de Don Quijote, ese “héroe errático” (en sentido noble), para ilustrar una torsión de la hermenéutica consonante a la tensión discorde entre “centricidad” y “ex-centricidad” (Sáez Rueda, 2012: 19-25), necesaria a fin de que la tierra “por-venir” no se diluya en el sueño “ex-céntrico” que predicen los sacerdotes de la industria cultural. Contra el modelo heideggeriano-gadameriano de la comprensión, el “caballero de la triste figura” pone de manifiesto, desde el comienzo de su aventura, la condición bifronte del “extrañamiento”, en virtud del cual Don Alonso Quijano muere simbólicamente en su hacienda para revivir en un personaje “ex-puesto” en pos de lo ignoto, abandonando el devenir cortesano que le reservaba el destino para abrazar un devenir “ex-céntrico”, en la intemperie de toda morada. Aguijado, hablando con Rimbaud, por semejante “experiencia originaria”, no solo reinterpreta, por otra parte, los diversos mundos de sentido que visita (en el sentido de la hermenéutica tradicional) sino que, haciendo patente el quicio, “des-quicia” productivamente su presunta identidad como testimonio vivo del “extrañamiento”, el cual difunde por la fuerza de una “ex-tradición” que le “arranca”, por decirlo con Merleau-Ponty, los movimientos; en palabras de Luis Sáez:

El sentido incrustado en cada mundo concreto en el que penetra este excéntrico personaje excede el horizonte que lo subtiende, se derrama y da lugar a un laberíntico espacio plástico en el que mil historias heterogéneas se abren y se enmarañan, enredándose recíprocamente y configurando un tejido de cruces e intersecciones [...] en un complejo de *sentidos-otros* (Sáez Rueda, 2012: 22).

De este modo, el “caballero andante” encarna lo que podríamos denominar como una “hermenéutica de la encrucijada”, poniendo de relieve, por razón de su asombro perplejo, la *discontinuidad* virtual del presente en cuanto “brecha” donde luchan dos mundos (uno pasado que resiste “céntricamente” y otro futuro, invocado “ex-céntricamente”), con prejuicio de la *continuidad* de las interpretaciones que configuran efectivamente toda tradición.

nietzscheanismo que relativiza la “voluntad de poder” del sujeto. Frente al nominalismo filosófico, el pensador defiende, en efecto, que los valores creados por el “superhombre” no son más que *perspectivas* (“falsificaciones”) de la realidad (Nietzsche, 1991: 91). De aquí su teoría epistemológica, resumida sumariamente en las celeberrimas palabras: “Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 2007: 25). Ahora bien, el perspectivismo de Nietzsche no constituye, como quieren algunas lecturas especialmente desafortunadas, una forma de relativismo epistemológico pues, cuando reflexiona acerca del verdadero significado de los ideales ascéticos en la tercera disertación de la *Genealogía de la moral*, reconoce que, a contrapelo de la visión impersonal de la ciencia, la intensificación de las perspectivas personales sobre un aspecto determinado de lo real consiente al sujeto de vislumbrarlo en su *objetividad*, que es esencialmente caótica.

Ciertamente, el “extrañamiento” debe permanecer necesariamente en una especie de letargo, toda vez que nos encontramos *inmersos* en el mundo y estamos habituados a recibir la asistencia de lo que ocurre³¹⁹. A la altura del presente, sin embargo, dicho letargo se halla postergado en la “centricidad” opaca de una “jaula de hierro”, con menoscabo de la “ex-centricidad” que late en el seno de nuestro ser interrogante y, por ende, de la posibilidad misma del *devenir*. Se impone, por tanto, la necesidad perentoria de elaborar una “ética de la lucidez”, con el objeto de proteger el “extrañamiento” de la “necedad”, mantenerlo en vilo y vigorizarlo. Dado que establecer sistemáticamente sus principios y condiciones rebasaría los límites de nuestro trabajo, debemos conformarnos con señalar su disposición fundamental, a la espera de un examen más riguroso en el futuro. Nos referimos a la “meditación” (*Besinnung*), entendida como una actitud (prerreflexiva y prelógica) de espera, recuerdo y devoción por el pensamiento que nace dentro de nuestro ser, en lo que constituye una tarea heroica, ya que la voz sutil de la sabiduría es distorsionada constantemente por el rumor incesante que nos circunda.

2.1.b. “Serenidad”

Somos conscientes de que nuestra propuesta terapéutica posee, hasta este punto, un cariz netamente intelectualista, pues da la impresión de que no nos ofrece las armas que requiere hacer frente a la indigencia práctica y efectiva del “tecnocapitalismo” mundializado. ¿Cómo se traduce, entonces, la disposición de la “meditación” en la temporalidad del vivir? En la línea de la “jovialidad” nietzscheana, la propuesta de Heidegger para aprehender la problematicidad del mundo, aproximarse al verdadero sentido del *devenir* y dar inicio, en este sentido, a la transformación antropológica que constituye, según la profecía de Rimbaud, su corolario inevitable, se cifra en asumir una actitud de “serenidad” (*Gelassenheit*), en aras de resistir a la prepotencia de la técnica (del “tecnocapitalismo”, en nuestro caso, para ser más exactos) y menguar así la plebeya pleitesía que rendimos a su cortejo triunfal, en lo que constituye el reverso de la actitud por la que nos mantenemos abiertos al pensamiento originario que hemos denominado “meditación”, o sea: la “meditación” (plano ontológico) y la “serenidad” para con las cosas (plano óntico) se copartencen.

Pero, ¿Qué significado tiene, en lo que concierne a nuestra actual conjeta histórica, la “serenidad”? (Heidegger, 1989: 26-27). Sabemos que el término alemán ha sido traducido con relativa frecuencia en términos derrotistas, como una suerte de “abandono” a la necesidad inexorable de un “destino” (*Ge-shick*) que escapa a todo fin ético (para nosotros, la marcha triunfal del “tecnocapitalismo”, saludado como el único mundo posible por el complejo mediático-individualista). Según nuestra lectura, empero, de ningún modo consiste en acompañar y acatar ancilar e incondicionalmente los dispositivos que vertebran el proyecto capitalista de dominación del “mundo de la vida” ni, lo que es lo mismo, de arremeter ciegamente contra ellos, rechazar el desarrollo tecnológico, refugiarse en un paraíso precivilizado y volver a ponerse en contacto con la “madre tierra”. Por oposición al

³¹⁹ Nuestra relación con las circunstancias es primordialmente prerreflexiva, es decir, *contamos* siempre con las cosas como *conditio sine qua non* para *reparar* en ellas (Ortega y Gasset, 1970: 99-120).

mero “pensamiento calculador”, el “pensamiento meditativo” exige que no permanezcamos atrapados en una única representación, que no sigamos marchando en una sola dirección. Se trata, como diría Nietzsche, de “convertirnos nuevamente en buenos vecinos de las cosas más cercanas”, lo cual implica ser *justos* (renunciar a todo juicio, que es el sentido del escepticismo) y ser *honestos* (en contraste con la deshonestidad de la vida, que aboga por la lógica identitaria con vistas a la conservación de la especie, la honestidad se define como la virtud del devenir y es, según Nietzsche, la única virtud moderna), habitar jovialmente el “aquí y ahora” del extravío actual para consumir con *moderación*³²⁰, dejar que las mercancías (también las virtuales o semio-mercancías) descansen en sí mismas, de tal manera que podamos “desembarazarnos” (*Loslassen*) de ellas en cualquier momento y renunciar a dejarnos seducir por sus encantos como algo que no nos compete propiamente³²¹. Solo de este modo podemos convertirnos en instrumentos capaces de resonar productivamente las vibraciones del pensamiento originario.

Desde esta perspectiva, la erosión avanzada de la inmunidad tradicional y sus funciones étnico-regionales no deberían contemplarse simplemente en términos decadentes y autodestructivos sino que un nuevo arte político, de ser posible, exige conservar y superar simultáneamente su objeto fundamental (el espacio virtual del nuevo capitalismo), mediante un modo “por-venir” de representarlo que redima la *Heimat*, bajo la luz arrojada por la antigua sabiduría del emigrante (*ubi bene ibi patria*), como espacio de la “vida buena”, más allá del lugar donde nos encontramos eventualmente. El objetivo es avivar sin tregua, en la “tecnο-realidad” del nuevo espacio utópico virtual, un pensamiento orientado por una preocupación *ethopoiética*, es decir, por el interés filosófico en la producción de un *ethos* consistente y vigoroso en el “mundo de la vida”. En este sentido, el gran reto de nuestro tiempo se cifra en la posibilidad de establecer sistemas inmunológicos espaciales, formas viables de residencia con la capacidad de proporcionar satisfacciones fieles al espacio, diseños exitosos y condiciones de inmunidad dignas de ser vividas, en un mundo marcado por el movimiento, el riesgo y el desasosiego; en palabras de Vachet:

Es necesaria, para intentar salvarnos, la búsqueda de un equilibrio que nos impida caer en la tragedia del nerviosismo moderno. Es preciso reaccionar contra estas agresiones múltiples y diversas de la vida actual. Sí, es preciso negarse a dejarse matar. Necesitamos adoptar una higiene que sea verdaderamente un arte de vivir, que permita a cada uno

³²⁰ Los griegos comprendían la salud del alma, precisamente, como “equilibrio” o “armonía del bienestar”, en el sentido de lo “mensuradamente apropiado”. Sin embargo, la justa medida ya no viene establecida por la razón frente a la sed irrefrenable de las pasiones sino por la “cosa misma”, en consonancia al carácter primordial del ser (*Supra*, cap. I, §1).

³²¹ En *Apocalípticos e integrados*, Umberto Eco propone una taxonomía bastante difundida en el mundo intelectual para referirse a las dos actitudes fundamentales ante la sociedad audiovisual: de un lado, los “apocalípticos” mediáticos (perspectiva pesimista, ludista o distópica), como Virilio, abogan por un retorno de la cultura occidental a la barbarie, en tanto que los medios de comunicación perversan, entre otras cosas, el patrimonio cultural; de otro lado, los “integrados” (posición optimista, celebratoria o utópica), como Flusser o Weibel, asimilan lo virtual a una especie de paraíso terrenal, en la medida que las redes telemáticas e *internet* democratizan y extienden la información y el conocimiento, haciéndolos accesibles a todo el mundo (Eco, 1995; Oliveira, 2010; Rubio Ferreres, 2009: 312-313). Para profundizar en este punto, resultan especialmente interesantes las reflexiones añadidas por Eco en la edición de 1995 de su obra apenas citada. Pues bien, la mejor estrategia de vida que proponemos se cifra, desde esta perspectiva, en una tercera vía ideológica y ontológica respecto a la taxonomía elaborada por Eco, no ya solo en el ámbito de lo que él denomina “sociedad audiovisual”, sino de la “sociedad de consumo” en su conjunto.

adaptarse a las nuevas condiciones de la existencia y resistir a las excitaciones del exterior y a ese nerviosismo que es el mal del siglo. [...] Es ese nuevo arte de vivir que he llamado “euforismo” (Vachet, 1973: 8-9).

Con los nichos de recogimiento en la latencia, no se trata de desplegar mecánicas atávicas sobre un espacio nacional más transparente, como persiguen los rostros contemporáneos del romanticismo alemán y su *Volkgeist*, sino de *habitar* un mundo distinguido donde sea posible experimentar, desde una radicación sazonada emocionalmente, la seguridad cotidiana de la “familiaridad” (*Heimatlichkeit*) o “estar en casa” (*Zuhause sein*), refugiarnos del contacto con el gélido viento del afuera y evitar el “desamparo” (*Unheimlichkeit*), que no es el estado de ánimo del que está fuera de casa, sino del que no tiene “hogar” (*Heim*)³²².

Así pues, podría decirse que la “meditación” demanda decir al mismo tiempo “sí” y “no” a la realidad devenida por el *Ge-stell* desde que presta sus servicios al nuevo rostro del poder: “sí” porque, a día de hoy y para todos nosotros, resulta más o menos indispensable consumir mercancías y estímulos de todo tipo, en tanto que configuran buena parte del mundo de sentido al que pertenecemos de manera *ineluctable*; “no” en el sentido de que no requieran nuestra atención en absoluto, ya que no agotan la *diferencia* que somos. Entonces, estamos en la jungla del “tecno-capitalismo” pero al abrigo de su amenaza, y el fragor de signos y mercancías que pululan sin cesar a nuestro alrededor se encuentra, a la vez, dentro y fuera de nuestra vida ordinaria³²³; y lo que es más importante, dejamos de ver las cosas únicamente desde la perspectiva técnica del “pensamiento calculador”, mientras despierta en el fondo de nosotros lo más propio que tenemos, a saber, el “pensamiento meditativo” que abre el horizonte hacia un arraigo “porvenir”.

Ahora bien, lejos de suponer una dimisión de la acción, decir “no” supone, para nosotros, cultivar una serie de hábitos irreverentes en relación a la crisis crónica de la histeria comunicativa, tal y como Sloterdijk nos recomienda desde la óptica del “quinismo” (*kynismos*), expresado modélicamente por la figura de Diógenes. Si bien es cierto que no podemos evadirnos de los “campos colectivos de excitación” donde vivimos, debemos negarnos a participar en ellos de vez en cuando provocando cortocircuitos, es decir, alterando los *inputs* estresantes que recibimos. Se trata, si recordamos las enseñanzas de Safranski, de desarrollar un sistema cultural de filtros de cara a la protección inmunológica de nuestro espíritu (*Supra*, cap. III, §2.5), en base a prácticas tales como actuar con menor rapidez, posibilitar el capricho, fomentar el sentido de lo local, mostrar capacidad para desconectar, etcétera.

De cualquier modo, no debemos ignorar la dificultad que supone renunciar a dejarse dar formato bajo el signo de nuestra “cultura de la desnudez”, en cuanto que la no-comunicación es

³²² Al hilo de la Teoría Crítica frankfurtiana, Sloterdijk estudia fenómenos de desarraigamiento y lleva a cabo un análisis del espíritu falso o apartado del mundo (Sloterdijk, 2001). Su crítica está salpicada de una intención terapéutica, de una psicosomática, de una psicopolítica (Sloterdijk, 1989: 171 ss., 191 ss.). En este sentido, estudia procesos de una actitud objetivante ante el mundo y plantea como urgente un redescubrimiento de la buena proximidad con lo terrenal y corporal de las formas de vida (Sloterdijk, 2006).

³²³ El relato *Reencuentro inesperado* (Peter Hebel) pone de manifiesto diáficamente lo que en geometría resulta absurdo, a saber, que el círculo mayor del “tecno-capitalismo” esté contenido en el círculo menor de nuestra propia vida aún sin explosionarlo, como puesto entre dos guiones, enlazado tenuemente por un singular “mientras tanto” (Safranski, 2004: 119-120).

también un acto comunicativo en la red global, como revela la función de *stand by* que poseen los teléfonos móviles (Safranski, 2004: 113). Hablando en términos telefónicos, digamos que el usuario está apagado o fuera de cobertura por definición y, paradójicamente, siempre se halla localizable. Pero para hacernos una idea cabal del arrojo que requiere “hacernos hueco”, por así decirlo, en el extravío preponderante, es de recibo sumar al poder omnímodo del *Ge-stell* al amparo del capital la tendencia esencial del “ser-ahí”, en cuanto “yecto”, a caer en la “inauténticidad”: “Inmediata y regularmente, el ‘ser ahí’ se hunde en el uno, que se adueña de él” (Heidegger, 1994: 186). De aquí el “barullo hedonístico” de nuestras cínicas sociedades marcadas por el confort y el cosmopolitismo, protagonizado por el frívolo tipo de hombre consumidor final que no se complica la vida con responsabilidad alguna (y la “serenidad” constituye la responsabilidad *par excellence*) con tal de consumir mercancías y estímulos tranquilamente, sin ningún lastre material o espiritual susceptible de remordernos tan conformista como asustadiza conciencia (Safranski, 2004: 114).

Vistas las cosas así, podemos definir la actitud de “serenidad”, parafraseando a Foucault, como “la flecha que atraviesa el corazón del ‘tecnocapitalismo’”, en la medida que osa oponer resistencia, con el coraje que ello supone, a la “provocación” incesante por parte del *Ge-stell* en su fuero interno. Ciertamente, la “serenidad” constituye una terapia *heroica*, no solamente por la magnitud de lo que está en juego sino porque, a diferencia de otras terapias, supone combatir *contra* el “tecnocapitalismo” pero en la misma cúspide de su movimiento (entendido como “espacio terapéutico”), con lo cual *pertenecemos* al mundo y *operamos* en él pero, a su vez, nos *desmarcamos* del mismo³²⁴; de este modo, asumimos en todo momento el peso que ejerce sobre la espalda, en lugar de pretender zafarnos de él externamente refugiándonos, por ejemplo, en alguna torre de marfil trasmundana a modo de “técnica de salvación”, “sostén” o “medicamento” con tal de encontrar, como si de una revolución festiva y liberadora se tratase, alguna gratificación imaginaria ante la amenaza que representan las “miserias de lo problemático” y los “peligros de la incertidumbre” (las expresiones son de Zarathustra). Como ha notado Javier de la Higuera (De la Higuera Espín, 2011: 208-209), el radio de acción de la “serenidad” es, desde este prisma, el espacio de no-coincidencia del presente consigo mismo que Nietzsche denomina lo “inactual” o “intempestivo”, ese espacio que alberga una manera de actuar “dentro” (*In*) del presente, pero “contra” (*Gegen*) y “por encima” (*Auf*) de él, esto es, según la célebre expresión de Hannah Arendt, “estar en la brecha”.

