

Estética y melancolía: narcisismo y eclipse de la tragedia en la modernidad

*Raymundo Mier**

Resumen

La modernidad surgió de una violenta aunque progresiva, múltiple y diferenciada mutación de todos los órdenes colectivos y dominios de la experiencia. Trastocó también las identidades, la comprensión de sí y de lo anímico, el régimen de las afecciones, la esfera de lo propio y el sentido de la apropiación, las redes de solidaridad y la estabilidad de los vínculos. Engendró una fisonomía particular de la individualidad, alentó la creación de patrones subjetivos apuntalados sobre la exigencia de un sentido de identidad derivado de la exacerbación de las pulsiones yóicas. Esta exigencia ha derivado en una mutación radical de las formas de vida, los patrones de intercambio, la naturaleza de las políticas de control y la implantación de estrategias simbólicas que ahondan los vértigos especulares en los vínculos y cancelan la expectativa y la apertura de la experiencia subjetiva al acontecimiento; se han quebrantado las alternativas para la consolidación de horizontes colectivos de comprensión de sí creados colectivamente, tanto en el dominio de lo íntimo como en el público. Este texto busca explorar distintos aspectos y el desarrollo complejo de este proceso de creación de los sujetos sociales y de las estrategias de control que han surgido a partir de la consolidación de los factores disgregadores de la modernidad.

* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Abstract

Modernity emerged from a violent albeit progressive, multiple and differentiated transformation of the whole universe of collective frames and domains of experience. Also it perturbed the patterns of identity, of self comprehension and the regimes of affection, the sphere of the self and the sense of appropriation, the webs of solidarity and the stability of the social links. It bred an individuality of a particular physiognomy; it fostered the creation of subjective patterns built upon the claims of a sense of identity, derived from the exacerbation of the ego instincts. This claim led to a radical mutation of the forms of life, the patterns of interchange, the nature of the strategies of control and the installation of symbolic strategies that deepen the specular vertigo aroused from the intimate links and cancel the expectations and the opening of the subjective experience to the unexpected; the alternatives for the consolidation of the collectively created horizons of self comprehension have been shattered, both in the intimate and in the collective domains. This text seeks to explore the different aspects and the complex development of this process of the creation of social subjects, and of the control strategies that have stemmed from the consolidation of the desegregation factors inherent in modernity.

Comprender la modernidad desde el punto de vista de los procesos de creación subjetivos que conlleva, y, en particular, el lugar que en él ocupa el narcisismo, involucra, en principio, cuando menos dos ámbitos radicalmente diferenciados de reflexión. Por una parte, las reflexiones sobre narcisismo de carácter psiquiátrico y psicoanalítico, por la otra, una reflexión sobre la modernidad que compromete una visión histórica, un espectro de puntos de vista filosóficos, sociológicos y políticos, que enmarcan la reflexión sobre narcisismo. Desborda así una pura reflexión clínica o circunscrita a la comprensión circunscrita a los procesos psíquicos; por una parte, apunta a las condiciones históricas de la génesis de mecanismos de identidad, a las figuras de identificación. Establece las pautas de relación, las modalidades de vínculo

que, a partir de estos procesos psíquicos, hacen comprensible los procesos políticos de la modernidad. Por otro lado, busca identificar la incidencia que estas pautas de identidad engendran en la configuración de los espacios públicos y privados. Se ponen en relieve las formas de sensibilidad que hacen posible las mutaciones de la percepción colectiva, las figuras de la certeza y las expresiones de antagonismo y de violencia que admiten.

Sin duda, la aparición del concepto de *narcisismo* señala por sí misma un modo particular de comprensión de la identidad subjetiva producto de las reflexiones sobre el sujeto alentadas en la modernidad. Parece patente, con una breve revisión de los patrones míticos y los relatos tradicionales, que las reflexiones modernas preservan y transforman una reflexión ancestral sobre sí mismo y sobre los extravíos que surgen de la precipitación abismal en la propia imagen. No obstante, es preciso advertir una discontinuidad entre la reflexión sobre las resonancias míticas, las fuentes literarias, las figuras narrativas que han apuntalado y forjado los estereotipos contemporáneos del narcisismo, y la génesis de pautas de subjetivación en la modernidad y su secuela reflexiva. En efecto, las alusiones alegóricas y los mitos que refieren los laberintos especulares de la reflexión sobre sí, que prefiguran la noción contemporánea de narcisismo, despliegan figuras y evocan imágenes alusivas, pero confrontadas con el régimen de la modernidad; revelan una fractura: el lugar histórico del modelado disciplinario del yo, que aparece básicamente a fines del siglo XVIII, inscrito nítidamente en el universo de las transformaciones demográficas, sociales y económicas contemporáneas, en la atmósfera de una transformación radical del proyecto civilizatorio europeo. A partir del siglo XVIII y en la estela de una mutación patente de los regímenes de saber sobre tiempo, espacio, movimiento y dinámica, se advierte la mutación de lo público. Se transforma la visibilidad y la imaginación de lo deseable. Las figuras de la visibilidad se proyectan en estrategias de control no sólo de los procesos materiales sino también anímicos del universo. La noción de un sujeto cosmopolita se sustenta en la pretensión de universalidad de lo humano: despuntan las exigencias discordantes tanto de universalidad como de cosmopolitismo y se recrudecen las confrontaciones religiosas en el eclipse de los orbes teológicos, se advierte la transformación

