



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Nihilisme i (post)modernitat: una nova experiència estètica

Congrés Jover

OCTUBRE 1993

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

Nihilisme i (post)modernitat: una nova experiència estètica

La crítica a la modernitat que la postmodernitat fa seva, no prové d'aquesta, sinó que s'origina al si de la pròpia modernitat. Presentat des dels seus inicis com a procés d'emancipació de la societat en les seves dues vessants hegemòniques -burguesa/il·lustrada, i crítica/marxista-, el procés racionalista de la modernitat presenta al seu interior una tercera via antirracionalista, que subratlla el pes de qüestions deixades al marge en la institucionalització al llarg del segle XIX i primera meitat del segle XX de la cultura moderna: vitalisme, decadentisme o nihilisme.

Com a discurs, època o dimensió històrica, la modernitat resta lluny de presentar un corpus unitari, homogeni o monolític. Sigui com a rostres, eixos o corrents interns, la seva és una definició polièdrica, que es constitueix com a tal des de la diferència interior, des d'un diàleg negatiu i contradictori dels elements que la conformen¹. Una d'aquestes cares que ens presenta és la del seu anvers, una modernitat altra, contrària a la seva definició dominant com a època de la superació, sigui en la seva vertent positivista o bé en la de crítica materialista. És aquesta una modernitat que es presenta des del dubte i el reconeixement de les flaqueses i debilitats de la raó, una modernitat antirracionalista. En aquesta modernitat *escèptica* vers la raó i la resta de valors

¹Resulta aclaridor sobre els diferents rostres de la modernitat cultural, l'assaig de Matei Calinescu. *Las cinco caras de la modernidad. Modernismo, Vanguardia, Decadencia, Kitsch, Postmodernidad*. Editorial Tecnos. Madrid. 1993.

humanos⁵.

La tasca de Nietzsche fou arribar a deixar al descobert el buit que s'amaga darrera de les concepcions que consideren l'esdevenir curull de sentit. Alhora que desconfia de tota visió globalitzant, Nietzsche nega el reconeixement d'una racionalitat històrica o supra-històrica. A l'obra de Nietzsche el món verdader queda reduït a un mer error, a una falla, -ficció-. La seva història és la història d'un error. En el seu projecte d'arribar a constituir una filosofia sense ombres, Nietzsche s'emmarca dins l'època moderna com aquella vessant que en la seva dimensió més clarament anti-moderna arriba a constituir-se alhora com la modernitat més radical.

Per a Nietzsche, la devaluació dels més alts valors, el nihilisme⁶, del qual ell n'és l'anunciador, apareix per necessitat. El sentit no existeix al si de l'esdeveniment, és exterior, atorgat, no mereix cap esforç la recerca d'un sentit intrínsec en el fets, aquests no tenen cap valor. L'existència és falta de valor; el valor li donem nosaltres a posteriori. El nihilisme fa referència, doncs, a la consciència en una manca de sentit dels fets, i per tant de la història i de tots aquells valors presentats com a naturals.

No existeix un sentit tampoc en la totalitat, en el mateix devenir històric. Nocions com ara les de finalitat, unitat o veritat esdevenen ara per a Nietzsche màscares buides, elements utilitzats de forma tendenciosa com a legitimadors i fonamentadors de construccions polítiques socials o filosòfiques. L'home modern, segons Nietzsche es queda sol, desprovist d'aixoplucs ficticials, de valors falsos i buits i es veu obligat a emprendre la vida des de la consciència escèptica vers tot nou intent de legitimar sentits darrers a l'acció. No hi ha

⁵ Citat per José Picó. *Modernidad y Postmodernidad*. Introducción. Alianza editorial. Madrid. 1988. p. 17.

⁶ "¿Qué significa el nihilismo? Que los valores supremos se desvalorizan. Faltan los fines, falta la respuesta al ¿por qué?". La voluntad de poder. Libro III. §100. A: Friedrich Nietzsche. *En torno a la voluntad de poder*. Planeta. Barcelona. 1986. p. 16.

futura, s'ha vist, amb transformacions i per causes imprevisibles per a Nietzsche confirmat i exemplificat al si de concepcions epistemològiques presents amb fortalesa en la contemporaneïtat.

La postmodernitat representa així una certa consumació del nihilisme assenyalat per Nietzsche com a enfermetat de la raó. Una enfermetat en la qual, des d'una autoconsciència terminal, s'elimina la possibilitat de tota observació objectiva, desplaçant-se el centre estabilitzador sobre el que descansava la cultura occidental en l'accés predominant a una deriva significativa.

Per a Vattimo, un dels pares del pensament dèbil⁹, i un dels màxims representats d'una filosofia conscient de la seva post-modernitat, alhora que impulsor d'aquesta,

se puede sostener legítimamente que la postmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche (...) En la segunda consideración inactual sobre la historia, Nietzsche expone por primera vez el problema del epigonismo, es decir, del exceso de conciencia histórica que encadena al hombre del siglo XIX y le impide producir verdadera novedad histórica¹⁰.

Avui, assenyalarà Vattimo, som fills d'aquest epigonisme, i la postmodernitat és

⁹La consigna de la desfonamentació dels grans relats com un ítem distintiu del pensament postmodern en Lyotard, és reformulada per Vattimo en la consigna paral·lela de l'accés a un pensament dèbil, descarregat de les pretensions i voluntats omnicomprensives dels anteriors grans relats. Un pensament que no aspira ja a assentar veritats definitives. Vegi's: Gianni Vattimo & Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil*. Cátedra. Madrid. 1988.

En la introducció a *El fin de la modernidad*, Vattimo assenyala alhora com: "todos estos problemas (hermeneutica y nihilismo en la cultura postmoderna), aún a través del carácter en modo alguno sistemático y definitivo de este libro, están más bien ilustrados y profundizados y no resueltos. Pero quizá también esto, además de ser un rasgo tradicional del discurso filosófico sea un modo, tal vez "débil", de hacer la experiencia de la verdad, no como objeto del cual uno se apropia y como objeto que se transmite, sino como horizonte y fondo en el cual uno se mueve discretamente". p 20.

¹⁰ Gianni Vattimo. "El nihilismo y lo postmoderno en filosofía". A: *El fin de la modernidad*. Editorial Gedisa. Barcelona. 1986. p. 145.

crítica. Com a diagnosi de la urgència de la modernitat d'una crisi contínua, de crítica a tot allò anterior¹². La sortida de la modernitat s'efectuarà a partir d'una via de conclusió/radicalització nihilista de si mateixa, del seus fonaments, en la pèrdua de sentit d'aquells valors sobre els quals es fonamentava.

En el trànsit de la postmodernitat

Al voltant del *debat sobre la postmodernitat*¹³ s'han arreglerat al llarg de la dècada dels vuitanta i part dels noranta totes i cadascuna de les principals figures del pensament, i la cultura contemporànies. En la definició d'aquest debat sobre la pertinença o no de la diagnosi d'un canvi epocal per a les darreres dècades, les diferents veus i espais discursius es presenten d'un mode plural com a posicions legitimadores, crítiques, revisionistes o il·lustradores¹⁴ d'una situació en la qual està en joc la validesa o no del projecte modern.

L'acotació d'aquestes posicions enfrontades resulta del tot problemàtica. La manca d'una distància històrica i la seva participació activa en la defensa o

¹² Vegi's Paul de Man. *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*. Universidad de Puerto Rico. 1991; en particular l'assaig "Crítica y crisis": "Las reglas y convenciones firmemente establecidas que gobernaban la disciplina de la crítica y hacían de ella una piedra angular en el edificio intelectual de occidente han sido de tal manera trastocadas que todo el edificio parece estar a punto de desplomarse". p. 7.

¹³ L'expressió *postmodernitat* no poseeix un significat clar ni precís. El seu ús està mancat d'una mínima univocitat. La postmodernitat és de fet el *debat sobre la postmodernitat*.

¹⁴ Entre les veus legitimadores d'un discurs específicament postmodern es situen les de Jean François Lyotard, Charles Jencks o John Barth. Veus crítiques, des de la distància ideològica que les defineix, són les d'Alex Callinicos, Jurgen Habermas o Daniel Bell. Veus revisionistes, que es situen en una pretesa descripció objectivitzant d'aquest, són les d'Andreas Huyssen, John Rajchman o José Picó. Finalment i com a veus il·lustratives del nou discurs postmodern, exemplificant-lo, estarien les figures de Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky o Gianni Vattimo.

base professional, es basa indistintament en formes noves i en formes antigues, aparella contrastos, fa ús d'un doble codi elitista/popular, realitat tecnològica/bellesa convencional. El seu és un llenguatge híbrid, que no persegueix ja les raons modernes d'autenticitat dels materials, de coherència lògica, ni d'honradesa, com a eix rector de la seva activitat¹⁶. En definitiva una ampliació eclèctica del restrictiu camp estètic de l'arquitectura moderna.

La arquitectura y teoría arquitectónica postmodernas dan un paso hacia delante de la univalencia a la polivalencia. En este sentido, las asunciones modernas de sencillez de las formas primarias y las respuestas naturales que se obtienen de observadores humanos comienzan a parecer aleatorias o arbitrarias (...) La arquitectura postmoderna empieza a abandonar la univalencia geométrica de la arquitectura moderna pero permitiendo en su propia forma numerosas lecturas, o, en cierto sentido, leyéndose de antemano. Si los arquitectos modernos subrayaban la unidad absoluta de intención y ejecución en un edificio, la arquitectura postmoderna supone un abandono de este austero requisito para investigar y exhibir incompatibilidades de estilo, forma y textura¹⁷

Quelcom similar defineix la literatura postmoderna, definida també per una realitat plural i complexa. La novel·la postmoderna s'alça sobre la lluita realisme–irrealisme, forma–contingut, literatura pura–literatura compromesa, sense arribar a reconciliar ni resoldre cap de les dicotomies tradicionals. Des d'una creença en l'esgotament de l'estètica experimental, innovadora i purista del modernisme literari, la literatura postmoderna s'obre a una narrativa més eclèctica, en la participació de l'esperit rupturista vers la modernitat ja tractat en el cas de l'arquitectura, i que té ara com a representants més clars l'obra de crítics i teòrics de la literatura com Ibn Hassan, William S. Sapiros o Jerome

¹⁶ Per a un tractament en profunditat de la distància entre l'arquitectura moderna i l'arquitectura postmoderna, vegi's Charles Jencks. *¿Qué es el postmodernismo?*. Cuadernos del Norte, Número 43. Julio–Agosto 1987. pp. 2–17.

¹⁷ Steven Connor. "Arquitectura y artes visuales en la postmodernidad". A: *Cultura postmoderna*. Ediciones Akal. Madrid. 1996. p. 56.

per les avantguardes artístiques d'aquest inici de segle, i encara de forma més accentuada a partir del desenvolupament dels moviments rupturistes en l'àmbit artístic de la dècada dels seixanta -Fluxus, Pop-art, Minimal- la seva abans inqüestionable especificitat disciplinar¹⁹.

Temps, Instal·lació, Moviment, Ecologia, ... conceptes i temàtiques totes elles alienes a l'escultura tradicional, conformen avui el substrat conceptual sobre el qual es desenvolupa l'ampliació contemporània dels restringits límits de la disciplina escultòrica. L'escultura perd, així, la seva focalització en la producció d'objectes aïllats, per passar a convertir-se en una tasca on, des dels únics elements aglutinants de la tridimensionalitat i de la preocupació per l'espai natural i/o expositiu, desenvolupar tot un seguit de propostes artístiques en què conflueixen i fins i tot es juxtaposen altres disciplines, com el Teatre, la Pintura, el Video-Art, la Música, o la mateixa Fotografia.

Absorbint l'ús de les noves tecnologies, transgredint les normes acadèmiques i perseguint la llibertat plena de l'artista al formalitzar el seu discurs personal, l'art, més enllà d'etiquetes disciplinars i de processos endògens, és concebut com l'àmbit idoni on corporeïtzar plàsticament la pluralitat i diversitat que caracteritzen plenament les actuals societats postindustrials. L'escultura, enmig d'aquest procés històric, veu així qüestionada la seva pròpia identitat. Deixant de ser concebuda com una disciplina més dins l'àmbit de les produccions artístiques, l'escultura passa a definir un dens i híbrid camp cultural en què gran part de les tecnologies i objectius abans aliens al territori pròpiament escultòric s'incardinen avui al seu interior provocant, si més no, una marcada metamorfosi en la seva identitat.

La fotografia, com a disciplina artística (a partir del reconeixement que d'aquesta s'ha fet per part de museus, historiadors i altres elements discursius

¹⁹ Un assaig exemplar de l'estudi d'aquest desplaçament, realitzat per una autora central en el discurs fotogràfic postmodern és: Rosalind Krauss. "La escultura en el campo expandido". A: *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*. Alianza editorial. Madrid. 1996.

consideració purista de la imatge fotogràfica. Al seu lloc, tot ens remet ara a la noció de *pastitx*.

En el cas de Mike & Doug Starn, el conjunt de la seva obra es presenta com un desterrament de les barreres entre artista plàstic i fotògraf, entenent la fotografia, les peces i materials fotogràfics com una paleta per a l'estudi de l'art a les acaballes del s.XX.

Queríamos trabajar con la fotografía como con cualquiera de las otras técnicas artísticas (...) Cuando íbamos a la Escuela de Arte ya estábamos realmente intentando encontrar otras maneras de hacer fotografía, de intentar abrirla. Hacíamos toda clase de positivados y dibujos con luz en el laboratorio (...) Cuando hicimos la primera pieza con cinta adhesiva (1984) pensábamos que iba a ser perfecta. Conceptualmente sabíamos que era lo que queríamos hacer ¡pero cuando la vimos! ¡Estamos atrapados por ciento cincuenta años de historia de la Fotografía! Sentíamos que no podíamos hacer todo eso a una fotografía, y todavía tener una fotografía (...) A partir de aquí nuestro trabajo empezó a ser más productivo, tal y como cualquier forma de arte, y cada vez menos reproductivo²¹.

Les seves obres, ajudades amb tractaments pictòrics i químics de tot ordre, i fent ús de diferents suports plàstics, fragmenten la imatge fotogràfica tractant cadascun d'aquests fragments com si d'una pinzellada al si d'un conjunt pictòric es tractés²².

El treball de Nan Goldin, dels germans Starn, i de la resta d'artistes/fotògrafs postmoderns esdevé un clam contra la recerca de la puresa fotogràfica i la seva disciplinarietat discursiva. En les seves propostes, les imatges fotogràfiques perden la seva versemblança: s'hi adhereixen elements tipogràfics -Barbara Kruger-, es tracten repetidament amb mitjans pictòrics -Arnulf Rainer-, o es juga amb la seva immaterialitat -Krzysztof Wodiczko. La

²¹ Manuel Santos. "Tiempos de belleza y decadencia. Entrevista con Mike & Doug Starn". Lápis 104. Junio 1994. pp. 42-54.

²² Com a recull exemplificatiu del conjunt de les seves propostes, vegi's el catàleg *Mike and Doug Starn*. Harry N. Abrams, Inc. Publishers. New York. 1990.

del diner, de la racionalitat tècnica i del negoci-, la seva presència cada cop major en la vida quotidiana de l'home contemporani, afavoreix la desaparició de l'antiga frontera entre la cultura superior i la cultura de masses i, així, l'accés a pràctiques culturals qualitativament indiferenciades dins la seva vehiculació social.

L'expressió *Industria cultural*, establerta per Adorno i Horkheimer amb la finalitat d'excloure la interpretació de la cultura de masses moderna com quelcom semblant a una cultura que sorgeix espontàniament de les pròpies masses, en definitiva, per excloure la possibilitat de concebre la cultura de masses com una sort d'art popular alliberat de la racionalitat mercantil dominant, es converteix en la societat post-industrial en un element bàsic de referència i relació de l'home amb el món que l'envolta. La *indústria cultural*, que s'ha desenvolupat per Adorno i Horkheimer sota el mandat de l'efecte, de l'èxit fàcil, de la garantia avançada de l'harmonia, del detall tècnic i, per tant, damunt l'aniquilació de la idea en l'obra d'art, transforma aquesta en mer poder adquisitiu, en una mercaderia més sense cap especificitat ni autonomia social o cultural.

La industria cultural puede vanagloriarse de haber llevado a cabo con energía y de haber erigido en principio la, a menudo, torpe transposición del arte en la esfera del consumo y de haber liberado a la diversión de sus ingenuidades más molestas y de haber mejorado la confección de las mercancías. Cuanto más total ha llegado a ser, cuanto más despiadadamente ha obligado a todo el que queda fuera de juego o a quebrar o a entrar en la corporación, tanto más fina y elevada se ha vuelto, hasta terminar en una síntesis de Beethoven con el Casino de París. (...) Su ideología es el negocio²⁵

Al si de la indústria cultural, l'art es converteix en una mercaderia preparada, registrada, assimilada a la producció industrial, adquirible i fungible. Enlloc del

²⁵ Theodor W. Adorno & Max Horkheimer. "La industria cultural. La ilustración como engaño de masas". A: *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta. Madrid. 1994. pp. 179-181.

del consum, el negoci i la mercantilització fins al bell mig de la dinàmica artística i cultural, es prefiguren les condicions materials per a un desplaçament de l'experiència estètica.

La idealitat i purisme dominants en les concepcions d'una modernitat cultural academitzada contemplaran la irrupció del nou discurs postmodern, un discurs alhora fill modèlic i rebel de la definició plural, mercantilitzada i eclèctica de la societat post-industrial. Una societat ja -en paraules de Guy Debord- *de l'espectacle*.

La centralitat creixent en les societats més desenvolupades de la indústria cultural dóna lloc, per a aquest, a una acumulació d'espectacles, fins a situar-se com a mèdula de la dinàmica social.

Toda la vida de las sociedades donde rigen las condiciones modernas de producción se manifiesta como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que antes se vivía directamente se aleja ahora en una representación (...) El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas, mediatizada a través de imágenes (...) No es un complemento del mundo real, una decoración superpuesta a éste. Es la médula del irrealismo de la sociedad de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimientos, el espectáculo constituye el modelo actual de la vida socialmente dominante²⁸.

L'espectacularització defineix el conjunt de la societat post-industrial. La lògica dels mitjans de comunicació de masses està imbricada amb la lògica mercantil i econòmica dominant. La cultura contemporània resulta absorvida per les noves condicions de producció, distribució, gestió i recepció d'espectacles. Uns espectacles que són ara l'essència de l'activitat social.

En una societat definida per la seva espectacularització, la imatge hi juga

²⁸Guy Debord. *La société du spectacle*. Éditions Buchet-Chastel. París. 1967. (Traducció cast: *La sociedad del espectáculo*, Editorial la marca, Buenos Aires, 1995, pp. 40-41).

formar part amb tots els drets del nostre món i s'han incardinat al seu interior com si d'uns elements reals més es tractessin.

Com els Tassadai per a l'Antropologia²⁹, com la Xina autèntica per a la Xina de Port Aventura, la realitat sencera és ara suplantada per les imatges i els signes comunicatius. Cal pensar els *mass media* -TV, video, cinema, premsa, ...- com una mena de codis genètics que condueixen a la mutació d'allò real en un simulacre de si mateix. La seva repetida anticipació als esdeveniments i l'escenificació simulada de les seves possibles conseqüències té com a ressò l'anul·lació de la vàlua pròpia dels fets, convertint així tot estat de coses existent en mera excusa pel flux lliure i endògen de la informació. Vivim d'esquenes al món, projectant sobre ell els models amb els quals ja estem prèviament familiaritzats.

Baudrillard fixa com a exemple paradigmàtic d'aquest ritual de la transparència al qual ens condueix l'èxtasi contemporani de la comunicació el cas de la pornografia. Tradicionalment, l'obscenitat d'aquesta consistia a mostrar, a fer visible, tot allò que -bé per qüestions d'ordre moral, bé per raons d'impossibilitat física-, no podia ni havia de ser vist. Avui, per contra, dins l'èxtasi de la comunicació contemporània, la pornografia ha esdevingut un mer simulacre. La nuesa del cos humà apareix ara sense l'espurna d'una absència possible. La seva no és ja una obscenitat d'allò amagat, obscur, prohibit, sinó una obscenitat d'allò massa visible, del que ja no té secret, del que esdevé

²⁹Baudrillard eleva el tractament de la cultura Tassadai a mans de l'Antropologia a símbol de la lògica de la simulació dominant en la relació contemporània amb la realitat. Coincidint amb les acaballes del colonialisme occidental, l'any 1971 fou descoberta a Filipines una *última* cultura primitiva que des de feia més de vuit segles vivia al més profund de la selva, sense cap contacte amb la resta de l'espècie humana: els Tassadai. Eren poc més d'una cinquantena d'individus, i els mateixos antropòlegs que els van descobrir decidiren, junt amb el govern de Filipines, tancar l'accés a la selva verge i deixar els Tassadai fora de l'abast de turistes, colons i etnòlegs. Davant la desaparició progressiva d'altres cultures fora de l'occidental, la ciència resguardava així el seu propi objecte d'estudi negant la seva existència com a tal. L'antropologia realitzava així el sacrifici simulat d'una cultura a fi de preservar la seva pròpia identitat.

lleugeresa. L'intent de totalització estètica esdevé quimèric. La reproducció efectiva de l'obra d'art, i també dels món natural i cultural, en els mass-media, redueix aquests a mers signes fragmentaris. L'imperi del signe per sobre del real domina ara una nova experiència estètica que s'obre d'ençà la segona meitat del segle XX amb el domini vital i comunicatiu dels canals àudio-visuals.

