

ALÈSSI DELL'UMBRIA

Antimatrix

Traducción del francés
de DIEGO LUIS SANROMÁN

En recuerdo de Samir Flores Soberanes, campesino nahuatl asesinado el 20 de febrero de 2019 en Almilcingo, México, cuando defendía a las comunidades indígenas contra un ecomonstruo.

Del mismo modo que el cuerpo tiene sus límites frente al dolor, el cerebro tiene los suyos frente al asombro. Uno solo puede sorprenderse o inquietarse hasta un cierto punto, más allá del cual ya no es posible. La gran rueda de las emociones se bloquea en el punto muerto. Y en lugar de la perturbación, llega la calma.

Jim Thompson,
A Swell-Looking Babe, 1954

PRÓLOGO

LA FIGURA DEL LABERINTO obsesiona a la humanidad desde hace mucho tiempo. Se diría que apareció en el mismo momento en que los seres humanos empezaron a expresarse mediante imágenes, hace alrededor de cuarenta mil años; hasta la era del capitaloceno no ha dejado de resurgir un poco por todos lados, grabada, pintada, en mosaicos, y a veces en forma de construcción. Por haber sido una figura tan universal, el laberinto expresa, pues, algo común a toda la humanidad, a todos los mundos que nos han precedido. La forma del laberinto es la forma de un recorrido iniciático hacia el centro del mundo; algo de ello volvemos a encontrar de nuevo en nuestra época en la novela negra.

Antimatrix está construido como una deambulación por un laberinto habitado por un monstruo que nadie ha visto nunca de frente, pero que aterroriza al planeta entero. Solo el pensamiento de algunos aventureros que nos precedieron en este dédalo sirve aquí de brújula, así como diversas investigaciones que por desgracia quedaron sin manual de instrucciones.

Al contrario que los saberes disciplinados y disciplinarios, aquí se reivindica la errancia. Nuestro conocimiento del mundo como experiencia vivida se construye como una progresión de sentido entre enigmas: en todo momento está presente el riesgo de perderse, y el recorrido está hecho de extravíos, callejones sin salida y vueltas atrás, pero también de súbitas iluminaciones que nos indican atajos y nos conducen al centro del mundo.

El narrador, que ha vivido fuera de los circuitos marcados, ha recorrido pues el mundo como un laberinto en el que ha tenido que abrirse paso como un explorador perdido en medio de significados impenetrables.

En el informe que aquí presenta, el narrador se pregunta si, a fin de cuentas, este mundo no se ha apagado ya, por más que continúe brillando y deslumbrándonos, como la luz de algunas estrellas nos llega cuando ya están muertas.

Hablar de este mundo es hablar principalmente del dinero y de sus modos de existencia, eso absolutamente común a todos los seres humanos, lo único que los pone a todos *en comunicación*, convertido en la verdadera *Gemeinwesen*, como decía un joven poeta llamado Karl Marx. Pero lo que nos une es también lo que nos separa. El capitalismo ultramoderno, con sus promesas envenenadas, se basa en este principio, que según todo indica acaba de alcanzar su desarrollo pleno, más allá del cual un cambio radical de perspectiva se convierte sencillamente en un asunto de vida o muerte.

I

1. Que la riqueza de las naciones causa la desdicha de los individuos es algo que se ha convertido en un secreto a voces. Jamás el mundo ha aparecido tan encantado, al tiempo que nunca la existencia aquí abajo ha estado tan cruelmente desencantada. La común pertenencia del yo y del mundo se ha quebrado: el yo debe contentarse con celebrar un mundo que se presenta como una objetividad inalcanzable y no como ese ámbito en el que el *sí mismo* se abre al *otro*, y recíprocamente.

2. Desde la noche de los tiempos, hacemos y deshacemos mundos. Solo en nuestra época el mundo logra presentarse como un objeto dado desde el principio, aun cuando solo la experiencia puede hacer aparecer el mundo en su realidad. Mientras el animal debe sencillamente ser para existir, la humanidad debe aparecer en sí misma. La aparición es lo propio de la humanidad. Esta, no obstante, no tiene ninguna consistencia en sí misma, y así como el tiempo no pasa porque es precisamente puro pasar, la aparición tampoco aparece.