concomitante de los espacios públicos. El siglo XVIII inventa una nueva figura, una atmósfera de efigies que modela la visibilidad de los cuerpos y da cabida al gobierno de los cuerpos y a una nueva comprensión del control de sí mismo. Las estrategias para el modelado de la propia efigie –lenguajes, maneras, cortesía, invención escénica de sí en un régimen de linajes enrarecido y ante el debilitamiento de los imperativos del parentesco– derivan de modos cada vez más circunscritos de saber, de positividad: suponen una verdad apuntalada sobre la consagración del *self*. Atestiguamos una radical transformación de los mecanismos de construcción de la identidad, de las formas de lo decible, de la eficacia social del secreto, la mimesis y la teatralización de los estereotipos. La distinción entre lo visible y lo invisible, la irrupción de lo patente, las estrategias cotidianas para el reconocimiento de sí y de la atmósfera de exigencias e imperativos del intercambio social se trastoca en todos los ámbitos de la experiencia.

Se instaura una orientación particular de construcción de la mirada: no es sólo un horizonte de interpretación y de reconocimiento del lugar del otro en la esfera de los vínculos; es también un vasto trabajo de disposiciones estratégicas para el control de la vida pública: el cuerpo emerge como objeto privilegiadamente político, y la representación de sí mismo, bajo marcos de una individualidad exacerbada, cobra una relevancia cardinal en la constitución del régimen social. Foucault llamó a esto, desde una peculiar interpretación del siglo XVIII y bajo el vago amparo de la propuesta del panóptico de Jeremy Bentham, *la sociedad disciplinaria*. La primacía del bienestar, de la felicidad –eventualmente el principio de un placer irrestricto y la atenuación del displacer como germen de todo régimen de vida pública y privada–. La economía del bienestar se expresa en la figura autónoma de una economía general que se proyecta sobre estrategias de la mirada y figuras del cuerpo, de la afección y de la sensación. Se adivina ya una construcción diferenciada de los principios de identidad, de sí, del *self*, y de las expectativas del ideal de sí. La economía como principio de universalidad se expresa no sólo en la conformación del régimen de intercambio que excede toda acotación de tiempo, espacio, identidades locales y territoriales. Aparece bajo el resplandor fascinante de un principio de regulación abstracto, sin sujeto. Sistema puro que se implanta como

principio de invención, modelado y control de la intimidad y de lo privado. El principio de esta economía general involucra no sólo una figuración de sí, una aprehensión de las propias sensaciones, una comprensión de las acciones propias en la atmósfera del bienestar, sino también una recomposición del propio cuerpo. El cuerpo funda, así, sus estrategias de reconocimiento en tiempos y espacios ceñidos por un régimen moral, enmarcado en las exigencias de sobriedad y concordancia de la acción pública. Sólo que esta acción, en la modernidad, está sostenida por la utopía perversa, por la promesa insostenible de “la mayor felicidad para el mayor número”.

Se puede advertir aquí la ruptura de este régimen de las sensaciones, en el que la aprehensión de sí, del placer o el dolor, están íntimamente aliados con el régimen de la creencia y la verdad, una transformación tajante respecto de la composición mítica de la percepción de sí. La mirada asume plenamente un papel productivo, destina los cuerpos a la producción de identidades como entidad sometida a una particular racionalidad, que reclama pautas particulares de la configuración del yo, modos particulares de construcción del régimen del vínculo y del régimen de interacción en el proceso social. A fines del siglo XVIII surgen pautas de la identidad individual que prefiguran el concepto de narcisismo, tal y como lo acuña Freud. Este concepto aparece como una síntesis, momento de condensación de representaciones de la identidad, gestado por una larga tradición pero que culmina en una celebración conflictiva de la identidad individual y una aprehensión insostenible de la individualidad como fundamento y origen de todo proceso social, de todo vínculo y de todo régimen cognitivo y afectivo. No obstante esta prefiguración iluminista de la noción de yo, la noción de narcisismo es tardía y transitoria dentro de la propia obra de Freud. Es una derivación tardía en la mutación incesante de las concepciones del yo que señala las vicisitudes de la reflexión freudiana. No surge con las consideraciones y trabajos tempranos de Freud, sino que acompaña, como secuela ineludible, los avatares de la concepción dinámica de los procesos psíquicos y la invención conceptual de la pulsión. El concepto psicoanalítico de narcisismo se va perfilando en el espesor de una reflexión insistente sobre la necesidad de reconocer una condición de sí mismo (*self*) en una posición excéntrica respecto