La proliferació de noves i cada cop més sofisticades tecnologies en tots els camps del coneixement humà ha generat un dens i ja vell debat sobre les implicacions d'aquest desenvolupament radical del món tècnic per a la cultura occidental. Al si d'aquest debat, la figura de Marshall McLuhan³⁰, gràcies a l'originalitat de les seves tesis i al caire alhora profètic i apocalíptic de les mateixes, ha assolit al llarg de les darreres dècades un paper central a partir del seu plantejament d'una mort de l'home tipogràfic.

En oposició a la valoració tradicional que comprenia la tècnica com una sort d'extensió neutra de millora de la performativitat humana, McLuhan proposa repensar críticament aquesta fe cega en la neutralitat i positivitat del desenvolupament tècnic. La noció d'aldea global representa precisament el darrer esglaó en aquest resseguiment crític de les implicacions que per al coneixement i la societat humana, han tingut històricament les tecnologies comunicatives.

L'obra de McLuhan té el seu inici en la publicació de *La galàxia*

³⁰Professor primer a la Universitat Catòlica de Saint Louis, Missouri, i més tard al Sant Michael's College de la Universitat de Toronto, Marshall McLuhan aconseguí la celebritat internacional amb la publicació l'any 1962 de "La galàxia Gutenberg", text en què, paradoxalment, l'atac al món de la lletra impresa no venia, tal i com tradicionalment havia succeït, de les files científistes i tecnòcrates, sinó d'un aleshores completament desconegut professor de literatura anglesa, d'un humanista. L'any 1967, McLuhan abandonà Canadà per tornar als Estats Units, des d'on publicà el seu llibre més conegut: "El mitjà és el missatge", en què s'anunciava la preeminència dels mitjans comunicatius per sobre dels missatges i continguts que aquests permetien difondre. L'any 1968, amb "Guerra i pau a l'aldea global", culminà el seu resseguiment crític del desenvolupament tecnològic occidental, profetitzant la retribaltització del món occidental i l'emergència d'una societat electrònica organitzativament primitivitzada.

determinants del procés de nihilització de la cultura occidental. El mestissatge cultural, la fallida dels grans valors en què es fonamentava la cultura occidental -veritat, llibertat, progrés- i la irrupció d'un dominant relativisme cultural, exposen la tan publicitada i dramatitzada *derrota del pensament* a què estem assistint.

Eclecticisme, hedonisme, individualisme, ... termes tots ells antitètics a la conceptualització tradicional de la cultura i del pensament occidentals, assoleixen avui un pes substancial en la seva definició. Occident no està de moda. Els seus valors han perdut la seva antiga primacia i es dissolen enmig de la resta de valors de les diferents cultures del món. Mentrestant, la humanitat sembla caminar cap a una indefugible digitalització en la qual el llibre serà venerat com a delicada peça de museu i l'home tipogràfic recordat com una mena de fòssil.

En aquest nou context comunicatiu, dens i saturat, l'art viu com a fet cultural de forma primària en els canals comunicatius, enmig de la profusió i intensificació quantitativa de tot tipus d'informació. La informació estètica resulta així democràticament assimilada per aquests, fet que no suposa sinó la reducció efectiva de la seva anterior càrrega de valor: en un empobriment innegable de l'anterior relació cultural vers l'obra d'art, i alhora en un empobriment de la totalitat de l'experiència estètica contemporània.

La televisió, el cinema, el vídeo, la premsa, o les noves tecnologies, han implicat una intensificació comunicativa caracteritzada per l'espectacularització, fugacitat i superficialitat de tot missatge. Els artistes s'hi han adaptat ràpidament, tot assumint la necessitat d'impacte, de connexió directa, d'emprar la diversitat de llenguatges i codis expressius capaços de trenar el silenci receptiu del públic; d'un públic -passiu- envoltat constantment d'imatges artístiques i no artístiques.

LA SOCIEDAD Y LA NADA

Mannel Delgado Ruiz
Universitat de Barcelona
Institut Català d'Antropologia

*Acabado el crecimiento orgánico, comienza el
amontonamiento inorgánico que, sin sujetarse a
límites, rebasa todo horizonte.*

(Oswald Spengler, «El alma de las ciudades», en *La
decadencia de Occidente*, 1922)

*No, nunca está el amor
Va, viene, quiere estar
donde estaba o estuvo*

(Pedro Salinas, *Razón de amor*, 1936)

1. *Efervescencia y nihilización del ser social.*

Parece imponerse entre ciertos circuitos científico-sociales, apremiados por una cierta necesidad de renovar su repertorio teórico, la vindicación de autores a los que cabría atribuir el mérito de haberse anticipado en el énfasis en las dimensiones más inestables e incongruentes de la vida colectiva, lo que les convertiría en mucho más útiles en orden a trabajar sobre sociedades ubicadas en una intranquilidad crónica, como son las urbano-industriales, de lo que lo pudieran resultar los clásicos de la antropología y la sociología funcionalistas o estructural-funcionalistas. Entre estos autores redescubiertos ocupa un papel importante la figura de Gabriel Tarde, un sociólogo francés de finales del siglo pasado que ya había sido elogiado desde la filosofía por Gilles Deleuze, que lo consideraba el último heredero de la filosofía de la naturaleza Leibniz,¹ y por los teóricos de los sistemas complejos y del caos, como Ilya Prigogine e Isabel Stengers, para los que Tarde habría sabido reconocer como intervenía en los metabolismos sociales una extraordinaria cantidad de microfactores, una masa

¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, París, 1996, p. 104

en constante agitación de unidades dotada, no obstante, de secretos mecanismos de coordinación altamente eficaces.²

Pero ese elogio de Tarde sólo podía hacerse en detrimento del que fuera su gran rival en las polémicas que fundaron la sociología académica francesa a finales del siglo XIX, Émile Durkheim. Como se sabe, Durkheim y la escuela de *L'Année sociologique* concibieron la sociedad como un sistema estructurado de órganos de los que las funciones satisfacen las necesidades planteadas por la perduración de la colectividad, sistema cerrado en sí mismo, aunque interdependiente con otros, en el que todas las partes cooperan en una actividad unitaria conjunta, de acuerdo con relaciones regulares, de manera que ninguno de sus componentes puede modificarse sin modificar a las demás. Este tipo de lecturas vendrían a justificar la necesidad de imponer un conocimiento positivo de la sociedad, capaz de diagnosticar las desviaciones y prevenir las anomias, así como de administrar y reorganizar «científicamente» las naciones de la Europa finisecular, sacudidas por constantes sobresaltos revolucionarios y en las que se abrían paso proyectos transformadores que pretendían subvertir un orden socio-político que tenía motivos para pensarse a sí mismo como vulnerable y acosado. De ahí la acusación formal lanzada contra Durkheim y su escuela de proveer de fundamentación «científica» la III República francesa y, más allá, el triunfo de las clases medias en Europa.

Este modelo tenía varias fuentes de inspiración. En primer lugar, Saint-Simon y su idea de que la sociedad era un *ser vivo*, dotado de un cuerpo y un alma: «La reunión de los hombres—escribió en 1809 Saint Simon—constituye un verdadero ser, cuya existencia es más o menos vigorosa o débil, según que sus órganos desempeñen más o menos regularmente las funciones que les son confiadas».³ Este principio se traduce, en Durkheim, en una concepción de la sociedad como ente animado, dotado de un substrato material cuasi anatómico, una morfología que se revela en los distintos «hechos sociales», así como de un espíritu transpersonal constituido por «formas de hacer, de pensar y de sentir» que se imponen a los individuos a través de la solidaridad o/y la coerción. Luego, el de un positivismo tranquilo, tomado de Comte, que trabajaba a partir del modelo galileano de mundo, es decir según el referente de una física cósmica basada en majestuosos y solemnes desplazamientos dinámicos. Por decirlo en los términos del propio Durkheim: «Toda vida social está constituida por un sistema de hechos que derivan de relaciones positivas y durables establecidas entre una pluralidad de individuos».⁴ Además, el organicismo biologista de Bichat, Cuvier y, en especial, de Claude Bernard, con su distinción entre «órgano» y «función», a partir del cual Durkheim podría

² Cf. I. Prigogine e I. Stengers, «Neptunianos y vulcanianos», en I. Prigogine, *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Tusquets, Barcelona, 1988, pp. 99-120.

³ H. de Saint-Simon, *La Physiologie sociale*, Presses Universitaires de France, París, 1963, p. 145.

⁴ É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Alcan, París, 1950, p. 102.

interpretar la sociedad como «un sistema de funciones estables y regulares», eventualmente interrumpido por la irrupción en escena de factores que alteran la armonía interfuncional y que, a su vez, deben ser leídos como desórdenes morfológicos a corregir o, si se quiere, como patologías a tratar. Por último, las teorías del equilibrio de Maxwell, según las cuales el pequeño acontecimiento es insignificante a nivel global y la densidad moral de la sociedad no reconocería como relevante la actividad de sus moléculas ante una conciencia social concebida en términos casi divinos.

Frente a esta idea Gabriel Tarde proclamó una suerte de física social de los microprocesos, según la cual a la compenetración entre elementos orgánicos integrados se le opondría un análisis de las colisiones, encabalgamientos, acoplamientos irregulares y provisionales y las perturbaciones, interacciones entre partículas altamente inestables. Tarde fue, ante todo, un precursor de la concepción caótica de lo social y de la naturaleza, que enfrentó a la noción de *inestabilidad de lo homogéneo* de Spencer el valor de la *inestabilidad de lo heterogéneo*. Pero, ante todo, a quién se enfrentó fue a Durkheim y a lo que podía antojarse, según Tarde, una sociología *neptuniana*, sosegada, obsesionada con el orden. Para Tarde, en cambio, la sociología debía ser, ante todo, una ciencia de las erupciones, de las emanaciones desordenadas que delatan la constitución confusa de lo social. La sociología debía ser, ante todo, *vulcaniana*. Escribía Tarde: «Físicas o vitales, sean mentales o sociales, las diferencias que eclosionan en la clara superficie de las cosas no pueden proceder más que de su fondo interior y oscuro, de esos agentes invisibles e ínfimos que se alían y luchan eternamente y de los que las manifestaciones regulares no deben hacernos creer en su identidad, de igual manera que el silbido monótono del viento en un bosque lejano no nos debe hacer creer en la semejanza de sus hojas, todas dispares, todas diversamente agitadas».⁵

La impugnación de Durkheim en favor de Tarde no podía llevarse a cabo si no era a partir de una flagrante injusticia, cual era la de expulsar del sistema explicativo de la escuela de *l'Année sociologique* toda consciencia de la base turbulenta sobre la que lo social se sostenía. Es cierto que, para Durkheim, «la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de referencia constante e idéntico», del que se eliminara «todo lo que tiene de variable».⁶ Es cierto que, para la primera sociología positiva, la vida social «es ante todo un sistema de funciones estables y regulares».⁷ Pero también lo es que Durkheim no dejó de percibir la sociedad como recorrida en todas direcciones por «corrientes libres que perpetuamente están transformándose»,⁸ puesto que la

⁵ G. Tarde, *Études de Psychologie social*, Giard & E. Brière, Paris, 1898, p. 28-29.

⁶ Durkheim, *Les Règles...*, p. 133.

⁷ É. Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1960.

⁸ *Ibidem*, p. 44.

sociedad humana sólo relativamente se parecía a la organización morfológico-fisiológica de los seres estudiados por la biología, de tal manera que estaba determinada por múltiples factores de impredecibilidad y se movía las más de las veces a tientas : «La vida social es una sucesión ininterrumpida de transformaciones, paralelas a otras transformaciones en las condiciones de la existencia colectiva».⁹ En *El suicidio*, de 1897, puede leerse :

Hay una vida colectiva que está en libertad ; toda clase de corrientes, van, vienen, circulan en varias direcciones, y, precisamente porque se encuentran en un perpetuo estado de movilidad, no llevan a concretarse de forma objetiva [...] Y todos esos flujos y todos esos reflujos, tienen lugar sin que los preceptos cardinales del derecho y de la moral, inmovilizados en sus formas hieráticas, sean ni siquiera modificados. Por otra parte, estos preceptos mismos no hacen mas que expresar toda una vida subyacente de que forma parte ; son el resultado de ella, pero no la suprimen.¹⁰

Todas las censuras dirigidas contra el «neptuniano» Durkheim ignoraron el papel concedido por éste a las lecturas energicistas de la vida social, aquellas la consecuencia de las cuales era lo que más tarde Marcel Mauss llamaría «el desvario colectivo», en el cual, paradójicamente, la comunidad exhibía sus dinteles más elevados de racionalidad : «La lógica que reina en el pensamiento colectivo es más exigente que la que gobierna el pensamiento del hombre aislado. Es mucho más fácil mentirse a uno mismo que mentirse los unos a los otros».¹¹ Se trataba de situaciones que Durkheim describía como «compulsiones psicológicas», en las que los individuos se veían arrastrados hacia el exterior de sí mismos, convocados a confundirse en ese *ser vivo social* que, por tal mecanismo, devenía real, se encarnaba, proclamaba vehementemente su existencia. De hecho, el Durkheim impugnado era mucho más el autor de *La división del trabajo social* que el Durkheim posterior, comprometido con la fundación de *l'Année Sociologique*, fuertemente impresionado por los descubrimientos de la primera etnología religiosa y comprometido en un proceso que le llevaría a atender crecientemente la autonomía de los hechos socio-mentales. Si en la primera fase de su obra predominaba un fuerte componente organicista, éste se complementaría —sobre todo a partir de la influencia del espiritualismo de Jaurès, Espinas y, sobre todo, Hamelin— de modelos prestados por la electrónica y la termodinámica, influencia —muy poco detectada por parte de los estudiosos de Durkheim, con

⁹ Durkheim, *Les Règles...*, p. 133.

¹⁰ É. Durkheim, *El suicidio*, Akal, Madrid, 1982, p. 345.

¹¹ H. Hubert y M. Mauss, «Introducción al análisis de algunos fenómenos religiosos», en *Obras*, Barral, Barcelona, 1971, vol. I.

contadas excepciones,¹² que le llevó a hablar cada vez más de «fuerzas colectivas», de «corrientes sociales», etc. En *El suicidio* Durkheim ya hablaba de «una fuerza colectiva, de una energía determinada [...] fuerzas que nos determinan desde fuera a obrar, como hacen las energías físico-químicas», y «que pueden medirse como se hace con la intensidad de las corrientes eléctricas». En su clásico *Las formas elementales de la vida religiosa* plantea la noción de *religiosidad*, siguiendo el referente de las ideas sobre la energía vigentes en aquella época, como la de algo «que no se destruye; no puede sino traspasarse de un punto a otro». Así, las «fuerzas religiosas irradian y se difunden», de igual manera que «el calor y la electricidad que un objeto cualquiera han recibido de una fuente externa son transmisibles al ambiente». Las fuerzas religiosas son, según Durkheim, «fuerzas humanas, fuerzas morales», de tal manera que toda teoría al respecto debe desvelar «cuáles son esas fuerzas, de qué están hechas y cuál es su origen».¹³

El concepto que le serviría a Durkheim para plasmar este estado de excepcionalidad en el que una sociedad existía literalmente, al pie de la letra, es decir se mostraba en tanto que *ente vivo*, dotado de cuerpo y ánimo, es el de *efervescencia colectiva*, ese estado en que una multitud aparecía transfigurada en ser, a las antípodas de las visiones patologizantes y criminalizadoras que por aquel entonces Gustave Le Bon o el mismo Gabriel Tarde habían lanzado sobre la conducta de las masas. Las pasiones y las sensaciones que generaban esos cuadros de exaltación psíquica colectiva eran, a su vez, la materia prima de la que había nacido la idea religiosa o, lo que en Durkheim era lo mismo, la génesis social de todo conocimiento. Las representaciones colectivas alcanzaban «su máximo de intensidad en el momento en que los individuos están reunidos y en relaciones inmediatas unos con otros, en que se comunican todos en una misma idea o un mismo sentimiento».

Esa fuerza agregativa abstracta, informe, caótica, ajena a sus propios contenidos, preocupada sólo en aplicarse vivificadamente sobre la realidad para apoderarse de ella, domina toda la primera escuela antropológica y etnológica francesa. En Maurice Halbwachs se nos aparece como la *memoria colectiva*, o también la *sociedad silenciosa*, cuya materia prima son las vivencias o las «corrientes de experiencia». Lo que en *La división del trabajo social* Durkheim llama la «fuente de vida *sui generis*, del que se desprende un calor que calienta o reanima los corazones, que los abre a la simpatía», se convierte en *Las formas elementales* en «movimientos exuberantes que se dejan sujetar fácilmente a unos fines demasiado definidos..., que responden

¹² El primero acaso fuera Rodney Needham, en su introducción a E. Durkheim, *Primitive classification*, University of Chicago Press, Chicago, 1963, p. 3. También S. Lukes, *Émile Durkheim, su vida y su obra* CIS/Siglo XXI, Madrid, 1984, pp. 36-37.

¹³ E. Durkheim, *Les formes elementales de la vida religiosa*, Edicions 62, Barcelona, 1984, p. 424.

simplemente a la necesidad de actuar, de moverse y de gesticular». ¹⁴ Una imagen de la que habrán de surgir desarrollos mucho más inquietantes, como los relativos a la superabundancia o exceso de energía súbitamente desencadenada de la que hablarán más adelante Georges Bataille o Roger Caillois.

Pero sobre todo, damos con ella en la teoría de la magia de Henri Hubert y Marcel Mauss como susceptible de producir efectos, de transformar las metáforas en metonimias, la representación en lo representado, o —como diría más tarde Bateson—, las metáforas en sacramentos. Para ello Mauss invoca la noción que Frazer sugiere de *telepatía salvaje*, una transmisión de pensamiento que pone en activo al cuerpo social y lo hace susceptible de convertir su ansia en realidad :

Todo el cuerpo social se ve animado de un mismo movimiento ; el individuo desaparece para transformarse en una pieza más de la maquinaria, o mejor en radio de la rueda, cuyo entorno mágico de danzas y de cánticos sería la imagen ideal... Este movimiento rítmico, uniforme y continuo es la expresión inmediata de un estado mental en que la conciencia individual se ve acaparada por un único sentimiento, una única idea, alucinante, la del fin común. Los cuerpos se mueven todos al mismo vaivén, las caras llevan todas la misma máscara y las voces producen el mismo grito, todo eso sin tener en cuenta la profunda impresión producida por la cadencia, la música y el canto. Al ver en todas las caras la imagen del deseo y al oír de todas las bocas la prueba de su certeza, cada uno se siente unido, sin resistencia posible, a la convicción común. Confundidos por la danza y en la fiebre de su exaltación, forman un solo cuerpo y una sola alma. Sólo en este momento se realiza auténticamente el cuerpo social, ya que cada una de sus células, los individuos, se sienten en ese momento tan unidos como las del organismo individual. En estas condiciones, el consentimiento universal puede llegar a producir realidades. ¹⁵

Esa fuerza abstracta, indeterminada, casi inefable de la que habla Durkheim como la base de toda *efervescencia colectiva* es, sin duda, idéntica también a nociones como la de *hau*, la energía que impulsa a los dones a circular y regresar a su punto de partida en el *Ensayo sobre el don*, de Mauss, y, sobre todo, a la de *mana*, tal y como la describen Hubert y Mauss en aquel mismo texto sobre la magia. Mana : fuerza mágica, energía que se desencadena a raíz de la ejecución de actos mágicos. Al mismo tiempo natural y sobrenatural. No es únicamente una fuerza o un ser, como se había sostenido desde el evolucionismo, sino algo que al mismo tiempo es una acción, una cualidad o un estado. Al mismo tiempo un sustantivo, un adjetivo y un verbo. Es a la vez calidad, substancia y actividad. Sobre todo se trata de la capacidad

¹⁴ *Ibidem*, p. 389.

¹⁵ H. Hubert y M. Mauss, «Esbozo de una teoría general de la magia», en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979, p. 142.

de producir efectos místicos y portentosos. Por su condición activa y su vocación transformadora, por su capacidad de generar realidades a partir de su sola voluntad, el *mana* puede asociarse conceptualmente con categorías semiológicas relativas a procesos como los de *semiosis*, *simbolización* o *significación*, a través de los cuales se produce o articula el sentido. Acaso, la analogía podría establecerse con una forma radical, *expeditiva*, de *producción*, en el sentido marxista del término, actividad que se lleva a cabo sobre esa naturaleza a la que Marx definía como «el cuerpo inorgánico del hombre».