Para finalizar este punto, no nos resistimos a traer a colación, a propósito del concepto de “presente inactual”, la noción de “contemporaneidad” que Giorgio Agamben acuña. Además de congregar la pertenencia y la distancia, la “contemporaneidad” designa un modo de relación con la propia época en virtud del cual el pensamiento, cuando posa su mirada sobre ella, aprecia sus *sombras* en lugar de sus luces, con frecuencia cegadoras y ocultadoras: “Contemporáneo es quien sabe ver la ‘sombra de su tiempo’ y puede percibir en ella algo que le interpela, una exigencia o urgencia que late en su propio interior pero como

³²⁴ Dado que constituye, junto a la “purificación”, la “concentración” y la “resistencia”, una de las cuatro tecnologías arcaicas del yo necesarias de cara a cumplir la exigencia de “*epimeleia heautou*” en el mundo antiguo, esta disposición para retirarse o apartarse *anacoréticamente* supone una baza a favor de la dimensión ética (en su sentido más amplio) del pensamiento de Heidegger, a pesar de la dificultad que señalamos más arriba de construir en base a él un sistema ético coherente desde una perspectiva normativa (según la acepción fuerte de la noción de “normatividad”) (Foucault, 2005: 58-59; *Supra*, cap. V, §1.3).

viniendo de muy lejos” (De la Higuera Espín, 2011: 209). Así pues, podemos concluir que la “contemporaneidad” coliga la “serenidad” y la “meditación”, de modo que ser contemporáneo inscribe la promesa de una tierra ignota en cuya alborada la tenaza de la “inauténticidad” no tenga la última palabra, y el hombre de la “edad del plástico” pueda re-nacer a la luz de su esencia.

2.2. Perspectiva “constructiva” o “política” (nivel colectivo)

2.2.a. Apertura

La conjunción tensa entre práctica teórica y práctica política a la que se refería la dialéctica marxista contiene una enseñanza que la filosofía ha desestimado obstinadamente desde finales del Novecientos y cuya recuperación se revela hoy más urgente que nunca para re-vitalizar nuestra civilización. Efectivamente, si la complejidad de los procesos históricos es el objeto de la crítica, solo resulta asequible en una dialéctica que persiga la *unidad disjunta* de la práctica teórica y la práctica política, ya que sin la una, todo análisis deviene pura posición intraideológica, mientras que sin la otra, la teoría se torna dogma, legalidad ciega al devenir aleatorio de la lucha (Romé, 2016: 110)³²⁵.

Por otro lado, la libertad no se cifra, frente a la ideología del neoliberalismo imperante, en el individuo aislado; bien entendida, la libertad es siempre libertad social o compartida, en el sentido de que únicamente puede sedimentarse y cobrar significado en comunidad, como resultado de la unión de la voluntad del individuo con la voluntad de los otros. Así que, como apostilla Beltrán Brecht, ninguno puede salvarse por sí mismo: “O todos o ninguno, o todo o nada”. La emancipación aparece ahora, en definitiva, como un problema político:

En todo caso, se plantea la cuestión de saber cómo el uso de la razón [del pensamiento, desde la perspectiva prerreflexiva que nos incumbe] puede tomar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia de saber puede ejercerse a la luz del día, mientras que los individuos obedecen tan exactamente como sea posible (Foucault, 2003: 78-79).

Vistas las cosas así, para que el rayo del “extrañamiento” perviva más allá del instante iluminador de la *comprensión* y podamos abrir, en la línea de la experiencia moderna del futuro como excedente respecto al presente, una fase dialéctica en nuestro “presente omnipresente”, la tarea del pensamiento se cifra en la siguiente cuestión: ¿Cómo construir, sobre

³²⁵ Dicha “unidad disjunta” ha sido encarnada ejemplarmente por Bazarov, el protagonista de la novela *Padres e hijos* (*Otcy i deti*, 1862) de Turgenev. En esta novela, el autor se autoproclama como el inventor del término “nihilista”, con el cual define la actitud teórica y práctica de Bazarov, entendido como el prototipo social que se estaba imponiendo en la Rusia del 1859. Por un lado, dicha actitud se caracteriza por la voluntad de negar el orden establecido y, con ello, los principios y los valores de la vieja generación, que vivía en una opulenta indiferencia en todo lo concerniente al pueblo. Sin embargo, por otro lado, la figura de Bazarov nos enseña que ser “nihilista” no significa simplemente negar la tradición; al mismo tiempo, implica empeñarse en la tarea social que ha elegido, en este caso, la del médico (morirá por una infección contraída mientras trataba de sanar a un enfermo) (Volpi, 1996: 7-10).

la base del “extrañamiento”, una comunidad política no ya de “vecinos del ser”, en el sentido de Heidegger, sino de “caballeros andantes”? ¿Cómo puede devenir *universal*, en un sentido cristológico, la “experiencia iniciática” que Rimbaud vivió en su propia carne?

Para Gadamer, el *quid* de semejante problemática consiste en refugiar ese momento de claridad en la palabra para que devenga discurso que alcanza a todos (Gadamer, 2002: 252-255). Desde una lectura humanista del planteamiento gadameriano, cabe pensar que si la conciencia humana puede, de hecho, madurar, entonces debe ser educada al disenso contra el poder omniabarcante de nuestra época mediante una pedagogía del sentido histórico y de la posibilidad que renuncie a naturalizar el modo de vida consumista como si fuese el único posible. Pero según la “metáfora universal” que inspira nuestra propuesta, la incidencia política del “extrañamiento” no estriba en el terreno de lo decible expresamente, como señala Gadamer, sino en la *compasión* (esto es, la *sympathia* de platónica memoria) del filósofo hacia sus semejantes tras despertar de su falsa conciencia, por razón de la cual retorna a la caverna para liberarlos de su esclavitud. Desde este punto de vista, el “héroe trágico” representa, como sugiere Luis Sáez, una amenaza de dimensiones insospechadas para los dueños del capital, en la medida que asume el gran orden simbólico de lo único dominante mediante una *culpabilidad* temeraria y gloriosa, fomentando la solidaridad y la batalla conjunta contra su lógica niveladora (Sáez Rueda, 2015: 388-389); en términos de Jaspers:

[El héroe trágico] experimenta que yo soy culpable del mal que ocurre en el mundo si no he hecho todo lo posible, incluyendo el sacrificio de mi vida, para evitarlo; soy culpable porque vivo y puedo seguir viviendo mientras esto sucede. De ese modo abarca a todos la culpa compartida de todo cuanto ocurre (Jaspers, 1995: 65)³²⁶.

Según las teorías freudianas y lacanianas, semejante sentimiento de atrición radicaría en una supuesta “carencia” o “falta” constitutivas del ser humano; para nosotros, empero, surge del “extrañamiento” radical ante el “presentismo absoluto” de nuestra época, su temporalidad hiperacelerada (sin futuro) y la concomitante precariedad existencial que todos experimentamos cotidianamente, por la cual se ofende profundamente.

Para articular nuestra “culpa compartida” políticamente, se impone la necesidad de replantear críticamente el nexo existente entre “superestructura” e “infraestructura”: dado que las condiciones históricas han cambiado (lamentablemente, la síntesis entre conciencia y existencia no ha sido alcanzada, sino más bien todo lo contrario), no tenemos más remedio que desmarcarnos de las consignas marxistas sobre la revolución. De hecho, la premisa dialéctica del abatimiento no produce ya ninguna perspectiva de alternativas y autonomía a largo plazo en la “época de la penetración”, toda vez que resulta imposible abatir un modelo reptante, proliferante y difuso, donde la mayor parte del deseo social participa del juego que organiza la mente global (Berardi, 2007b: 171-172). En lugar de invocar al antagonismo y posicionarnos más allá del mundo, debemos buscar formas de relacionarnos con el medio que nos sustraigan al yugo que nos somete, aprovechar las perspectivas y posibilidades existentes y concretas que disponemos para un cambio radical, abierto al futuro.

³²⁶ Adam Smith se distingue entre sus contemporáneos por reconocer la importancia ética del sistema de las pasiones, en virtud de lo cual se constituye como un referente ineludible de nuestra perspectiva. Para el pensador británico, en efecto, la irrupción espontánea de la solidaridad arrastra al hombre a experimentar emociones que escapan a su control, como la súbita identificación con los fracasos de la sociedad (Sennett, 2000).

Pues bien, si actualmente existe algún factor decisivo en el proceso de mundialización, ese es el “trabajo creativo” a través de la alta tecnología (*Supra*, cap. IV, §9). La cuestión es: ¿Cómo transformar una necesidad impuesta a la mayoría en un instrumento para la emancipación? ¿Cómo hacer posible una autoorganización de las fuerzas productivas que el capital domina y administra siguiendo sus propias reglas y su propio código? O en términos de Berardi: “¿Cómo construir posibilidades de intercambio que reactiven la ternura, el reconocimiento y la circulación afectiva y discursiva? ¿Cómo construir espacios de trabajo creativo en los pliegues de la vida precarizada?” (Berardi, 2007b: 193). En nuestra opinión, el *neobarroco* se presenta como un movimiento ejemplar al respecto (Sáez Rueda, 2015: 371-379). Como apunta Bolívar Echeverría, el barroco es un *ethos* (esto es, un principio de construcción del “mundo de la vida”) que se constituye en relación con el capital como forma de *fagocitarlo*, o sea, como algo por derrotar desde sus propias bases, inadmisible e impropio (Echeverría Andrade, 1998: 37 ss.). En este contexto, las cosas pierden su “valor de cambio” (cuantitativo) para adoptar un “valor propio” (cuantitativo), podemos disfrutarlas e, incluso, convertirlas en dispositivos críticos de un “barroco en cólera”. Se trata, en la jerga de Echeverría, de un proceso de “codigofagia”, en el sentido de que permite pensar y negar el código capitalista al mismo tiempo, resignificándolo de tal forma que lo subordina al código dominado en un principio. Asimismo, dicho proceso da lugar a una “razón antropofágica”, donde todas las perspectivas se integran, mediante el fenómeno de la “carnavalización”, en una cosmovisión diversa y sacrílega (De Campos, 1981: 10-25).

La misiva de Echeverría ha sido recogida y elaborada brillantemente (a un nivel teórico) por Deleuze y Guattari, mientras que ha sido desarrollada más adelante por Hardt y Negri con su noción de subjetividad como “devenir manada” o “multitud”, en lo que constituye, a nuestros ojos, la solución más prometedora hasta la fecha para contrarrestar el desarrollo extremo del capitalismo y crear algo radicalmente *nuevo*, toda vez que ha sido imprescindible para construirlo y todavía lo es, como su “materia prima más importante” (Heidegger), para mantenerlo; dicho con sus propios términos: “La multitud es la carne verdadera de la producción posmoderna” (Hardt y Negri, 2004: 129)³²⁷.

Uno de los puntos fundamentales de estos autores es que, si la “multitud” necesita de un proyecto político con vistas a su emancipación, es imprescindible la organización de la “sociedad en red” (Castells); por eso, cuando Zolo se muestra sorprendido ante el “fervor tecnológico e industrialístico (casi laborista)” que yace latente en *Imperio*, Negri se justifica señalando que si concede tanta importancia a la revolución de la información y las nuevas vías de comunicación es porque proporciona nuevos “espacios de libertad”³²⁸. Desde este ángulo, las NTIC se presentan, dentro de las directrices morales de prudencia y moderación que determina la actitud heideggeriana de “serenidad”, como las mejores armas posibles de cara a interiorizar y deglutar, en el sentido de la “codigofagia” neobarroca, el régimen

³²⁷ Algunos autores se muestran escépticos ante la posibilidad de que el concepto de “multitud” introduzca diferencias realmente significativas con respecto a otras categorías obsoletas a la hora de arrojar luz sobre los fenómenos contemporáneos, como son “pueblo”, “masa”, “clase”, etc. (Hauerwas, 2003: 23).

³²⁸ Da que pensar que en 1977 (el mismo año que Simon Nora y Alain Minc acuñaron la palabra “telemática”), Steve Jobs y Steve Wozniak registraron la marca *Apple* con el propósito de fabricar una máquina comunicativa según el eslalon *information to the people*, que hacía referencia al *power to the people* de las Panteras Negras (Berardi, 2007b: 173).

“tecnocapitalista”. Es más, no solo *podemos*, sino que *debemos* utilizar las herramientas de comunicación con las que contamos como *conditio sine qua non* para que tenga lugar un *nuevo inicio* (Hardt y Negri, 2000: 129). La crisis muestra, de este modo, su sentido positivo, esto es, abrir una posibilidad de transformación; en palabras de Hölderlin, una vez más: “En el peligro crece lo que salva”.

La esperanza casi mesiánica que Hardt y Negri depositan en las NTIC solo resulta inteligible si reparamos en la oportunidad privilegiada que proporcionan para congregar lo plural en una “nueva singularidad productiva” (Hardt y Negri, 2000: 395)³²⁹, por medio de una suerte de “cooperación cognitiva”³³⁰ implementada en el marco de intercambio lingüístico que constituyen las nuevas redes de conexión, concebidas como espacios idóneos para el ejercicio del poder ciudadano³³¹. De tal manera que, en correspondencia a la “razón antropofágica” y al fenómeno de la “carnavalización” del neobarroco, ambos autores apelan por la *heterogeneidad* y la *hibridación* (la “metamorfosis biopolítica”, en la fórmula de Negri) para trascender el sistema, elevando las figuras del “mestizo” y del “criollo” a la condición de nuevos sujetos revolucionarios, a contrapelo del miedo a la diferencia que propagan impunemente los sectores más conservadores de Occidente (Gelado Marcos, 2009: 20-21)³³². Desde este prisma, la “multitud” se distingue tanto del solipsismo ilustrado, romántico y *cyborg*, como del “yo-masa” ahormado por el totalitarismo y el capital. Con la aparición de *internet* y las redes sociales, surge una subjetividad a caballo entre el yo y el nosotros, una subjetividad “rizomática”, “multitudinaria” y “relacional” (José Luis Brea), donde cada yo

³²⁹ Valga como testimonio la experiencia de *Radio Alice* en el marco del 77 boloñés, en lo que constituyó el primer paso consciente hacia la formación de un proceso de organización autónoma del trabajo que tiene por objeto la alternativa social y la autonomía del dominio capitalista a partir de instrumentos de producción comunicativa (Berardi, 2007b: 170).

³³⁰ La capacidad de “cooperar cognitivamente” a través de su propia *creatividad* ha sido asimilada a la “multitud” por varios intelectuales y artistas antes que Hardt y Negri, como Marcuse o Whitman en su *Pasaje a la India* (Pieterse, 2004: 36; Grünzweig, 2005: 160).

³³¹ En términos de Félix Guattari, las redes telemáticas funcionan como “agentes colectivos de enunciación”, en el sentido de que permiten a una comunidad sin raíces comunes encontrar sus propias reglas de identificación y de mutarlas continuamente (Citado por Berardi, 2007b: 172).

³³² Según Hardt y Negri, la *heterofobia* contemporánea tiene como principal promotor a los Estados Unidos y constituye el principal obstáculo para que la “multitud” desarrolle su potencial emancipador, en la medida que le induce a creer que su activo más importante (la *mezcla*) es lo que la pone en peligro (Hardt y Negri, 2004: 157; Spivak, 2002: 62). En esta línea, Worth denuncia que la historia del país norteamericano se define a través de las némesis creadas por él mismo (Worth, 2002). Mientras Clarke advierte que los otros fabricados por Hollywood no hacen sino proyectar los temores relativos a ideologías americanas particulares (Clarke, 1997: 33-34). Readings va más lejos y observa cómo los estadounidenses consideran que cualquier postura contraria a su propia lógica representa una ofensa contra toda la humanidad (Readings, 1977: 174). En la actualidad, Steve Bannon, presidente de la campaña electoral de Donald Trump y, por ende, figura clave en la victoria del magnate frente a Hillary Clinton, se inspira en la obra de William Strauss y Neil Howe para justificar el sesgo reaccionario de la política norteamericana ante el supuesto advenimiento inminente de un conflicto sin precedentes entre las civilizaciones de Occidente y Oriente (Strauss y Howe, 1997). Para nosotros, empero, la vocación por demonizar lo otro constituye, mejor pensado, un *topos* de todos los tiempos. Por ejemplo, los griegos se referían a los “bárbaros” para racionalizar la diferencia entre los ciudadanos y el resto y, en la Roma imperial, los patricios conferían la categoría del “otro” a las clases subordinadas. Actualmente, esta gestión de la alteridad como mecanismo de diferenciación sigue vigente para medir las diversas culturas en relación al rasero occidental blanco (Sharma y Sharma, 2003: 305).

conserva su individualidad sin disolverse en la masa, a cambio de entretejer su agencia con la de los demás, desarrollando conjuntamente su actividad política.