de la formación del yo. Emerge de una triple condición teórica: la comprensión genética de la posición del yo, el destino de la orientación pulsional y las expresiones singulares del delirio, referidas a un repliegue de la libido sobre el yo. Se bosqueja una constelación de procesos psíquicos que concurre en la posición del objeto en la estructura de la pulsión. Es la designación de un proceso singular de aparición de la identidad. El sí mismo para el psicoanálisis emerge en un momento específico y en condiciones particulares de la reflexión freudiana. Pero en la perspectiva de Freud, esta aparición del *self*, más allá de una mera referencia a la génesis de la identidad, conlleva un conjunto de implicaciones. Compromete la concepción psicoanalítica de la pulsión, de la representación y el placer, —y, por consiguiente, del principio de constancia—, pero sobre todo, involucra mecanismos de identificación que desembocan en la condición compleja del vínculo y la conformación de las formas de acción colectiva. El mecanismo de investidura pulsional del yo y, por consecuencia, una cierta referencia tácita a las condiciones del placer, aparecen como ejes centrales de la reflexión metapsicológica que derivarán en la reflexión del narcisismo. No obstante, esta reflexión involucra ya tempranamente los elementos de una concepción de la identificación y las tensiones inherentes a los horizontes y figuras de esta identificación: el yo ideal y el ideal del yo. La investidura pulsional del yo y su inscripción en el proceso psíquico como *objeto* y como *fuentes* de la energía involucra un lazo enigmático, constitutivo de la subjetividad y una tensión dinámica fundamentales. La reflexión sobre la relación entre placer e identidad arrojará una luz equívoca sobre el conflicto de representaciones del objeto inherente a la noción de pulsión.

El narcisismo en la obra de Freud compromete necesariamente la estructura objetual de la pulsión y, por consiguiente, las otras condiciones estructurales de la definición de pulsión: la satisfacción, el impulso, la finalidad y su conjugación, y la relevancia de la representación articuladas en un esquema estructural. Este tema es perturbador y permaneció irresuelto en la obra freudiana. La condición estructural de la pulsión compromete plenamente los “momentos” de la objetivación y la naturaleza del objeto mismo de la pulsión. El retraimiento de la energía y la investidura libidinal del yo instaurado como objeto de

la pulsión en un movimiento retroactivo del proceso de investidura define momentos diferenciales del narcisismo. Así, *Introducción al narcisismo* surge en consonancia con otro de los artículos cardinales de Freud *Pulsión y destinos de pulsión*, que define plenamente el vuelco teórico determinante en la historia de la reflexión psicoanalítica y que desemboca, en primera instancia, en una consolidación de la primera tópica freudiana. Es imposible pensar en narcisismo sin suponer tácitamente el destino de la pulsión. El narcisismo, al comprometer una relación objetal, involucra el vínculo del sujeto con el mundo, con los objetos del mundo, con los otros sujetos del mundo. La relación de narcisismo no tiene como desenlace una modalidad específica de conformación del *self*, la conformación de mecanismos de identificación que llevan a la incorporación de lenguajes, figuras, y entornos simbólicos como objetos de investidura libidinal. Compromete asimismo las vicisitudes del vínculo del sujeto con los objetos del mundo, eventualmente su fracaso ineludible o, incluso, su radical imposibilidad. Esta condición finita, parcial, precaria, señala de manera singular la condición pulsional tanto del vínculo como del lenguaje. Hace patente que ambas involucran la relación de objeto aunque cada una sometida a procesos diferenciados; revelan también la diferencia entre la posición de objeto y la experiencia de la exigencia primordial del otro. El vínculo del sujeto con el otro define una calidad singular del vínculo pulsional y un destino particular del mecanismo de satisfacción. El vínculo con el otro involucra un régimen de una “memoria pulsional”, al mismo tiempo inscrito en la historia primordial del sujeto y sometido a las transfiguraciones del deseo. Un objeto presente no para la conciencia sino para la figuración y los trazos del impulso pulsional; el objeto patente en la experiencia menos por su perfil perceptual que por su mera impronta energética como una efusión afectiva o la intrusión de opacidades sintomáticas de la expresión del sujeto. La huella de ese “objeto” funda la “memoria energética” y señala los tiempos y la figura subjetiva de una descarga privilegiada. Así, la relación de objeto supone la eficacia de memoria múltiple y diversificada, tanto de las representaciones de satisfacción como de los patrones de acción reflexiva, cuyo desenlace es este vínculo y la intensidad del apego.