3. No existe mundo más que donde hay una iluminación. La luz difiere de aquello que ilumina, de lo que, al aparecer, la refleja; así como se dice de la belleza que es resplandeciente porque refleja al reflejar la luz. Del mismo modo que, en la vida corriente, el alumbrado y la claridad no designan los mismos momentos hablando

técnicamente, aunque se confundan por el hecho de que se ve claro. Esta diferencia entre *lo que manifiesta* y *lo que es manifestado* define el terreno de la aparición, ese movimiento entre lo que es expuesto al mundo y lo que lo expone. «Ahora bien, la luz, como demuestran los relatos de apariciones, es la metonimia de lo sagrado. En este sentido, es exactamente su territorio. Por ello, apropiarse, dominar, utilizar en beneficio propio para brillar, subyugar, en resumen, para deslumbrar, es decir, según el diccionario, cegar, fascinar, seducir, engañar, impresionar, es constituirse a sí mismo como luz incorporada o, dicho de otro modo, como territorio viviente de luz y, en consecuencia, de lo sagrado. En otros términos, este proceso lleva a constituirse como fetiche», dice Joseph Tonda en 2015. No debería sorprender que sea un pensador africano el que deba recordarnos esta evidencia, tan difícil de comprender para los europeos.

4. Contra la posición clásica de los teóricos que sobrevuelan este mundo, se trata de *cultivar* un conocimiento experimental del mundo. Tanto para Platón como para Agustín, la mesa a la que estamos sentados no es más que apariencia, ni esencial ni verdadera; solo la idea de mesa, de la que cada ejemplar no es más que una simple ilustración, es verdadera. Pero la apariencia es más bien el momento esencial de la realidad, ese en el que la felicidad y la infelicidad *toman forma*. Por desgracia, la descalificación de la experiencia prosigue a lo largo de los siglos, como ocurre con la cosa en sí de Kant, pura esencialidad. Contra esta metafísica, el gran físico Max Planck dirá más apropiadamente que «la cuestión de saber lo que es una mesa en realidad no tiene sentido alguno», y precisa: «El conjunto del mundo que nos rodea no constituye otra cosa que la totalidad de las experiencias que tenemos de él. Sin ellas, el mundo exterior no tiene ningún significado. Toda cuestión relacionada con el mundo exterior que no se base de alguna manera en una experiencia, en una observación, debe declararse absurda y ser rechazada como tal».

5. El mundo no es una cosa y los humanos no se engañan cuando ven su esplendor a plena luz. En 1946, Georges Bataille señala, no obstante, que «la esclavitud introduce en el mundo la ausencia de luz que es la posición separada de cada *cosa*, reducida al *uso* que tiene. La luz o el esplendor donan la intimidad de la vida, lo que ella es profundamente, lo que es percibido por el sujeto como igual a sí mismo y como la transparencia del universo». Por eso, los amos de este mundo necesitaron producir un alumbrado artificial a fin de que esas cosas, reducidas al uso, se vean inundadas de luz, y lo que tenemos ante nuestros ojos ya no es más que un mundo iluminado desde fuera por una fuente que no podemos alcanzar. Ahora se nos escapa el terreno de la experiencia y, aunque seamos de este mundo, ello no significa en modo alguno que estemos en él como en nuestra casa. Pues ya no vemos más que cosas, y no vínculos.

6. La historia del mundo es el tribunal del mundo, y ay de aquellos que han caído por azar en su siglo. Se ha podido hablar así de «ciudades-mundo», luego de «economía-mundo» y, finalmente, de «mundialización» a medida que se extendía y se intensificaba el dominio del capital, a saber, que un solo y único mundo expropia a todos los demás, unificando el planeta mediante el flujo de dinero y de mercancías. Tales fórmulas parecían confundir «mundo» y «universo», pero esta confusión era inherente a su objeto, a saber, la razón de un mundo en vías de universalizarse. Y esta mundialización habría tenido como efecto que estemos privados de mundo, o más bien reducidos al mundo como espectáculo.