No obstante, la impronta de este movimiento en una hipotética liberación de la humanidad al reparo de las NTIC posee dos rostros diferenciados (Sáez Rueda, 2015: 361 ss.). En el neobarroco europeo, brilla con luz propia la figura del infinito proteico y autoalterante del “pliegue”, que vincula por “síntesis disyunta”³³³ lo diferente en sus curvaturas, convexidades y concavidades, componiendo una especie de “polifonía de polifonías” donde también tiene cabida lo dismónico, como ocurre en el jazz y la música politonal y atonal; si el neobarroco posee, de hecho, una dimensión *trágica*, es porque conjuga tensionalmente elementos discordantes y confrontados en una comunidad “per-turbada”, cuyas diferencias escapan al mito del consenso (Sáez Rueda, 2015: 382; Deleuze, 1989: 107 ss., 175 ss.). Pero a pesar de desplegarse como un movimiento caótico e imprevisible, la autoafección recíproca entre los diversos mundos termina generando, a causa de los múltiples encuentros rizomáticos que constituye su “historia embrollada”, un orden transfigurado y en constante devenir. No se trata, por tanto, de un cosmos regido por leyes eternas ni de la pura arbitrariedad, sino de un “caosmos” siempre naciente, sin fundamento ni finalidad última (Sáez Rueda, 2012: 20).

En el mundo hispano, el “pliegue” consiste, según Gracián, en un *modus operandi* con profundidad ontológica que comprende el “ingenio” y su máxima cualidad (la “agudeza”), un “ingenio” transindividual y móvil en la colectividad que guía la resolución creativa de problemas y la innovación, más allá del mero cálculo instrumental donde se cifra la racionalidad capitalista. En cuanto forma de *arreglárselas* con el mundo, el “ingenio” reúne lo heterogéneo mediante una “inteligencia creadora” o “*ars inveniendi*” (Sáez Rueda, 2009c: 247-250) que cumple dos funciones. Además de captar, gracias a su “agudeza perceptiva”, el fondo problemático de lo real (vale decir, “autoextrañarse”), su “agudeza respondiva” le permite *ingeníárselas* para resolverlo vinculando numerosas “maneras” (modos de operar y comportarse) en la estabilidad relativa de una conformación polimórfica e imprevisible, por la cual le proporciona un nuevo rumbo; resumiendo, el “ingenio”:

‘Des-cubre’ una *tesitura* dinámica en el mundo entorno, en ese devenir diferencial en el que los cursos prácticos se encuentran, lanzando en su movimiento disyunto un litigio real. Al mismo tiempo, [...] se *pone en obra* afrontando dicha realidad problemática, mediante la creación inventiva de una trayectoria insólita, sorprendente, novedosa. [...] Parte de y hacia y, [...] por ser in *status nascendi*, reconfigura sin cesar todo “de” y hace surgir una y otra vez un “hacia”. Por eso, es aliento de la inteligencia que vibra en el devenir (Sáez Rueda, 2007b: 248).

En cualquier caso, el infinito del “pliegue” se constituye, por decirlo de algún modo, como una “fiesta de autocreación”. Es el reino de la mezcla, donde la *diferencia* se congrega rizomáticamente en un trenzado de cruces que deviene por exuberancia y exceso: de un lado, encierra un potencial ingente (puede presentar un número ilimitado de plegaduras); de otro, es virtualmente inagotable (su desmesura inherente le arrastra inexorablemente a trascender toda conformación efectiva). Digamos que el “pliegue” neobarroco tiende, en definitiva, a un “imposible necesario”: “La génesis enriquecedora del mundo (necesaria, porque es

³³³ Luis Sáez ha estudiado en profundidad la importancia crucial de este concepto en el pensamiento deleuziano (Sáez Rueda, 2007b: 417-456).

autocreativa y proteica; imposible, porque no tiene un final, sino que es un *sinfín*)” (Sáez Rueda, 2015: 370).

2.2.b. ¿Luces de aurora?

A tenor de los resultados obtenidos, resulta evidente que el progreso tecnológico ha transformado el modo de entender las relaciones personales y la comunicación social, y ello no solo en lo que concierne a las herramientas que utilizamos para comunicarnos de forma efectiva, sino que también condiciona decisivamente nuestro modo de habitar el mundo. En este contexto, la popularidad creciente de las NTIC (en general) y las redes sociales (en particular) han suscitado durante los últimos tiempos una gran polémica acerca de su verdadera utilidad a la hora de fomentar las virtudes democráticas, y han sido acusadas de favorecer las relaciones superficiales y el solipsismo, además de disuadir a los individuos de cultivar su compromiso cívico, favoreciendo la ascensión imparable del “narcisismo colectivo” donde ha degenerado la sociedad (*Supra*, cap. III, §2.4, cap. IV, §6).

Ciertamente, cabe pensar que los medios pervierten la democracia porque, en la medida que difunden sin tapujos el inquietante incremento de casos de corrupción durante los últimos tiempos y la impotencia manifiesta de nuestras élites estatales a la hora de gobernar el conjunto colectivo y poner límites al monopolio hegemónico del mercado mundial y las oligarquías económicas financieras, suprimen los emblemas ostentativos del poder político y favorecen un sentimiento creciente de desinterés, escepticismo y recelo por la cosa pública a beneficio del mero espectáculo, también el político-mediático: “Recordemos brevemente los cargos: la tele simplifica de manera ultrajante el debate político, el show sustituye a la ideología, la imagen a las ideas, los latiguillos a la argumentación” (Lipovetsky, 2003: 119).

Ahora bien, como consecuencia de la neutralización progresiva de los medios en relación a los partidos políticos, es imposible ignorar que, en cierta medida, los ciudadanos gozan de una mayor libertad y capacidad de elegir, toda vez que pueden disponer de informaciones menos marcadas políticamente. De tal suerte que, si bien elevan la figura del ciudadano-televidente distraído y pasivo a la condición de prototipo social, por mucho que favorezcan aquí y allá la desinversión en la vida política, es innegable que los *media* también nos convierten en electores capaces de formar nuestra propia opinión, más allá de todo confinamiento ideológico o político³³⁴. Además, ponen la información al alcance de todos, ofrecen distintos puntos de vista y amplían sensiblemente nuestros horizontes, con lo cual permiten realizar comparaciones de todo tipo y, de este modo, liberan nuestra mente de ideologías monolíticas (Iglesia, partido político, clase social, etc.), mientras que los prejuicios y las opiniones se truecan en constante objeto de reconsideración. Desde esta perspectiva, los medios no acaban con el espíritu crítico sino que, más bien, lo extienden a todas las cuestiones de la vida, fomentan las reacciones de indignación y posibilitan las movilizaciones y las

³³⁴ Nótese que entre los ciudadanos que votan a un partido político hay más votantes que difieren sobre algún punto de su programa que votantes totalmente de acuerdo. Además, los electores se muestran cada vez más dubitativos a la hora de votar, mientras que la volubilidad electoral aumenta sin cesar, en función de la naturaleza de las elecciones (Lipovetsky, 2003: 125-126).

reivindicaciones sociales de normas más justas y equilibradas por parte de consumidores y ciudadanos que aspiran a proteger sus derechos (Lipovetsky, 2003: 106-108, 112-113). Como dice Lipovetsky, hemos pasado de una “democracia de partidos” a una “democracia del público”, donde subyace un liberalismo mediático que registra la dinámica de la autonomía individualista en el ámbito de lo político (Lipovetsky, 2003: 119 ss.).

Por otra parte, salta a la vista que, desde su arribo a mediados del siglo XX, las NTIC han jugado un papel esencial para que los ciudadanos encuentren causas comunes, participen en la vida pública y revitalicen el proceso democrático, como revela la idea de “ciudadanía 2.0”: *Facebook*, *Twitter*, *LinkedIn*, *Google Plus*, *Youtube*, *PRWeb*, *blogs*, foros y aplicaciones móviles son solo algunos de los canales que disponemos actualmente para expresar nuestra opinión, apoyar causas cívicas de forma activa y convertirnos en agentes de cambio social. Con la “brecha digital” prácticamente suturada y como contrapunto del declive que sufren los sistemas de organización colectiva tradicionales (partidos políticos, asociaciones, sindicatos, etc.) (*Supra*, cap. IV, §1), la moda digital aumenta sin cesar en la totalidad del orbe y, con ella, crece el espíritu colaborativo de los usuarios, cada vez más conscientes, implicados y creativos; es la eclosión del ciberactivismo, definido como:

Toda estrategia que persigue el cambio de la agenda pública, la inclusión de un nuevo tema en el orden del día de la gran discusión social, mediante la difusión de un determinado mensaje y su propagación a través del “boca a boca” multiplicado por los medios de comunicación y publicación electrónica personal (De Ugarte, 2007: 126).

Diariamente surgen, de hecho, múltiples iniciativas espontáneas de participación y emprendimiento con una orientación comunitaria (reivindicar el derecho a una vivienda digna, defender la igualdad de la mujer en la sociedad, proteger el medio ambiente del cambio climático, salvar especies de animales en extinción, etc.), en base a la capacidad de las NTIC para captar recursos e incitar a la movilización, permitiendo la formación de colectivos alrededor de unos principios comunes.

Desde esta perspectiva, son cada vez más las voces que opinan que la “multitud” constituye ya una realidad tangible, que se ha consagrado como un sujeto político singular y autónomo con un alto grado de madurez, y que todas sus manifestaciones públicas confirman de forma irrefutable cierta capacidad para ejercer contrapoder reticularmente, desde el anonimato y la difusión³³⁵. En efecto, las protestas multitudinarias desencadenadas durante los últimos tiempos en todos los sectores de la sociedad ponen de relieve un sentimiento de *indignación* generalizada que recuerda a la “culpa compartida” de la que habla Jaspers, en tanto que pone en marcha formas de organización colectiva contra el ahondamiento acelerado de la desigualdad, la injusticia y, en definitiva, la precariedad que atraviesa, como una flecha, nuestro momento histórico. Por su parte, los nuevos movimientos sociales han depositado

³³⁵ Aunque Negri sitúa su nacimiento público en la cumbre de Seattle, la condición de sujeto político de la “multitud” ha sido creada y consagrada a lo largo de los ciclos revolucionarios de extrema intensidad que han escrito con letras de sangre la historia de los siglos XIX y XX, desde el nacimiento de la Primera Internacional hasta la Revolución China y sus respectivas reverberaciones en Latinoamérica y África desde los sesenta, pasando por la Revolución Rusa de 1917 (Hardt y Negri, 2000: 51).

buenas partes de sus esperanzas en las infinitas posibilidades de interconexión permitidas por la evolución de la técnica, capaces de construir intersubjetividad en la distancia. Nos referimos a fenómenos como la cultura *hacker* de los 90 (Lovink), el 15-M, la Primavera Árabe, *occupy wall street, stop desahucios* o el ciberfeminismo, en virtud de los cuales la opinión pública ha llegado a considerar que las redes sociales permiten cambiar los equilibrios del poder fáctico como parte de una estrategia de liberación ciudadana, articulada por la idea de subjetividad como “devenir manada” o “multitud”. De tal manera que, a ojos vistos, la nueva “multitud” se muestra capaz de sumar la singularidad irreductible de cada uno de sus miembros en aras de un fin común.

Entre las múltiples expresiones de la “multitud” en nuestro presente inmediato, merece la pena detenerse brevemente, de manera ilustrativa, en el ciberfeminismo, también denominado “feminismo cyborg”. Surgido en la década de los noventa, esta corriente lleva a cabo una torsión de la perspectiva del ecofeminismo acerca de la vinculación existente entre poder, tecnología y subjetividad (de género). A pesar de prestar sus servicios a la sociedad patriarcal, el ciberfeminismo critica la demonización de la tecnología por parte del ecofeminismo pues, en la medida que constituye, al fin y al cabo, una forma de poder, puede ser ejercitado, como hace notar Foucault, por todos los miembros de la sociedad, y si bien ha cristalizado en instituciones como el patriarcado, puede ser *reapropiado* para poner su potencial emancipador al servicio de las mujeres. Por ejemplo, según autoras ciberfeministas como Remedios Zafra o Sadie Plant, la red podría poner en entredicho los cánones hegemónicos que configuran nuestra subjetividad, en tanto que democratizan las formas de producción y consumo culturales. Desde este punto de vista, Remedios Zafra reformula a Virginia Woolf cuando presenta *internet* como un “cuarto propio conectado” volcado en lo público, en virtud del cual los ciudadanos pueden ejercitar con facilidad las capacidades reflexivas que les definen como sujetos emancipados, poniendo en común sus reflexiones íntimas con la voz de la colectividad para crear, hablando con José Luis Brea, “comunidades de colaboración” (Zafra Alcaraz, 2010; Brea Cobo, *Online Communities*).

Por desgracia, empero, la promesa inherente a los movimientos de la “multitud” no siempre promociona la interrelación de lo plural y lo diferente con el alcance universal que demanda la emancipación de la humanidad, pues se encuentran confinados a menudo, más allá de las diferentes teorizaciones que ofrecen en términos de complejidad explicativa o de consecuencias políticas, en la intimidad esencialista de microidentidades conformadoras sumamente dispares y, en ocasiones, completamente externas, olvidando con demasiada frecuencia, en el empeño por alcanzar sus metas puntuales y parciales, que el único caballo de batalla es la “totalidad concreta” del “tecnocapitalismo” global y teológico en cuanto “categoría propiamente dicha de la realidad” (Lukács, 1969: 43), toda vez que conlleva *estructuralmente*, por razón de su carácter *absoluto*, la irrepresentabilidad misma de un futuro alternativo al cuadro post-1989. No obstante, la reducción de la comprensión de la actual coyuntura histórica a la identificación de un único antagonismo purificado termina degenerando ineluctablemente, en cuanto “embuste del embuste”, en una suerte de modulación interna del presente totalitario que presuntamente pretenden combatir, su contraimagen perfecta, su falsa alteridad (Romé, 2016: 108).

Por ejemplo, el movimiento del ciberactivismo comprende dos grandes modos de organización entre los usuarios. En la mayor parte de los casos, los individuos se limitan a aportar algo para mejorar la visibilidad de una campaña determinada y ni siquiera participan en su diseño. La segunda forma de organización surge como respuesta a un acontecimiento traumático mal gestionado por las autoridades, conlleva la creación de un debate social y puede derivar en la creación de una “ciberturba”, esto es, un nuevo consenso social. Muchas veces, para más escarnio, se confunden reivindicaciones meramente lúdicas (sin ninguna connotación política) con manifestaciones de la “multitud”, a pesar de limitarse a cumplir una función identificativa de la ideología de los individuos que las secundan, o pueden responder, incluso, a motivaciones espurias, en el caso de las empresas que organizan eventos en la red³³⁶.

Al final del prefacio de *Así hablo Zarathustra*, Nietzsche apunta (pero no desarrolla) su voluntad de formar una élite (“compañeros de viaje”) a lo largo de la cuerda que anuda el género humano, una élite que dinamice la existencia, formada por hombres que *cooperan* en el empeño por “devenir aquello que son” (es decir, por devenir “superhombres”). Aclara, empero, que su intención no es gobernar dicha élite ni ser su perro guardian porque, en contraste al *Folk*, no debe conformarse de cadáveres sino de elementos *vivos*; de tal suerte que, en relación a la fórmula bíblica (“un solo pastor para un solo rebaño”), Zarathustra rechaza el pastor y disgrega el rebaño. Por su parte, Deleuze coge el guante de su maestro cuando aborda el problema de la “unidad de la revolución” y advierte que la clave es encontrar una “máquina de guerra” que sea capaz de conjugar la miriada de diferencias en continua metamorfosis que configuran la sociedad y que no sea una unidad despótica y burocrática, es decir, que no sea ni una “formación” (Klossowski) ni un “partido” (Deleuze). El objetivo es, en este sentido, un “devenir rebelde” (Deleuze) o, tergiversando la fórmula de Artaud, una “anarquía de las cosas” o “sin nombre” (Artaud, 1997: 90), donde el cuerpo social reúna de una vez por todas las condiciones del “organismo” de spengleriana memoria, en detrimento del “mecanicismo” difuso por las grandes metrópolis, que son el centro neurálgico del “nihilismo” (Spengler, 1978: 528 ss.).

Pues bien, en la línea bosquejada por Nietzsche y proseguida (dejando a un lado su resonancia aristocrática) por Deleuze, el gran reto de la “multitud” no es, a nuestro juicio, sino *gobernarse a sí misma*, integrando universalismo y particularismo en una sola unidad de acción regida por una forma de legalidad “caosmótica”. Una “multitud” del *disenso*, donde los diversos modos de pensar, sensibilidades y prácticas antagonistas sean capaces de componerse en un mismo proceso de oposición sistemática contra la mercantilización integral de la existencia que designa la lógica del “tecnocapitalismo” absolutizado. Y es que solo reunificando y coordinando todas las fuerzas fragmentarias y plurales que se oponen a

³³⁶ Valga como ejemplo el llamado “arte efímero 2.0” de los *flash-mobs*, convocatorias espontáneas en la red donde un conjunto de personas anónimas (“muchedumbre instantánea”) se reúne en el espacio público para realizar una breve acción coordinada o *performance* mediante la cual ofrecen un punto de vista de su entorno y canalizan un estado de ánimo (Rheingold, 2009). No obstante, por mucho que los *media* sólo reflejen su aspecto absurdo y anecdótico, cabe pensar que los *flash-mobs* no solo constituyen “poesías visuales” o “esculturas efímeras” sino que, más allá de su carácter ocioso, tienen una dimensión *apelativa*, en la medida que interrumpen momentáneamente el ritmo frenético de nuestro mundo, llaman la atención sobre la normalización social y, en definitiva, movilizan a la gente.

la sociedad de mercado en un horizonte político unitario de puro antagonismo, es posible recuperar la hegemonía de lo político sobre lo económico e instaurar una comunidad democrática de hombres libres e iguales, es decir, un “universalismo de la diferencia”³³⁷.