Esa noción de *efervescencia* ha sido recuperada más tarde por Michel Maffesoli,¹⁶ para el que la organización de la socialidad se conforma a la manera de red, como un conjunto inorganizado y no obstante sólido, material primero de cualquier tipo de conjunto organizado, que puede ejercerse también bajo forma de abstención, de silencio y de astucia, mediante los cuales la socialidad se opone al Poder, identificado como la institucionalización de los intereses de lo económico-político. Esa energía se corresponde con la pulsión comunitaria, impulso o propensión de la que resulta una organicidad social cualquiera, fuerza no finalizada que se opone a cualquier forma de autoridad, que no viene «de arriba», sino que sencillamente «está ahí». Esta energía vital de la que depende el «querer vivir» de toda comunidad y que irriga el cuerpo social se concreta en encarnaciones esenciales, cuyo contenido es afectual. Esa afectualidad corresponde a una comunalización abierta y se constituye a la manera de un soporte lo suficientemente poderoso como para garantizar vínculos sólidos, al mismo tiempo permanentes e inestables, constitución de un «nosotros» que es una mezcla de indiferencia y de vigor puntual. La noción se correspondería, a su vez, con la de *comunidad emocional* en Weber, que no podía tener existencia que *en praesentia*, cuya composición era inconsistente, se inscribía localmente, no tenían estructura organizativa estable y se desplegaba en lo cotidiano. Se la veía aparecer en todas las religiones, al lado —con frecuencia al margen— de las rigidificaciones institucionales.

La comunidad se conforma, según esa idea de afectualidad, menos por un proyecto común, orientado hacia el futuro, que por la pulsión el resultado de la cual es el *estar juntos*. Tampoco tiene porqué tener un fundamento moralizante. Su realización se corresponde con los principios proxémicos. Es decir, darse calor, gritar a coro, hablar en voz baja pero provocando un murmullo, darse codazos o empujarse, rozarse... Esta energía se expresa constantemente en la creatividad de las masas. Si el Poder —lo político-moral— se ocupa de lo lejano, del proyecto, de lo perfecto, la masa se ocupa de lo cotidiano, lo estructuralmente heteróclito. En ese sentido, la muchedumbre se halla en hueco, en un estado permanente de vacuidad. Por ello rechaza toda identidad que la reduzca a la unidad: el proletariado, el pueblo, la chusma, etc.

¹⁶ M. Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona, 1990.

Su abigarramiento, su efervescencia, su aspecto desordenado y estocástico es lo que más inquietante resulta de ella. Para evitar su sometimiento actúa en vaivén, se mueve en un zig-zag aparentemente irracional, que pueden dar la impresión que lo que pretenden es «despistar»: «A imagen y semejanza de los combatientes en el campo de batalla, sus zigzags le permiten esquivar las balas de los poderes».¹⁷ Maffesoli habla de *viscosidad* para referirse a esa promiscuidad en que se confunden quienes comparten un mismo territorio, ya sea real o simbólico.

Pero es hacia atrás en la historia del pensamiento occidental que podemos dar con la significación última de la efervescencia durkheimiana. Su esclarecimiento lo encontramos en una dicotomía que plantea Baruj Spinoza en su *Ética*, en concreto en las proposiciones XXXIV («la potencia de Dios es su misma esencia») y XXXV («todo lo que concebimos que está en el poder Dios, es necesariamente»),¹⁸ una oposición esta —*potentia/potestas*; *potencia/poder*— que mereciera un notable ensayo de Toni Negri.¹⁹ Es Negri quien nos recuerda cómo toda la obra de Spinoza está tensada por una dinámica de transformación, una ontología constitutiva, fundamentada en la capacidad organizativa de la espontaneidad de las necesidades y de la imaginación colectiva. Mediante la identificación de la potencia de Dios con la necesidad interna de su esencia, la *potestas* se da como capacidad de Dios de producir las cosas, pero es la *potentia* la que representa la fuerza que las produce, de manera que la *potestas* no puede ser entendida más que como subordinada de la *potentia*, es decir de la potencia del ser. Spinoza identifica la *potentia* con la libre actividad del cuerpo social, de la *multitudo*, sociedad que constantemente reclama ver satisfecha su necesidad de expansividad, de conservación y de reproducción. La *multitudo* se identifica, a su vez, con el sujeto colectivo, que no puede apreciarse más que en tanto que física de los comportamientos colectivos, y cuyo dinamismo es a la vez productivo y constitutivo. Es ese dinamismo el que permite el paso del poder a la potencia y el que hace que la constitución política de la *multitudo* sea siempre, de un modo u otro, una física de oposición al poder. El poder es contingencia, puesto que la esencia reside en la potencia. La potencia se asimila, sin duda, con la noción del *sefirot* en la mística judía, el conjunto de la potencias o emanaciones de la divinidad en que se funda todo lo real, la dinámica de la naturaleza.

Esa hiperactividad social que cabe asociar con la noción de *potentia* en Spinoza o de *efervescencia colectiva* en Durkheim, sin objeto concreto, desorientada, inorgánica, base energética de cualquier organización, fuerza

¹⁷ *Ibidem*, p. 101.

¹⁸ B. Spinoza, *Ética*, Aguilar, 1982, pp. 73-74.

¹⁹ T. Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.

básica de la que podía resultar una articulación cualquiera, requería, para desplegarse y brindar su propio espectáculo, formas de lo que podríamos llamar *negativización*, *nihilización* o *anonadamiento*, es decir una reducción a la nada, regreso a un vacío parecido al del océano primordial sobre el que — volviendo a la imagen cabalística — Yahvé aplica el *sefirot*. La naturaleza hiperactiva de esa nada recuerda la idea que del vacío se hace la física cuántica, que, «dejos de ser pasivo e inerte contiene en potencia todas las partículas posibles»,²⁰ y que se corresponde a un estado energético fundamental de valor nulo, un universo vacío que se correspondería a un «estado excitado» del universo, un estado en que no hace otra cosa que radiar energía y curvarse. Desmentido de convicciones de la física convencional como la de que no es posible extraer energía de la nada, lo que se da en llamar «energía de punto cero»,²¹ puesto que las fluctuaciones aleatorias de la mecánica cuántica permiten extraerla de un espacio que está vacío, es decir en el que no hay nada que esté presente. A causa del principio mismo de incertidumbre, tal vacío, paradójicamente, está hirviendo de actividad. Si tuviéramos que pensarlo en términos de algún material esté sería, como hemos visto que pretendía Maffesoli viscoso, curiosamente la misma imagen que utiliza Jean-Paul Sartre para hablar de la nihilización en *El ser y la nada*. O, si se prefiere, un *magma*, como hubiera sugerido Cornelius Castoriadis: «Un magma es aquello de lo que pueden extraerse (o aquello en lo que se pueden construir) organizaciones conjuntistas en número indefinido, pero que no puede ser nunca reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de esas organizaciones».²² Si hubiera que imaginar esa substancia de la negación retomando las metáforas que nos presta la física contemporánea, nuestra figura sería la del *plasma*, ese gas en el cual los electrones se han alejado de sus núcleos y que es capaz de generar una gama infinita de inestabilidades y de fluctuaciones, no siempre controlables en el laboratorio.

Estas situaciones de «puesta entre paréntesis» o «en suspenso» de lo social orgánico, auténticos estados de excepción que implican un regreso a lo social amorfo e indiferenciado — viscosidad, magma, plasma —, supongan una especie de escenificación de una sociedad devenida en pura potencialidad, disponibilidad a ser *cualquier cosa*, consciencia de que todo podría ser de *otro modo*. Había mucho en Durkheim de aquella convicción que enunciara Spinoza de que toda determinación implica, por fuerza, una negación. La reducción a la nada colocaba a los individuos que componían una comunidad ante la evidencia de que la distribución de roles — por inmovible que pudiera antojarse —, las evidencias ~~están expuestas~~ ~~los individuos~~ ~~son~~ ~~fundamentales~~.

²⁰ I. Prigogine e I. Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza, Madrid, 1990, p. 179.

²¹ P. Coveney y R. Highfield, *La flecha del tiempo. La organización del desorden*, Plaza & Janés, Barcelona, 1992, p. 178.

²² C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, París, 1975, p. 461.

podrían diluirse de pronto para dar paso a un mundo todo él hecho de incertezas, de inversiones, de desvanecimientos, es decir de posibilidades puras. Ante ella, la angustia, el vértigo, pero también la apertura radical, la libertad.

Durkheim lo había enunciado recordando que el ser humano «desde el origen, llevaba en sí en estado virtual –aunque prestas para despertarse a la voz de las circunstancias– todas las tendencias cuya oportunidad debía aparecer a lo largo de la evolución».²³ Convicción de que cualquier institución, cualquier pensamiento, cualquier ordenamiento, cualquier plausibilidad coexiste con esa negación de sí que lo liquidaría, pero de la que en última instancia depende para existir y que está hecha de lo que *no es*, es decir de la confusión de todas aquellas opciones posibles o imposibles, imaginables o inimaginables, aceptables pero también abominables, que *no son todavía*, que *ya no son*, que *no han sido nunca*, que *nunca serán*. Lo deshechado, pero también lo todavía no pensado. Es más, también lo no ideable, lo inconcebible. Lo alternativo viable, pero no menos todas las figuras de monstruos, incluso de aquellos monstruos que ni siquiera pueden ser sospechados. Voces de *todo lo otro*, que suenan al mismo tiempo, en un alarido enloquecido o en un rumor constante que en sí mismo no significan nada, que *no son nada*.

Esa negación no está *del otro lado* de lo social, no es lo contrario de lo social. El no-ser social no es lo que se opone al ser social, en términos de «sombra» o «lado oscuro». No complementa el ser social, sino que lo aniquila y lo genera luego. La negación social no produce la inversión de lo negado, sino un hueco, un vacío en ebullición. Del no-ser social se podría decir lo mismo que se ha dicho del no-ser por los grandes teóricos de la nada. No es, no puede ser, un ser, sino una acción, un proceso y un proceso que tiene en sí su propia fuente en energía. Como dice Sartre, «la nada no es, se *nihiliza*».²⁴ Tampoco se puede decir que esté *antes* o *después* del cosmos social creado, a la manera de un principio caótico fundador o un final catastrófico hacia el que se avanza. Esta negación que suprime y funda al mismo tiempo el ser social está *siempre* presente. Por decirlo como Sartre, «la condición necesaria para que se posible decir *no* es que el no-ser sea una presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros ; es que la nada *infeste* el ser».²⁵ Recordándole, añadiríamos, al ser social que él, puesto que se funda en la nada, es también, en el fondo, como quería Hegel del ser a secas, «pura indeterminación y el vacío». Más cruda es la aseveración de Heidegger : «*Existir* (ex-sistir) significa : *estar sosteniéndose dentro de la nada*».²⁶ Sartre lo plantea magistralmente, por mucho que piense en otra cosa en apariencias distintas del

²³ Durkheim, *op. cit.* p. 92.

²⁴ J-P. Sartre, *El ser y la nada*, Alianza/Losada, Madrid/Buenos Aires 1984 p. 53.

²⁵ Sartre, *op. cit.*, p. 48.

²⁶ M. Heidegger, *¿Que es la metafísica?*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, p. 48.

supersujeto durkheimiano : «La nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser ; si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser..., sino en el seno mismo del ser, en su medio, como un gusano». La reducción a la nada de un organismo social coincide con su exaltación, con la puesta en escena de su totalidad, a la manera como lo planteara Hegel en *Ciencia de la lógica* : «El ser puro y la pura nada son lo mismo». Luego Heidegger : «Es preciso que la *omnitudo del ente* nos sea dada para que *como tal* sucumba sencillamente a la negación, en la cual la nada misma habrá de hacerse patente».²⁷ Y, más tarde, de nuevo Sartre, cuando nos hace notar cómo la *nada* designa «la totalidad del ser considerada en tanto que Verdad».²⁸

2. *Lógica del umbral.*

Las situaciones en las que ese vacío o nada social eran imaginados escénicamente, evocados como los lugares en que lo social se afirmaba y negaba radicalmente a un mismo tiempo, fueron concretados posteriormente por la sociología y la antropología herederas de Durkheim. Estas tuvieron que ver inicialmente con la constatación, por parte del propio Durkheim, de que las relaciones entre la morfología social y los sistemas colectivos de representación no se correspondían de manera perfecta, es decir nunca estaban ajustados del todo. Era precisamente eso lo que constituía un diferencial básico con las premisa marxista de que existía una correspondencia precisa entre superestructura e infraestructura, puesto que, para Durkheim, lo ideal siendo una cosa social, no se limita a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la vida social y sus necesidades inmediatas. La conciencia colectiva no es, en efecto, un simple epifenómeno de la morfología social, de igual forma que la conciencia individual es alguna cosa más que una reverberancia del cerebro humano. La síntesis de conciencias particulares tiene —para Durkheim— la virtud de generar todo un universo de sentimientos, de ideas, de imágenes, que una vez originados responden a leyes que les son propias, que se atraen, se repelen, se fusionan, se segmentan, proliferan sin que tales combinaciones estén dirigidas ni al estado de la realidad subyacente las necesite. «La vida así suscitada goza incluso de una independencia lo bastante grande como para intervenir de alguna manera en manifestaciones sin propósito, sin utilidad de

²⁷ *Ibidem*, p. 44.

²⁸ Sartre, *op. cit.*, p. 52.

ningún tipo, por el sólo placer de afirmarse, este suele ser el caso de la actividad ritual y del pensamiento mitológico».²⁹

Estas dos entidades —los sistemas conceptuales y las realidades sociales— se mostraban como dos masas fluctuantes, lábiles, continuas y paralelas, dos masas amorfas a las que Saussure —que trasladara el sistema diádico durkheimiano a la lingüística— denomina *reinos fluctuantes* y que son el significado y el significante, dos estratos supersuestos, uno de aire, otro de agua. Se trata en realidad de dos sociedades, visible la una, invisible la otra, que forman entre sí sociedad, pero la comunicación entre las cuales no puede ser sino traumática, precisamente por la naturaleza radicalmente dispar e incompatible de ambos universos. El intercambio entre ambos mundos —el visible y el invisible; lo profano y lo sagrado— es hasta tal punto comprometido que aquellos que asumen llevar a cabo físicamente los tránsitos, los desplazamientos, la vulneración de la distancia brutal que los separa han de hacerlo atravesando o habilitando un territorio de nadie que implica la alteración absoluta de las identidades, la búsqueda de una alteridad total, en una experiencia del máximo riesgo. El franqueamiento de esa frontera entre universos aparece protocolizado de distintos modos, según el momento histórico y la sociedad, pero se concreta en las técnicas rituales que damos en conocer como *sacrificio* —para aquellos casos en los que el tránsito entre mundos sea hasta tal punto violento que quien lo realice no pueda sobrevivir—, así como todas las modalidades de trance: chamanismo, posesión, éxtasis místico, etc.

En todos los casos se trata de generar un espacio hueco, una oquedad marcada, que implica, para quien se instala en ella, una destrucción física o moral del yo, del propio cuerpo o cuanto menos de la propia identidad, puesto que la violencia del choque se asocia a una disolución de cualquier estabilidad, modalidad extrema de turbulencia provocada por el contacto entre dos masas inestables y a temperaturas radicalmente distintas. Eso que se provoca es —de nuevo— una nihilización, una reducción a esa nada en que cualquier cosa es posible, en la que del yo puedo decir con toda la razón, con Rimbaud, que *es otro*, donde mi cuerpo no me pertenece, donde puedo estar aquí, pero en realidad estoy lejos, en otro universo, dislocación absoluta, en el caso del sacrificio zona letal de la que de ningún modo podré salir con vida. Con razón Lévi-Strauss habla del sacrificio como la provocación de un vacío, trampa hueca en la que la astucia de los humanos hace caer a los dioses para que estos la llenen con sus dones.³⁰ Lo mismo podría decirse de las estrategias del mago que, a través de los trances que protagoniza, no hace otra cosa que reducirse a nada, dejar de ser quien es para ser un *medium*, proveedor de sentidos

²⁹ Durkheim, *Les formes elementales...*, p. 428.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Edicions 62, Barcelona, 1985, p. 263-264.

encargado de convertir en real todo lo imaginado, salvar el tramo que constantemente se percibe entre lo pensado y lo vivido. Es de ahí que Lévi-Strauss hace surgir lo que designa como la *eficacia simbólica*, consistente en manipular esa nada activa de la que estamos hablando y que Lévi-Strauss concreta bajo el término *valor simbólico 0*, a partir del concepto jakobsoniano de *fonema 0*, fonema que no se opone a otro fonema sino a la ausencia de fonema.³¹ Su labor no sería sino la de aplicar un esquema flotante en la cultura del grupo, que le permitiría a este organizar significativamente vivencias intelectualmente amorfas o afectivamente inacceptables, ya sea objetivando estados subjetivos, formulando impresiones informulables o integrando en un sistema dado experiencias inarticuladas.

Lo planteado por Hubert y Mauss en relación con las relaciones *verticales* entre lo visible y lo invisible se extiende, con Arnold Van Gennep, al ámbito de las relaciones *horizontales* en el seno de lo visible, es decir en el seno de la estructura de la sociedad humana.³² En *Los ritos de paso*, de 1909, Van Gennep —que, por encima de sus diferencias, compartía con Durkheim las mismas concepciones energicistas sobre lo social—³³ percibió en términos topológicos la distribución de las funciones y los roles: una casa con distintas estancias, el tránsito entre las cuales se lleva a cabo por medio de distintas formas de umbral. A la circulación protocolizada por los corredores que separan los aposentos de esa «casa social» o a la acción de abrir puertas y traspasar umbrales Van Gennep las llama *rites de passage*, ritos de paso, procesos rituales que permiten el tránsito de un *status* social a otro. Sirven para indicar y establecer transiciones entre estados distintos, entendiendo por estado ubicaciones más o menos estables y recurrentes, culturalmente reconocidas y que se producen en el seno de una determinada estructura social, en el sentido de ordenación de posiciones o estatus, que implica institucionalización o como mínimo perduración de grupos y relaciones. El rito de paso es una práctica social de transformación o cambio que garantiza la integración de los individuos en un lugar determinado previsto para él. Al individuo se le asignan así lugares preestablecidos, puntos en la red social, definiciones, identidades, límites que no es posible ni legítimo superar. El rito de paso establece el cambio de *status* legal, profesional, familiar, una modificación en la madurez personal reconocida al neófito, o a circunstancias ambientales, físicas, mentales, emocionales, etc. Su esquema podría ser también aplicable, no sólo

³¹ C. Lévi-Strauss, «Introducción», en Mauss, *Sociología y antropología*, p. 39-41.

³² A. Van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986.

³³ Van Gennep escribía en su reseña de *Les formes elementales*, de Durkheim, en 1913: «Las concepciones primitivas están claramente caracterizadas por la energía. En realidad todas las energías lo están: lo que varía es el nombre que se da a la fuente y a la forma de energía, y el modo en que se representa». Citado por Lukes, *op. cit.*, p. 518.

al tránsito entre nichos de la estructura social sino también al ya aludido entre lo visible y lo invisible.

En realidad, la división global del universo en dos esferas incompatibles —la de lo sagrado y lo profano— en Durkheim y Mauss, como ese otro desglose de la morfología social en compartimentos aislados unos de otros y el tránsito entre los cuales es abrupto, tal y como reconoce Van Gennep, responden a una misma lógica empeñada en crear lo discreto a partir de lo continuo, forzar discontinuidades que hagan pensable tanto la sociedad como el universo entero, a base de suponerlo constituido por módulos o ámbitos que mantienen entre sí una distancia que, por principio, debe permanecer, como ha escrito Fernando Giobellina, «inocupada e inocupante».³⁴ El problema básico no es, entonces, el de la existencia «llena», «saturada» u «ocupada» de las distintas regiones de la sociedad o del cosmos —sea la de los «casados» y la de los «solteros», sea la del «cielo» y la de la «tierra», tanto da—, sino como estos espacios conceptuales alcanzan una articulación entre sí que no se permite, bajo ningún concepto, que sea perfecta, precisamente para recordar en todo momento su naturaleza reversible, o cuanto menos transitable. Lo que importa no es tanto que haya unidades separadas en la estructura de la sociedad o del universo, sino que haya separaciones, puesto que el espíritu humano sólo puede pensar el mundo y la sociedad sino distribuyendo cortes, segregaciones, fragmentaciones. De ello se deriva que no son instancias, instituciones, *status* sociales, mundos lo que se constata, sino la diferencia, la distancia que los separa y los genera. Las diferenciaciones que reconocemos en la organización del mundo no son la consecuencia de unas diferencias preexistentes a ellas, sino al contrario, su requisito. Es porque hay diferenciaciones que podemos percibir diferencias. Todas las prevenciones, los cuidados, los riesgos que implica situarse en la frontera advierten no del riesgo de que haya fronteras, sino del pavor que produce imaginar que no las hubiera. Como escribe Giobellina: «En realidad la amenaza no es que lo diferente se toque, sino que no haya diferencias».³⁵

Todo lo cual se parece sorprendentemente a lo que George Simmel escribiera a propósito de las puertas y los puentes, artificios del talento humano destinados a separar lo unido, y a unir lo separado. El puente hace patente que las dos orillas de un río no están sólo una frente a la otra, sino *separadas*, implica «la extensión de nuestra esfera de voluntad al espacio», supera la «no ligazón de las cosas, unifica la escisión del ser natural». Todavía más radicalmente, la puerta es algo que está ahí «para hacer frontera entre sí lo limitado y lo ilimitado, pero no en la muerta forma geométrica de un mero muro divisorio, sino como la posibilidad de constante relación de intercambio».