7. Resultaría erróneo oponer al concepto debordiano de espectáculo el hecho de que, a fin de cuentas, la representación siempre ha formado parte de la expresión humana desde la invención del teatro en la Grecia antigua. Pero cuando Guy Debord dice, en 1967, en *La sociedad del espectáculo*: «Todo lo que antes era vivido directamente se aleja hoy en una representación», está cualificando un salto histórico, a partir del cual la representación se impone como relación esencial con el mundo: «*Todo* lo que antes era vivido directamente...». Este alejamiento de la vida en la representación es la forma que adopta la dominación, ahora total, del valor de cambio. La mediación del otro ha sido sustituida por la mediación a la vez impersonal y universal del dinero, que representa el valor de cambio. El espectáculo es la exposición del valor de cambio, que deslumbra hasta el punto de cegar.

8. Es cuando la presencia en el mundo se vuelve imposible cuando la representación se impone como relación con el mundo: cuando el movimiento de reflexión del mundo en sí escapa definitivamente a los seres humanos y actúa sobre ellos como una potencia exterior. Se podría decir que a partir de ese momento es la realidad la que debe reflejar la imagen producida y expuesta, y no lo contrario, como ocurría hasta no hace tanto tiempo. En un mundo así, ya nada puede acontecer sin estar cercado por una superficie reflectante, hasta el punto de que las condiciones mismas de la experiencia directa se ven afectadas.

9. En 1975, Jean-Pierre Voyer escribe en su *Introducción a la ciencia de la publicidad*: «Debord no dice en qué consiste el espectáculo. No dice lo que se ha alejado en una representación y que, sin embargo, jamás fue tan próximo, *tan acabado como alejamiento...*», a lo que añade a continuación: «El espectáculo es el espectáculo de

la publicidad, la publicidad realizada como objeto abstracto, y la única necesidad producida por el espectáculo es la necesidad de publicidad». La publicidad se define como lo que se hace en presencia del público y que pertenece al público, y Voyer se refiere implícitamente tanto al parloteo en las secciones de los *sans-culottes* parisinos en 1792-93 como a su propia experiencia en mayo-junio de 1968. Su crítica permite superar el bloqueo en el que había desembocado el concepto debordiano en los años setenta. En efecto, a partir de su posición flotante, los epígonos de la Internacional Situacionista pronunciaban una condena del espectáculo que procedía en sí misma de una actitud contemplativa... y que la crítica situacionista quería, sin embargo, superar. Plantear el concepto de espectáculo como relativo a la privación de publicidad liberaba a la crítica y autorizaba un uso dinámico del concepto. Dicho de otro modo, al mostrar a una humanidad impotente su propia impotencia, el espectáculo no desarrolla «falsas necesidades», sino una sola necesidad general, la del reconocimiento público.

10. Voyer se propone elevar la publicidad a la categoría de un concepto. Cuando surge en el siglo XVIII, la noción de publicidad está limitada a todo lo que tiene que ver con el debate político, con la formación de la opinión. Se trata de la *res publica*, de la cosa pública, de lo que se hace y se dice a plena luz del día. Llama la atención que, si en inglés la palabra *publicity* designa lo que pertenece al público, la *public property*, para la publicidad comercial se reserva el término *advertising*, mientras que el castellano utiliza una y la misma palabra para referirse a ambas dimensiones. En una carta a Ken Knabb, Voyer precisa: «Por eso, en el espectáculo lo que es público, en el sentido de “hecho en presencia del público”, es la totalidad de los individuos y de sus relaciones. Solo que esa totalidad, que sin embargo se compone solo de ellos mismos, no les pertenece. Están despojados de su propia sustancia». La presencia

se les escapa una y otra vez. El público está ausente ante sí mismo, no aparece más que como representado. El espectáculo se basa en esa ausencia, que es a la vez un resultado y una condición.

II

11. Podemos utilizar el término «sociedad» de forma general, como en el lenguaje cotidiano, cuando hablamos de «sociedad» a propósito de las formas de vida indígenas, pero semejante uso no tiene nada de neutro. Pues la sociedad en realidad designa un modo de relaciones entre los seres humanos histórica y geográficamente situado, el mundo occidental tal como existe desde el siglo XVIII, el cual no ha dejado de expandirse. El universalismo abstracto de la burguesía en su fase ascendente no es, por eso, más que la proyección de esa condición de universal abstracto propia del dinero, que imprime su forma a todo su pensamiento, como visión del mundo. «La sociedad es el estado en el cual todo hombre es un comerciante», escribía Adam Smith en 1776; corresponde a ese momento en el que, frente a la universalidad del dinero que se ha impuesto a todo el mundo, ya no existen más que individualidades abstractas.