No obstante, la libertad de lo heterogéneo debe ser entendida de tal modo que, en su afán por salvar la “necesidad de la contingencia” (Althusser) o “necesidad-*thesei*” (Milner, 2003: 224-245) del absolutismo del mercado, las distintas singularidades resistan la tentación de ser hipostasiadas en una sustancia para realizarse *proteicamente*, mediante procesos relacionales y diferenciales que pongan en juego una autogeneración tensional y creativa en *estado naciente*. Efectivamente, la “multitud” solo puede ejercer como revulsivo si hace de la diferencia, allende sus diversas aproximaciones ideológicas, una relación dinamizada por la afección recíproca en todos los niveles, saberes y prácticas; entonces, el conflicto se torna “multicanal” (tiene lugar en numerosos frentes), emergiendo del aparente caos un “orden espontáneo” (*swarming*) de consecuencias imprevisibles que puede resultar mortífero para el sistema.

La buena noticia es que bajo el infierno, en la noche de la historia, se divisan luces de aurora infinitamente luminosas, vislumbres concretos de transformación, regeneración y nacimiento de formas de lucha en el campo cultural y de la estrategia política capaces de tensar, corroer y perforar la dictadura cosmopolita de la economía. Apenas despierta de esa mentira inconsciente de sí invocada como bienestar, progreso y libertad por la propaganda oficial del mercado único planetario, en el momento que comienza a consumarse por el fuego de la verdad, la “multitud” actual se presenta como un sujeto social y una lógica de la organización colectiva con la “lucidez” y la creatividad que requiere oponerse con aires renovados a la forma de soberanía omniabarcante de la actualidad, siempre y cuando cultive la “meditación” y la “serenidad” necesarias bajo una perspectiva de integración, afilando las armas de la crítica contra el verdadero enemigo a batir, esto es, la apátrida y cínica *global class*.

Más que un acontecimiento del cual se perciben ya los primeros signos o de los albores de una nueva totalidad, podemos entrever una “salida” o “vía de escape” (*Ausgang*) de nuestro “estado de tutela” histórico; una liberación que constituye, como la *Aufklärung* de Kant, un *proceso en desarrollo* (donde los hombres participan colectivamente) y una *tarea u obligación* (que debe ser ejecutada personalmente, con coraje y determinación). Pero como todavía no ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias, ni mucho menos, el potencial crítico y fagocitador que distinguimos en sus agenciamientos e hibridaciones, debemos hablar de una “multitud” todavía “por-venir”, o sea, una “multitud” que porta la impronta, todavía en ciernes o en *estado naciente*, de un futuro posible y necesario.

³³⁷ Hardt y Negri han recibido numerosas críticas porque no ofrecen una respuesta satisfactoria a la cuestión sobre cómo puede funcionar efectivamente la “multitud” como motor de cambio, logrando que todas sus acciones converjan sin necesidad de líderes, más allá de los posibles objetivos contrapuestos (Dean y Passavant, 2003: 137). En realidad, la única explicación de Negri al respecto es que lo que aglutina y lo que concede estatus político a la “multitud” son sus acciones simultáneas (“cadenas de equivalencia”, en términos de Laclau) erigidas, como advierten Byers y Nolte, en portavoces de la comunidad internacional (Hardt y Negri, 2004: 190; Laclau, 1996: 47-66; Byers y Nolte, 2003: 99).

*Entretanto, estamos en la víspera. Recibamos todos los influjos de vigor y de real
ternura. Y a la aurora, armados de una ardiente paciencia, entraremos en las
espléndidas ciudades.*

A. Rimbaud, *Una temporada en el infierno*



VI

CONCLUSIONES

Occidente está enfermo. Pero más allá de la consabida crisis económica, el nuevo malestar en la cultura se expande subrepticiamente en su núcleo esencial, bajo la forma de diversas patologías de civilización. Dichas patologías alcanzan su eco en numerosas patologías socio-culturales, como atestiguan todos los índices epidemiológicos. La distinción conceptual entre “patología de civilización” y “patología socio-cultural” supera la lógica oposicional “normal/patológico” de la tradición psicopatológica, como ilustran las reflexiones de B. Croce acerca del “nihilismo”, en un clima intelectual marcado por el pesimismo ante la crisis espiritual de Occidente.

Según Heidegger, la profundidad tectónica de la decadencia del ethos occidental responde al “nihilismo propio”. Frente a la concepción tradicional de la técnica, originariamente es un “modo del salir de lo oculto” que pone en obra el ser de las cosas”. La peculiaridad de la técnica moderna es que “emplaza” a la *physis* a que preste la máxima eficiencia posible, convirtiendo todo lo “existente” (*Eksistenz*) en “existencias” (*Bestand*) y “pro-ducindo” al ser humano como sujeto “demandante” (*Besteller*). Heidegger acuña el término *Ge-stell* para designar la relación ontológica “demandante-dispuesto” (*Besteller/Bestand*), esto es, la esencia de la técnica moderna.

La técnica se constituye como el *leitmotiv* de nuestra época. Es la consumación de un proceso histórico de decadencia, la realización efectiva de la metafísica “onto-teo-lógica” como perfeccionamiento ilimitado. Contemplada en perspectiva histórica, hablar de la decadencia es hacerlo del “olvido del ser”, definido como “acontecimiento” (*Ereignis*) unitario de “descubrimiento-encubrimiento”. Heidegger denomina “nihilismo propio” a la radical “copertenencia” (*Zusammengehören*) entre el ser y la “nada”, según la cual ambos son “simultáneos”, mientras que el ser posee un carácter “abismal” (*Ab-grund*). Desde esta óptica, el hombre es “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*) y “ser-con” (*Mit-sein*); además, es libre y, a su vez, responsable de hacerse a sí mismo en la existencia, lo cual produce un “extrañamiento” (*Befremdung*) o “angustia” (*Angst*).

Las distintas figuras históricas de la metafísica tradicional han ignorado sistemáticamente, según la deconstrucción heideggeriana, la dimensión encubridora del ser *por mor* de la absolutización de la presencia, desde el pensamiento antiguo hasta la época de la técnica, pasando por la comprensión moderna del mundo. Pues bien, el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico tiene como resultado la “enajenación errática”

(*erraticus*) de la “ex-sistencia” (*Ek-sistenz*) a causa de su desarraigo en relación a la verdad del ser, a pesar de la presunción arrogante de su dominio técnico sobre el mundo.

La cultura se define como el estrato más reciente de la *physis* autocreadora: más allá de sus expresiones de superficie, es emergencia irreglable de sentido y fuerza intensiva en aras de un incesante crecimiento expansivo. Consecuentemente, la crisis de la cultura se define como “agenesia”, es la “in-potencia” misma a la hora de concebir y crear nuevas singularidades rizomáticas. En este contexto, la existencia queda clausurada por una oscura “ley de desarrollo” cuyas fuerzas ciegas encierran en cierta “centricidad” su vocación transindividual de autotrascenderse. De modo que tiene lugar la vuelta “contra-genética” de sus procesos dinamizadores, la aniquilación total de su pujanza creativa.

Dicha “ley de desarrollo” es gobernada, en una suerte de dictadura invisible, por el nuevo “tecno-capitalismo”, cumpliendo de una vez por todas el proyecto de asimilar el poder económico y el poder político en un mundo histórico unificado por la estructura que determina la producción y la comunicación. Ahora bien, en cuanto dimensión fundamental del proceso de globalización, la metamorfosis del modo de producción capitalista no responde solo a la extraordinaria aceleración del impacto global de los fenómenos económicos, como se sigue de la crítica de Marx. El sistema “tecno-capitalista” donde se cifra la vieja soberanía política trae consigo, bajo la égida de las nuevas tecnologías de la comunicación, cambios cualitativos, toda vez que satura la totalidad del orbe y moldea nuestra existencia, incrementando el dramatismo inherente al desequilibrio yo-nosotros en los antiguos totalitarismos.

Pero si bien es cierto que los principios del capitalismo clásico continúan vigentes, la configuración de nuestros cuerpos y mentes implica una forma de “alienación” (*Entfremdung*) impensada por Marx. El nuevo espíritu capitalista impone una suerte de “totalización oikónómica”, por concurso de la cual coloniza el ocio aparentemente liberado de la producción industrial para expropiar nuestro “tiempo total de vida”, erigiendo la forma-mercancía como principio constitutivo de todo lo óntico y determinación estructural de todo lo que es *en cuanto que es*. De tal suerte que el proletariado da lugar a una masa de consumidores pasivos y satisfechos, meros agentes de producción y consumo.

La economía de la velocidad y su impacto político han tenido desde siempre una importancia inestimable a la hora de controlar el movimiento de las masas. Con la expansión trepidante de la sociedad de la información y el desarrollismo tecnológico, empero, la velocidad se erige en el principal baluarte del *Ge-stell* al amparo del capitalismo en su estadio ultraconsumista. Efectivamente, el poder del presente gira en torno a la extraordinaria aceleración del ritmo de vida que comportan las NTIC, con perjuicio de la noción tradicional de espacio y del concepto de Estado, en espera de la realización inminente de un sistema tecno-científico e industrial autosuficiente.

La velocidad absoluta en la esfera de la información trae consigo la comunicación instantánea a nivel planetario. Ahora bien, la anulación universal de la “distancia” (*Abstand*) implica una cercanía engañosa, en tanto que reduce el acontecimiento del ser en su estado naciente a lo que está ahí a la “disposición” del arbitrio humano. Por otro lado, los *mass media* desafían a la *physis* con el objeto de construir “técnicamente” el acontecimiento del ser, y llevan a cabo una omnidifusión de la realidad a domicilio. De este modo, el capitalismo de cuño

técnico impone, a base de “simulacros” y “espectáculo”, una estandarización de nuestro modo de vida y nuestra visión del mundo. Por su parte, los medios informativos se constituyen como la principal fuente de las ficciones que articulan la opinión pública.

Así pues, el nuevo espacio-tiempo responde más a una cuestión de fines que de medios, hasta el punto de que, bajo su signo, confundimos la realidad con el medio, ignorando por completo la “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana. Es el “máximo olvido del ser”, la consumación del “nihilismo impropio”. Como consecuencia, encontramos graves problemas morales imprevistos por Heidegger, como la “ética a distancia” en la época del mando a distancia televisivo o la “complicidad involuntaria” entre el terror y los medios.

La transformación experimentada por el espacio-tiempo clásico absoluto sería impensable sin el espacio liberado por las telecomunicaciones portátiles, en virtud del cual el “tecnocapitalismo” canaliza el imaginario holísticamente. De aquí se sigue un “espacio-red” de expansión invisible y sin huellas tangibles, donde asistimos al desfallecimiento del “ser-en-el-mundo”. Como consecuencia del desarraigado, el ser humano sufre un deterioro de la salud de la comprensión. A su vez, se ve privado de la experiencia “yo soy el ser que puede (vivir en posibilidades de existencia)”, con menoscabo de la libertad-responsabilidad heideggeriana de “hacer-por-ser” en la existencia y, por ende, de la dimensión “ex-céntrica” que palpita en nuestra naturaleza “errática” (“estar discurriendo”).

Por otra parte, la “alienación espacial” redundaba en la *praxis* concreta de la acción y de la comprensión, procesos de reclusión y parálisis que conciernen a cierta transformación patológica de la experiencia del espacio. A la luz de la concepción de Merleau-Ponty sobre la corporalidad, la “des-espacialización” del mundo puede traer consigo un trastorno del sentido de la distancia en cuanto tal, por razón del cual el cuerpo del enfermo se muestra impotente a la hora de desplegarse como “proyecto motor”; asimismo, su fracaso en el punto de delimitar el “espacio propio” y el “espacio ajeno” se traduce inevitablemente en una experiencia del movimiento como resultado de la situación, mientras que el espacio le aparece como un amontonamiento de cosas inconexas. De aquí se sigue una forma maníaca de existencia sumida en la indiferencia.

En otro orden de cosas, el capitalismo virtual y tecnológico fagocita la energía libidinal desencadenada por la revolución cultural de Mayo del 68 y, desde entonces, pivota cada vez más sobre la producción y la desinhibición del deseo, que se hallaba denostado bajo el signo del capitalismo clásico. De tal manera que el hedonismo se ensalza como el principio rector de la vida cotidiana, aunque en contraste con la permisividad generalizada entre las décadas de los sesenta y de los setenta, existen nuevas prohibiciones y regulaciones sociales.

En su afán por explotar el sistema de las pasiones humanas, el capital subordina el deseo (o mejor, el capricho) al objeto del cual carece, de tal suerte que experimentamos una necesidad compulsiva de consumirlo, hasta el extremo de que el consumo de mercancías se trueca en un fin en sí mismo. De este modo, degrada la verdadera naturaleza del deseo como “producción de realidad”, lo cual explica el apogeo de enfermedades depresógenas durante los últimos tiempos.

Por oposición a los procesos de masificación-reificación-represión en las antiguas máquinas totalitarias, la construcción del nuevo tipo humano se basa en una falsa promesa de autonomía individual, *por mor* de la cual pasan desapercibidas las consignas que determinan el *pathos* del consumo, así como los asesores y motivadores encargados de apoyar la desinhibición, mediante el recurso de la innovación, en caso de necesidad.

Participando del mismo culto por la novedad y el cambio que el modernismo, el capital satisface las apetencias inducidas a través de una luxuriosa fabricación de mercancías diversificadas con un tiempo de vida cada vez menor, en lo que constituye una “ficcionalización del mundo”. En este contexto, la seducción se erige como el principio de organización global de la sociedad, en el empeño por ofrecer opciones siempre más personalizadas.

De aquí la importancia creciente del *neuromarketing* para diseñar las estrategias comerciales más eficaces, toda vez que logra, mediante tecnologías impensables hasta la fecha, esclarecer los procesos que rigen nuestro sistema emocional. A pesar de las dificultades de la neurociencia al respecto, el *Human Brain Project* ha levantado grandes expectativas en los dueños del capital.

Entre los *modus operandi* histórico-vitales del *Ge-stell* al reparo del nuevo capitalismo virtual, emocional y flexible para colonizar el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), brilla con luz propia la “hiperestimulación semiótica”. La masificación del producto semiótico se ha visto favorecida por una mayor presencia de empresas multinacionales en el ámbito de la comunicación y por el concurso de las tecnologías reproductivas de la imagen y el sonido.

No obstante, el “tecno-capitalismo” obedece a una aceleración centrífuga con efectos imprevisibles: por una parte, las NTIC permiten llevar a cabo una política subversiva, como ilustra la historia reciente de Italia. Por otra, la “brecha tecnológica” continúa vigente en los países menos desarrollados, impidiendo que la informática se instituya como el metalenguaje universal.

En su empeño por conquistar el espacio interior, la infocracia contemporánea funda todo un imperio de imágenes, más eficaces que la palabra para manipular la mente colectiva. La hiperabundancia de imágenes implica una homogenización del imaginario prácticamente universal, conocida como “sociedad del espectáculo”. Poseyendo una existencia autónoma, ya no permiten acceder al mundo; más bien, lo re-presentan por una especie de “idolatría”, de manera tal que la imaginación se torna alucinación.

Entre las expresiones mórbidas del “bombardeo semiótico”, destaca el síndrome esquizofrénico. Según Bateson, la esquizofrenia surge en las situaciones de “doble vínculo”, que son especialmente recurrentes en el universo mediático, donde recibimos numerosos mensajes emocionales en diferentes niveles de comunicación. De aquí se sigue una distorsión sumamente abstracta del proceso de aprendizaje, por concurso de la cual no somos capaces de asignarles el modo comunicacional correcto.

La sintomatología esquizofrénica comprende formas diversas (“patente”, “encubierta”), así como diferentes alternativas para defenderse. De cualquier modo, el esquizofrénico padece innumerables distorsiones y sufre tanto para descifrar el modo de los mensajes que enuncia como para reconocer el carácter metafórico de sus fantasías. Pero la esquizofrenia no es solo

una patología individual sino también socio-comunicativa, constituyéndose como el modo de interpretación preponderante del mundo “tecnocapitalista”. Nos referimos a la asimilación de la representación y la vida, consagrada por la “sociedad del espectáculo” y por toda suerte de “simulacros”.

Otra implicación patológica de la “sobreabundancia de estímulos” (*Reizüberflutung*) es la hiperexcitación del sistema emocional. Entre las múltiples patologías psicótico-esquizoides que favorece destaca la hiperexpresión, relativa al “desfase” existente entre la velocidad absoluta del “ciberespacio” y el funcionamiento de los receptores humanos, en virtud del cual extendemos los límites del significado hasta la invención de realidad, un “éxtasis de la comunicación” que, por un lado, oculta una penuria semántica y, por otro, amplifica exponencialmente el espacio interhumano, promoviendo el autismo y la infelicidad.