³⁴ F. Giobellina, *Sentido y orden. Estudio de clasificaciones simbólicas*, CSIC, Madrid, 1990, p. 139.

³⁵ *Ibidem*, p. 141.

Porque el hombre es el ser que liga, que siempre debe separar y que sin separar no puede ligar, por esto, debemos concebir la existencia meramente indiferente de ambas orillas, ante todo espiritualmente, como una separación, para ligarlas por medio de un puente. Y del mismo modo el hombre es el ser fronterizo que no tiene ninguna frontera. El cierre de su ser-en-casa por medio de la puerta significa ciertamente que separa una parcela de la unidad ininterrumpida del ser natural. Pero así como la delimitación informe se torna en una configuración, así también la delimitabilidad encuentra su sentido y su dignidad por vez primera en aquello que la movilidad de la puerta hace perceptible : en la posibilidad de salirse a cada instante de esta delimitación hacia la libertad.³⁶

Percepción espléndida de cómo la importancia primordial no debe buscarse en lo indispensable que resulta que existan compartimentaciones, divisiones, diferencias, sino en lo fundamental que resulta que existan fronteras que las separen y las hagan distinguibles, fronteras, ahí sí, que parecen concebidas para ser constantemente vulneradas por todo tipo de contrabandismos, no por fatales que pudiera resultar menos frecuentados. Es por ello que merece la pena detenerse en esa preocupación obsesiva que todas las sociedades parecen experimentar por establecer no tanto puntos separados en sus planos de lo real, sino tierras de nadie, *no man's lands*, espacios definidos, *puertas o puentes*, destinados a unir lo separado, al tiempo que separan lo unido. Lo importante es, en cualquier caso, que se entienda que la función fundamental de todo puente, de toda puerta, es la de ser *franqueada*.

3. Liminalidad y pasaje.

Esos tránsitos entre esferas separadas en la estructura social o en el universo se llevan a cabo a través de lo que Van Gennep establecía a la hora de dividir los ritos de paso en una serie de fases espacio-temporales : preliminar o de separación, liminar o de margen y postliminar o de reintegración. La primera y la última son lugares estables de la estructura social, funciones reconocidas, estatuciones homologadas culturalmente como pertinentes y más bien fijas. En cambio la fase liminal (de *limen*, umbral) implica una situación extraña, definida precisamente por la naturaleza alterada, indefinida de sus condiciones. Se trata de un ejemplo palmario de esa efervescencia de la que hablaba Durkheim y que hemos identificado con una nihilización, un anonadamiento, una negativización de todo lo dado en el organigrama de lo social. Quién mejor ha recorrido esa dimensión *ausente* de las fases liminales en los ritos de paso ha sido Victor Turner, un antropólogo

³⁶ G. Simmel, *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986, p. 34

de la escuela de Manchester, discípulo de Max Gluckman, que continuó la tarea de éste de integrar el conflicto en el modelo explicativo del estructural-funcionalismo británico.

En sus trabajos sobre los ndembu de la actual Zambia, Turner sostuvo que, si el modelo básico de sociedad es el de una «estructura de posiciones», el periodo marginal o liminal de los pasajes se conducía a la manera de una *situación interestructural*. Una analogía adecuada para describir esa situación, en la que se reconocería el ascendente de la figura durkheimmiana de la efervescencia social, sería la del «agua hirviendo». Durante la fase liminal, «el estado del sujeto del rito (o *pasajero*) es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero». No es ni lo uno ni lo otro, ya no es lo que era, pero todavía no es lo que será. Quiénes están en el umbral, «no son ni una cosa, ni la otra ; o tal vez son ambas al mismo tiempo ; o quizás no están aquí ni allí ; o incluso no están en ningún sitio —en el sentido de las topografías culturales reconocidas—, y están, en último término, entre y en mitad de todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural».³⁷ Eco perfecto de ese «suspense» en angustia que hace patente la nada, según Heidegger, instante fugaz en que nos es dado escaparnos de nosotros mismos, y en que el vértigo ya no es ni «tuyo», ni «mío», sino *nuestro* : «En realidad, no somos “yo” ni “tú” los desazonados, sino “uno”. Sólo resta el puro existir en la conmoción de ese estar suspense en que no hay nada donde agarrarse».³⁸

El sujeto de los ritos de paso es «estructuralmente invisible». El ser transicional es un personaje no clasificado, indefinido, ambivalente. El neófito es asociado a la muerte, pero también al no-nacido aún, al parto o a la gestación. Muchas veces es un andrógino, ni hombre ni mujer. Su estado es el de la paradoja, el de alguien al que se procura mantener alejado de los estados culturales claramente definidos. Esto es así puesto que las personas que transitan —las «gentes del umbral», como las llama Turner— eluden o se escapan del sistema de clasificación que distribuye las posiciones en el seno de la estructura social. En cierto modo es un monstruo, algo que *no puede ser* o *no debe ser*. Otra característica es que el transeunte ritual *no tiene nada*, ni estatuto, ni propiedad, ni signos, ni rango que lo distinga de quienes comparten su situación. «En palabras del rey Lear, “es el hombre desnudo y sin acomodo”».³⁹ Si el tránsito ritual lo protagoniza un grupo, de él puede afirmarse que es una comunidad indiferenciada —y no una estructura jerárquicamente organizada—, definida por la igualdad, el anonimato, la ausencia de propiedad, la reducción de todos a idénticos niveles de *status*, la

³⁷ V. Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 19880, p. 108.

³⁸ Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

³⁹ V. Turner, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988, p. 109.

minimización de las distinciones de sexo, la humildad, la suspensión de derechos y obligaciones de parentesco, puesto que «todos somos hermanos», la sencillez, a veces la locura sagrada. A esa colectividad igualitaria se le puede aplicar el principio «uno para todos, todos para uno».

Turner explicita la naturaleza nihilizante de la fase de margen en los tránsitos rituales : «Lo liminal puede ser considerado como el No frente a todos los asertos positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos, y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación»⁴⁰. En otro lugar : «La situación liminal rompe la fuerza de la costumbre y abre paso a la especulación... La situación liminal es el ámbito de las hipótesis primitivas, el ámbito en que se abre la posibilidad de hacer juegos malabares con los factores de la existencia».⁴¹ Por último, la fase liminal funciona a la manera de «una especie de término medio social, o algo semejante al punto muerto en una caja de cambios, desde el que se puede marchar en diferentes direcciones y a distintas velocidades tras efectuar una serie de movimientos».⁴² De hecho, bien podríamos decir, en general, que esa nihilización de lo social sirve para que una comunidad se coloque ante las conclusiones inherentes a su propia condición orgánica, como si se quisiese recordar que, en tanto que ser vivo, *es polvo y en polvo habrá de convertirse*. Los ritos de paso hacen así una pedagogía de ese principio que hace de cada ser social, en toda sociedad, una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, «arcilla o polvo, pura materia, cuya forma es moldeada por la sociedad».⁴³

De hecho, del neófito o pasajero podría afirmarse que se reconoce como *nada* o como *nadie*, a la manera como decimos «no somos nadie» o «no somos nada» justamente para recordarnos nuestra finitud y nuestra extrema vulnerabilidad. Premisa fundamental para que aquél que ha sido conducido a la condición de *nada* o *nadie* pueda llegar a ser *algo* o *alguién*, no importa qué cosa, puesto que el tránsito ritual no se produce tanto entre ser una cosa y ser luego otra, sino en que para «ser algo o alguien» es preciso haber sido ubicado antes en una auténtica «nada social». La ritualización del cambio de *status* se produce «a través de un limbo carente de *status*». En procesos así, «los opuestos son parte integrante los unos de los otros y son mutuamente indispensables».⁴⁴ Todo ello se corresponde con la idea de *moralidad abierta*, expresión a nivel societario del *elam vital* o impulso básico del que surgen todas las formas de arte, de piedad religiosa o de creatividad, emparentable en el plano de la especulación artística con la *performance*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 107.

⁴¹ *La selva de los símbolos*, p. 118.

⁴² *El proceso ritual*, p. 205.

⁴³ *La selva de los símbolos*, p. 110.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 104.

Tampoco sería propio afirmar que el transeunte ritual sea una anti-estructura, un reverso de lo ordenado, a la manera, por ejemplo, de la brujería. Tampoco es lo insuficientemente estructurado o lo imperfectamente ordenado. Es lo a-estructural, lo a-ordenado, algo que no es posible definir en términos estáticos, «que, al mismo tiempo, está desestructurado y pre-estructurado».⁴⁵ O, mejor dicho, es lo *estructurándose*, lo que está *ordenándose*. Así mismo, porque aparece como poco, mal o nada clasificado, el transeunte ritual aparece dotado de características peligrosas y contaminantes: es un peligro, puesto que *está en peligro*. No es casual que *trance* se emplee como sinónimo de «situación crítica», «peligro», «riesgo»..., cosa lógica dado que el pasajero ritual es alguien «entre mundos», o, si se prefiere, «entre territorios». Previsible resulta entonces que se le apliquen todos aquellos mecanismos sociales que protegen a una comunidad estructurada contra la contradicción, ya que encarna a un personaje conceptual cuya característica principal es su *frontereidad*.⁴⁶

Los momentos y los lugares liminales en los ritos de tránsito están fuera o al margen del tiempo y el espacio sociales, lo que no implica que tal negación constituya una negación del orden social existente. Más bien deberíamos decir que, al contrario, significa un reconocimiento y una exaltación del vínculo social generalizado, que ha dejado de existir para ser colocado en una situación de paréntesis provisional. Es como si existiesen dos modelos distintos de interacción humana. Uno de ellos presentaría la sociedad como un orden estructurado, diferenciado, jerarquizado, estratificado, etc., es decir una sociedad entendida como organización de posiciones y *status*, institucionalización y persistencia de grupos y de relaciones entre grupos. El segundo, en cambio, aparece en el momento liminal y representa un *grado 0* de lo social, sociedad entendida como comunidad esencial, como comunión, sociedad sin estructurar, recién nacida, pura y no deteriorada todavía por la acción humana o del tiempo. Se trata de «el vínculo humano esencial y genérico, sin el que no podría existir ninguna sociedad [...] La liminalidad implica que el que está arriba no podría estar arriba de no existir el que estuviese abajo, y que quien está arriba debe experimentar lo que es estar abajo».⁴⁷ Al primero de estos modelos Victor Turner lo llama *estructura*, mientras que el segundo es designado como *communitas*. La *communitas* no es ningún estado prístino de la sociedad al que se anhele regresar, sino una dimensión permanentemente presente y periódicamente activada en todas las sociedades.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁶ En otro lugar he contemplado las figuras del extranjero y, en particular, del inmigrante, como ejemplos de personajes *liminales*, condición de la que resulta la dimensión inquietante y peligrosa que se les atribuye. Cf. M. Delgado Ruiz, «Qui pot ser immigrant a la ciutat?», en *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya*, Empúries, Barcelona, 1998.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 104.

La contraposición *communitas* o liminalidad a-estructural *versus* estructura social puede ser conectada con la otras divisiones diádicas que se han aplicado a otras entidades, estructuradas unas, *estructurándose* las otras. Turner cometió el error de, al trasladarlos a contextos contemporáneos, convertir su *communitas* en una variante de la *Gemeinschaft* o «comunidad» que Ferdinand Tönnies oponía a la *Gesellschaft* o «asociación». En cambio, la oposición estructura-*communitas* en Turner se parece mucho más a la que sugieren Gilles Deleuze y Félix Guattari entre multiplicidades arborescentes y multiplicidades rizomáticas. Las primeras serían extensivas, divisibles, molares, susceptibles de unificarse, totalizarse y organizarse. Las segundas, «dibidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza, por distancias que al variar entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, antes o después».⁴⁸ Estas multiplicidades rizomáticas están conformadas por partículas, que se relacionan en términos de distancia, siguiendo movimientos de apariencia caótica y de las que su cantidad se mide en intensidades y en diferencias de intensidad. Las multiplicidades rizomáticas están asociadas conceptualmente, a su vez, con las figuras del *cuerpo sin órganos*, el *plano de consistencia* o la *tierra absolutamente desterritorializada*: dominios elásticos, preorganizados, constituidos por materiales inestables y por formar, submoléculas y subátomos que discurren en flujos sometidos a movimientos impredecibles, singularidades libres dedicadas a un nomadeo constante y sin sentido, partículas sin estructurar que daban la impresión de agitarse enloquecidas. Monstruos.

La imagen del monstruo aparece asociada a la liminalidad ritual en el propio desarrollo teórico de Turner sobre los ritos ndembu y las iniciaciones místicas en general, siempre en relación con las máscaras y otros objetos rituales definibles por su desmesura o por la dislocación de lo real. «Los monstruos se manufacturan precisamente para enseñar a los neófitos a distinguir claramente entre los distintos factores de la realidad tal y como los concibe su cultura». Refiriéndose a la «ley de la disociación» de William James, apunta Turner: «Cuando *a* y *b* van juntos como parte del mismo objeto total, sin que exista diferenciación entre ellos, la aparición de uno de ellos, *a*, en una nueva combinación, *ax*, favorece la discriminación de *a*, *b* y *x* entre sí. Como el mismo James decía, “lo que unas veces aparece asociado con una cosa y otras con otra, tiende a aparecer disociado de ambas, y a convertirse en un objeto abstracto de contemplación para el espíritu. Podríamos llamar a esto ley de la disociación mediante variación de los concomitantes”».⁴⁹ De ahí que

⁴⁸ G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia, 1982, p. 34.

⁴⁹ Turner, *La selva de los símbolos*, p. 116.

los monstruos conciten a reflexionar sobre personas, relaciones o aspectos de su medio ambiente social que hasta entonces habían sido simples datos objetivos. La situación liminal rompe la fuerza de la costumbre y abre paso a la especulación. El caos –el monstruo, la abominación– no es algo que a través de la liminalidad el cosmos social niegue, para reafirmar su perennidad contra la imprevisto y la incertidumbre, sino lo que proclama como aquello que, antojándose el anuncio de su inminente final, es en realidad su principal recurso vital, su requisito, su posibilidad misma.

Durante el periodo liminal, los neófitos son alternativamente forzados y animados a pensar sobre su sociedad, su universo y los poderes que generan y sostienen a ambos. La situación liminar puede ser en parte definida como un estado de reflexión. Durante ella, las ideas, sentimientos y hechos que, hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos, y que estos han aceptado de manera inmediata, se ven disueltos en sus partes componentes. Dichos componentes son separados uno a uno y convertidos en objetos de reflexión para los iniciados, mediante un proceso de exageración componencial y disociación de las variantes concomitantes. La comunicación de los *sacra* y otras formas de instrucción esotérica implican en realidad tres procesos distintos. El primero de ellos es la reducción del ámbito cultural a sus componentes o factores reconocibles; el segundo es su recomposición según patrones y formas monstruosos, y el tercero su reformulación según modos que puedan adquirir sentido en la perspectiva del nuevo estado y *status* en que el neófito va a ingresar.

El segundo de estos procesos, la construcción monstruosa o fantástica, orienta la atención hacia los componentes de las máscaras o efigies, tan radicalmente descolocados que puedan permitir su aislamiento y contemplación consiguiente.⁵⁰

Puesta a distancia radical que la ubicación en el ritual implica y que trae a la memoria lo que Sartre escribiera a propósito del anonadamiento del ser :

El ser no puede engendrar sino al ser y, si el hombre está englobado en ese proceso de generación, de él no saldrá sino ser. Si ha de poder interrogar sobre este proceso, es decir, cuestionarlo, es menester que pueda tenerlo bajo su mirada como un conjunto, o sea ponerse él mismo *fuera del ser* y, en el mismo acto, debilitar la estructura del ser del ser. Empero no es dado a la «realidad humana» anonadar, ni aun provisionalmente, la masa de ser que está puesta frente a ella. Lo que puede modificar es su *relación* con ese ser. Para ella, poner fuera de circuito un existente particular es ponerse a sí misma fuera de circuito con relación a ese existente. En tal caso, ella le escapa, está fuera de su alcance, no puede recibir su acción, se ha retirado *allende una nada*. A esta posibilidad que tiene la realidad humana de segregar una nada que la aísla, Descartes, después de los estoicos, le dio un nombre : es la *libertad*.⁵¹

3. El espacio público como liminalidad generalizada.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁵¹ Sartre, *op. cit.*, p. 60.

Las percepciones sobre la importancia y las características de la fase liminal o de margen de los ritos de paso, entendidas como momentos de nihilización o negativización de la estructuración social, pueden ajustarse a aspectos estratégicos de la vida en las sociedades contemporáneas, que un cierto malentendido pudiera hacer pensar como específicamente propios de la modernidad y de las sociedades urbanizadas. Nada impide establecer una analogía entre la liminalidad, tal y como la habían concebido Van Gemep y, tras él, Victor Turner, y conceptos como el de *intersicialidad*, a la manera como había sido planteados desde la Escuela de Chicago. Dos célebres estudios de esta escuela, pionera en las ciencias sociales de la ciudad, fueron quiénes por vez primera describieron zonas de nadie, filtros entre segmentos de la ciudad que fueron designados como *áreas intersiciales*. Se trató de *The Gang*, de Frederick Thrasher, publicado en 1926, y *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, de C.R. Shaw y H. McKay, de 1927.⁵² El área intersicial no se identificaba sólo como un *terrain vague* físico entre territorios claramente colonizados, sino también como una zona de ambigüedad y sin referentes que se extendía entre regiones morales. La premisa era que las sociedades urbanizadas resultaban incapaces de cubrir con su trama estructural la totalidad de la vida social, lo que provocaba la aparición de amplios espacios vacantes, tierras de nadie que se extendían entre funciones y órganos de la sociedad mayor —la familia, la religión, la escuela, la política—, instancias que delataban constantemente su insuficiencia o su ineficacia en orden a resolver la desorientación a que la vida moderna condenaba a sus habitantes. Estos espacios vacíos —*liminales* deberíamos decir, dada su similitud con la incerteza de la fase marginal de los pasajes rituales— eran colonizados por todo tipo de comunidades precarias y provisionales, destinadas a abarcar esos aspectos de la existencia individual que habían quedado, por así decirlo, estructuralmente a la intemperie, dotándolos de una organización formal y un sentido moral que las grandes instituciones sociales no alcanzaban a atribuirles. Esa misma dirección analítica ha sido retomada recientemente por la etnología urbana francesa, que ha producido obras sobre las sociabilidades informales —a cargo sobre todo de jóvenes— que se desarrollan *al margen* de las instituciones. Algunos de estos trabajos han escogido títulos tan elocuentes en relación con lo que aquí se sostiene como *La Ville intervalle*, de Laurence Roulleau-Berger.⁵³

⁵² F.M. Thrasher, *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*, University of Chicago Press, Chicago, 1963, y C.R. Shaw y H. McKay, *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.

⁵³ L. Roulleau-Berger, *La Ville intervalle. Jeunes entre centre et banlieue*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1991.

La noción de *communitas*, por otra parte, se adapta bastante bien a las maneras como se ha reconocido en contextos modernos la noción durkheimiana de *efervescencia colectiva*—o su precursora, la *multitudo* de Spinoza, si se prefiere—, por lo general en relación a la actividad creativa y al tiempo inquietante de las muchedumbres. Ya hemos visto como Michel Maffesoli recogía ese mismo concepto para referirse a las *tribus* contemporáneas. Es fácil identificar el estado de *communitas*, tal y como ha sido descrito, con esa sensibilidad colectiva que Maffesoli ve surgir de la agitación de las muchedumbres urbanas, que da pie a una vivencia esencialmente estética que, a su vez, es fermento de una relación ética. Nada distingue el «agua hirviendo» de la que vimos que nos hablaba Turner para referirse a la marginalidad ritual, de la entidad que resulta de esa vida de las multitudes, polimorfa, policelular, camaleónica, instancia sin rostro, hormigeanante, monstruosa, dislocada, ámbito en el que cabe todo, hasta el infinito, que es rica en posibilidades, sin que en ella haya final, ni politización, y que periódicamente se abandona a la experiencia dionisiaca, confusional, del torbellino de los afectos y de sus múltiples expresiones. Lo mismo podría decirse de la naturaleza de la *masa* y de su precedente, la *muta*—esto es la jauría o la manada—, que, en Elias Canetti, responde al mismo esquema de igualitarismo, indiferenciación y hervor que caracteriza la *communitas* liminal.