Freud, sin embargo, pone el acento sobre una condición paradójica de la pulsión: a la vez el apego y la fijeza de ésta a sus objetos, lo fatal de su selección, lo determinado de sus estrategias de satisfacción, y la fragilidad, mutabilidad y transitoriedad del efecto y el sentido de la satisfacción. La pulsión revela, como condición propia, la fragilidad del vínculo con el objeto, la disposición a su abandono y la posibilidad absoluta de su reemplazo o la adopción de un nuevo objeto contingente, elegido sólo a partir de su adecuación a las exigencias formales de las experiencias primordiales de satisfacción o a los destinos de las distintas identificaciones. La fractura de ese apego, ya sea por migración de la pulsión, por desaparición del objeto o por una “desinvestidura” involucra, para Freud, un súbito crecimiento del monto de la cantidad energética que “regresa” al yo. El duelo, eventualmente la melancolía, revelan facetas perturbadoras del régimen del yo, mutaciones narcisistas del régimen mortífero de la investidura. Muerte, abandono, extinción de la presencia o la relevancia del objeto, o bien disipación enigmática del vínculo pulsional por disgregación de la tensión energética asociada a la satisfacción. No obstante, la naturaleza de ese retorno sugiere procesos diferenciados. Por una parte, la carga desprendida de su objeto retorna para restaurar no la figura del objeto tal ni la síntesis de las percepciones del sujeto, más bien, hace patente la fuerza de otra “memoria”, una memoria no figurativa, afectiva, que confiere a la pulsión, al deseo, a la densa trama de las afecciones, una presencia fantasmal. La memoria no es una imagen, ni un signo, sino la huella difusa de acentos afectivos trastocados en figuraciones del cuerpo, de la gestualidad, del lenguaje, todo tocado por la intensidad de la desaparición. Esa figuración difusa ofrece huellas de lenguaje, de imaginación –formas expresivas–, que reclama una investidura no menos diversificada, no ajena a la ambivalencia, a la violencia que se expresa como una modalidad de la expresión, como una figura del lenguaje y como una figuración en el propio cuerpo del desplazamiento de las intensidades de la pérdida. Acoge en sí mismo la huella de ese objeto, más una resonancia, un resplandor preservado en sí y con la señal de su propia desaparición, que una figura o una réplica figurada del objeto perdido. Por otra parte, esa “memoria” conlleva una investidura de la representación de sí en el propio yo, que exalta la pasión narcisista. Otro destino, final-

mente, puede ser la investidura del ideal del yo, como instancia separada del propio *self* que asume entonces una calidad determinante en el régimen de identidad del sujeto. El repliegue de la carga libidinal sobre sí, a partir del quebrantamiento del vínculo ofrece así destinos dispares que no necesariamente sustentan la figura ideal del extravío amoroso en la figura de sí mismo. Si bien Freud insiste en la idea de un retorno de la pulsión, el “efecto” y el destino de este “retorno” es equívoco: retorno o retiro, son dos procesos incomparables entre sí que tienen su efecto singular en la figuración de sí mismo y en la capacidad de preservar el vínculo con los objetos y los sujetos del mundo. Si, efectivamente, el narcisismo está vinculado de manera directa a la naturaleza del objeto pulsional y a la intensidad de los apegos, esta condición estructural propia de la formación y la dinámica de las identidades y de los vínculos sugerirá un conjunto de interrogantes que llevarán a Freud a vacilar insistentemente.

A pesar de que *narcisismo* es acaso una de las categorías más importantes en el psicoanálisis de Freud, es también una de las más frágiles, un concepto que, a pesar de aparecer tardíamente, desaparece al poco tiempo del horizonte freudiano. La relevancia del concepto de narcisismo aparece en el momento culminante de la elaboración teórica freudiana, en la gestación de la *metapsicología*, para después eclipsarse y permanecer como una referencia distante e incierta, en el incesante movimiento de renovación de las perspectivas de la identidad que surgen con la segunda tópica. El narcisismo tiene así una posición equívoca en Freud: es sin duda un concepto cardinal sin el cual no se puede pensar la identidad del sujeto, pero, al mismo tiempo, es un concepto de transición que, en sí mismo, será materia de trabajo y de vacilación permanente. Será una concepción que no podrá escapar, incluso, a tratamientos contradictorios y formulaciones inconsistentes. En una de sus facetas primordiales, el narcisismo aparece como una fase de tránsito, una posición intermediaria de la composición libidinal en el momento en que se anuncia la relación del sujeto con el mundo. Es una fase en la que se advierte ya una resonancia “trágica” en la medida en que anuncia ya un vínculo marcado por la aparición y la desaparición de todo objeto pulsional y las vicisitudes del vínculo y la identidad propia. En el momento intermedio, de tránsito hacia la instauración

del vínculo del yo con el objeto, lo que está en juego es la génesis de la propia identidad del sujeto. Ese momento de un “narcisismo” transicional ocurre en un vacío de objeto, y esta condición señala un rasgo crucial del proceso de identidad en el cual la figuración de sí se gesta en un radical inexistir, es decir, en un modo de darse de la experiencia todavía al margen del mundo y, por consiguiente, de toda relación de intersubjetividad.