Hemos denominado “consumopatía” a la necesidad “impropia” de absorber estímulos *ad infinitum*, desentendiéndonos de contrarrestar el “bombardeo semiótico” mediante la construcción de un campo de vida propio, a costa de la infinitud “ejemplar” que atraviesa lo finito humano. En aras de saldar la “deuda infinita” contraída con la cultura y escapar al vacío concomitante, llevamos a cabo una “apertura fantasmática” y una “saturación petrificadora” al abrigo de los medios y del mercado, conformando un infinito apócrifo. Dado que se funda sobre la imposibilidad de la gratificación, esta dinámica perversa se traduce inexorablemente en malestar y disposiciones depresógenas como la tecnoadicción; de este modo, aviva más aún nuestra avidez consumista y su otra cara de la moneda, la indiferencia.

Por otra parte, la aceleración ilimitada de los ritmos existenciales y productivos genera una prisa “nihilista” que no hace sino reproducir eternamente el sistema “tecnocapitalista”, procurando una “sociedad estacionaria” donde todo cambia para que nada cambie. En este contexto, se impone de una vez por todas el “último hombre” (*letzte Mensch*) de Nietzsche, cuyo principal atributo es la “avidez de novedades” (*Neugier*) de heideggeriana memoria, la cual consolida el monopolio del “pensamiento calculador” en detrimento del “pensamiento meditativo”.

Examinado históricamente, el régimen de la velocidad absoluta trae consigo un cambio de la temporalidad sin parangón, por razón del cual habitamos un “presente absoluto”, permanente y fragmentado en una miríada de partículas separadas. Como consecuencia, no podemos aprender del recuerdo y no sabemos qué nos cabe esperar. Esto provoca una atmósfera de incertidumbre que contribuye a la difusión del miedo en la sociedad, hasta el prurito de grabar la naturaleza humana. Salvo el miedo a la “inadecuación”, se trata de un miedo fragmentario y puntual, intangible e incalculable.

Cuando son frustrados, el estrés informativo y la hipermovilización nerviosa implican patologías de desinversión de la energía libidinal. Es el caso de la neurastenia, esa sensación de cansancio, debilidad, miedo y tristeza ante cualquier tipo de esfuerzo. Además de promover la fatiga, esta patología mengua ostensiblemente la calidad de vida, tiene incidencia en numerosos accidentes, favorece el desarrollo de enfermedades cardiovasculares, del cáncer y de la depresión nerviosa, entre otras expresiones patológicas. Un sufrimiento acumulado que podría significar, paradójicamente, la disolución del sistema “tecnocapitalista”.

Además de transformar la experiencia moderna de la temporalidad, la velocidad absoluta hace lo propio con nuestra experiencia de “ser-en-el-mundo”. Por oposición a la certeza y la disciplina que primaban, en base a fundamentos y modelos regulares y duraderos, en la “modernidad sólida”, la nuestra es una “sociedad líquida”, donde reinan el desorden y la transitoriedad, la obsolescencia fulgurante y la aceleración disolvente. Este escenario imposibilita por principio toda transmisión cultural, con perjuicio de los referentes que orientaban nuestra existencia.

Como resultado, la existencia acontece en su “impropiedad”, en el sentido de una “enajenación errática” (*erraticus*), una “organización del vacío” por la vía autárquica del atomismo-nómada. Lo fundamental es, en esta tesitura, mantenernos en movimiento, flexibles y versátiles; se trata, en una palabra, de “navegar”, de manera que nuestras vidas oscilan radicalmente de la pertenencia (vínculos adscriptivos) a las opciones (vínculos electivos).

En el universo de los consumidores, las decisiones son esencialmente inconclusas e irrelevantes, de tal suerte que los bienes de consumo se convierten en desechos tan pronto como dejan de satisfacer sus caprichos. En semejante “tiranía del momento”, donde consumir pasa de ser una cuestión de poseer cosas a experimentar sensaciones, la vida del consumidor se define como una sucesión infinita de nuevos inicios, mientras que su cuerpo hace lo propio como “receptor de estímulos”.

Por otro lado, la “crisis de transmisión” promueve una forma de vida hiperindividualista. A la luz del planteamiento heideggeriano del existenciario “ser-con” (*Mit-sein*), R. Esposito pone de manifiesto que la *communitas* requiere cuidar la “nada” que nos acomuna, pero también asegurar el dominio de lo propio para conservar nuestra vida (*immunitas*).

En este sentido, el “tecnocapitalismo” ensalza por encima de todo la singularidad subjetiva y la realización personal a la hora de construirnos a nosotros mismos, para lo cual vaciamos de contenido moral diversos fenómenos y los ubicamos en el horizonte de los placeres íntimos, el bienestar y el deseo personal. Hablamos, por ejemplo, de la “fiebre higienista”, del “deporte apasionadamente” o del “retorno de la filosofía”.

Además de ser activista y constructivista, el proceso individualista es, en última instancia, consumidor. Agujados por la inquietud de experimentar una multiplicidad incoherente de “vidas paralelas”, el nuevo concepto de identidad personal gravita sobre una oferta ilimitada de mercancías administrada por las técnicas de comunicación de masas. En la medida que prevalecen, por tanto, la movilidad discontinua y la incertidumbre estructural, el trastorno de personalidad múltiple designa uno de los síndromes patológicos más pujantes de nuestro tiempo.

A fin de reconstruir, a modo de terapia para fortalecer los vínculos sociales, los límites individuales, la constitución postmoderna de la identidad ha ahondado en la crisis de la *communitas*, toda vez que las relaciones humanas han sido fagocitadas por la experiencia del consumo. De tal suerte que el sistema inmunológico se ha revelado contraproducente.

Asistimos, en este contexto, a una metamorfosis radical del concepto moderno de “alteridad”, donde la importancia del otro se reduce a la calidad de la experiencia que suministre durante la interacción. La sociedad desfallece en nombre de la expansión egocéntrica del espa-

cio individual al reparo del mercado, toda vez reducida a una “pluralidad disociada” donde impera la indiferencia moral, el espacio público ya no interesa a nadie y los vínculos personales se definen por la des-conexión, como revela el programa de televisión *Gran Hermano*.

Y aunque las NTIC expresan melancolía por el estado de la comunidad, lo hacen alimentando la misma dialéctica inmunitaria que arruina los vínculos sociales, en un marco heteróclito de circulación, ventilación y conexión fugaz. Lejos de “acercar a las personas”, la “realidad virtual” refuerza la lógica de la indiferencia, impulsando la ascensión imparable del narcisismo: somos “mónadas” autónomas conectadas en un conglomerado virtual que sostiene nuestra compenetración recíproca.

No obstante, el “narcisismo colectivo” también comprende fenómenos antinómicos: los microgrupos se reconstituyen, se expande el espíritu de solidaridad, triunfa la ideología de los derechos humanos... Presenciamos un nuevo hábito ético en la sociedad. Por oposición a las fases “teológica” y “laica” de la moral, la nueva “postmoral” ya no es dirigista y restrictiva, sino emotiva (espontánea), efímera (temporal), indolora, mediática y plural. Dado que juega un papel irrisorio en el apogeo hiperindividualista, el objetivo debe ser conferirle alcance y vigor.

Uno de los efectos más inquietantes del “nihilismo” axiológico actual son las patologías del criterio. En la medida que nos mostramos impotentes, por razón de la inseguridad existencial generalizada, para realizar juicios de valor atendiendo criterios racionales, y privados como estamos de arquetipos coherentes con los que entablar una confrontación emancipatoria, corremos el peligro de sufrir un estallido de “nihilismo” fanático, de manera que el yo abandonaría su narcisismo para sumergirse en la morada del nosotros, como ocurre ya de hecho en las afueras de Occidente.

En la esfera laboral, el tardocapitalismo produce un “vacío ontológico” sobre nuestra creatividad. A tenor del dinamismo vertiginoso del mercado, las empresas siguen una estrategia de innovación permanente, por la cual adoptan una forma de red, mientras que el “trabajo inmaterial”, caracterizado por la homogenización (“informatización”) y por la dimensión afectiva de la interacción humana, se torna fundamental. En este contexto, la nueva “alienación” del trabajador se caracteriza, en contraste con el escenario denunciado por Marx, por la necesidad de vagar en el tiempo “erráticamente” (*erraticus*), como ocurre en la cotidianidad del mercado.

Con todo, los trabajadores aceptan voluntariamente su precariedad, con perjuicio de toda forma de resistencia; es más, sumidos en la misma ilusión de autonomía que acompaña la experiencia del consumo, idolatran la actitud flexible. “Automatizando” todas las tareas y convirtiendo al trabajador en su propio representante, el capitalismo postindustrial encubre una estructura vertical, desigual y arbitraria que domina de manera intrincada, fuerte y amorfa. De tal suerte que la única responsabilidad de los trabajadores es cumplir su cometido, lo cual alinea el régimen de la flexibilidad con el nacionalsocialismo. En esta tesitura, las relaciones de trabajo devienen, análogamente a sus homólogas en la vida social, fugaces y superficiales, competitivas y utilitarias. Aunque el capitalismo emocional se basa en la lógica del reconocimiento para imponer la cooperación y resolver los conflictos, el malestar de los trabajadores se manifiesta últimamente bajo la forma de un “resentimiento” generalizado.

Vistas las cosas así, la clave de la “agenesia” cultural radica en la “necedad” del ser humano, incapaz de sentir, en su particular sueño de libertad, la llamada del “extrañamiento” a transfigurarse en pos de un nuevo inicio.

En resumen, el capitalismo se erige, en su alianza con las NTIC, como una nueva religión, mientras el mercado asume el legado del Dios cristiano, en una suerte de “ideología de lo mismo” que afirma un “pluralismo sin alteridad”, en nombre de una dictadura mundializada cuya “superestructura” (*Überbau*) se cifra, por orden de jerarquía, en el economista, el clero académico de los intelectuales, el clero periodístico y mediático del *mainstream* y, por último, los fieles consumidores.

El “tecnocapitalismo” es un poder ubicuo, porque coloniza tanto el espacio exterior como el interior, y lo hace apareciendo como una entidad existente autónomamente. Es también un poder *absolutum*, ya que no existe vínculo simbólico y real capaz de gobernarlo, en beneficio de una economía despolitizada. Si bien se constituye como un poder imperfecto, lo hace de forma incontestable, como el único mundo posible. Y es una religión “cúltica”, a raíz de nuestra devoción incondicional (“furor teológico”) por la forma-mercancía.

Así las cosas, el gran reto de la filosofía es elaborar una terapia junto a las otras disciplinas, para que el ser humano re-nazca nuevamente a la luz de su esencia genuina. No se trata de una tarea fácil, pues hundiéndose sus raíces en el pensamiento antiguo, la dimensión terapéutica de la filosofía ha sido relegada al ostracismo por la ciencia moderna. Aunque admitimos su utilidad imprescindible, empero, la medicina clínica ha devenido, en su afán por construir “técnicamente” la salud, un factor patógeno. Además, lo que ambiciona es esencialmente imposible, pues el agente patógeno tras las patologías que mide es incommensurable, como determina el “nihilismo propio” heideggeriano.

En cuanto terapia social, la filosofía debe ser, como enseña la dialéctica marxista, crítica y revolucionaria, de manera que la realidad se presente en devenir y pueda ser transformada por la *praxis* humana. La clave se remonta a la lectura del verso de Hölderlin (“donde está el peligro, crece también lo que salva”) por parte de Heidegger, según la cual la técnica es *pharmakon*. Para salvarnos, debemos protagonizar, como seres acechantes y pensamiento mediante, una vivencia extrema de la “penuria” (*Not*), a fin de que el ser nos ilumine otras posibilidades de existencia. Así pues, el destino de nuestro tiempo no constituye la fatalidad de una coacción.

Es menester renovar el pensamiento para transformar nuestro mundo histórico desde la comprensión de que vivimos un sueño colectivo de libertad. La versión rimbaudiana del “mito de la caverna” sugiere que vislumbrar el espíritu del “tecnocapitalismo” exige descender, a través de un “cuidado o inquietud de sí”, al infierno del yo, donde germina espontáneamente el pensamiento. Por mediación de la verdad, el sujeto experimenta una suerte de “experiencia iniciática”, coagulando una nueva subjetividad.

Dicha “experiencia iniciática” es la experiencia del “extrañamiento” y, en particular, de la “angustia”, que nos permite redescubrir el mundo pero también nos instiga a trascenderlo, en correspondencia a nuestra naturaleza “errática” (“estar discurriendo”). Desde esta perspectiva, el “ser errático” es el “superhombre” (*Übermensch*) de Nietzsche, ese “iluminado” que

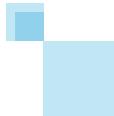
aprehende la realidad como es (en devenir) y, consecuentemente, rechaza todo sentido de permanencia y afirma su fuerza disolutiva.

Asimismo, la transformación del “hombre” en “superhombre” pone en obra una “purificación” de la *praxis* donde las figuras del “león” y del “niño” representan dos caras de una moneda: mientras uno funda un nuevo derecho en base a su vis destructiva, el otro asume dicho derecho para llevar a cabo la “transvalorización” de todos los valores (en Heidegger, el “proyecto del ente en su conjunto respecto a ser aquello que es”). Sirva como ejemplo la figura trágica de Don Quijote, ese “héroe errático” (“estar discurriendo”), representante de una “hermenéutica de la encrucijada”.

Se impone, así pues, la necesidad de edificar una “ética de la lucidez”, con el objeto de preservar el “extrañamiento” de la “necedad” y potenciarlo sobre la base de la “meditación” (*Besinnung*) y de su reverso óntico, la “serenidad” (*Gelassenheit*). Esto implica conservar y superar simultáneamente el espacio virtual del nuevo capitalismo, en aras de producir un *ethos* consistente y vigoroso en el “mundo de la vida”. Para lograrlo, debemos revelarnos contra la omnipresente histeria comunicativa llevando a cabo acciones irreverentes, pese a las dificultades entraña. Se trata, en una palabra, de ser “contemporáneos”.

La articulación colectiva de la experiencia del “extrañamiento” debe partir de esa culpabilidad temeraria y gloriosa que caracteriza al “héroe trágico”. Desde esta óptica, la estrategia es reappropriarnos de las fuerzas creativas al amparo del “tecnocapitalismo” y convertirlas en un instrumento emancipador. Hablamos, como enseña el neobarroco, de un proceso de “codigofagia”, del cual se sigue el concepto de “multitud”, donde las NTIC se postulan como las mejores aliadas para conseguir nuevos “espacios de libertad”, en virtud de la heterogeneidad y la hibridación que favorecen, ya sea desde la perspectiva del “pliegue” (neobarroco europeo) o del “ingenio” (neobarroco hispano).

A pesar de las críticas recibidas por devaluar la democracia, los *media* y las NTIC también fomentan el espíritu crítico, el compromiso político y la acción social. Para muchos, la noción de “multitud” se ha materializado ya en la *praxis* histórico-social. Pero como muestra el ciberfeminismo, los movimientos de la “multitud” olvidan frecuentemente, en favor de problemáticas puntuales y parciales, que el malestar de nuestra época es estructural. El desafío de la “multitud” es gobernarse a sí misma integrando universalismo y particularismo en un mismo proceso de oposición sistemática al sistema “tecnocapitalista” en su conjunto, de tal suerte que las distintas singularidades puedan realizarse proteicamente mediante dinamismos diferenciales. Nos encontramos, en definitiva, ante una “multitud” en estado naciente o “por venir”.



BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL CURTO, G. (1998). Sujetos, interfaces, texturas. *Revista de Occidente*, 206, pp. 59-76.
- ADAM, B. (1990). *Time and Social Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- AGAMBEN, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- ALBA RICO, S. (2005). Egolatría. *Rebelión*. Recuperado de: <http://rebelion.org/noticia.php?id=20084>.
- ALONSO-FERNÁNDEZ, F. (2011). Factores determinantes en el incremento del trastorno depresivo en los últimos sesenta años. En L. SÁEZ, P. PÉREZ e I. Hoyos (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, pp. 16-70. München: Grin.
- (1981). *Formas actuales de neurosis*. Madrid: Pirámide.
- (2003). *Las nuevas adicciones*. Madrid: Tea Ediciones S. A.
- ALTHEIDE, D. (2014). Come i media costruiscono e amplificano le paure. En Z. BAUMAN (Ed.), *Il demone della paura*, pp. 82-90. Roma-Bari: Laterza y La Repubblica.
- ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO, J. (2016). La aceleración del tiempo como alienación. La propuesta de Hartmut Rosa desde la Teoría Crítica. *Acta Sociológica*, 69, pp. 111-124.
- ANDERS, G. (2011). *La obsolescencia del hombre (vol. 1). Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.
- APPLEBAUM E. y BATT, R. (1993). *The new american workplace*. New York: Cornell University Press.
- ARANZUEQUE, G. (2010). Introducción. Ontología y movilidad. En G. ARANZUEQUE (Ed.), *Ontología de la distancia: Filosofías de la comunicación en la era telemática*, pp. 7-19. Madrid: Abada.
- ARENKT, H. (1951). *The Origins of Totalitarism*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- ARIELY, D. (2009). *Predictable irrational*. New York: Harper Perennial.
- ARMITAGE, J. (2000). From modernism to hypermodernism and beyond: an interview with Paul Virilio. En P. VIRILIO (Ed.), *From modernism to hypermodernism and beyond*, pp. 26-55. London: Sage.