En el interior de la masa reina la igualdad. Se trata de una igualdad absoluta e indiscutible y jamás en puesta en duda por la masa misma. Posee una importancia tan fundamental que se podría definir el estado de la masa directamente como un estado de absoluta igualdad... Uno se convierte en masa buscando esta igualdad. Se pasa por alto todo lo que pueda alejarnos de este fin. Todas las exigencias de justicia, todas las teorías de igualdad extraen su energía, en última instancia, de esta vivencia de igualdad que cada uno conoce a su manera a partir de la masa.⁵⁴

Pero todavía más importa subrayar cómo quiénes se han aproximado al estudio de la vida urbana desde la etnografía de la comunicación, la microsociología o el interaccionismo simbólico la han descrito, sin explicitarlo, como en una permanente situación de *communitas* atenuada, todo ella hecha de *liminalidades*. Por definición la calle, la plaza, el vestíbulo de cualquier estación de tren o el autobús son espacios *de paso*, cuyos usuarios del espacio público, las moléculas de la urbanidad—la sociedad urbana haciéndose y deshaciéndose constantemente—son seres de la indefinición: ya ha salido de su lugar de procedencia, pero todavía no ha llegado allá a donde se dirigía; no es lo que era, pero todavía no se ha incorporado a su nuevo rol. Siempre es un iniciado, un neófito, lo que Van Gennep o Turner hubieran llamado un

⁵⁴ E. Canetti, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1994, p. 25.

pasajero. A su vez, el transeunte, el viajero de metro o autobús siempre está *en otra cosa, con la cabeza en otro sitio*, en el sentido literal de la palabra, *en trance*. El transeunte, en efecto, está distraído, «en sus cosas», hablando con alguien de algo, durmiendo, leyendo..., en cualquier caso desplazado. Es un doble viajero, porque su desplazamiento en un plano lineal se acompaña de un desapego del lugar en qué realmente está, en favor de otro a dónde le conduce su ensoñamiento o su cavilación. No es casual que en algunos idiomas como el catalán *trance* —como «éxtasis»— y *trànsito* —en el sentido de «tráfico» o «movimiento»— requieran un mismo término : *trànsit*.

Eso es lo que hace que el usuario del espacio público sea básicamente eso, *transeunte*, es decir persona que está en tránsito, en *passage*. Tránsito, transeunte, del latín *transeo* —pasar, ir de un sitio a otro, transformarse, ir más allá de, transcurrir, recorrer rápidamente...—, cuyo participio es *transitus* : acción de pasar, de cambiar de condición. *Transitus*, como sustantivo : lugar de paso, paso. Espacio público, espacio todo él hecho de tránsitos. Por tanto *espacio de la liminalidad total, del trance permanente y generalizado*. Evocando de nuevo a Rimbaud, bien podríamos decir que en la calle, no sólo *yo es otro*, sino que todo el mundo es, en efecto, *otro* : el espacio público, como habían querido los teóricos de la escuela de Chicago, es el espacio de la alteridad generalizada. ¿O es que acaso no es todo usuario del espacio público, por principio, *un ser del umbral*? Espacio-movimiento, lo que es sorprendido constantemente a punto de constituirse en territorio, pero que nunca acaba por reconocer límites ni marcas, lo que autorganiza desde la sombra los barullos de la cotidianidad, lo que *ya estaba ahí*, en un secreto a voces.

¿Por qué no atrevemos a proclamar que decir *espacio de tránsito* o, en este contexto de la secuencialización de los ritos de pasaje, *espacio de liminalidad* o *espacio de margen* viene a ser un plenonismo, puesto que el espacio, en cierto modo, es siempre transitivo, liminal, marginal? El espacio no puede ser sino un ámbito que no es sino un no-ser o un ser-lo-que-sea, puesto que es algo incierto, indeciso, consecuencia de una nihilización o anonadamiento de un territorio o de un lugar cualquiera. ¿Qué puede decirse del espacio? : del espacio no se puede decir nada. El espacio no puede ser ni dicho, ni pensado, ni imaginado, ni conocido. Como Simmel nos mostró con extraordinaria lucidez, el espacio es una forma sin efecto, algo que ha de llenarse o ser movido al aplicársele energías sociológicas o psicológicas. Vuelta en definitiva a Kant y a su concepción del espacio como «posibilidad de juntar».

De ahí el valor extraordinario de las intuiciones de Michel de Certeau, cuya noción de *no-lugar* —que luego popularizara una relectura de Marc Augé— tan perfectamente se adecua a todo lo dicho en relación con la liminalidad de los ritos de paso en Van Gennep y Turner. No lugar : negación del lugar. No

«utopía» —lugar en ningún sitio—, sino a-lugar. Tampoco anti-lugar, no *sitio* contrario, ni siquiera *otro sitio*, sino *lugar 0*, vacío de lugar, lugar que se ha esfumado para dar paso a la pura posibilidad de lugar y que se identifica con la calle, con el espacio público, aquél territorio *todo él frontera*, cuyo protagonista es el individuo ordinario, diseminado, innumerable, lo que Certau llama «el murmullo de la sociedad». Se trata de alguien a quien justamente sólo podemos llamar precisamente eso, *alguién*; o bien *uno*, *un tipo*, *un tío*..., única fórmula para expresar el no-nombre, el nombre en hueco, el ser sin atributos, puesto que los reúne casi todos, ocultándolos, reservándolos para sí. Ese anti-héroe es «nada», personaje general, universal abstracto, un «productor desconocido, poeta de sus asuntos, inventor de senderos en las junglas de la racionalidad funcionalista», que, en multitud, se dedica a trazar trayectorias indeterminadas, en apariencia insensatas porque no son coherentes con el espacio construido, escrito y prefabricado por el que se desplazan. Una silueta enigmática, que, en efecto, se ha nihilizado y que «no tiene a dónde agarrarse», pero sí dónde esconderse, por dónde llevar a cabo sus zizagueo, sus maniobras de despiste, todo lo cual implica saber aprovecharse del terreno y estar atento a las oportunidades con el fin de sacarles partido. Ese hombre de la multitud —el mismo al que Edgar Allan Poe le dedicará un genial cuento— es un rey de la astucia, que se presenta dónde no espera, ser proteiforme, que se mueve con rapidez, cambiando de ritmo o abandonándose a todo tipo de arritmias, imprevisible, que actúa a base de golpes de mano, por sorpresa. De ahí, que como ser de la frontera que es —y al igual que los protagonistas del trance o del pasaje rituales—, el transeunte anónimo, el hombre de la calle sea, casi por definición, motivo de todo tipo de alarmas para cualquiera de las formas de vigilancia que fiscalizan lo estructurado y no pierden de vista los corredores por los que se agita la dimensión más inestable de lo social.

Las imágenes que Certau emplea para dar cuenta de los usos prácticos y de las poetizaciones de que es objeto el espacio urbano evocan constantemente la descripción de la liminalidad del pasajes rituales, tal y como habían sido provistas desde la antropología de las sociedades exóticas. A partir del *simil* entre la relación entre el peatón y el espacio que recorre y la de los cuerpos de los amantes, que cierran los ojos al abrazarse, puede escribir Certau :

Paradoja de la frontera : creadas por los contactos, los puntos de diferenciación entre dos cuerpos son igualmente los puntos en común. La junción y la disjunción son indisociables. De los cuerpos en contacto, ¿cuál de ellos posee la frontera que los distingue? Ni el uno ni el otro. Es decir : ¿nadie?

Problema teórico y práctico de la frontera : ¿a quién pertenece? [La frontera] articula. Es *también* un pasaje. En el relato, la frontera funciona como tercero. Es un «entredos» — un «espacio entre dos»...

Lugar tercero, juego de interacciones y de entre-vistas, la frontera es como un vacío, sím-bolo narrativo de intercambios y de reencuentros. Al pasar por allí un arquitecto se

encarga precipitadamente de ese «espacio entre dos» para construir un gran edificio... Mutación de lo vacío en lleno, entre el entredos y el lugar establecido.⁵⁵

La noción de *entre-deux* es aquí reveladora, puesto que remite a la idea de intermediación —o de terciamiento, si se quiere, y por emplear el término que Certau propone—, de intervalo, así como de hueco o de separación. También a la expresión deportiva que, en francés, alude al saque entre dos del baloncesto o al saque neutral en fútbol. No es casual que —sin referirse a la expresión de Victor Turner, probablemente sin conocer el paralelismo que establecía con el exótico ndembu de *La selva de los símbolos*— Certau hable de «seres del umbral» para referirse a los hombres de la multitud urbana, que van y vienen, circulan, se desbordan o derivan en un relieve que les es impuesto, protagonizando «movimientos espumosos de un mar que se insinúa entre las rocas y los dédalos de un orden establecido». ⁵⁶ De este agua regulada en principio por las cuadrículas institucionales a las que ese agua erosiona poco a poco y desplaza, los estadistas no conciben nada o casi nada. No se trata de un líquido que circula por los dispositivos de lo sólido, sino de «movimientos otros», que utilizan los elementos del terreno, colándose por entre las mallas del sistema, y lo hacen desarraigándose de las comunidades tradicionales que circunscriben el funcionamiento, que se ponen a errar en todas direcciones por un espacio que heterogeneizan.

Tampoco puede ser casual que Certau, para dar cuenta de estas prácticas, deba recurrir a categorías como *trayectorias* o *transcursos*, no que haya de subrayar como el uso del espacio público por los viandantes implique la aplicación de un movimiento temporal en el espacio, es decir la unidad de una sucesión diacrónica de puntos recorridos, y no la figura que esos puntos forman sobre un lugar supuesto como sincrónico o ucrónico. Una serie espacial de puntos es sustituida por una articulación temporal de lugares. Donde había un gráfico ahora hay una operación, un *pasaje*, un *tránsito* o un *trance* añadiríamos nosotros. ¿Qué es lo que tiene ese ser del *no-lugar*? : como el pasajero ritual, no posee *nada*. O, mejor dicho : su propio cuerpo. Como Giobellina explica en relación con los ritos de posesión, el éxtasis indica un lugar social cuyos «ocupantes no tienen otra cosa más que su cuerpo para entender el mundo y para quienes el mundo es poco más que su cuerpo». ⁵⁷ Los viandantes son, como hubiera descrito Erving Goffman, «masas corpóreas». Escribe Certau : «Entre las tácticas cotidianas y las estrategias, la imagen fantasma del cuerpo experto y mudo, preserva la diferencia».

⁵⁵ M. de Certau, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 186-187.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁵⁷ F. Giobellina, «El cuerpo sagrado. Acerca de los fenómenos de posesión religiosa» *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 34 (1979), p. 190.

Y son cuerpos amorosos, que se entrelazan, formulando poesías hechas de eso, de cuerpos, elementos firmados por otros cuerpos. Esos trayectos-cuerpo, esas firmas-cuerpo escriben textos ilegibles, en el sentido de que escapan a la legibilidad. Los trazos de esas escrituras infinitas, infinitamente entrecruzadas componen una historia múltiple, en la que no hay autores, ni espectadores, constituida de fragmentos, de trayectorias y en alteración de espacios. Son prácticas microbianas, singulares y al tiempo plurales, que pululan lejos del control panóptico, que proliferan muchas veces ilegítimamente, que escapan de toda disciplina, de toda clasificación, de toda jerarquización. Certau alude a ello como «el habla de los pasos perdidos», o como las «enunciaciones peatonales». Caminar es hablar. Retóricas caminatorias. Los pasos de los caminantes presentan una serie de giros y de rodeos que equivalen a piruetas o figuras de estilo. Este estilo o manera de hacer implica un uso singular de lo simbólico pero también como elemento de un código, por definición social, colectivo. De ese uso estilístico del espacio, las figuras son gestos. Certau toma de Rilke la imagen de los «árboles de gestos» en movimiento. Estos árboles de gestos se agitan por doquier, incluso por los territorios más aparentemente estables. «Sus bosques caminan por las calles. Transforman la escena, pero en cambio no pueden ser fijados por la imagen en sitio alguno». En cambio, «si hiciera falta una imagen esta sería la de las imágenes-tránsito, caligrafías amarillo-verde y azul metalizado, que aullan sin gritar y rayan el subsuelo de la ciudad con bordados de letras y de cifras, gestos perfectos de violencias pintadas a pistola».⁵⁸

Lugar : orden cual sea según el cual ciertos elementos son distribuidos según relaciones de coexistencia. Se excluye la posibilidad de que dos cosas estén al mismo tiempo en el mismo sitio. Es la ley de *propre* : los elementos considerados uno al lado del otro, en su sitio, indicación, estabilidad, mapas. En cambio, *espacio* designa algo muy distinto. Hay espacio cuando se toman en consideración vectores de dirección, cantidades de rapidez y la variable tiempo, exactamente igual que cuando los ritos de paso de cualquier sociedad le recuerdan a los sujetos psicofísicos que la componen la inestabilidad, el dinamismo hiperactivo, en ebullición, que la funda y la organiza : la *nadedad* que produce la puesta en escena de su *totalidad*. El espacio es un cruce de trayectos, de moviidades. Es el efecto producido por operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan, lo ponen a funcionar. No hay univocidad, ni estabilidad. Es el ámbito de las operaciones-trayecto, de los desplazamientos, de los tránsitos y pasajes. Esta enunciación, sin desarrollo discursivo se organiza a partir de la relación entre los lugares de que se parte o a los que se llega y el *no-lugar* que produce. Y, ¿que es un *no-lugar*, nos dirá

⁵⁸ Certau, *op. cit.*, p. 154.

Certau, sino otra cosa : lo que produce partir de un lugar y que no es sino *una manera de pasar*?

Caminar es carecer de lugar. Es el proceso indefinido de estar ausente y en busca de un sitio propio. De la errancia que multiplica y reúne la ciudad resulta una inmensa experiencia social de la privación de lugar –una experiencia que, es cierto, estalla en deportaciones innumerables e ínfimas (desplazamientos y caminos), compensada por los lazos que provocan las relaciones y los entrecruzamientos de estos éxodos, creando un tejido urbano, y emplazada bajo el signo de lo que debería ser, al fin, el lugar, pero que no es sino un nombre, la Ciudad.⁵⁹

La puesta en paralelo entre el tipo de nihilización que representan las fases liminales en los ritos de paso y el que suponen los empleos del espacio público en contextos urbanos se ha ejecutado con interesantes resultados en varias investigaciones empíricas, centradas sobre todo en la experiencia del desplazamiento en transporte colectivos.⁶⁰ En otros casos, la comparación puede ser inopinada y venir dada por el uso de imágenes metafóricas equivalentes. Uno de los trabajos más notables que se han producido en relación con los ritos iniciáticos en sociedades exóticas ha sido el de Pascal Boyer⁶¹ a propósito de los fang cameruneses, en concreto de la figura de los *mbom-mvêt*, bardos iniciados en los misterios de su trabajo que cantan epopeyas acompañándose de una *mvêt* o arpa-cítara tradicional. El título de su ensayo es *Barricades mystérieuses*, en honor de una enigmática pieza de igual título de François Couperin, orden número 6, del libro II de las *Piezas para clavecín*, compuesto siguiendo el estilo *luthé*, adoptado precisamente de los tañedores de laúd de la época barroca. La lógica que anima el uso de las *mvêt* consiste en emplazar al oyente a que capte la «voz» que se oculta tras las extraordinarias complicaciones polirítmicas a que se abandona el tañedor de *mvêt*, voz en la que se expresan los complejos secretos que guardan los espíritus de los muertos. Esa «melodía secreta» ha de ser captada de entre lo que puede antojarse una avalancha de notas aparentemente desordenadas, una opaca barahunda de sonidos entre los que se insinúa la historia oculta a desentrañar. Exactamente como hacen las *Barricades mystérieuses* de Couperin, una pieza que se organiza a partir de lo que podría parecer una lluvia caótica y accidental de notas, amontonamiento de aspecto desordenado, que

⁵⁹ *Ibidem*, p. 155.

⁶⁰ Cf. J. Pitt-Rivers, «Un rite de passage de la société moderne», en P. Centlivres y J. Hainard, eds., *Les rites de passage aujourd'hui*, L'Âge d'Homme, Neuchâtel, 1986, pp. 115-130; D. Terrolle, «Entre-deux», en C. Pétonnet y Y. Delaporte, eds., *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*, L'Harmattan, Paris, pp. 243-262.

⁶¹ P. Boyer, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées fang*, Société d'Ethnologie, Paris, 1988. Los capítulos VI y VII de esta obra aparecen bajo el título «La iniciación de los poetas y arpa-citaristas», en Ll. Mallart, comp., *Ser hombre, ser alguien. Ritos e iniciaciones en el sur de Camerún*, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1992, pp. 113-138.

evoca, según los musicólogos especializados en Couperin, «una polifonía licuificada, disuelta, extendida como una especie de pasta lisa y uniforme».⁶² De la audición de esa masa informe, idéntica a la de la música de las *mvêt fang*, un esfuerzo de abstracción por parte del oyente le permite a éste captar «detrás» o quizás «debajo», una organización armónica en extremo simple, un movimiento tonal disimulado que, a pesar de su elementalidad y de su evanescencia —o acaso por el contraste entre éstas y la desorganización que parece dominar el conjunto de la obra—, produce un significativo efecto fascinador.

Lo que sorprende del trabajo de Boyer no es sólo su acierto en poner en paralelo un aspecto de los ritos iniciáticos *fang* con una pieza musical del siglo XVIII, sino como ambas construcciones formales pueden ser puestas en contacto con cualquier de las propuestas que se han formulado para una etnografía de los espacios públicos. Esa idea de la «melodía oculta» que se nos sugiere en relación con ciertos procedimientos musicales exóticos o del pasado se corresponde a la perfección con un concepto de los usos del espacio urbano que no puede pensarse si no es en términos coreográficos, y que consiste precisamente en la distinción, entre la delirante actividad de hormiguero de las calles y de las plazas de cualquier ciudad, la escritura a mano microscópica, desarrollo discursivo no menos «secreto», «en murmullo», que enuncian, caminando, ésto es *discurriendo*, el transeunte, el paseante, el merodeador... Algo que ha sabido plasmar en una imagen en especial pertinente aquí Colette Pétonnet,⁶³ quien, para referirse a los movimientos en filigrana de los peatones, «ballets de figuras imprevisibles y renovadas», y en orden a establecer de qué están compuestas las muchedumbres que van y vienen por los espacios ciudadanos, emplea la noción de «bajo continuo». He ahí el objeto último de la expectación del observador etnográfico, cazador de melodías que se insinúan entre el susurro inmenso que recorre las calles.

La conclusión a que todo lo expuesto conduce es que algo hay de arbitrario en el supuesto de que las categorías teóricas y las sensibilidades observacionales acuñadas desde la tradición que el organicismo social de Durkheim inaugura son del todo inútiles a la hora de aplicarlas en las inestables e incongruentes sociedades urbanizadas, atravesadas por todo tipo de fluctuaciones, zarandeadas por turbulencias constantes, en las que es lo inarticulado lo que parece primar. De hecho, bien al contrario, deberíamos apreciar como el divorcio que tan frecuentemente se ha formulado desde la antropología entre «sociedades frías» y «sociedades calientes» —por emplear los términos sugeridos por Lévi-Strauss— no se basa en el hecho de que las

⁶² Boyer, «La iniciación...», p. 131.

⁶³ C. Pétonnet, «Variations sur le bruit sourd d'un mouvement continu», en J. Gutwirth y C. Pétonnet, eds., *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques*, Éditions de CTHS, París, 1987, pp. 247-258.

primeras no conozcan el calor, sino que sencillamente no lo usan. Existe en todas las sociedades esa posibilidad de puesta a cero, de reducción a la nada que abre automáticamente la viabilidad de cualquier arranque, a cualquier velocidad, en cualquier dirección. Es esa potencialidad lo que todas las sociedades –sea cual sea su grado de prosperidad o los niveles de estructuración de que disfrute– cuidan de escenificar ciclicamente para tener presente su disponibilidad. Se certifica así el estado óptimo de los recursos que la entropía aportaría en caso de que tal o tal otra comunidad los requiriera, momento en el que las periódicas exhibiciones de efervescencia podrían convertirse en combustión energética, en el impulso que anime cualquier transformación, en cualquier sentido. La cuestión del nihilismo, de la negación de los valores, del anonadamiento liberador se desplaza entonces del ámbito de las discusiones filosófico-ideológicas locales en torno a qué es y en qué consiste la modernidad o la posmodernidad, a otro terreno mucho más vasto y universal, cual es el de la nihilización como un mecanismo que la recuerda a toda comunidad lo que es, precisamente dándole a entender lo que, sin serlo, podría ser si un interés material o imaginario lo suficientemente compartido así lo dispusiese.