12. La sociedad como totalidad de los trabajos y los intercambios consagra el triunfo de la burguesía y barre todas las formas anteriores de organización que conocía Europa occidental, desde las comunidades campesinas hasta las corporaciones urbanas, no dejando subsistir ya como real más que las relaciones de intercambio mediadas por el dinero, que ya habían comenzado a penetrar en ellas. Como tal, la sociedad se presenta como pura utilidad para el individuo. «En la sociedad civil burguesa cada uno es fin para sí mismo y todos

los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular, pero el fin particular adopta por su relación con otros la forma de la universalidad y se satisface a sí mismo al satisfacer al mismo tiempo el bien del otro», señala Hegel. Esta «forma de la universalidad» no es otra que el dinero, que, sin embargo, no puede ser más que el objeto de un interés privado. Por eso la sociedad civil no puede erigirse en sistema, al contrario que los estados y las corporaciones del Antiguo Régimen: dicha realidad debe constituirse fuera en cuanto Estado. «La sociedad civil es la diferencia que se coloca entre la familia y el Estado, aunque el perfeccionamiento de ella se sigue más tarde que el del Estado, ya que la diferencia presupone al Estado, al cual ella, para subsistir, tiene que tener ante sí como autónomo».

13. El hecho de definir a la humanidad como sociedad, una asociación de seres separados, suponía que una entidad fundamentalmente indivisible y no reproducible había preexistido a toda vida en común. La fortuna que conoció a partir del siglo XVIII el término «individuo», al mismo tiempo que el de «sociedad», fue acompañada de una inversión de sentido: el individuo, que no era más que el punto final de una división, se convertía, por el contrario, en el punto de partida de una adición. La mentira fundacional de la sociedad postula un sujeto que ya estaría dado y a continuación se conectaría con un mundo igualmente dado como la totalidad de una realidad objetiva existente de manera independiente. Y aunque la *sociedad* nunca expresa otra cosa que la totalidad de las relaciones en las que se encuentran atrapados los individuos, se la pensará a partir de esa individualidad abstracta, no ya esa figura del individuo singular que la humanidad siempre había conocido, sino una célula básica preexistente al mundo que los hombres compartían y a la que remitía toda la realidad del mundo. Esta concepción, que

se pone a prueba dentro de la sociedad civil, burguesa, adopta un significado político con la Revolución francesa.

14. En origen, la sociedad no fue más que un término jurídico propio del capitalismo mercantil, sinónimo de asociación, camarilla, agrupación de intereses privados. Si un concepto general de la publicidad contenía los momentos de la reflexión, la aparición, la mirada mutua y el juego que en ella tiene lugar, el de sociedad designa estrictamente la esfera de los trabajos y los intercambios como simple suma de los intereses privados, con relación a la cual la publicidad no es pues más que un atributo. Individuo y sociedad definen desde ese momento los dos extremos de un mismo campo semántico: aunque uno tiene en el otro su contrario, ambos en realidad se sitúan, en cuanto opuestos, como los dos polos indisolubles de una misma construcción.

15. Pero si la publicidad designa en el siglo XVIII el espacio abierto donde tiene lugar un debate frente al secreto del Estado, se produce un vuelco cuando el derecho civil y político se constituye por fin como esfera de regulación: lo *público* se convierte en un atributo del Estado, pues el Estado constituye la nación, el cuerpo colectivo de todos los individuos. Este deslizamiento se confunde con la historia de la Revolución francesa, que fue ante todo una gran operación de representación realizada a toda prisa por los burgueses mientras la rebelión se extendía por todo el país. A partir de ese momento, la vil multitud ya no necesita hablar entre sí porque ya está representada como pueblo. La aspiración a la publicidad queda así cortocircuitada.

16. En cuanto la cosa pública depende de un debate entre la sociedad civil y el Estado, se convierte en el patrimonio de una clase