- ARTAUD, A. (1997). *Heliogabalo o el anarquista coronado*. Madrid: Fundamentos.
- BADIOU, A. (1997). *Deleuze: El Clamor del ser*. Buenos Aires: Manantial.
- BAITELLO JUNIOR, N. (2004). Las cuatro devoraciones. Iconofagia y Antropofagia en la comunicación y en la cultura. *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, 2, pp. 159-168.
- (2010). *La era de la iconofagia*. Sevilla: Arcibel.
- BARROSO FERNÁNDEZ, O. (2011). Patologías del criterio en la era de la globalización. En L. SÁEZ, P. PÉREZ e I. HOYOS (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, pp. 93-113. München: Grin.
- BARTHES, R. (2000). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- BATAILLE, G. (1989). *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid: Taurus.
- BATESON, G. (Ed.) (1962). *Perceval's narrative: a patient's account of his psychosis, 1830-1832*. London: The Hogarth Press.
- BATESON, G. (1969a). Doble vínculo. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, pp. 191-196. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- (1969b). Epidemiología de una esquizofrenia. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, pp. 142-146. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- (1969c). Hacia una teoría de la esquizofrenia. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, pp. 146-163. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- (1969d). Las categorías lógicas del aprendizaje y la comunicación. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, pp. 197-217. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- (1969e). Requisitos mínimos para una teoría de la esquizofrenia. En *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, pp. 174-190. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- (1972). Social Planning and the Concept of Deutero-Learning. En *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, pp. 159-176. San Francisco: Chandler.
- (1995). A theory of play and fantasy: a report on theoretical aspects of the project for study of the role of paradoxes of abstraction in communication. *Psychiatric Research Reports*, 2, pp. 39-51.
- BAUDELAIRE, CH. (1968). *Oeuvres Complètes*. Paris: Editions du Seuil.
- BAUDRILLARD, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- (1997). *La ilusión y la desilusión estéticas*. Caracas: Monte Ávila.

- (1999). Réquiem por los media. En *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI, pp. 194-223.
- (2002). *La ilusión vital*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2006). *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*. Milano: Rafaello Cortina.
- BAUMAN, Z. (1999). *La società dell'incertezza*. Bologna: Il Mulino.
- (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- (2002). *Modernità liquida*. Roma-Bari: Laterza.
- (2005a). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: FCE.
- (2005b). *Identidad*. Madrid: Losada.
- (2005c). *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- (2007a). *La società sotto assedio*. Roma-Bari: Laterza.
- (2007b). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.
- (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Buenos Aires: Katz.
- (2009). *Vite di corsa. Come salvarsi dalla tirannia dell'effimero*. Bologna: Il Mulino.
- (2014). *Il demone della paura*. Roma-Bari: Laterza y La Repubblica.
- BAYÓN MARTÍN, F. (2010). La sociedad extrañada: Retóricas de la inmunidad. En S. ARRIBAS, G. CANO y J. UGARTE (Eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, pp. 247-272. Madrid: Arbor.
- BECK, U. y BECK-GEMSHEIM, E. (2003). *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- (2014). L'ossessione immunitaria nella società del rischio. En BAUMAN, Z. (ed.), *Il demone della paura*, pp. 56-64. Roma-Bari: Laterza y La Repubblica.
- BÉGOUT, B. (2010). *Le ParK*. Paris: Allia.
- BELL, D. (1988). Work and its discontents. The cult of efficiency in America. En *The end of ideology*, pp. 227-272. Cambridge: Harvard University Pres.
- (2004). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- BELTING, H. (2000). *Der zweite Blick. Bildgeschichte und Bildreflektion*. München: Fink.
- BENJAMIN, W. (1990). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos I*, pp. 17-57. Madrid: Taurus.
- (1991). *Gesammelte Schriften, Band VI. Fragmente, Autobiographische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BERARDI, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de sueños.

- (2005). Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado. Archipiélago. *Cuadernos de crítica de la cultura*, 66, pp. 57-68.
- (2007a). Patologías de la hiperexpresión. Archipiélago. *Cuadernos de crítica de la cultura*, 76, pp. 55-63.
- (2007b). *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- BERTMAN, S. (1998). *Hyperculture. The human cost of speed*. Westport-London: Prager.
- BINSWANGER, L. (1961). *Artículos y conferencias*. Madrid: Gredos.
- (1998). *Le problème de l'espace en psychopathologie*. Toulouse: Presse Universitaires du Mirail.
- (2006a). El problema del espacio en la psicopatología. En *Obras Escogidas*, pp. 477-541. Barcelona: RBA.
- (2006b). La significación de la analítica existencial de Martin Heidegger para la autocomprendión de la psiquiatría. En *Obras Escogidas*, pp. 587-604. Barcelona: RBA.
- BLANKENBURG, W. (1983). La psicopatología como ciencia básica de la Psiquiatría. *Revista Chilena de Neuropsiquiatría*, 21(3), pp. 177-188.
- BLUMENBERG, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- BODEI, R. (2004). *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*. Valencia: Pre-Textos.
- (2006). Destinos personales. *La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- BOURDIEU, P. (1996). *Sur la télévision*. Paris: Liber-Raisons d'agir.
- (2003). *Las estructuras sociales de la economía*. Barcelona: Anagrama.
- BOUTOT, A. (1987). *Heidegger et Platon. Le Problème du Nihilisme*. Paris: Les Éditions G. Crès et Cie.
- BREA COBO, J. L. (2012). La era de la imagen electrónica. Contrastes. *Revista Internacional de Filosofía*, 17, pp. 15-28.
- Online Communities. *Aleph Pensamiento*. Recuperado de: http://aleph-arts.org/pens/online_communities.html
- BRUCKNER, P. (2001). *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. Barcelona: Tusquets.
- (2003). *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*. Barcelona: Tusquets.
- BURGOS-CAMPERO, A. y VARGAS-HERNÁNDEZ, J. (2013). Analytical Approach to Neuromarketing as a Business Strategy. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, 99, pp. 517-525.

- BYERS, M. y NOLTE, G. (2003). *United States hegemony and the foundations of international law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BYUNG-CHUL, H. (2014a). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- (2014b). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona: Herder.
- CACCIARI, M. (1999). *El archipiélago. Figuras del otro en Occidente*. Buenos Aires: Eudeba.
- CALVO, P. (2013). Neuro-racionalidad: heterogeneidad motivacional y compromiso moral. Daimon. *Revista internacional de filosofía*, 59. pp. 157-170.
- CALVO, P. y GONZÁLEZ, E. (2013). Neuroeconomía, ¿Un saber práctico? En D. GARCÍA y R. FEENSTRA (Eds.), *Ética y neurociencias. La aportación a la política, la economía y la educación*, pp. 93-116. Castellón de la Plana; Publicaciones de la Universitat Jaume I.
- CANFORA, L. (1979). *La Germania di Tacito da Engels al nazismo*. Napoli: Liguori.
- (1980). *Ideologie del clasicismo*. Torino: Einaudi.
- CANO CUENCA, G. (2010). El resentimiento como estrategia de poder. En S. ARRIBAS, G. CANO y J. UGARTE (Eds.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y Capitalismo*, pp. 109-131. Madrid: Arbor.
- CAPOWSKI, G. (1996). The joy of flex. *Management Review*, 85.3, pp. 12-18.
- CASTELLS OLIVÁN, M. (2001). *La era de la información (vol. 1). La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- CASTILLA DEL PINO, C. (1989). *Un estudio sobre la depresión. Fundamentos de antropología dialéctica*. Barcelona: Península.
- CEREZO GALÁN, P. (1988). En torno a la distinción de Entäusserung y Entfremdung en la Fenomenología del Espíritu. En Sociedad Española de Estudios sobre Hegel (Ed.), *Razón, Libertad y Estado en Hegel. Actas del I Congreso Internacional sobre Hegel*, pp. 59-89. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (1990). Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger. Taula. *Quaderns de pensament*, 13-14, pp. 31-63.
- CHAMPY, J. (1995). *Re-engineering Management*. New York: Harper-Business.
- CILIBERTO, M. (1983). Malattia/Sanità. Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre. *Il Centauro*, 9. pp. 71-103.
- CLARKE, D. (1997). *The cinematic city*. London: Routledge.
- CLEMONS, E. (1995). Using scenario analysis to manage the strategic risks of reengineering. *Sloan Management Review*, 16(4). pp. 61-70.
- COMITÉ INVISIBLE. (2007). Primer cerco. "I am what I am". *Espai en Blanc*, 3(4). Recuperado de: <http://www.espainenblanc.net/Primer-cerco-I-AM-WHAT-I-AM.html>
- CONILL, J. (2004). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.

- (2012). Neuroeconomía y neuromarketing ¿Más allá de la racionalidad maximizadora? En A. CORTINA (Ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, pp. 39-64. Granada: Comares.
- CONTE, D. (2005). *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*. Bologna: Il Mulino.
- CRISTIANO, J. (2009). *Lo social como institución imaginaria*. Villa María: Eduvim.
- CROCE, B. (1944). *Il dissidio spirituale della Germania con L'Europa*. Bari: Laterza.
- (1945). *Discorsi di varia filosofia* (vol. 2). Bari: Laterza.
- (1948). Antistoricismo. En *Ultimi saggi*, pp. 251-264. Bari: Laterza.
- (1967). *Epitolario I, Scelta di lettere curata dall'autore 1914-35*. Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.
- (1976). *Teoria e storia della storiografia*. Roma-Bari: Laterza.
- (1987). *Taccuini di lavoro*, V, 1944-1945. Napoli: Arte tipografica.
- (1991). *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Milano: Adelphi.
- (1993a). Antistoricismo. En *La mia filosofia*, pp. 79-94. Milano: Adelphi.
- (1993b). *Scritti e discorsi politici* (vol. 2). Napoli: Bibliopolis.
- (1996). *Filosofia della pratica. Economia ed etica* (vol. 1). Napoli: Bibliopolis.
- (1998). *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. Napoli: Bibliopolis.
- (2002). *La storia como pensiero e come azione*. Napol: Bibliopolis.
- (2004a). *Etica e politica*. Milano: Adelphi.
- (2004b). *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Milano: Adelphi.
- CROCE, B. y MANN, TH. (1991). Lettere 1930-36, Con una scelta di scritti crociano su Mann e la Germania. Napoli: Flavio Pagano.
- CROSS NATIONAL COLLABORATIVE GROUP. (1992). The changing rate of major depression: Cross-National comparisons. *Journal of the American Medical Association*, 268, pp. 3098-3105.
- DAMER, B. (1998). *Avatars!* Berkeley: Peachpet.
- DAVENPORT, TH. y BECK, J. (2002). *La economía de la atención: el nuevo valor de los negocios*. Barcelona: Paidós.
- DE CAMPOS, H. (1981). Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração. *Revista Colóquio-Letras*, 62, pp. 10-25.
- DE LA HIGUERA ESPÍN, J. (2011). Tecnologías del cuidado del mundo. En L. SÁEZ, P. PÉREZ e I. HOYOS (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, pp. 203-221. München: Grin.
- DE SHUTTER, E. y OTROS (2006). On the future of the Human Brain Project. *Neuroinformatics*, pp. 129-130.

- DE UGARTE, D. (2007). *El poder de las redes: Manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. Barcelona: El Cobre.
- DEAN, J. y PASSAVANT, P. (2003). *The Empire's new clothes: Reading Hardt and Negri*. London: Routledge.
- DEBORD, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio.
- (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- DEBRAY, R. (2001). *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *Vida y muerte de la imagen: historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. (1989). *El pliegue, Leibniz o el barroco*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- (2006). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- (1998). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DELLA MIRANDOLA, G. P. (1994). Discurso sobre la dignidad del hombre. En P. RODRÍGUEZ (Ed.), *Humanismo y Renacimiento*, pp. 121-153. Madrid: Alianza.
- DERRIDA, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- (1998). *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2012). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- DÍAZ GALÁN, J. (2010). Planet terror: Esbozo para una tanatopolítica. En S. ARRIBAS y otros (Eds.), *Hacer vivir, dejar morir*, pp. 223-245. *Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Arbor.
- DOUGLAS, M. (1991). *Pureza y peligro*. Madrid: Alianza.
- DUBET, F. (1994). *Sociologie de l'expérience*. Paris: Seuil.
- DUBLJEVIC, V. y RACIE, E. (2014). The ADC of moral judgment: opening the black box of moral intuitions with heuristics about agents, deeds, and consequences. *AJOB Neuroscience*, 5, pp. 3-20.
- DURKHEIM, E. (1972). *Selected writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ECHEVERRÍA ANDRADE, B. V. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- ECHEVERRÍA EZPONDA, J. (1999). *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*. Barcelona: Destino.
- (2000). *Un mundo virtual*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Eco, H. (1995). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets.

- ELIZAGA VIANA, M. (2011). Autismo en la sociedad de la comunicación: Una paradoja del discurso universitario o tecnocientífico. *Tales*, 4, pp. 327-335.
- ESPINOSA RUBIO, L. (2007). El nihilismo virtual en la sociedad hipertecnológica. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 26(2), pp. 79-101.
- ESPOSITO, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006a). *Bíos, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006b). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- (2012). *Diez pensamientos acerca de la política*. Buenos Aires: FCE.
- ESTRADA DÍAZ, J. A. (2005). *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*. Bilbao: Desclée.
- FERGUSON, H. (1992). Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping. En R. SHIELDS (Ed.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*. London-New York: Routledge, pp. 21-39.
- (1996). *The lure of dreams: Sigmund Freud and the construction of Modernity*. London-New York: Routledge.
- FERNÁNDEZ, M. (2010). *Papeles de Recienvenido y Continuación de la nada*. Barcelona: Barataria.
- FERREIRO GARCÍA, R. (2002). *La tecnología como soporte del proceso de globalización*. La Coruña: Universidad de la Coruña.
- FICHTE, J. G. (1990). *Lo Stato secondo ragione o lo Stato commerciale chiuso: saggio di scienza del diritto e d'una politica del futuro*. Milano: Bocca.
- FLUSSER, V. (1990). *Hacia una fotografía de la fotografía*. México: Trillas/Sillas.
- (1997). *Medienkultur*. Frankfurt am Main: Fischer.
- FORSTER, E. M. (1954). The machine stops. En *Collected short stories*, pp. 109-146. Hardmondworths: Penguin Books.
- FOUCAULT, M. (1996a). Las tecnologías del yo. En *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 45-86. Barcelona: Paidós.
- (1996b). Omnes et Singulatum: Hacia una crítica de la “Razón Política”. En *Tecnologías del Yo*, pp. 95-140. Buenos Aires: Paidós.
- (1997). *Subjectivity and Truth: Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 (vol. 1)*. London: Penguin.
- (1998). *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

- (1999). Curso del 14 de enero de 1976. En J. VARELA y F. ÁLVAREZ-URÍA (Eds.), *Microfísica del poder*, pp. 125-152. Madrid: La Piqueta.
- (2003). ¿Qué es la ilustración? En J. DE LA HIGUERA (Ed.), *Sobre la ilustración*, pp. 71-97. Madrid: Tecnos.
- (2005). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France 1981-1982*. Madrid: Akal.
- (2008a). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008b). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2009). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires: FCE.
- (2012). *Vigilar y castigar*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FRANCHINI, S. y PERTICARI, P. (2011). *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*. Milano: Mimesis.
- FREUD, S. (1978a). Il disagio della civiltà. En *Opere* (vol. X), pp. 555-630. Torino: Boringhieri.
- (1978b). L'avvenire di un'illusione. En *Opere* (vol. X), 1924-1929: *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, pp. 431-485. Torino: Boringhieri.
- (1986). Massenpsychologie und Ich-Analyse. En *Kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (2006). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- FRITSCHE, J. (1999). *Historical destiny and national socialism in Heidegger's being and time*. Berkeley: University of California Press.
- FROMM, E. (1970). *La crisis del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- FUKUYAMA, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- FUREDÌ, F. (2014). Le regole impalpabili per diffondere paura. En Z. BAUMAN (Ed.), *Il demone della paura*, pp. 73-81. Roma-Bari: Laterza y La Repubblica.
- FUSARO, D. (2011). *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*. Milano: Bompiani.
- GABRIEL DUERO, D. y CARRERAS, X. (2015). Un análisis fenomenológico y narrativo de los “Diarios” de la escritora Alejandra Pizarnik. *Athenaea Digital*, 15(1), pp. 31-63.
- GADAMER, H. G. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- (2007). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.
- GALASSO, G. (1998). Benedetto Croce e l'unità europea. *Nuova Storia Contemporanea*, 2, pp. 15-44.
- GALBRAITH, J. K. (2004). *La economía del fraude inocente*. Barcelona: Crítica.