EL "TRABAJO

¿CRITICA SOCIAL O NIHILISMO? [REDACTED] DE LO NEGATIVO" DESDE
HEGEL Y LEOPARDI HASTA EL PRESENTE

Anselm Jappe

Las sociedades modernas generalmente han preferido sacar provecho de sus críticos en vez de encarcelarlos. Cuando la crítica era "constructiva" -y por lo general se esforzaba por serlo-, los administradores de la sociedad la escuchaban de buena gana. Aun así, quedaban siempre algunas personas cuyo descontento con las condiciones de vida dominantes adquiría rasgos de un rechazo global, por el cual estaban dispuestas a lanzarse al asalto contra lo existente aun sin disponer de ninguna alternativa inmediata, presentando la destrucción del orden establecido como un bien en sí mismo. Para este tipo de crítica imposible de integrar, se tiene siempre a mano la acusación de "nihilismo", y no sólo cuando se trata del terrorismo de sedicentes revolucionarios como los Rava^{ch}ol y los Nechaiev del siglo pasado. Por otra parte, la crítica social radical, aunque no ha aceptado casi nunca [REDACTED] el calificativo de "nihilista", enarboló, sin embargo, la bandera de la negación: la negación no sólo de algún aspecto, o de unos pocos aspectos, de lo existente, a los que pudieran oponerse otros positivos, sino de lo existente en todos o casi todos sus aspectos, desde el modo de producción hasta la familia, desde la religión hasta el Estado, desde la cultura hasta la oposición moderada.

Antes de que surgiera, hacia el 1800, la sociedad industrial, semejante puesta en cuestión total del mundo se manifestaba solamente en las revueltas de carácter religioso, apocalíptico o mesiánico, la última de las cuales fue la Revolución Inglesa. La palingénesis a la que aspiraban las corrientes radicales de aque

tales movimientos, como los anabaptistas de Münster o los Hermanos del [REDACTED] Libre Espiritu, iba a menudo más allá de cuanto habrían osado soñar aun los más audaces de entre sus sucesores modernos. Pero su horizonte no era nihilista, sino todo lo contrario: era un horizonte "pleno", que se planteaba en términos esencialistas, puesto que la revuelta terrenal hallaba su punto de referencia, su justificación y su meta en el Reino de Dios que se había de instaurar sobre la Tierra. No habían "fundado su causa [REDACTED] nada" sino, por el contrario, en Dios, en la más plena de las realidades. Por motivos análogos, nadie llamaría nihilistas a aquellos pensadores modernos -pienso sobre todo en Charles Fourier- que, si bien llevaron a cabo una crítica despiadada de la entera sociedad en la que vivían, subordinaban tal negación a la visión positiva de la felicidad garantizada del futuro; de modo que se luchaba no tanto contra lo existente como a favor de otro mundo distinto, lo cual mitigaba en gran medida la agresividad de los medios y de las formas que es otro rasgo característico de aquella contestación radical que sus adversarios llaman nihilismo.

Esa contestación radical no podía surgir antes de que se [REDACTED] [REDACTED] generalizara aquel contraste entre el individuo y el mundo que halló [REDACTED] su primera expresión en el romanticismo; expresión que, sin embargo, en muchos aspectos no ha sido aún superada. En aquella época, la negación radical surgió de distintos ámbitos a la vez. Por un lado, tomó la forma de una [REDACTED] rebelión existencial del individuo que se ve a sí mismo como estando en guerra contra la sociedad, aun cuando concibe esa sociedad bajo el aspecto genérico del "mundo" o de la "vida". Tal rebelión no encuentra ya su punto de fuga y su garantía en [REDACTED] ^{una} certeza religiosa que se opusiera a un mundo experimentado como enteramente

negativo y corrompido, como sucedía en los individuos "rebeldes" de épocas anteriores, como Blaise Pascal. En los románticos, la negación ~~■~~ había cobrado independencia, por lo menos ahí donde no conducía a intentos visiblemente forzados de volver a encontrar a cualquier precio un sustrato firme, como la Edad Media de Novalis o el protestantismo de Kierkegaard. El ejemplo supremo de un pensamiento romántico que expresa una condena total de lo existente sobre bases materialistas y ateas es el de Giacomo Leopardi. Veremos que sus ideas, aunque no se pueda hablar de una influencia directa, inauguran un tipo muy específico de crítica radical y existencial que habla en primera persona.

Casi al mismo tiempo que el pensamiento de Leopardi, e igualmente dentro del ámbito del romanticismo, se formó la filosofía de Hegel. Esta parece ser todo lo contrario de una doctrina nihilista; pero a veces sucede que un pensador es comprendido mejor por sus adversarios que por sus seguidores. Un autor que captó muy bien el aspecto subversivo de Hegel es Elémire Zolla, un estudioso francés de los místicos, que afirma, en un panfleto abiertamente reaccionario de 1971, que Hegel "exaltaba la crítica como un fin en sí mismo y utilizaba la utopía como droga para alimentar la destrucción incesante, es decir, la negación determinada de todas las cosas subsistentes. Cualquier petrificación, es decir, cualquier forma bien formada, queda disuelta por el furor conceptual o por el sarcasmo"¹. Zolla tiene razón: Hegel es el punto de partida de aquella negación progresiva de todos los aspectos de lo ~~establecido~~ establecido que no reivindica ya nada positivo que ya existiera, sea en la realidad empírica, sea en la mente de Dios o de algún inventor genial como Fourier. Esta "furia del desaparecer", como dice Hegel, no es, sin embargo, nihilismo, en tanto que no es

negación abstracta sino negación determinada; no es un genérico "No" a todo, sino la demostración de que todo lo que existe en su unilateralidad "se ha entregado en brazos del demonio y tiene necesariamente que perecer" -como dice Hegel citando el Fausto de Goethe²- para dejar sitio a formas más elevadas, que luego serán negadas a su vez. Toda la carga destructiva de la aportación hegeliana estaba ya encerrada en el método del maestro; los discípulos no hicieron más que añadirle los contenidos destructivos. La dialéctica hegeliana estaba destinada a encontrarse con la rebelión de los poetas románticos y sus sucesores, los prototipos del sujeto moderno, impidiendo así que esa rebelión degenerase en desesperación suicida frente a un mundo aparentemente sin salida. Como veremos, gran parte de la crítica social verdaderamente radical, ^{del trabajo} ~~de lo negativo~~ de lo negativo", fue el resultado del encuentro entre la dialéctica hegeliana y el individuo que se rebelaba contra el mundo: Stirner y Bakunin, la poesía moderna, los dadaístas y los surrealistas, hasta hallar una especie de resumen y culminación en los situacionistas y en Guy Debord.

Como es sabido, toda la dialéctica hegeliana se basa en la negación, a la que otorga una importancia que no había tenido nunca antes, ni mucho menos, en toda la historia del pensamiento occidental, salvo quizá en algunas formas de misticismo o de la "teología negativa". Desde ^{el prólogo} ~~de la~~ Fenomenología del Espíritu, Hegel subraya la inutilidad de todo pensamiento "si faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo"³. A lo largo del desarrollo histórico e individual, cada forma existe sólo en cuanto disolución y negación de la forma precedente, que queda reconocida en su insuficiencia. En la Fenomenología del Espíritu no se

habla de otra cosa. La nada es un principio tanto histórico como lógico y ontológico: el hecho mismo de que algo exista se debe a la nada, a la negación del ser, pues de lo contrario éste carecería de toda determinación. En la introducción a la Ciencia de la Lógica se lee:

"La única manera de lograr el progreso científico (...) es el reconocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular; es decir, que tal negación no es cualquier negación sino la negación de aquella cosa determinada que se resuelve, y por eso es una negación determinada(...). Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación determinada, tiene un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente"⁴.

La negación es precisamente aquello mediante lo cual la razón, siendo capaz de englobar el Todo en el pensamiento, se eleva por encima del ^{intelecto} entendimiento, que permanece anclado en la positividad del dato aislado (y que, precisamente en su rígida oposición al devenir, es lo verdaderamente negativo). En otro pasaje de la Ciencia de la Lógica se lee:

"El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular. (...) Pero en su verdad la razón es espíritu, que está por encima de los dos, como razón inteligente, o intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto"⁵.

El espíritu, la categoría central de todo el pensamiento hegeliano, es, por tanto, esencialmente negativo. Lo cual no sorprende, puesto que el paso desde el ser completamente indeterminado y, por tanto, idéntico a la nada, ^{a la existencia} ~~al ser~~ determinada es precisamente una consecuencia de la primera negación del ser que, en su carencia de toda determinación, resulta no ser nada. La negación no es la nada ni el ser, sino el devenir:

"La realidad contiene ella misma la negación, es una existencia, no el ser indeterminado, abstracto. Igualmente también la negación es una existencia, no esa nada que debe ser abstracta"⁶.

En otras palabras, sin negación, sin contradicción no habría ningún devenir, ninguna realidad concreta:

"Si al contrario se toma la realidad en su determinación, en

tonces -puesto que élla contiene esencialmente el momento de lo negativo- el conjunto de todas las realidades se convierte también en el conjunto de todas las negaciones"⁷.

Debo limitarme aquí a recordar, sin más, que Hegel desarrolló, a partir de esos principios lógicos generales, un sistema especulativo dentro del cual tanto la historia concreta como la historia de la filosofía, la [REDACTED] filosofía de la naturaleza, la estética, la religión y el derecho, se despliegan a partir del principio de negación determinada. Pocos años antes, en el Fausto de Goethe, el diablo se define a sí mismo como "el espíritu que siempre niega": parece que aquellos años fueron la época en que la humanidad descubrió la negación.

Es sabido, sin embargo, que en el sistema hegeliano lo negativo es sólo una etapa en el camino hacia lo positivo, hacia una positividad rica y articulada gracias a la aportación de lo negativo. "Lo falso es un momento de lo verdadero", decía Hegel; la alienación del hombre, que se ve negado por sus propias creaciones, es sólo un momento transitorio del despliegue del Espíritu Universal que conduce a la reconciliación final de las contradicciones. Desde este punto de vista, la filosofía de Hegel es esencialista, todo lo contrario de un nihilismo. No es casualidad que Hegel haya acabado rescatando la prueba ontológica de la existencia de Dios.

Pero el intento de encerrar como en una botella el "inquieto devenir en la sucesión del tiempo", después de haberlo descubierto como raíz del mundo moderno, estaba condenado al fracaso. Los "jóvenes hegelianos" utilizarán la dialéctica del maestro como herramienta para desmontar en pocos años, por lo menos en el plano teórico, todas las construcciones humanas, de manera tan completa

que muy poca cosa le quedó por hacer a la posteridad. Efectivamente, desde entonces la filosofía, como disciplina separada, venía a reducirse a chata copia de lo existente, empeñada, ante todo, en eludir la fuerza explosiva de lo negativo: no en vano ha sido esencialmente positivismo.

Los jóvenes hegelianos ~~■~~ veían en la filosofía de Hegel el medio para aniquilar el mal presente y preparar la más radical de las revoluciones, por mucho que algunos espíritus menores creyeran que la negación puramente teórica era superior a la práctica con sus inevitables limitaciones. Karl Grün, uno de los llamados "socialistas alemanes" vilipendiado por Marx y Engels en la Ideología alemana, recomienda en 1845 a los franceses: "Estaos un año entero sin tomar café ni vino; (...) dejad que gobierne Guizot y que Argelia pase bajo la soberanía de Marruecos; sentaos en una buhardilla a estudiar la Lógica y la Fenomenología (...). (Al cabo de un año) vuestra mirada será mortal, vuestra palabra moverá las montañas, y vuestra dialéctica será más tajante que la más afilada guillotina. Os plantaréis delante del Hôtel de Ville y la burguesía habrá de jado de existir; os acercaréis al Palais Bourbon y se desintegrará y su Cámara de los Diputados se disolverá en un nihilum album. Guizot desaparecerá, Luis Felipe se trasmutará en quimera del pasado, y de entre las ruinas de todos estos momentos destruidos se alzar⁸á orgullosa de su victoria la idea absoluta de la sociedad libre".

Pero antes de seguir adelante con los avatares de la negación hegeliana, ahí donde permaneció fiel a sí misma y no se apresuró por integrarse en una nueva positividad (como hizo, entre otros, el marxismo convertido en ciencia positiva), echemos un vistazo a la re

posibilidad Leopardi no niega. En los diálogos filosóficos de las Operette morali dice: "Pero aquello que acaso sea lo más digno de llamarse vida, es decir, la intensidad y la abundancia de las sensaciones, es lo que todos los hombres por naturaleza aman y desean". Si uno viviese sólo la mitad del tiempo, todas las sensaciones serían más fuertes, el aburrimiento no existiría y la vida sería casi deseable: "Quisiera que pudiéramos acelerar (la actividad vegetativa de nuestro cuerpo) de modo que nuestra vida se redujera a la medida de la de algunos insectos, llamados efímeros... En este caso, supongo que no quedaría sitio alguno para el aburrimiento... Pero si tú quieres de verdad ser útil a los hombres prolongando la vida, encuentra un arte por el cual se pueda multiplicar el número y el brío de sus sensaciones y de sus actos... ¿No crees que los antiguos vivían más que nosotros, puesto que, debido a los graves y continuos peligros que solían correr, morían por lo general más pronto?"⁹. En otras palabras, una vida intensa haría soportables el dolor y el vacío de la existencia; y no siempre Leopardi concibe tal intensidad como simple resultado de una vida más breve. En otro diálogo hace decir a Cristóbal Colón que afrontar riesgos y peligros en busca de grandiosas hazañas es sin duda preferible a una existencia segura pero chata y monótona. En su diario intelectual, el Zibaldone, la alusión a la mayor vitalidad de los tiempos antiguos se expresa como sigue: "Henos aquí todos hechos unos egoistas. ¿Y ahora qué? ¿Somos más felices? ¿De qué gozamos nosotros? Una vez se le haya quitado al mundo lo bello, lo grande, lo noble, ¿qué queda de placer, de ventaja, de vida? No digo en general ni para la sociedad, sino en particular y para cada uno. ¿Quién es o quién era más feliz? ¿Los antiguos con sus sacrificios, sus preocupaciones, sus inquietudes, negocios, actividades, hazañas,

y peligros, o nosotros con nuestra seguridad, nuestra tranquilidad, despreocupación, orden, paz e inactividad, nuestro amor al bien propio y nuestra despreocupación por el bien ajeno o público, etc.? ¿Los antiguos con su heroísmo o nosotros con nuestro egoísmo?"¹⁰. Aquí, como en muchos otros pasajes de Leopardi, se expresa una moral heroica cuyo ideal es el mundo antiguo: a la desengañada conciencia del vacío de la vida en la época moderna, la época de la "alienación", según Hegel, Leopardi opone lo que Hegel llamaba la "bella vida ética" de la pólis griega. En otras palabras, según Leopardi, una realidad social que ofreciera al individuo la posi**bi**lidad de una vida plena, gloriosa y aventurera, que le permitiese participar en la historia en lugar de sufrirla, sería más fuerte que la ontológica insensatez de la vida.

Leopardi fue, de hecho, un observador atento de su época; en absoluto vivía fuera del mundo. Lo atestigua, entre otras cosas, su agudísima crítica de las costumbres italianas, que aún hoy en día conserva su actualidad. Pero lo que sólo hoy revela todo su valor de anticipación es que Leopardi no simpatizó en absoluto con los movimientos liberales y patrióticos de su tiempo, a los que trató, por el contrario, con un sarcasmo tan áspero como certero. No deja de ser abusivo, por tanto, ^{que} los [REDACTED] herederos de esos movimientos pretendan reivindicar a un "Leopardi progresista", según rezaba el título de un libro publicado en 1947 por un "inte**lectual orgánico**" del Partido Comunista Italiano. Pero tampoco es que Leopardi fuera un reaccionario o un "existencialista" apolíti**co**, como últimamente se ha puesto de moda afirmar: era la suya una crítica de aquel progreso, de aquella "razón geométrica", como él la llamaba, que otros [REDACTED] luego llamarían razón instrumental o sociedad de la mercancía. Hay momentos en Leopardi que recuerdan

la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno. En otros aspectos, era partidario del progreso entendido como salida de la Edad Media cristiana, que a Leopardi, a diferencia de muchos otros románticos, no le inspiraba el menor asomo de nostalgia. Lo que emerge del ideal de la Antigüedad es el deseo de una vida apasionada y apasionante. Su horizonte no era ni la justicia social ni el desarrollo de las fuerzas productivas, pues había comprendido adonde habían de conducir: al triunfo completo de la sociedad de la mercancía vacía de contenidos. Su horizonte era más bien el "Cambiar la vida" de Rimbaud. No es casual que Nietzsche haya sido uno de los primeros admiradores fervientes de Leopardi fuera de Italia. Aunque no haya filiación directa, tal vez se pueda decir que Leopardi fue uno de los padres de aquella contestación del orden existente de hace unos decenios cuyo grito de guerra fue: "Una sociedad que ha abolido la aventura convierte la abolición de esta sociedad en la única aventura posible".

La negatividad radical, armada de todos los argumentos que le proporcionó aquella summa de la filosofía que fue la especulación hegeliana, se vivificó gracias al ardor subversivo liberado por el sujeto moderno. Lo que distingue tal negatividad de los otros muchos intentos de cambiar el mundo mediante revoluciones o reformas es la presencia de una perspectiva individual, subjetiva e inmediata, de una aspiración a la felicidad a realizar a corto plazo, en lugar del sacrificio en nombre de una causa gloriosa que algún día habrá de dar sus frutos.

La combinación de la dialéctica hegeliana con la rebelión de quien vivía en carne propia un presente experimentado como enteramente negativo produjo dos personajes notables que ponían la nega

ción radical al servicio del deseo de un cambio inmediato y total. Uno de ellos concebía tal cambio como un rechazo de cualquier sociedad y de todo lo que estuviera por encima de la propia persona, mientras que para el otro significaba la dedicación con cuerpo y alma a la revolución social. Me refiero a Max Stirner y a Mijail Bakunin. Aunque los historiadores de la filosofía los clasifiquen a ambos, y no sin razón, como "hegelianos", prevalece en ellos el rebelde que sólo en un segundo momento se hace teórico. Stirner fue uno de los pocos a quienes se les puede llamar efectivamente "nihilistas" y que aceptaban ese calificativo. Su obra principal, El Único y su propiedad, empieza con la misma frase con la que acaba: "Yo he fundado mi causa en nada". Esa obra pertenece a la crítica social sólo en un sentido muy indirecto, puesto que Stirner se opone imparcialmente a cualquier tipo de sociedad. Con razón se ha dicho que a Stirner no se le puede parangonar ni a Marx ni a Bakunin ni a los anarquistas, sino más bien a Pascal, Dostoievski y Nietzsche o, mejor todavía, al marqués de Sade y a Antoin Artaud¹¹.

En Bakunin, por el contrario, una reflexión desordenada pero apasionada se combina con un activismo frenético y el compromiso revolucionario. También a él se le ha endilgado el epíteto de "nihilista", por mucho que no tuviera más que contactos fugaces con los nihilistas rusos en sentido estricto y que acabara por renegar del terrorismo de Nechaiev. Sus escritos gozan todavía hoy de amplia difusión (no hace falta insistir en la importancia que tuvieron en España), pero no era un teórico, y sus escritos, que a menudo surgieron a partir de cartas, fueron consecuencia una negatividad vivida con pasión. Se conoce la anécdota de Bakunin que, al pasar en coche ante una casa en derribo, mandó parar el coche, se

quitó el abrigo y se puso a ayudar a los obreros. Esa unidad de teoría y pasión práctica es el motivo por el cual sigue gozando aún hoy de tanta popularidad. Bakunin sigue siendo uno de los ejemplos más altos del encuentro ████████ de lo negativo "existencial" con lo negativo "hegeliano". Marx le envió un ejemplar de El Capital con una dedicatoria al "viejo hegeliano". A decir verdad, las referencias a Hegel que se encuentran en los escritos de Bakunin no son frecuentes, pero significativas. En Estatismo y anarquía se lee: "Pero el otro partido, el de los llamados hegelianos revolucionarios, resultó ser más consecuente e incomparablemente más audaz que Hegel mismo; arrancó a sus enseñanzas la máscara conservadora, poniendo así al desnudo la negación despiadada en la que consiste su verdadera esencia. Esa tendencia fue encabezada por el célebre Feuerbach, quien llevó la consecuencia lógica hasta la negación total no sólo de cualquier mundo divino sino incluso de la metafísica misma... Durante los años treinta y cuarenta prevaleció la opinión de que una revolución que siguiera a la difusión del hegelianismo, que está desarrollado en el sentido de una negación completa, habría de ser incomparablemente más radical, más profunda, más despiadada y de mayor alcance destructivo que la revolución de 1793"¹². A los jóvenes hegelianos de Berlín, el círculo de los llamados "libres", Bakunin los menciona como "el primer círculo de nihilistas alemanes, cuya actitud consecuente hasta el cinismo superaba incluso a los nihilistas más fervientes de Rusia"¹³.