En esa fase, el sujeto no ha entablado, propiamente hablando, una relación con el mundo, con los objetos, no ha reconocido como condición de su propia identidad su capacidad de vínculo, la conformación de sí a partir de esa inscripción del otro y del vínculo en la determinación de su potencia. Pero quizá lo que es más inquietante es que este momento transicional señala un momento dinámico muy oscuro en la génesis del deseo, al margen del sentido potencial del otro y de los objetos del mundo. Es en este tránsito en el que el sujeto se descubre a sí mismo como polo de una intensidad particular, que lo define como sujeto y como objeto, y este dualismo le confiere asimismo su perfil propio. Es una fase transitoria. El sujeto parece transitar por el narcisismo hacia el mundo, para después abandonar e incluso cancelar la huella de sus exigencias. No obstante, esta visión transitoria es, como explicación única de las tensiones de la invención de sí, insostenible. Freud encara la necesidad de entender dos narcisismos, un narcisismo primario, condición inherente a la génesis misma de la subjetividad, pero que deriva en la conformación de pautas de reconocimiento de los objetos del mundo. El narcisismo es visto así como condición de la significación misma de los objetos y del mundo como estructura constituida de sentido. El narcisismo supone una calidad de la identidad de sí que es condición del relieve significativo del entorno, de los procesos, del tiempo, de la significación. Hace del yo el punto de referencia no que se expresa en la realidad de lo íntimo y lo extrínseco. Funda la dualidad entre sujeto y mundo que está directamente vinculada con la posibilidad de transitar por una conformación de sí como objeto y, por consiguiente, como destino de la investidura afectiva y libidinal. La necesidad de marcar con una huella íntima de intensidad energética los objetos del mundo, remite a la extraña cuota

de un suplemento de sentido que se proyecta de la presencia del otro a las formaciones objetuales del entorno.

No obstante, Freud debe admitir la aparición posterior de otro narcisismo. Es un narcisismo extraño que aparece como un momento derivado de una catástrofe de la investidura primordial del mundo. Una vez que la libido señala diferencialmente los objetos del mundo, sitúa en ellos una carga y los enlaza en un complejo de trazos libidinales; ocurre, ineludiblemente, el fracaso de la investidura, la exigencia de su abandono. Es el fracaso de la permanencia de la pulsión. Es la súbita desaparición del objeto, o el decaimiento intempestivo de un lazo: la relación entre deseo y objeto deja de ser la aspiración a la satisfacción para revelarse como una pura discordia. Esa desaparición libera la carga de energía, priva a las afecciones de su destino y de su impulso, reclama un objeto irrecuperable. Es la intensidad subjetiva del abandono, la plena efusión afectiva de la muerte. Pero esa fase de liberación de la afección no es simplemente disolución de los anclajes y las bridas. Es la invocación, la solicitud, acaso el imperativo de una restauración de un arraigo para las afecciones. Ese arraigo no puede ser sino la vaga resonancia de esa figura tal y como se bosqueja en los perfiles de la memoria silenciosa del sujeto afectado por la ausencia. Ese repliegue sobre sí de la energía liberada es una súbita tensión equívoca: displacer extremo, dolor, acarreado por el fracaso de toda expectativa de satisfacción y, al mismo tiempo, una satisfacción enrarecida, insostenible, surgida de la posición de la memoria de lo desaparecido en el *self*. Un residuo de la memoria, un rasgo de sí trasmutado en objeto de deseo: placer y displacer, deseo, intensidad, desplazamiento de los objetos de satisfacción, inconsistencia de las fronteras de la identidad y disolución del entorno. Es la invención de una vía para fusionarse con el mundo al interiorizarlo en sí como una atmósfera absoluta y total, sin restos. El fracaso de la persistencia del deseo y su fijación en el objeto, remite a otra figura del placer. Un placer mórbido, fincado enteramente en las resonancias y las estelas energéticas y figurativas de la desaparición. Un placer que se vuelca hacia lo siniestro y que abre la vía a la implantación de lo abyecto como figura del placer. El placer narcisista admite esta faceta abyecta, estas resonancias siniestras apuntaladas en la certeza de

lo irreversible de la desaparición. Se abre así una pauta absorbente en la construcción incesante del vínculo pulsional con el universo de lo desaparecido. Figuración vertiginosa, apenas un atisbo informulable de la muerte propia. El mundo se disuelve y aparece el narcisismo como repliegue. Más aún, aparece como un *pliegue* de la pulsión: la pulsión que retorna sobre un objeto incierto, marcado ya con la señal de lo irrecuperable. Es una aspiración al arraigo en lo irrecuperable mismo. El sujeto retira la pulsión de los objetos del mundo, pero este retiro no es una mera reintegración de la pulsión a su fuente originaria. Este retiro es inquietante, es un doblez, un ir y venir, y en el retorno, arrastrar consigo la huella de la satisfacción precaria de la pulsión y de la violencia tajante de la desaparición.