- GEHLEN, A. (1975). *Einblicke*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- GELADO MARCOS, R. (2009). La multitud según Hardt y Negri: ¿Ilusión o realidad? *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 39(110), pp. 15-31.
- GENTILE, E. (1975). *Le origini dell'ideologia fascista*. Bari: Laterza.
- GHOSHAL, S. (2005). Bad manager's theories are destroying good management practices. *Academy of Management Learning and Education*, 4, pp. 75-91.
- GIDDENS, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Standford: Standford University Press.
- (2001). El gran debate sobre la globalización. Pasajes: *Revista de pensamiento contemporáneo*, 7, pp. 63-73.
- GILARDI, P. (2007). Sobre la noción de Stimmung en M. HEIDEGGER. *Revista de Filosofía*, 39(118), pp. 41-48.
- GIVONE, S. (1995). *Storia del nulla*. Roma-Bari: Laterza.
- GREENE, J. (2013). *Moral tribes. Emotion, reason and the gap between us and them*. New York: Penguin Books.
- GROYS, B. (2005). *Sobre lo nuevo: ensayo de una economía cultural*. Valencia: Pre-Textos.
- GRÜNZWEIG, W. (2005). Imperialism. En D. D. KUMMINGS (Ed.), *A Companion to Walt Whitman*, pp. 151-163. Oxford: Blackwell Publishing.
- GUTIÉRREZ GARCÍA, J. M. (1995). El suicidio en España, 1981-1992. *Psicopatología*, 16, pp. 51-53.
- HAITDT, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108(4), pp. 814-834.
- HAMMER, M. y CHAMPY, J. (1993). *Re-engineering the corporation*. New York: Harper Business.
- HARDT, M. (2004). *Deleuze: un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- HARDT, M. y NEGRI, A. (2000). *Empire*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press.
- (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Multitud*. Barcelona: Debate.
- HARLOW, H. E. (1949). The Formation of Learning Sets. *Psychological Review*, 56, pp. 51-65.
- HARRISON, B. (1984). *Lean and Mean*. New York: Basic Books.
- HAUERWAS, S. (2003). *Dissent from the Homeland: Essays after September 11*. Durham: Duke University Press.
- HEIDEGGER, M. (1968). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En VV.AA. (Eds.), *Kierkegaard vivo*, pp. 125-152. Madrid: Alianza.

- (1980). *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- (1987). *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- (1988). La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 99-158.
- (1989). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.
- (1991). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal.
- (1994a). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos*, pp. 9-37. Barcelona: Serbal.
- (1994b). La superación de la metafísica. En *Conferencias y artículos*, pp. 51-73. Barcelona: Serbal.
- (1994c). *El Ser y el Tiempo*. Madrid: FCE.
- (1994d). *Nietzsche*. Milano: Adelphi.
- (1995). La época de la imagen del mundo. En *Caminos del bosque*, pp. 63-90. Madrid: Alianza.
- (1999). *Acerca del nihilismo. Hacia la pregunta del ser*. Barcelona: Paidós.
- (2000a). ¿Qué es metafísica? En *Hitos*, pp. 93-109. Madrid: Alianza.
- (2000b). Carta sobre el humanismo. En *Hitos*, pp. 259-297. Madrid: Alianza.
- (2000c). De la esencia de la verdad. En *Hitos*, pp. 151-173. Madrid: Alianza.
- (2000d). La doctrina platónica de la verdad. En *Hitos*, pp. 173-199. Madrid: Alianza.
- (2000e). *Nietzsche II*. Barcelona: Destino.
- (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- (2012). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W. (1974). *La dialectique de la raison*. Paris: Gallimard.
- HORVITZ, A. (1982). Anemia emocional. *Brain/Mind Bulletin*, 7(13), pp. 1-4.
- HOYOS SÁNCHEZ, I. (2011). Filosofía y patologías de civilización: libertad y miedo. En L. SÁEZ, P. PÉREZ e I. HOYOS (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, pp. 128-133. München: Grin.
- HUSSERL, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: FCE.
- HYLLAND ERIKSEN, TH. (2003). *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era informatica*. Milano: Eleuthera.
- ILICH, I. (1975). *Nemesis médica: La expropiación de la salud*. Barcelona: Barral.
- ILLOUZ, E. (2006). *Les sentiments du capitalisme*. Paris: Seuil.
- INNERARITY GRAU, D. (1993). La ética indolora. En busca de una moral sin inconveniente. *Cuaderno de bioética*, 4(14), pp. 55-60.

- JACOBSSON, L. y RENBERG, E. (1986). Epidemiology of Suicide in a Swedish country (Västerbotten). *Acta Psychiatr Scand*, 74, pp. 459-468.
- JAEGER, W. (1971). *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- JAMESON, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- (2010). *Reflexiones sobre la postmodernidad: Una conversación de David Sánchez Usanos con Fredric Jameson*. Madrid: Abada.
- (2012). *El postmodernismo revisado*. Madrid: Abada.
- JASPERS, K. (1995). *Lo trágico. El lenguaje*. Granada: Agora.
- JUNG, C. G. (1977). *Psicología y alquimia*. Barcelona: Plaza & Janes.
- KAHNEMAN, D. (2011). *Thinking fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- KAMPER, D. (1994). *Bildstörungen. Im Orbit des Imaginären*. Stuttgart: Cantz.
- KANT, I. (1969). *La religión en los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- (1978). *Filosofía de la historia*. México: FCE.
- (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KIERKEGAARD, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida (vol. 1)*. Madrid: Trotta.
- KITTLER, F. (2010). El des-alejar, en G. ARANZUEQUE (Ed.), *Ontología de la distancia: Filosofías de la comunicación en la era telemática*, pp. 99-119. Madrid: Abada.
- KLERMAN, G. (1986). Evidence for increase in rates of depression in North America and Western Europe in recent decades. En H. HIPPIUS, G. KLERMAN y N. MATUSSEK (Eds.). *New results in depression research*, pp. 7-15. Berlin: Springer.
- KLERMAN, G. y WEISSMAN, M. (1989). Increasing rates of depression. *Journal of the American Medical Association*, 261, pp. 2229-2235.
- KLOSSOWSKI, P. (2004). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Madrid: Arena Libros.
- (2008). *El Baphomet*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- KOJÈVE, A. (2007). *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. Paris: Gallimard.
- KOSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- KOSLOW, S. H. y HUERTA, M. F. (Eds.), (1997) *Neuroinformatics. An Overview of the Human Brain Project*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- KOTTER, J. (1995). *The New Rules*. New York: Dutton.
- KRACAUER, S. (2008). *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I*. Barcelona: Gedisa.

- KRAHL, H. J. (1973). *Costituzione e lotta di classe*. Milano: Jaca Book.
- KUNDERA, M. (1995). *La lentezza*. Milano: Adelphi.
- (1997). *La inmortalidad*. Barcelona: Tusquets.
- LA CECLA, F. (2013). *Ivan Illich e la sua eredità*. Milano: Medusa.
- LA RUBIA DE PRADO, L. (2011). El sistema de la homogenización, la estetización del mundo, la desilusión estética y las psicopatologías de la hiperexpresión. En L. SÁEZ, P. PÉREZ e I. HOYOS (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, pp. 115-124. München: Grin.
- LA CLAU, E. (1996). Subjects of politics, politics of subject. En *Emancipations*, pp. 47-66. London: Verso.
- LAERCIO, D. (1984). *Vida de los filósofos más ilustres*. México: Porrúa.
- LAÍN ENTRALGO, P. (2005). *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Anthropos.
- LASH, S. y URRY, J. (1987). *The end of organized capitalism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- LAZZARATO, M. y NEGRI, A. (2001). *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- LEE, N. et al. (2007). What is “neuromarketing”? A discussion and agenda for future research. *International Journal of Psychophysiology*, 63, pp. 199-204.
- LEIBNIZ, G. W. (2005). *La monadología*. Buenos Aires: Quadrata.
- LENIN, V. (2000). *El imperialismo fase superior del capitalismo*. Barcelona: Debarris.
- LÉVY, P. (1996). El cosmos piensa en nosotros. *El Vampiro Pasivo*, 16, pp. 3-12.
- (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós.
- (2008). Introducing neuroethics. *Neuroethics*, 1, pp. 1-8.
- LIPOVETSKY, G. (1990). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona: Anagrama.
- (2005). *El crepúsculo del deber: La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- LÖWITH, K. (1977). Cristianismo, Historia y Filosofía. En *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, pp. 351-369. Barcelona: Herder.
- LOZANO AGUILAR, J. F. (2016). Transformación neuroética de la racionalidad económica: implicaciones para tomar decisiones en las empresas. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(273), pp. 901-919.
- LUCKMANN, T. y BERGER, P. (1964). Social Mobility and Personal Identity. *European Journal of Sociology*, 5(2), pp. 331-334.

- LUKÁCS, G. (1922). *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin: Der Malik Verlag.
- LYNCH, E. (2010). La felicidad de las mónadas. En G. ARANZUEQUE (Ed.), *Ontología de la distancia: Filosofías de la comunicación en la era telemática*, pp. 75-98. Madrid: Abada.
- LYND, R. (1949). The science of inhuman relations. *New Republic*, pp. 22-25.
- LYOTARD, J. F. (2006). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- MAGGI, M. (1989). *La filosofia di Benedetto Croce*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- (2003). *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento*. Roma: Edizioni di studi e letteratura.
- MANN, Th. (1997). *Consideraciones de un impolítico*. Milano: Adelphi.
- MARAZZI, Ch. (2002). *Capitale e linguaggio. Dalla new economy all'economia di guerra*. Roma: Derive Approdi.
- MARCUSE, H. (1967). *Eros e civiltà*. Torino: Einaudi.
- (1971). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.
- (1979). La relevancia de la realidad. En Ch. J. BONTEMPO y S. J. ODELL (Eds.), *La lechuza de Minerva*, pp. 235-247. Madrid: Cátedra.
- MARÍN ARDILA, L. F. (2003). Técnica y Virtualidad. Pensar las Nuevas Tecnologías. *Cuaderno de Materiales. Filosofía y Ciencias Humanas*, 18. Recuperado de <http://www.filosofia.net/materiales/num/num18/Tecnivir.html>
- MARKRAM, H. (2012). The Human Brain Project. *Scientific American*, 306, pp. 50-55.
- MARKRAM, H. et al. (2011). Introducing the Human Brain Project. *Procedia Computer Science*, 7, pp. 39-42.
- MARTÍN-SANTOS, L. (2004). *El análisis existencial*. Madrid: Triacastela.
- MARX, K. (1957). *Contribution à la critique de l`économie politique*. Paris: Éditions Sociales.
- (1964). *Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro 1*. Roma: Editori Reuniti.
- (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Gründrisse) 1857-1858* (vol. 1). México: Siglo XXI.
- (1974). *Sobre la religión* (vol. 1). Salamanca: Sigueme.
- (2001). *El Capital, Crítica de la economía política* (vol.1). México: FCE.
- (2004). *Il Capitale. Critica dell'economia politica, Libro 1*. Napoli: La Città del Sole.
- (2006). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Gründrisse) 1857-1858* (vol. 2). México: Siglo XXI.

- (2012a). *El Capital. Crítica de la economía política (vol.1)*. Madrid: Akal.
- (2012b). *El Capital. Crítica de la economía política (vol.3)*. Madrid: Akal.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1998). *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Utopías Libros.
- (2004). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Akal.
- (2007). *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Mestas.
- MATHIESEN, TH. (2014). *Silently silenced. Essays on the creation of acquiescence in modern society*. Winchester: Waterside Press.
- MATHIEU, J. L. (1995). *L'insécurité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MAY, R. (1967). Contribuciones de la Psicoterapia existencial. En R. MAY y otros (Eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, pp. 58-122. Madrid: Gredos.
- MCLUHAN, M. y POWERS, B. (1990). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.
- MELBIN, M. (1988). *Le frontiere della notte*. Milano: Comunità.
- MENDLOVIC, B. (2014). ¿Hacia una “nueva época” en los estudios de memoria social? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 221, pp. 291-316.
- MERCIER, P. A., PLASSARD, F. y SCARDIGLI, V. (1985). *La sociedad digital*. Barcelona: Ariel.
- MERLEAU-PONTY, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- (1985). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- MILNER, J.-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MINKOWSKI, E. (1995). *Le temps vécu*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MIRZOEFF, N. (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- MONBIOT, G. (2006). How the harmless wanderer in the woods became a mortal enemy. *The Guardian*. Recuperado de: <https://www.theguardian.com/uk/2006/jan/31/ruralaffairs.comment>
- MORALES, D. (1994). *Flexible production: Restructuring of the international automobile industry*. Cambridge: Polity Press.
- MORIN, E. (1974). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.
- MUNRO, R. (2005). Outside Paradise. Melancholy and the follies of modernization. *Culture and organization*, 11(4), pp. 275-289.
- MURPHY, G. y WETZEL, R. (1980). Suicide risk by birth cohort in the United States, 1949 to 1974. *Arch Gen Psychiatry*, 37, pp. 519-523.
- NANCY, J. L. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- NIETZSCHE, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

- (1981). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- (1988). *Così parlò Zarathustra*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- (1991). *La Gaia Scienza*. Milano: Adelphi.
- (1992). *La Gaya Ciencia*. Caracas: Monte Ávila.
- (2002a). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Edaf.
- (2002b). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Edaf.
- (2005). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.
- (2006). *Fragmentos póstumos (vol. 4)*. Madrid: Tecnos.
- (2007). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- (2009). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- NORA, P. (2002). Reasons for the current upsurge in memory. *Transit-Europäische Revue*, 22, pp. 1-9.
- OLIVEIRA, C. (2010). Acerca de las aporías del hiperindividualismo contemporáneo. En G. ARANZUEQUE (Ed.), *Ontología de la distancia: Filosofías de la comunicación en la era telemática*, pp. 225-252. Madrid: Abada.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964). *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1965). *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1970). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza.
- (2003). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2005). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- OUAZZANI, Z. et al. (2011). Lorsque neurosciences et marketing se rejoignent. *Revue Neurologique*, 167, pp. 135-140.
- PARDO TORÍO, J. L. (2007). *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- PEÑUELA CANIZAL, E. (1966). *Urdidura de sigilos*. São Paulo: Annablume/ECAUSP.
- PETRELLA, R. (1997). Une machine infernale. *Le Monde Diplomatique*, p. 17.
- PIETERSE, J. N. (2004). *Globalization and Empire?* London: Routledge.
- PIORE, M. y SABEL, C. (1984). *The second industrial divide: Possibilities for prosperity*. New York: Basic Books.
- PLASSMANN, H. et al. (2012). Branding the brain: A critical review and outlook. *Journal of Consumer Psychology*, 22, pp. 18-36.

- PÖGGELE, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- POLO BLANCO, J. (2009). Postmodernidad consumista y Nihilismo de la mercancía. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 23, pp. 309-357.
- POPPER, K. (2006). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- POSTMAN, N. (1985). *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Penguin Books.
- POWELL W. y SMITH-DOERR, L. (1994). Networks and Economic Life. En N. SMELSER y R. SWEDBERG (Eds.), *The Handbook of Economic Sociology*, pp. 379-402. Princeton: Princeton University Press.
- POWERS, M. (1997). *How to Program Virtual Communities*. New York: Ziff-Davis.
- PREVE, C. (2008). *La quarta guerra mondiale*. Parma: All'insegna del Veltro.
- PRIOR OLmos, A. (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Murcia: Biblioteca Nueva.
- PROSS, H. (1983). *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona: Anthropos.
- QUÉAU, P. (1995). Le virtuel: un état du réel. En J. LIOPOULOS y C. TANNOUDJI (Eds.), *Virtualité et réalité dans les Sciences*, pp. 61-93. Paris: Frontières.
- RACITI, G. (2004). *Per la critica della notte*. Milano-Udine: Mimesis.
- RAMONET, I. (1999). *La tirannia della comunicazione*. Trieste: Asterios.
- RAUCHWAY, E. (2008). *The Great Depression and the New Deal*. New York: Oxford University Press.
- READINGS, B. (1977). Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital. En A. BENJAMIN (Ed.), *Judging Lyotard*, pp. 168-191. New York-London: Routledge.
- REDHEAD, S. (2004). *Paul Virilio: Theorist for an accelerated cultura*. Toronto: Toronto University Press.
- RENDUELES OLMEDO, G. (2005). *Egolatría*. Oviedo: KRK.
- RHEINGOLD, H. (1994). *The virtual community*. Harper: Reading.
- (2009). *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social (smart mobs)*. Barcelona: Gedisa.
- RIFKIN, J. (1995). *The end of work*. New York: Putnam.
- RIMBAUD, A. (1969). *Una temporada en el infierno*. Madrid: Alberto Corazón.
- RITZER, G. (1998). *The McDonaldization Thesis*. London: Sage.
- ROBIN, R. (1991). Russian-language listening comprehension: where are we going? where do we go. *Slavic and East European Journal*, 35(3), pp. 403-410.
- RODRÍGUEZ ALCÁZAR, F. J. (2000). *Ciencia, valores y relativismo: una defensa de la filosofía de la ciencia*. Granada: Comares.
- ROMÉ, N. (2016). El presente totalitario de la ideología neoliberal. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 21(74), pp. 99-110.