Así pues, mientras se estaba formando el movimiento obrero internacional, que objetivamente ayudó a la sociedad capitalista a alcanzar la madurez, por los márgenes siguieron existiendo quienes

reclamaban una vida enteramente distinta aquí y ahora. Mientras incluso en el movimiento anarquista ese impulso se iba debilitando, sobrevivió, en cambio, en las vanguardias artísticas que se dedicaron a la autodisolución de la expresión artística. Como es sabido, entre 1860 y la Primera Guerra Mundial, las artes llevaron a cabo la más radical "desconstrucción", por así decir, de todos los valores de la cultura occidental y anunciaron la necesidad de su superación. Era paradigmático el "Cambiar la vida" de Rimbaud, que fue también un partidario entusiasta de la comuna de París. Una negación de un tipo quizá de verds nihilista se encuentra en su contemporáneo Lautréamont. Otro ejemplo es Alfred Jarry, autor de Ubu roi. Era inevitable que se produjera un encuentro entre la rebeldía que se expresaba en la descomposición del arte, por un lado y, por el otro, la exigencia de cambiar el mundo en el plano práctico, exigencia que hacía valer un movimiento obrero que por entonces ya carecía de toda dimensión subjetiva. El primer resultado de ese encuentro fue el dadaísmo, sobre todo en su variante berlinesa, que estaba vinculada a la revuelta del proletariado alemán de 1918 a 1920. En el dadaísmo la negatividad se manifiesta de nuevo en toda su pureza, rozando el nihilismo. De toda la cultura, la política, la vida, no queda más que un grito infantil: "Dadá". Los dadaístas expresaron un rechazo de todos los valores que no se había visto nunca antes, pero también la esperanza del cambio. Con el reflujo de la oleada revolucionaria, cuando la experiencia dadaísta conduce en París a la fundación del movimiento surrealista, vuelve una mayor reflexión, y en este contexto reaparece también la dialéctica hegeliana. En 1922, antes aún del inicio oficial del movimiento surrealista^{ta}, los dos fundadores, André Breton y Louis Aragon, hablan del "hombre que para Mallarmé, Villiers

de L'Isle-Adam, Jarry y, sobre todo, para Dada fue el verdadero Mesías: Hegel, cuyo 'idealismo absoluto' ejerce hoy en día una influencia enorme, hasta tal punto que los partidos conservadores y los partidos más avanzados lo reivindicaban por igual. Estamos tentados de ofrecer aquí un resumen de esta doctrina que nos es tan familiar y en la cual se encuentran en germen el Coup de dés (de Mallarmé), la Eve future (de Villiers de L'Isle-Adam), las Spéculations^(de Jarry), la vida de Jacques Vaché. Pero bastará con recordar que incluso para explicar las bufonadas de ciertas manifestaciones dadaístas, hasta los periodistas más cerriles han dado con Hegel"¹⁴.

Los surrealistas, por lo menos mientras los encabezaba Breton, se dedicaron a una larga serie de intervenciones escandalosas mediante las cuales trataban de ventilar la repulsa que les inspiraba la sociedad en que se hallaban. Atacaban a las vacas sagradas como el patriotismo, así como los modos más profundos de pensar, percibir y sentir. Organizaban encuestas preguntando "si el suicidio es una solución" y defendieron a una parricida, incitaron a los soldados a la desertión e insultaban a los curas en la calle, entonces recién fallecido escarnecieron al/escritor Anatole France [REDACTED] e incitaron a los enfermos mentales a atacar a los psiquiatras, para citar sólo unos pocos ejemplos. Aunaban la vida bohemia con llamamientos, si bien genéricos y a veces retóricos, a la revolución que por entonces eran inauditos en un grupo de artistas. En una proclama de 1925, titulada La révolution d'abord et toujours, se lee: "Creemos en la necesidad ineludible de una liberación total... Queremos... proclamar nuestro distanciamiento absoluto... de las ideas que forman la base de la civilización europea, no muy lejana todavía, y de toda civilización basada en los insoportables principios de la necesidad y del deber... Por cierto que somos unos bárbaros, puesto que una

cierta forma de civilización nos da asco... No aceptamos las leyes de la Economía ni del Intercambio, no aceptamos la esclavitud del Trabajo, y en un ámbito más vasto todavía, declaramos la guerra a la Historia... Lo estereotipado de los gestos, los actos, las mentiras de Europa ha concluido el ciclo de la repugnancia (Spinoza, Kant, Blake, Hegel, Schelling, Proudhon, Marx, Stirner, Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Nietzsche: esta enumeración es por sí sola el inicio de vuestra ruina). Ahora les toca a los mongoles acampar en nuestras plazas"¹⁵. Se nota no sólo el claro predominio del elemento negador sobre el positivo o "de propuesta", sino también la gran claridad a la hora de discernir a los propios antepasados: fue efectivamente Spinoza quien declaró por primera vez que "omnis determinatio est negatio", como recordaba también Hegel¹⁶; y en Kant y Schelling estaba pensando el inventor del término "nihilista", ~~ni~~ Friedrich Heinrich Jacobi (1799), autor de inclinaciones místicas.

(os SURREALISTAS)

Cuando hacía falta, ~~Veran~~ ^{Veran} capaces de llevar la negación hasta el paroxismo, como en la conocida frase del Segundo Manifiesto del surrealismo de Breton, según la cual "el acto surrealista más sencillo consiste en bajar a la calle, revólver en mano, y disparar al azar contra la muchedumbre, lo más que se pueda", puesto que "el surrealismo no teme erigir en dogma la revuelta absoluta, la insumisión total, el sabotaje sistemático"¹⁷. Pero como ya decíamos, la revuelta a cualquier precio no desdeña la aportación hegeliana. Se bien el empleo frecuente de fórmulas hegelianas en los escritos surrealistas a veces no parece ser mucho más que un ornamento estilístico exótico, es verdad, sin embargo, que Breton recurre a la dialéctica como garantía del proyecto surrealista de unificar "la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasa

do y el futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo"¹⁸.

En una entrevista de 1950, Breton caracterizó con gran lucidez la importancia que tuvo el surrealismo para la crítica social radical: "Las dos necesidades que yo había soñado una vez con fundir las en una sola, 'transformar el mundo', según Marx, y 'cambiar la vida', según Rimbaud, en el transcurso de los últimos quince años se han disociado y opuesto cada vez más; pero yo no abandono la esperanza de que se vuelvan a encontrar. El gran obstáculo que se opone actualmente a su encuentro es el estalinismo. Al falsificar todos los valores revolucionarios, el estalinismo ha cortado el puente que, desde los tiempos de Saint-Simon y de Fourier", las mantenía unidas"¹⁹. Aquí se pone de manifiesto tanto el papel que jugaron los surrealistas en la labor de reconciliación de los dos filones de la negatividad moderna como su proximidad a la agitación situacionista.

La Internacional Situacionista constituye algo así como la summa de todas las experiencias mencionadas hasta ahora. Existió desde 1957 hasta 1972 y estuvo fuertemente marcada por Guy Debord, que anteriormente había impulsado en París un grupúsculo llamado Internacional Letrista.

Los letristas y luego los situacionistas, que se concebían inicialmente como una especie de renovación del surrealismo primitivo, aspiraban a superar el arte y a trasladar sus contenidos a la "construcción integral de la vida". De los "comportamientos experimentales", la psicogeografía, la deriva y el "urbanismo unitario" del primer periodo -a los que se ha dedicado, hace un año, una exposición en Barcelona-, pasaron luego a una crítica social integral centrada en el concepto de "espectáculo". El espectáculo es

la transformación de toda experiencia vivida en imágenes que se contemplan pasivamente, según quedó expuesto, sobre todo, en el libro de Debord La sociedad del espectáculo, publicado en 1967. No se trataba simplemente de una crítica de los mass media, sino de una crítica, sobre bases hegelianas y marxianas, del fetichismo de la mercancía que se ha transformado en mera imagen. Si "la primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social entrañó, en la definición de toda realización humana, una evidente degradación del ser al tener", ahora se está pasando del tener al parecer²⁰. Los situacionistas no se limitaban a la teoría, sino que practica**ba**n una intensa agitación, más allá de la política tradicional, a favor de la "revolución de la vida cotidiana" y la liberación de las pasiones, a despecho de todas las constricciones sociales. Anticiparon en gran medida el espíritu de la revuelta del mayo del sesenta y ocho, en la que participaron activamente; revuelta que fue efectivamente el gran resultado del encuentro de la tradición "hegeliana" en sentido lato, la crítica racional de la sociedad, con el deseo de una vida enteramente distinta que experimentaban los sujetos individuales. Nunca antes una insurrección de tales dimensiones había tenido en tal grado el carácter de una rebelión existencial colectiva.

Para más detalles acerca de los situacionistas, debo remitir a mi libro sobre Debord, cuya versión castellana se publicará próximamente en la Editorial Anagrama. Aquí sólo conviene ver cuanto había de negativo o nihilista en un movimiento que se enorgullecía de ser el más extremista de todos y de proponer la única crítica total de la sociedad contemporánea, con la cual los situacionistas habían roto incluso en el plano de la vida personal (rechazo del trabajo, de los canales habituales de la comunicación intelectual, etc.).

Cuando la Internacional Situacionista hizo en 1972 el balance de sus actividades, contaba entre sus éxitos el haber "sabido comenzar a hacer entender a la parte subjetivamente negativa del proceso, a su 'lado malo', su propia teoría desconocida", puesto que "la Internacional Situacionista pertenece ella misma a este 'lado malo'"²¹. Hay que recordar que aquí lo negativo se entiende en sentido hegeliano, como "negación de la negación" y paso al estadio siguiente.

Pero Debord causaba impresión también como personalidad, de cuya fascinación parece formar parte su papel de "príncipe de las tinieblas". Debord llegó a París a los veinte años, en 1951, y se sintió atraído en seguida por el recién formado ambiente de los llamados letristas, otro grupo animado por un espíritu de negación radical que había rescatado y radicalizado ciertas ocurrencias de los dadaístas y los surrealistas, sobre todo el intento de reducir la poesía a las puras letras. Pero ante todo se trataba de un ambiente de extrema oposición a todos los valores admitidos. Aun decenios después, Debord hablaría con entusiasmo de aquellos "demoledores", enteramente dedicados a la negación vivida y existencial: "Había por entonces en la orilla izquierda del río... un barrio donde lo negativo tenía su corte. Es banal observar que también en los periodos agitados de grandes cambios incluso a los espíritus más innovadores les resulta difícil deshacerse de un gran número de concepciones anteriores que se han vuelto incoherentes, y que conservan por lo menos algunas de ellas, porque se sostiene que sería imposible rechazar globalmente, como falsas y carentes de valor, unas afirmaciones universalmente admitidas. Hay que añadir, por otra parte, ... que semejantes dificultades dejan de ser un obstáculo desde el momento en que un grupo humano

empieza a fundar su propia existencia real sobre el rechazo deliberado de lo que está universalmente admitido, y sobre el desprecio completo de las consecuencias que pudieran derivarse de ello". Debord explica luego que aquellos individuos creían sólo y abiertamente que "nada es verdad, todo está permitido": "No existía nada por encima de nosotros que hubiéramos podido considerar digno de estima... Es verdad que no hay interés alguno en escuchar ni un instante de más a quienes les encuentran a las condiciones existentes algún lado bueno, o tan sólo algo que merezca ser salvado"²³.

Aun así es característico que Debord se distanciaba ya por entonces de todo nihilismo abierto. En la revista Internationale lettriste se lee en 1952: "No hay nihilistas, sólo hay impotentes"; y en el número siguiente de la revista se encuentra un breve artículo de Debord titulado "Pour en finir avec le confort nihiliste". En 1957, Debord escribe, en retrospectiva, en la revista Potlatch: "Cabe observar, por tanto, que cierto nihilismo satisfecho, que era mayoritario en la Internacional Lettrista hasta las expulsiones de 1953, se ha prolongado objetivamente en los excesos de sectarismo que han contribuido a torcer algunas de nuestras decisiones hasta 1956"²⁵. Afirmaba que él y sus amigos eran dadaístas sólo en la medida en que representaban "un dadaísmo en positivo"²⁶.

Fue precisamente el deseo de salir de la pura negatividad el que llevó a Debord a elaborar una teoría que pudiera oponer a la sociedad del espectáculo, esa "negación visible de la vida"²⁷, como él la llamaba, y a la vida vacía y aburrida, la negación revolucionaria y el acceso a la plenitud de la vida verdadera aquí y ahora. La nueva oleada revolucionaria que anuncian los situacionistas es también heredera del arte que, como dice Debord, "desde el romanticismo hasta el cubismo viene

es, en última instancia,)
[redacted] un arte cada vez más individualizado de la negación, [redacted]
de manera
que se renueva/perpetua [redacted] hasta llegar a la disgregación y la
negación consumada de la esfera artística"²⁸. El mismo estilo re-
volucionario situacionista, basado en el détournement, la reutili-
zación de elementos ya existentes, pero con otra función distinta
(o sea una especie de anti-cita), no es, según Debord, "una nega-
ción del estilo, sino el estilo de la negación"²⁹. En efecto, ~~no~~
~~lamente la negación real de la cultura conserva su sentido"~~³⁰.
"Lo único que conserva el sentido de la cultura es su negación real"³⁰.

Parece, en fin, que no hemos encontrado el nihilismo en ninguna
parte. Aun así, llamar "nihilismo" a la crítica social radical es
algo más que una reacción defensiva. Para ser exactos, no es nada
menos que un enrevesamiento de la verdad: pues nihilista es la
sociedad moderna misma, y eso por motivos que van mucho más allá
de cuanto indicaran Nietzsche o Heidegger. La nada, la carencia
de fundamentos, es el núcleo de su modo de producción. Cuando no
se produce ya para el valor de uso sino únicamente para el valor
de cambio, cuando el trabajo no sirve para satisfacer ninguna ne-
cesidad concreta sino solamente para fabricar unos objetos cuales-
quiera para venderlos en el mercado (lo que Marx llamó "trabajo
abstracto"), entonces la abstracción, lo puramente cuantitativo,
el predominio de la forma, y concretamente de la forma-mercancía,
sobre cualquier contenido, determinan la entera vida social. El
valor de cambio, la simple cantidad de trabajo social que se ha
incorporado a una mercancía, es el triunfo, de la cantidad, de la
abstracción de toda cualidad. Hegel sabía ya que "hacer valer
abstracciones en la realidad significa destruir realidades"³³.
El valor de cambio no es un principio "pleno" que va creando una

sociedad a su medida, sino una potencia destructora que conduce a la subordinación del ser humano, de la naturaleza y aun de la producción material misma, a la necesidad del acrecentamiento incesante del valor de cambio; lo cual, por otros motivos, es decir, a causa del aumento de la productividad, se va haciendo cada vez más difícil. El contraste entre la riqueza material concreta y la forma vacía por la cual ésta debe pasar tal vez haya alcanzado hoy en día un estadio decisivo. Lo cierto es, de todos modos, que la forma-mercancía, tras un periodo de incubación que duró unos tres siglos, conquistó rápidamente la sociedad en la época de las revoluciones burguesas y de la revolución industrial. Se explica, por tanto, la irrupción repentina de lo negativo en sus diversas variantes en la cultura de los primeros decenios del siglo XIX: ésta representaba una constatación crítica del desmoronamiento de los fundamentos tradicionales de la sociedad, pero también una especie de mimesis de ese trastorno, su reproducción en el pensamiento y en la vida; sobre todo porque la desaparición de los viejos vínculos sociales, la superación de la "plenitud" de la época premoderna o feudal, era vivida durante mucho tiempo como una liberación de unas ataduras sofocantes. Desde este punto de vista, un elemento nihilista consciente podía efectivamente formar parte de la crítica social. Era muy comprensible que en ciertos periodos el placer de la destrucción prevaleciese sobre la exigencia de reconstruir. Pero lo mismo que Max Horkheimer ha demostrado ~~acerca del~~ acerca del pariente y antepasado del nihilismo, el escepticismo³⁴, vale también para la negación como fin en sí mismo, que de una función al menos parcialmente crítica pasa a un papel completamente funcional al sistema del cual pretende distanciarse, en tanto que mete en el mismo saco ese sistema mismo y todos los intentos

de cambiarlo. En este siglo, el nihilismo inherente a la sociedad de la mercancía ha abandonado su fase larvaria, que sólo podemos detectar mediante el análisis teórico que hizo Marx de la forma-mercancía. Ahora, en cambio, aparece en plena luz del día. El capitalismo ha producido unas devastaciones y unas "negaciones" que ni los nihilistas más auténticos habrían sido capaces de imaginar. A Stirner el moderno sujeto atomizado de la competitividad le habría parecido amoral. Las esperanzas que cifraba Leopardi en una vida breve e insegura, como condición para apreciarla más, se han hecho realidad de un modo muy poco heroico ni antiguo. Se ha definido el nazismo, no sin razón, como una "revuelta del nihilismo". No es casual que Marx previera, en sus primeros esquemas de trabajo, [REDACTED] terminar su crítica de la economía política, el futuro Capital, con un capítulo sobre "El apocalipsis"³⁵. Toda la crítica marxiana de la economía política es una teoría de la crisis y una previsión de su derrumbe final, por mucho que los llamados marxistas hayan menospreciado esta clave de bóveda de [REDACTED] su teoría. Hoy en día, la negatividad radical podemos abandonarla tranquilamente al desorden imperante, que sabe practicarla mejor que los mejores nihilistas. Lo que hoy hace falta es, como decía Hegel, la negación de la negación o -para decirlo con Averroes- la destrucción de la destrucción.

NOTAS

1. Elémire Zolla, Che cosa è la tradizione, trad. it. Adelphi, Milán, 1998, cit. en La Repubblica, 26 de marzo 1998.
2. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ed. Suhrkamp, p. 270 [trad. cast. Fenomenología del Espíritu, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, p. 214 -N. del T.].
3. Ib. p. 24 [trad. cit. p. 16 -N. del T.].
4. G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik, vol. I, Ed. Suhrkamp, p. 49 [trad. cast. Ciencia de la Lógica, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ed. Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 50 - N. del T.].
5. Id. pp. 16 s. [trad. cit. p. 29 -N. del T.].
6. Ib. p. 122 [trad. cit. p. 104 -N. del T.].
7. Ib. p. 120 [trad. cit. p. 102 -N. del T.].
8. Cit. en Karl Marx y Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, en MEW vol. 3, pp. 476 s. [trad. cast. La ideología alemana, trad. de Wenceslao Roces, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1971, p. 592; trad. modificada - N. del T.].
9. Giacomo Leopardi, "Dialogo di un fisico e di un metafisico", en Operette morali, Garzanti, Milán, 1989, pp. 101-103.
10. Giacomo Leopardi, Zibaldone, 21.1. 1821 (Ed. Sansoni, Tutte le opere, pp. 180 s.).
10. François Châtelet (ed.), La philosophie et l'histoire, Hachette, París, 1973.
12. Michail Bakunin, Staatlichkeit und Anarchie, Ullstein, Berlín, 1979, p. 558 [trad. cast. Estado y anarquía, en Obras de Bakunin, vol. I, Ed. La Protesta, Buenos Aires, 1925 -N. del T.].
13. Ib. p. 570.
14. André Breton, Oeuvres, vol. I, Gallimard, París, 1988, p. 632 (Projet pour la bibliothèque de Jacques Doucet).
15. La Révolution surréaliste n. 5.
16. Wissenschaft der Logik, cit., p. 121.
17. Breton, Manifestes du surréalisme, Gallimard, París, 1988, p. 74 [Hay trad. cast. -N. del T.].
18. Ib. pp. 72 s.
19. André Breton, Entretiens, Gallimard, París, 1969, p. 278 [trad. cast. El surrealismo, trad. de Jordi Marfá, Barral, Barcelona, 1972, p. 282, trad. modificada - N. del T.].

20. Guy Debord, La société du spectacle, § 17 [trad. cast. La sociedad del espectáculo, trad. de Jorge Diamant, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1974 -N. del T.].

21. G. Debord/ G. Sanguinetti, La véritable scission dans l'Internationale, Champ Libre, París, 1972, pp. 14 s.

22. Guy Debord, Panegyrique, tome I, Editions Gérard Lebovici, París, 1989, pp. 33 s.

23. Guy Debord, In girum imus nocte et consumimur igni (película de 1978), Ed. Gérard Lebovici, París, 1990, pp. 33 s.

24. En Gérard Berréby (ed.), Documents relatifs à la fondation de l'Internationale Situationniste, Allia, París, 1985, pp. 155 s.

25. Potlatch 1954-1957, reimpr. Ed. Gérard Lebovici, París, 1985, p. 228.

26. Ib. p. 173.

27. Debord, La société du spectacle, cit., § 10.

28. Ib. § 189.

29. Ib. § 204.

30. Ib. § 210 [trad. modificada - N. del T.].

31. Hegel, Lecciones de Historia de la Filosofía, cit. en Hans Jürgen Krahel, Konstitution und Klassenkampf, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a.M., 1971.