Este pliegue de la pulsión aparece una y otra vez en Freud como una de las figuras perturbadoras que marcan distintos momentos de su reflexión. Le permite caracterizar el duelo y la melancolía cuyo sentido surge de este repliegue de la energía que se orienta a un objeto específico en la esfera de la identidad de sí: la huella de la presencia libidinal del otro, como rasgo determinante de la identidad de sí. Sólo que esta huella dejada por la desaparición guarda en sí misma un sentido oscuro: huella del objeto y de su desaparición, o bien, huella de la desaparición de algo irrepresentable que se ha perdido con la pérdida misma del objeto. En el fondo de la melancolía está este régimen de lo irrecuperable, de lo indecible, de lo informulable mismo que se encuentra vinculado por un lazo secreto al objeto desaparecido.

Este lazo de lo indecible es lo que impone una inclinación melancólica a todo narcisismo, como condición originaria, como identidad surgida en la privación y en la inexistencia del objeto. Revela una condición de la melancolía que no remite necesariamente a la “pérdida” sino a lo irreconocible de una posición objetal —el objeto de la pulsión no se ha perdido sino que no existe como tal. La melancolía emerge del sentido inarticulable de esta inexistencia. En correspondencia, conlleva la irreparable perturbación narcisista. Es una perturbación que desemboca en la exacerbación de la negación de sí como punto de inflexión, culminante, de la consagración negativa de la propia figura. No supone propiamente un fracaso del vínculo. No es sino el vestigio de las vicisitudes brutales de la vida hechas patente por la desaparición

y muerte del otro. El sujeto, se sabe, retira su carga de energía; el otro desaparece y, con ello, la energía que había definido no sólo la singularidad afectiva del sujeto, sino las adherencias simbólicas asociadas a su existir, trastocan la experiencia del sujeto. La energía se desplaza. “Retorna” de los signos de presencia, a las huellas de ausencia, las inviste plenamente. Carga entonces esa huella del otro que se preserva aún, pero la marca con un monto de intensidad insoportable. La desaparición y la ruptura del vínculo, señaladas por la fuerza simbólica de lo absoluto, de lo irreversible, se traducen en un monto fijo, intransferible de energía que se decanta en el yo, sin impulsar su potencia de vínculo o sin hacer posible un restablecimiento de relación de objeto. El narcisismo se torna así un dolor exacerbado sólo mitigado por la pérdida de la distancia entre el yo y sus ideales. Desborda la identidad, la disgrega entre sus fantasmas. Cancela toda aprehensión de sí que reclama necesariamente la presencia y la intervención del otro. Cierra entonces brutal, irreparablemente, la posibilidad de todo vínculo.

Estas dos modalidades del narcisismo, existen, no como fases sucesivas o como rutas alternativas de conformación de sí. Son dos narcisismos que, en su calidad marcadamente diferenciada, pueden dislocarse recíprocamente. Por una parte, un narcisismo como recurso ineludible en la constitución de sí mismo, condición del sentido de identidad de un sujeto, es un momento de la subjetividad que hace posible el reconocimiento de sí, al mismo tiempo que hace posible, desde ese reconocimiento de sí, el vínculo con el otro; no obstante, el otro narcisismo está plenamente definido por su génesis a partir de la desaparición. Surge del fracaso estructural del vínculo entre pulsión y objeto. Conlleva la representación de un objeto que se disipa: la muerte del otro, el abandono, la muerte de sí, la disgregación del propio cuerpo, el mutismo. Este narcisismo está marcado en todos los dominios por la experiencia avasallante de la pérdida, de la desaparición, que se proyecta como un reflejo sobre la propia identidad. El duelo y, eventualmente la melancolía, trazan vías dispares de la aprehensión de sí mismo a la sombra de la exigencia de compartir el destino de la destrucción del objeto. Se hace patente la condición mortífera del narcisismo como mecanismo de agresión y de destrucción, no solamente de sí, sino del régimen y del sentido del mundo. Es la pendiente que se

abre hacia la pérdida de sentido irreparable y una captura del sujeto en una esfera de sentido, fraguada en la repetición de este impulso cuyo destino es figurar incansablemente la desaparición y el fracaso de la satisfacción pulsional. Es la insistencia inútil en la restauración del perfil pulsional del mundo.