- RORTY, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- ROSA, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2010). *Alienation as acceleration. Towards a critical theory of late-modern temporality*. Malmö: NSU Press.
- ROSE, N. (2014). The Human Brain Project: Social and Ethical Challenges. *Neuron*, 82, pp. 1212-1215.
- ROSSI, L. A. (2016). El problema de la comunidad en Ser y tiempo. En E. LYTHGOE y L. A. Rossi (Eds.), *Ser y tiempo, Singularización y comunidad*, pp. 103-207. Buenos Aires: Biblos.
- RUBIO FERRERES, J. M. (2009). Filosofía y medios de comunicación. Más allá de la información. En R. ÁVILA, J. A. ESTRADA y E. RUIZ (Eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, pp. 303-319. Madrid: Arena Libros.
- SAATY, TH. L. (2002). Marx, K. Pittsburgh: Creative Decision Foundation.
- SÁEZ RUEDA, L. (2004). Comprensión y convalecencia. Por una crítica existencial del nihilismo patológico. En J. F. ZÚÑIGA *et al.* (Eds.), *El legado de Gadamer*, pp. 423-438. Granada: Universidad de Granada.
- (2007a). Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 45(115-116), pp. 57-69.
- (2007b). Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger. En L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA y J. F. ZÚÑIGA (Eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 417-456.
- (2009a). Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo. En R. ÁVILA, J. A. ESTRADA y J. M. CASTILLO (Eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Madrid: Arena Libros, pp. 245-264.
- (2009b). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- (2009c). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- (2008). Thanatología del neoliberalismo en el siglo XXI. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 3, pp. 12-33.
- (2012). Devenir excéntrico. Por una hermenéutica del entreclaro errático y de la dis-locación. En A. BERTORELLO y L. MASCARÓ (Eds.), *Actas de las II Jornadas de hermenéutica. La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones*. Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenéutica, pp. 11-25.
- (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.
- (2011). Enfermedades de Occidente. Enfermedades actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología. En L. SÁEZ, P. PÉREZ e I. HOYOS (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*. München: Grin, pp. 71-92.

- (2016). Totalitarismo y agenesia cultural. En L. F. CARDONA (Ed.), *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*. Bogotá: P. U. Javeriana.
- SAFRANSKI, R. (2004). *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Barcelona: Tusquets.
- SAMAMÉ, L. (2010). La interpretación foucaultiana de las éticas antiguas a partir de la noción de “epimeleia heautou”. Un breve recorrido por las filosofías de Platón, Aristóteles y Epicuro. *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 72(4), pp. 1-10.
- SAMPSON, A. (1995). *Company Man*. New York: Random House.
- SÁNCHEZ MECA, D. (2004). Heidegger: la “imposición” universal de la técnica y la nueva relación del hombre con el ser. En *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Madrid: Síntesis, pp. 157-196.
- SANFÉLIX VIDARTE, V. (2011). Terror y globalización. En R. ÁVILA, E. RUIZ y J. M. CASTILLO (Eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*. Madrid: Arena Libros, pp. 217-235.
- SANFEY, A. G. (2009). Expectations and social decisión-making: biasing effects of prior knowledge on ultimátum responses. *Mind Society Journal*, 8, pp. 93-107.
- SANFEY, A. G. et al. (2003). The neural basis of economic decisión-making in the ultimátum game. *Science*, 300, pp. 1755-1758.
- SARTORI, G. (1998). *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- SCHMITT, C. (2012). *Sul concetto di politica*. Milano: Mimesis.
- SCHUMPETER, J. A. (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Folio.
- SEBASTIAN, V. (2014). Neuromarketing and Evaluation of Cognitive and Emotional Responses of Consumers to Marketing Stimuli. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 127, pp. 753-757.
- SEN, A. (2000). Consequential evaluation and Practical Reason. *The Journal of Philosophy*, 97(9), pp. 477-502.
- (1977). Rational fools: A critique of the behavioural foundations of economic theory. *Philosophy and public affairs*, 6(4), pp. 317-344.
- (2002). *Rationality and Freedom*. Cambridge: Harvard University Press.
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- SHARMA, A. y SHARMA, S. (2003). White Paranoia: Orientalism in the age of Empire. *Fashion Theory*, 7(4), pp. 301-318.
- SHIZGAL, P. y CONOVER, K. (1996). On the neural computation of utilit. *Current directions in psychological science*, 5(2), pp. 37-43.
- SIMMEL, G. (1950). *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- (1995). *Le metropoli e la vita dello spirito*. Roma: Armando.

- SIMONDON, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus.
- SLOTERDIJK, P. (2008). *Actio in distans*. Sobre los modos de formación teleracional del mundo. *Nómadas*, 28, pp. 22-33.
- (1989). *Crítica de la razón cínica* (vol.1). Madrid: Taurus.
- (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid: Siruela.
- (2004). *Esferas II: Globos. Macrosferología*. Madrid: Siruela.
- (2006a). *Esferas III: Espumas. Esferología plural*. Madrid: Siruela.
- (2001). *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-Textos.
- La ironía cibernetica. *Antroposmoderno* [Recuperado de http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=782].
- Patria y globalización: Notas sobre un recipiente hecho pedazos. *Observaciones Filosóficas* [Recuperado de www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html].
- (2003). *Temblores del aire. En las fuentes del terror*. Valencia: Pre-Textos.
- (2006b). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SLOTERDIJK, P. y HEINRICHS, H. J. (2004). *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Madrid: Siruela.
- SNIFFEN, M. (2003). Us develops urban surveillance system. *Associated Press wire report, 1* [Recuperado de <http://www.myplainview.com/news/article/U-S-Develops-Urban-Surveillance-System-8969542.php>].
- SOKAL, A. y BRICKMONT, J. (1999). *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- SOMBART, W. (1972). *El burgués*. Madrid: Alianza.
- SPENGLER, O. (1978). *Il tramonto dell'Occidente*. Parma: Guanda.
- SPIVAK, G. CH. (2002). Resident alien. En D. TH. GOLDBERT y A. QUAYSON (Eds.), *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell, pp. 47-65.
- STRAUSS, W. y HOWE, N. (1997). *The Fourth Turning: an American Prophecy*. New York: Broadway Books.
- TARKOWSKA, E. (2005). Zygmunt Bauman o czasie i procesach temporalizacji. *Kultura i Spoleczenstwo*, 3, pp. 45-65.
- TAYLOR, E. y ARCHIBALD WHEELER, J. (1966). *Spacetime Physics*. San Francisco: W. H. Freeman.
- TERUEL, P. J. (2016). *Deteriora sequor. Interpretación neurofilosófica del fenómeno de la akrasia. Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(273), pp. 865-880.
- THOBURN, N. (2003). *Deleuze, Marx and Politics*. London: Routledge.

- TODOROV, T. (2008). *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (1995). *La vida en común*. Madrid: Taurus.
- TORRE, E., CHIEPPA, N. y otros (1990). Suicide and attempted in the province of Turin from 1988 to 1994: Epidemiological Analysis. *European Journal Psychiatry*, 13, pp. 77-86.
- ULRICH, P. (1993). *Transformation Der ökonomischen Vernunft. Fortschrittperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. Bern: Haupt Verlag.
- VACHET, P. (1973). *Las enfermedades de la vida moderna*. Barcelona: Labor.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2007). De Nietzsche a Heidegger: Platón y el problema del nihilismo. En L. SÁEZ, J. DE LA HIGUERA y J. F. ZÚÑIGA (Eds.), *Pensar la Nada, Ensayos sobre Filosofía y Nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 105-158.
- (2011). La terapia como política en el pensamiento platónico. De la *Apología al Gorgias*. En L. SÁEZ, P. PÉREZ e I. HOYOS (Eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*. München: Grin, pp. 173-188.
- VÁSQUEZ ROCCA, A. (2006). Peter Sloterdijk; *Extrañamiento del mundo*. Abstinencia, drogas y ritual. Cuaderno de Materiales. *Filosofía y Ciencias Humanas*, 22 [Recuperado de <http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/Sloterdijk.htm>].
- VATTIMO, G. (1996). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- VERCELLONE, F. (1992). *Introduzione al nichilismo*. Roma-Bari: Laterza.
- VERDÚ MACIÁ, V. (2003). *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.
- VERRA, V. (1979). Nichilismo. En *Enciclopedia del Novecento*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 778-790.
- VIGO, A. (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- VIRILIO, P. (1995a). *Art of the motor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1997). *El cibermundo. La política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- (1988). *Esthetique de la disparition*. Paris: Galilée.
- (2002). *Ground Zero*. London: Verso.
- (2012). *La administración del miedo*. Madrid: Barataria.
- (1995b). *La vitesse de libération*. Paris: Galilée.
- (1984). *L'espace critique*. Paris: Christian Bourgois.
- (1990). *L'inertie polaire*. Paris: Christian Bourgois.
- (1989). Trans-Appearance. *Artforum*, 27(10), pp. 128-130.

- (2006). *Velocidad y política*. Buenos Aires: La Marca.
- VIRILIO, P. y PETIT, P. (2006). *La politique du pire*. Paris: Textuel.
- VOLPI, F. (2001). Heidegger et la romanité philosophique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, pp. 5-18.
- (1996). *Il nichilismo*. Roma-Bari: Laterza.
- VON DOMARUS, E. (1944). The Specific Laws of Logic in Schizophrenia. En J. S. KASANIN (Ed.), *Language and Thought in Schizophrenia*. Berkeley: University of California Press, pp. 104-114.
- WEBER, M. (2010). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza.
- (1971). *The interpretation of social reality*. London: Michael Joseph.
- WENSTOP, F. (2005). Mindsets, rationality and emotion in Multi-criteria Decision Analysis. *Journal of Multicriteria Decision Analysis*, 13, pp. 161-172.
- WHITEHEAD, A. N. y RUSSELL, B. (1910). *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L.. (1998). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- WORTH, R. F. (2002). Truth, right and the american way; a nation defines itself by its evil enemies. *The New York Times* [Recuperado de <http://www.nytimes.com/2002/02/24/weekinreview/truth-right-and-the-american-way-a-nation-defines-itself-by-its-evil-enemies.html?pagewanted=all>].
- WRIGHT MILLS, CH. (1999). *The sociological Imaginations*. New York: Oxford University Press.
- ZAFRA ALCARAZ, R. (2010). *Un cuarto propio conectado: (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*. Madrid: Fócola.
- ZALLO ELGUEZABAL, R. (1992). *El mercado de la cultura. Estructura económica y política de la comunicación*. San Sebastián: Tercera Prensa-Gakoa Liburuak.
- ŽIŽEK, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2013). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.
- ZUBERO BEASKOETXEA, I. (1993). *Los sindicatos españoles ante el cambio tecnológico (entre 1975 y 1990)*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ZWEIG, C. y ABRAMS, J. (Eds.) (2004). *Encuentro con la sombra. El poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Kairós.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS:

http://living-marketing.blogspot.com.es/2012/12/previsiblemente-irracionales_19.html

<http://www.datosmacro.com/demografia/indice-paz-global>

- http://www.grupcies.com/boletin/images/stories/PDFBoletin/ArticuloIII_Edic_47.pdf
- <http://www.ugr.es/~filosofiayterapia/>
- <http://www.humanbrainproject.eu>
- <http://www.rtve.es/alacarta/videos/ciencia-y-tecnologia-en-rtvees/proyecto-cerebro-global-futuro-neurociencia/2104459/>
- <http://www.rtve.es/alacarta/videos/tres14/tres14-tiendas-cerebro/477070/>
- <http://www.rtve.es/television/20110131/noche-tematica-seducir-consumidor/399978.shtml>
- <http://rebelion.org/noticia.php?id=20084>
- http://aleph-arts.org/pens/online_communities.html
- <http://www.espainenblanc.net/Primer-cerco-I-AM-WHAT-I-AM.html>
- <http://www.filosofia.net/materiales/num/num18/Tecnivir.html>
- <https://www.theguardian.com/uk/2006/jan/31/ruralaffairs.comment>
- <http://www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html>
- http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=782
- <http://www.myplainview.com/news/article/U-S-Develops-Urban-Surveillance-System-8969542.php>
- <http://www.filosofia.net/materiales/num/num22/Sloterdijk.html>
- <http://www.nytimes.com/2002/02/24/weekinreview/truth-right-and-the-american-way-a-nation-defines-itself-by-its-evil-enemies.html?pagewanted=all>



SOBRE EL AUTOR

El Dr. Borja García Ferrer, natural de Málaga, es actualmente investigador postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, con una Beca de Excelencia del Gobierno de México para Extranjeros (Convocatoria 2019). El proyecto de investigación se titula: “La filosofía ante el reto del malestar. Diagnóstico y terapia del nihilismo contemporáneo”.

Su trayectoria académica está ligada a la Universidad de Granada, donde ha cursado la Licenciatura en Filosofía (2005-2011), el Máster Universitario en Filosofía Contemporánea (2011-2012) y el Programa de Doctorado en Filosofía (2013-2017, alcanzando la calificación de sobresaliente cum laude, mención internacional).

Ha realizado cuatro estancias de investigación predoctorales con financiación en centros internacionales de primer nivel: la Università degli Studi di Trieste (septiembre 2014-mayo 2015), la Università Federico II di Napoli (marzo-mayo 2016), la Università degli Studi di Catania (abril-junio 2017) y la Universidad Nacional Autónoma de México (septiembre-noviembre 2017). Su estancia en Trieste recibió una mención de excelencia de la Universidad de Granada.

En cuanto a su experiencia científica, ha colaborado con el Proyecto de Investigación I+D+i "La filosofía como terapia social" (FFI2009-12218) de enero de 2010 a diciembre de 2012. Desde abril de 2017, es miembro del Grupo de Investigación (PAL) "La imagen barroca del mundo" (HUM188). En la actualidad, forma parte del Grupo de Investigación UNAM-PAPIIT "Redefinir la razón práctica: contribuciones y límites de la neurobiologización de la moral" (IN404418).

Es autor de numerosas publicaciones en editoriales y revistas científico-técnicas, y ha presentado los resultados de su investigación en una gran variedad de congresos nacionales e internacionales. Tiene experiencia como editor, traductor, organizador y moderador de eventos científicos, y como árbitro (referee) en revistas de la especialidad, entre otras tareas académicas. Desde mayo de 2019 funge como Experto en procesos de evaluación competitiva

para la Agencia Estatal de Investigación (AEI). En marzo de 2019 recibió la evaluación positiva de la actividad docente e investigadora para la contratación de profesorado universitario en la figura de Profesor AYD (ANECA).

Su línea de investigación abarca principalmente la filosofía contemporánea, la ontología política, la sociología crítica y la psicopatología. Su Tesis Doctoral se constituye como una crítica de “patologías de civilización” y de sus expresiones socio-culturales en el “mundo de la vida”, con el objeto de dilucidar las señas de identidad del nuevo malestar en la cultura que todos experimentamos cada día, sin excepción. Se trata de mostrar, desde una perspectiva interdisciplinar, la actualidad del “nihilismo”, en un mundo histórico marcado, según su hipótesis, por la alianza del modo de producción capitalista con las nuevas tecnologías de la comunicación, conformando lo que le gusta denominar “tecno-capitalismo” mundializado.

Últimos números publicados

N.º 1. GRAPHENE-BASED NANOMATERIALS INNOVATIVE TOOLS IN ELECTROCHEMICAL AND MICROFLUIDIC (BIO-)SENSING AND IN MICROMOTORS DESIGN (*Serie Ciencias de la Salud*)
Por Aída Martín Galán

N.º 2. CONICAL REFRACTION: FUNDAMENTALS AND APPLICATIONS
(*Serie Ingeniería, Matemáticas, Arquitectura y Física*)
Por Alejandro Turpin Avilés

N.º 3. LAS VERSIONES CASTELLANAS MEDIEVALES DE LA CONSOLATIO PHILOSOPHIAE DE BOECIO (*Serie Humanidades*)
Por Antonio Doñas Beleña

N.º 4. ESSAYS ON FAMILIARITY AND CHOICE (*Serie Ciencias Sociales*)
Por Francesco Cerigioni

N.º 5. DISTRIBUTIONAL ANALYSIS OF CLIMATE CHANGE MITIGATION POLICIES (*Serie Ciencias Sociales*)
Por Xaquín García-Muros

N.º 6. TOPOLOGICAL PHASES OF MATTER AND OPEN QUANTUM SYSTEMS
(*Serie Ingeniería, Matemáticas, Arquitectura y Física*)
Por Oscar Viyuela García

N.º 7. INDOLE ARYLATION IN TRYPTOPHAN RESIDUES: DEVELOPMENT OF NEW CHEMICAL METHODOLOGIES, SYNTHETIC STUDIES AND BIOLOGICAL EVALUATION OF MODIFIED PEPTIDES
(*Serie Ciencias de la Salud*)
Por Lorena Mendive Tapia

N.º 8. CUENTOS NUESTROS Y CUENTOS DE LOS OTROS: UNA METODOLOGÍA INTERPRETATIVA DEL CUENTO COMO HERRAMIENTA DIDÁCTICA APLICADA AL ANÁLISIS DE CAPERUCITA ROJA Y SUS COGNADOS DE EXTREMO ORIENTE
(Serie Humanidades)
Por Jaime A. Gómez Blaya

N.º 9. ESSAYS IN COMPETITION AND ENTRY REGULATIONS
(Serie Ciencias Sociales)
Por Valeria Bernardo

N.º 10. MULTI-SCALE DYNAMICS OF MIXED SAND AND GRAVEL DELTAIC COASTS
(Serie Ingeniería, Matemáticas, Arquitectura y Física)
Por Rafael Jesús Bergillos Meca

N.º 11. STUDY OF THE INVOLVEMENT OF ANTIGEN CROSS-PRESENTATION IN THE ANTITUMOR ACTIVITY OF IMMUNOSTIMULATORY MONOClonAL ANTIBODIES
(Serie Ciencias de la Salud)
Por Alfonso Rodríguez Sánchez-Paulete



Pedidos e información:

Funcas

Caballero de Gracia, 28
28013 Madrid

Teléfono: 91 596 54 81
Fax: 91 596 57 96

publica@funcas.es
www.funcas.es

P.V.P.: Edición papel, 17€ (IVA incluido)
P.V.P.: Edición digital, gratuita

ISBN 978-84-17609-40-5