32. Max Horkheimer, Montaigne und die Funktion der Skepsis (1938), ahora en Gesammelte Schriften vol. 4, Fischer, Frankfurt a.M., 1988 [trad. cast. en Horkheimer, Historia, metafísica y escepticismo, Alianza, Madrid, 1982, pp. 137-201 -N. del T.].

33. MEGA II, 2, p. 14 [trad. cast. en Obras de Marx y Engels, vol. 22, Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, 1978, p. 395 - N. del T.].

35 Congreso de Jóvenes Filósofos
Barcelona, 14-17 abril 1998
"Occidente y el problema del nihilismo"

El contacto con Oriente
como refuerzo del complejo nihilista de Occidente
(en la transición de los siglos XVII y XVIII)

Albert RIBAS MASSANA

Es obvio que el término "nihilismo" sugiere significados diversos y apunta históricamente a referentes distintos. Supongo que será objeto de este Congreso también el análisis de esta variedad de acepciones.

En todo caso, yo aquí entiendo por "nihilismo" una idea que hace referencia a una cierta falta de fundamentos, a una falta de base, a un perder pie que inmediatamente nos sugiere las imágenes del abismo, de la caída en ese abismo. Caer en ese abismo, en esa falta de principios, y las reacciones ante tal situación, desde el pesar por esa carencia hasta la atracción por verse arrastrado hacia la caída, definen el síndrome del nihilismo. Lo definen, por ejemplo, en el uso social del término en la Rusia del XIX, momento histórico en el que el calificativo toma carta de naturaleza. El "nihilista" es una especie de libertario negativo, una figura consciente de la indigencia de su tiempo y que reacciona destructivamente ante él.

Percibir la negatividad, la falta de fundamentos, y en cierto modo regodearse ante esta negatividad —aunque sea con reacciones destructivas—, es la doble condición del "nihilista". En este punto, el acuerdo parece unánime, tanto del lado del nihilista como del lado del antinihilista: suponer que la falta de fundamentos es una situación criticable, es algo de lo que hay que huir. Pero, ¿verdaderamente es tan grave esta falta de

fundamentos? A la vista de la abundante literatura filosófica sobre el tema, parece que sí.

El "complejo nihilista"

Yo aquí pretendo poner en suspenso esta unánime condena del nihilismo. Y pretendo hacerlo mostrando cómo esa condena descansa en lo que llamo "el complejo nihilista de Occidente". Y para ello, entiendo que el análisis de algunos avatares del contacto entre la intelectualidad occidental y el pensamiento oriental puede ser esclarecedor.

Por "complejo nihilista de Occidente" entiendo el conjunto de actitudes de prevención, de miedo, que se han desarrollado para exorcizar este supuesto peligro de la pérdida de fundamentos. El complejo opera sobre la base de la suposición de que tal pérdida sería horrible. Hay, pues, un horror a la nada, un especie de *horror vacui* que pretende huir de ese terrible designio. Gran parte de la crítica al "nihilismo" es un ejercicio de huida ante el horror a la nada, ante el *horror vacui*.

Si se quiere, este rasgo del pensamiento occidental ya se encuentra en los orígenes clásicos: estaría formulado originalmente por Parménides. Pero, si nos atenemos a sus expresiones más modernas, este horror debe situarse en la estela de la pérdida de la tutela teológica propia de la modernidad. El fundamento era el Dios cristiano, el Dios de la Revelación; su tutela sobre el pensamiento garantizaba esos sólidos fundamentos a los que remitirse. Acabada la tutela teológica, inaugurada la era de la Razón (por ejemplo con Descartes), nuevos fundamentos parecen venir a sustituir los viejos; y parecen a primera vista tan sólidos como los antiguos. Pero no ha sido así. El complejo nihilista es un producto de la pérdida de la tutela teológica y de las nuevas perplejidades o espejismos que la Razón muestra.

Lo es, no porque desprenderse de las seguridades reveladas o porque atenerse a la razón sea intrínsecamente destructivo o nihilista. Lo es porque el talante del pensamiento occidental está construido sobre la base de estas seguridades. No disponer de un Dios revelado o desarrollar un pensamiento razonable son características de otras tradiciones de pensamiento, por ejemplo

de la confuciana o de la budista. Su punto de partida, especialmente en el budismo, es justamente la falta de fundamentos. Y eso no conduce obligatoriamente a la pulsión nihilista.

Por eso, el contacto de Occidente con el pensamiento oriental, contacto que se desarrolla a partir del siglo XVII, actúa como refuerzo del complejo nihilista. Occidente observa ahí unas filosofías que de modo explícito afirman la ilusión de todo fundamento. Y Occidente se estremece ante esa "verdad".

La crisis de la conciencia europea y el quietismo

"La crisis de la conciencia europea": así tituló Paul Hazard un libro que describía los aspectos de la crisis en el momento del tránsito del siglo XVII al XVIII. Puede decirse que tal crisis fue una crisis de identidad, fruto de las primeras perplejidades ante el racionalismo emergente.

En este contexto se sitúan dos episodios —ciertamente poco destacados por Hazard—, que completan el cuadro de esta crisis. El primero es la cuestión quietista; el segundo es la llamada cuestión de los ritos. Ambos, a su modo, proyectan en el pensamiento europeo el reflejo del contacto con Oriente.

En principio la cuestión quietista nada tiene que ver con Oriente. Esta cuestión hace referencia a la condena pronunciada por la jerarquía católica contra los llamados quietistas, encabezados por Miguel de Molinos. A éstos, como ya ocurriera antes con los alumbrados, se les acusa de practicar una falsa mística. El quietismo es, pues, una corriente de la heterodoxia en el seno de la espiritualidad cristiana. Molinos, condenado en el año 1687 y muerto en prisión en Roma el año 1696, fue considerado la cabeza visible de esta heterodoxia. La desviación quietista luego también sería utilizada en Francia a raíz de la polémica entre Fénelon y Bossuet, concluyendo con la condena del primero el año 1699.

Para decirlo sintéticamente, al quietismo se le reprocha que promueva un tipo de espiritualidad en que se apela al recogimiento interior, a la contemplación, en lugar de seguir los cauces de la religión positiva y los métodos discursivos. Y

en efecto Molinos habla del "aquietamiento", de la "aniquilación", del silencio interior: una especie de vaciamiento anímico. En cierto modo, esa propuesta —que sigue lo esencial de la tradición mística— promueve una visión del abismo, de un abismo que es un Dios metaontológico, no el Dios positivo de la Revelación. Se podría establecer un cierto paralelismo entre el proceso del vaciamiento anímico, con ese Dios vaciado de determinaciones (del que ya hablaba Eckhart) y con la Nada. Lo Absoluto, eso que el místico se esfuerza en vislumbrar, que es inefable, es la Nada. Podría hablarse, pues, de un nihilismo teológico. La condena al quietismo refleja el horror ante tal nihilismo.

Pero —tégase en cuenta—, esta polémica no queda circunscrita al ámbito de una simple querella eclesiástica; no supone sólo una llamada al orden en el seno de la Iglesia. A finales del siglo XVII, la cuestión quietista es un tema que interesa en todos los ámbitos intelectuales, incluidos los laicos. De hecho, se produce una alianza entre la jerarquía católica y la intelectualidad laica. Ambos, a su modo, se confabulan frente a una amenaza. Piénsese que estamos ante la emergencia de la concepción moderna del sujeto, de su soberanía (por ejemplo a partir de Descartes). La filosofía moderna, al igual que la jerarquía eclesiástica, no puede consentir esos desvaríos místicos, en los que se apela a una disolución del sujeto.

Es lógico, pues, que la cuestión quietista interesara y apasionara en esa coyuntura histórica. Además —y ahí está el paralelismo con Oriente—, los primeros contactos con las corrientes orientales hizo muy visible las similitudes entre el quietismo y los conceptos manejados por corrientes como el budismo o el taoísmo. Enseguida se hizo, pues, una lectura del quietismo en clave de su reflejo oriental; y viceversa, se interpretaron las doctrinas orientales en clave quietista.

La cuestión de los ritos

La ocasión histórica en que fue madurando esta interpretación es el segundo aspecto a que hacíamos referencia, la cuestión de los ritos. Esta cuestión también consiste inicialmente en una

querella eclesiástica. La primera llegada de misioneros a China se produce en el año 1583, con un claro protagonismo por parte de los jesuitas. Durante todo el siglo XVII las misiones jesuitas en China hicieron un esfuerzo de adaptación al nuevo medio intelectual, hasta el punto de adoptar la lengua y los modos de vida. El símbolo de esta adaptación fue su participación en los ritos cívico-religiosos chinos. Tal orientación fue discutida y condenada por Roma y por otras ordenes misioneras, culminando en sucesivas condenas y prohibiciones a lo largo de las últimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII.

Una vez más, la polémica no era puramente eclesial. Los medios intelectuales laicos también se interesaron en la cuestión, hasta llegar a que la Sorbona de París se pronunciara también por un veredicto condenatorio en el año 1700. Se condenaba la participación en los ritos como una inaceptable operación de camuflaje del mensaje verdadero, el mensaje cristiano.

Pero la discrepancia no sólo se refería a la participación en los ritos. En las condenas también se hace referencia a la pretensión de los misioneros jesuitas (por ejemplo de Matteo Ricci) de traducir los conceptos cristianos al chino. Se les critica que quieran hallar en los textos clásicos chinos un equivalente del Dios creador del cristianismo. Es cierto que Ricci y sus seguidores seguramente forzaban los textos para establecer esa línea de comunicación, pero la condena no responde a un neutro criterio filológico sino a la necesidad de restablecer una barrera.

Se trata, en definitiva, de marcar las distancias, no sólo porque se crea que el mensaje cristiano no tiene equivalente en las filosofías orientales sino también —y sobre todo— porque se teme la contaminación oriental. Ahí, en las filosofías orientales —las que se contacta en China: básicamente, confucianismo, taoísmo y budismo— se intuye otros estilos del pensar, en los que las nociones de verdad, de principio, de ser, de devenir, o de razón no son homologables, no ya a la tradición cristiana solamente, sino también en general a los modos del pensar de Occidente.

Así pues, la crisis —hemos dicho— es una crisis de identidad. Lo es respecto a su propio interior en el caso de la cuestión quietista; y lo es respecto al exterior en la cuestión de los ritos. La identidad está amenazada en los dos flancos.

¿Y cuál es esta amenaza?

La amenaza es justamente el "nihilismo", término que todavía no se usa explícitamente pero que sí podemos utilizar retrospectivamente a la vista de los contenidos de las polémicas. Así, en el quietismo se ve una disolución del sujeto de la experiencia religiosa y se denuncia sus métodos del "aniquilamiento", del silencio, del vaciamiento anímico. Y esta prevención queda reforzada con la interpretación de las doctrinas orientales en clave antiquietista. Viene a decirse que el quietismo es una desviación nihilista, tanto desde el punto de vista de la religión como desde el punto de vista de un recto pensar; que esta desviación es un accidente afortunadamente combatido en Occidente; pero que esa desviación es justamente el núcleo y la sustancia de las doctrinas de Oriente. Así, la prevención hacia el quietismo como anticipación del nihilismo queda confirmada y reforzada a la vista de sus equivalentes orientales.

En resumen, la religión cristiana teme los desvaríos místicos de los quietistas porque ponen en suspenso la autoridad de la jerarquía eclesial, las verdades de la religión positiva. Pero también teme unas doctrinas orientales dónde no hay Dios creador, ni fundamento ni origen. Por su parte, su reflejo en los ambientes laicos, o sea en la filosofía, es la prevención hacia el quietismo como expresión de un ataque en toda regla a la soberanía del sujeto racional. Y esta inquietud se traslada al interpretar esas doctrinas en esta clave de ausencia de fundamentos. Unos temen la disolución de la religión positiva, los otros temen la disolución del sujeto racional como nuevo fundamento.

El testimonio del Dictionnaire de Bayle

Todo este clima de opinión está perfectamente reflejado en el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle,

especialmente a partir de su segunda edición de 1702. Y ha de saberse que Bayle y su *Dictionnaire* están considerados un antecedente del espíritu ilustrado.

El *Dictionnaire* se organiza no temáticamente, sino fundamentalmente en entradas referidas a personas; pero en esas entradas el autor se explaya en los temas que le sugieren estos personajes. Para la cuestión que nos ocupa, los artículos del *Dictionnaire* más relevantes son "Brachmanes", "Dioscoride", "Japon", "Spinoza". En ellos el autor establece la comentada equivalencia entre quietismo y doctrinas orientales; y lo hace para subrayar su tono crítico hacia unos modos de pensar que destruyen todo fundamento.

Por ejemplo, al referirse a "Foé" (o sea a Buda y el budismo) se escandaliza en estos términos:

"Dice que no hay nada que buscar, ni nada en que depositar la esperanza, sino la nada y el vacío (vacuum et inane, cum hiu en chino), pues son el primer principio de todas las cosas".

O sea, la nada y el vacío serían ese principio que ha de rehuirse. Citas con un sentido similar podrían multiplicarse. En este caso, la cita proviene del artículo sobre Spinoza, y tiene una intención que se repite a lo largo del *Dictionnaire*, pues la ecuación quietismo = doctrinas orientales Bayle la hace extensiva al espinosismo. Dicho en términos más modernos, la ecuación completa sería la siguiente:

Nihilismo =

Quietismo = Doctrinas orientales =

Espinosismo =

Panteísmo

En efecto, el espinosismo es otro de los fantasmas a batir. Bayle, al igual que otros filósofos modernos, entiende que Spinoza —a pesar de su racionalismo, o justamente por la exasperación del racionalismo— destruye todo fundamento. Pues un fundamento es algo que funda algo otro. La filosofía de Spinoza acaba con esta distinción, entre el fundamento y lo fundado. Tal sería el deslizamiento hacia el panteísmo. También a su modo el quietismo y las doctrinas orientales tienden al panteísmo, a la anulación de la distinción entre lo inmanente y lo trascendente. Por eso, el círculo se cierra, y a falta de un fundamento

diferenciado, el panteísmo puede ser homologado con el nihilismo. El Dios-todo se confunde con la Nada. Lo Absoluto es Todo, es Dios y es Nada.

El *Dictionnaire* de Bayle es un buen testimonio de ese clima de inquietud, de lo que hemos llamado "crisis de la conciencia europea" en este tránsito del XVII al XVIII. La inquietud la podemos llamar "horror a la nada", una especie de nuevo "horror vacui". O también la podemos interpretar en los términos del principio: un "complejo nihilista de Occidente" que viene a reforzarse mediante el contacto con Oriente.

Horror vacui

A propósito del *horror vacui*, es interesante constatar la transformación del significado de esta expresión en la coyuntura que nos ocupa. En la Antigüedad, en la Edad Media, fue doctrina aceptada considerar que el vacío era un elemento inexistente en la configuración del cosmos. Por razones físicas y metafísicas, se consideraba imposible el vacío. La idea del *horror vacui* era un principio de aplicación general. Con la revolución científica, especialmente con Torricelli, Pascal, Guericke y Newton, y a pesar de la oposición de los principales filósofos del siglo XVII (Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz), la física acaba aceptando el vacío y arrincona el viejo principio del *horror vacui*.

Especialmente con Newton el vacío deviene un componente básico del cosmos. Esto ocurre a finales del siglo XVII y la victoria definitiva del newtonismo frente a sus oponentes se producirá a mediados del siglo XVIII. Pero esta victoria del vacío queda circunscrita a la vertiente física y cosmológica. La aversión al vacío seguirá vigente en otros aspectos. Por eso puede hablarse de la pervivencia del principio del *horror vacui* como metáfora aplicable a la descripción de esos horrores al nihilismo. Es significativo, por ejemplo, cómo las dos elaboraciones modernas más significativas a propósito de la constitución del sujeto —la elaboración de Descartes, el sujeto pensante; la elaboración de Hume, el sujeto práctico—, a pesar de sus diferencias coincidan en considerar un sujeto pleno, un

sujeto en el que el vacío está excluido.

A partir de ahí, de Descartes y de Hume, el *horror vacui* sería el horror al vacío anímico, a la disolución del sujeto, el horror a la pérdida del nuevo fundamento conquistado por la conciencia moderna. En esta clave podrían interpretarse las inquietudes de la filosofía moderna ante el quietismo y las doctrinas orientales. Éstos parecen propugnar el vacío del sujeto, colocan la nada y el vacío como "el primer principio de todas las cosas" (que decía Bayle a propósito de Buda), un principio que de hecho es lo más contrario a un fundamento.

Así pues, en la misma etapa que Occidente expresa sus temores a Oriente a través de su complejo nihilista, se consolida este contraste que acabamos de describir: el contraste entre la aceptación del vacío en la física y su negación en los restantes ámbitos. El *horror vacui* seguirá siendo una metáfora válida para expresar la aversión a la falta de fundamentos, a pesar de que la física lo haya desmentido.

Todo eso define lo que puede llamarse el "moderno horror vacui", un horror que ya no es aplicable al ámbito de la física y de la cosmología pero sí a los restantes ámbitos. De hecho, el período que hemos analizado (el tránsito del siglo XVII al XVIII) puede verse como compendio de los momentos fundacionales de este moderno *horror vacui*.

En él se dan las bases de lo que serán dos rasgos del complejo nihilista: por una parte, el rechazo de los "desvaríos" místicos (lo que los ilustrados llamarán "melancolía religiosa"); por otra, la actitud de crítica o de ignorancia hacia las filosofías orientales.

Esta lectura crítica de las filosofías orientales es justamente una constante del pensamiento occidental en los siglos XVIII y XIX, hasta hoy mismo. Y esta crítica está directamente emparentada con la preocupación acerca del nihilismo: los casos Schopenhauer y Nietzsche son ilustrativos de esta derivación.

Nuestra intención ha sido remontarse a los orígenes de esta derivación, cuando incluso los términos "nihilismo" o

"panteísmo" no son de uso común, pero ya se adivinan los contenidos que cuajarán en esas denominaciones.

Una última conclusión a que se invita a partir de la presente exposición es ésta. Cuando se toma por dado que el nihilismo es un peligro a rechazar, se hace a partir de unas premisas eurocéntricas, se hace admitiendo los parámetros habituales, esto es, que toda pérdida de confianza en verdades absolutas o en seguros fundamentos conduce al despreciable nihilismo. El acercamiento a Oriente debería servir para relativizar estos parámetros, para entender que no son universales.

Bibliografía

- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. 16 tomos, París, 1820-1824 (reimp. Ginebra, Slatkine reprints, 1969). [incluye los añadidos de la 2ª ed. de 1702; la 1ª ed. Rotterdam, 1697].
- DROIT, Roger-Pol. *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. París, PUF, 1989.
- FESTUGIÈRE, A.J. "Trois rencontres entre la Grèce et l'Inde", *Études de philosophie grecque*. París, Vrin, 1971.
- GERNET, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México, FCE, 1989. [ed. orig. *Chine et christianisme. Action et réaction*. París, Gallimard, 1982].
- HAZARD, Paul. *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. 3 vols., París, Boivin, 1934-35.
- JACKSON, Stanley W. *Historia de la melancolía y la depresión*. Madrid, Turner, 1989.
- LE BRUN, Jacques. "Quiétisme. France", *Dictionnaire de Spiritualité*.
- Le nihilisme*. Dossier *Magazin littéraire*, nº 279 (1990).

- Le Vide, expérience spirituelle en Occident et en Orient.*
 Monográfico, Hermès (Recherches sur l'expérience spirituelle)
 6 (1969), París, Editions des Deux Océans, 1969 [reed.:
 Hermès. Nouvelle série, 2 (1989)].
- LUBAC, Henri de. *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident.*
 París, Aubier, 1952.
- MALEBRANCHE, Nicole. *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un
 philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu; en
 tomo XV de Œuvres Complètes de Malebranche, ed. André
 Robinet, París, Vrin/CNRS, 1970 (1ª ed. 1958).*
- Metamorfosi del nihilisme.* Barcelona, Fundació Caixa de
 Pensions, 1989
- PACHO, Eulogio. "Quiétisme. Italie et Espagne", *Dictionnaire de
 Spiritualité.*
- PINOT, Virgile. *La Chine et la formation de l'esprit
 philosophique en France (1640-1740).* París, Paul Geuthner,
 1932.
- PRÉCLIN, E. - JARRY, E. (eds.). *Le lotte politiche e dottrinali
 nei secoli XVII e XVIII; vol. XIX/1 de la Storia della
 Chiesa, ed. ital. de L. Mezzadri, Turín, SAIE, 1976. [ed.
 orig. Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et
 XVIIIe siècles; vol. XIX/1 de Histoire de l'Église, París,
 Bloud et Gay].*
- RIBAS MASSANA, Albert. *Biografía del vacío: su historia
 filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad
 Moderna.* Barcelona, Destino, 1997.