Este es el narcisismo de la modernidad, el retiro del mundo, la mortandad del mundo como un lugar de sustento del vínculo pulsional. Lo que la modernidad ha ido construyendo es una disolución del mundo como otro, el rechazo del mundo como el ámbito de inscripción y composición de las diferencias. Este enrarecimiento, el despliegue inerte e indiferente del mundo después de la catástrofe melancólica aparece como así, en su mismo vacío, en su oquedad, como un peligro, como un territorio de riesgo. Es el dominio de la extinción de la propia identidad, preservada en la modernidad bajo el amparo del extravío especular. La modernidad ha sido el tiempo de los hábitos de la incertidumbre, la mutación errática de las identidades, pero también del recrudescimiento de los mecanismos de control y de gobernabilidad abstracta, enteramente respaldada en estrategias locales de sometimiento. En el ámbito de la modernidad, todo ámbito que confronte la plenitud de esas identidades especulares revela potencialmente el fracaso histórico de la propia racionalidad moderna. La modernidad objetiva en el universo de la heteronomía de lo público, las vicisitudes y las fracturas radicales del vínculo pulsional. La heteronomía de lo público representa, para el sujeto moderno, no sólo la oscuridad intolerable de lo otro en el mundo, como una radical y absoluta diferencia respecto de sí mismo. Asume y transforma el hacerse patente de la diferencia, en pautas de poder y gobernabilidad: la concibe así como la aparición de lo que destruye, que lo desmiembra, que lo desarticula. La otredad deja de ser el fundamento ético del amor, del vínculo, del erotismo, para convertirse en la implantación de una esfera sombría de la amenaza de la propia desaparición. Es la súbita objetivación de una presencia que confirma el desvalimiento del sujeto y su imposibilidad de ser en la diferencia. Es la confirmación de que su plenitud sólo puede darse en la captura de sí, en el marco de la specularidad. De ahí un retorno incesante, pulsional, reiterativo, sobre una búsqueda de sí mismo que la propia modernidad le ofrece como un espejo privilegiado: el del

consumo. El espejo de sí privilegiado, señalado con el placer y el simulacro de una permanente novedad concebida como el acontecer y la otredad; es el espejo de las mercancías.

Frente a la mirada se despliega el espejo de las mercancías. El mundo de las mercancías no es la expresión de una extrañeza irreductible del mundo, sino el contorno de nuestra propia identidad. El mercado se constituye en un régimen especular que al mismo tiempo amortigua la fuerza del miedo y la violencia abierta de la amenaza. Alienta una promesa de satisfacción que se expresa también como una contraparte amenazante: la expectativa defraudada de satisfacción. Así, el espectro de las mercancías desliza tácitamente una amenaza: el de la exclusión del mundo de las mercancías, el del confinamiento de sí más allá de toda posibilidad de satisfacción. Es una exclusión silenciosa, inexpresada: miedo a ese destierro al más allá del mercado, a la extinción del consumo, al estallido de esa esfera especular en la que reconocemos el perfil de la insignificancia de sí. Es el terror al mundo como otro ajeno a la clausura especular del consumo.

La modernidad se constituye así en un juego de visiones especulares: la mirada gira en la esfera del consumo, se refleja en el dominio de las mercancías, reconoce su potencia en el espejismo de las propiedades y la destrucción acelerada de los bienes. El sujeto se somete así al vértigo de una destrucción —el consumo— que lo confirma en la potencia y en la figura de sí como objetivación de la promesa de su propia satisfacción. El mundo es coextensivo al universo de su propiedad. En un libro temprano, *El sistema de los objetos*, Baudrillard reconoce el inventario de objetos y espacios de la casa como una esfera especular. Revela una lógica de la visibilidad, del consumo, de la génesis de las identidades. Pero revela también, primordialmente, una promesa del abatimiento del riesgo y el dolor. Los objetos devuelven, en su disposición, en su lógica, en su composición, figuras y emblemas de identidad; las fotografías, imágenes, retratos, devuelven en su propia imagen no sólo fisonomías o rostros desaparecidos, sino una calidad singular del vínculo especular, mediado por la identificación. El panteón familiar, desplegado en el escenario fotográfico, devuelve una fisonomía tácita, inquietante de quienes los contemplan cotidianamente. Esa conjugación de objetos comprados, atesorados, conser-

vados, desplegados en una disposición propia el espacio de la casa, pone en relieve una lógica cifrada de impulsos, de pasiones, de apegos, de regímenes y destinos de los placeres, de gravitaciones abismales que caracterizan no la realidad sino la propia mirada. Plasman la identidad, la memoria, los deseos, las expectativas en formas y detalles de espacios, figuras, objetos inscritos en la promesa de la identidad de sí, consumada en la satisfacción del consumo.

En su propia casa, en su hogar —ampliado al automóvil, a la oficina, al centro comercial favorito, a un mapa especificado de trayectorias, lugares de consumo, locales de diversión— el sujeto forja las condiciones especulares de su propio reconocimiento. Es la implantación del *self* en un centro y un origen ficticio, fantasmal, alienta la reiteración mortífera de una tentativa de identidad a partir de la aprehensión inmediata de la propia imagen, de la exploración solipsista de la corporalidad, el placer; una exigencia de abandonarse al extravío y la fascinación del arrebato especular. Es la culminación sofocante de la exigencia narcisista de consagración de las identidades.

El narcisismo busca edificar las identidades, la fisonomía del sí mismo (*el self*) como un amparo frente al asedio del fantasma de la fragmentación de sí y del derrumbe de lo propio, inherente a la desaparición de los otros y del vínculo ético primordial. La modernidad consolida este universo. Richard Sennett reconoció la ferocidad de la modernidad, de la clausura moderna del horizonte de la experiencia, el confinamiento de la acción en un inacabamiento que es al mismo tiempo una exigencia de retorno de la acción sobre la propia identidad. En ese repliegue se gesta así un universo, se trazan los límites de la experiencia posible, se recrudece la búsqueda de la propia identidad en los confines de un entorno segmentado y quebrantado. La conformación de la esfera pública se extiende más allá del espacio familiar; aparece así como el dominio del peligro, es la expresión tácita de la amenaza como una calidad apenas perceptible y capaz de definir los marcos de sentido en un régimen histórico.

La figura del peligro es constitutivo de todo régimen regulador, toda figura delimitada de la certeza. No obstante, en la modernidad ha cobrado una fisonomía propia, articulada a los nuevos horizontes, alcances, relevancia y recursos de la regulación y del control. Es identifi-

cado como peligro todo aquello que *amenaza* la propia identidad y somete la esfera de lo propio a la heteronomía del otro. Así, la modernidad apuntala todo aquello que resguarda mi identidad especular, imaginada como eje ilusorio, inscrita en la experiencia como centro que disipa la amenaza, que invoca la identidad cerrada sobre sí misma, incapaz de vincularse con cualquier condición que ofrezca la fuerza y el reclamo ético. Es el eclipse irreparable del vínculo de responsabilidad, de alianza y de amor en solidaridad con el otro. La modernidad no alienta ni ampara los vínculos de solidaridad; ésta reclama asumir radicalmente la otredad. El vacío reflexivo de la identidad de sí como principio rector de la acción, eje privilegiado de la articulación de las relaciones de intercambio social, cancela esa aprehensión de sí entregado a las condiciones de esa acción libre, en el vínculo heterónimo. La clausura de sí se expresa en la implantación del placer prometido en la captura de la acción, en la racionalidad eficaz de las acciones, en la repetición mortífera de sus expectativas. La solidaridad se da siempre con los otros y en virtud de la condición de otredad, que ha sido suprimida brutalmente por la modernidad. Priva la proyección de sí en figuraciones miméticas de los otros. El mundo aparece poblado con réplicas de nosotros mismos: una figura grotesca de la universalidad comprendida con la multiplicación sofocante de la alianza especular, de la proliferación y la violencia de los arquetipos, implantados como ideal de sí. En una imagen significativa tomada de la novela de Philip K. Dick, y llevada al cine en una adaptación estremecedora por Ridley Scott, la figura de los replicantes en *Bladerunner* prefigura la condición limítrofe, el crepúsculo de la identidad en la modernidad: los otros se confunden con figuras miméticas de lo humano; el mundo está poblado de potencialmente replicantes figuras cibernéticas investidas con la figura de lo humano, muertas ya antes de la toda muerte cuya única distinción, que a un tiempo revelan la fuerza de la servidumbre y su régimen siniestro, amenazante. El nuestro es un universo de replicantes que emerge en cada instante, poblando cada mirada, para someternos a la incalificable paradoja de asumir la familiaridad de lo siniestro. La extinción de ese último reducto de la diferencia: la que finca lo inadmisibile de esa figura que despliega, en el juego especular, lo absolutamente inadmisibile, inconfesable, irrepresentable de la pro-

pia identidad. Esa síntesis de la identidad de sí y su réplica siniestra, como exigencia normada de la tolerancia, se inscribe en una indiferencia apuntalada en el simulacro de integración de esferas de consumo.

La modernidad aparece apuntalada firmemente en la exacerbación del sentido destructivo del narcisismo. No una consolidación de la trama pulsional del sujeto ampliada a la exploración de formas creadoras del vínculo objetal, sino la persistencia e intensificación del repliegue pulsional, el abandono del mundo en el reconocimiento especular de sí. El mundo y el otro rechazados como un entorno amenazante, asumido simbólicamente como un asedio, como el riesgo inminente de exclusión, como un ejercicio irrestricto del poder de aniquilación volcado contra sujetos en sí mismos indiferentes. Ocurre así un recrudescimiento del confinamiento narcisista que vela las alternativas de creación de experiencia. La expectativa de creación de vínculos colectivos –la creación de lo político– se empobrece hasta tomar figuras insignificantes, caricaturescas. La ausencia creciente de la experiencia de lo colectivo y su memoria simbólica se expresa en el espacio de creación normativa: los rituales ceden su lugar a las rutinas, los hábitos se afianzan en una indiferencia referida plenamente a la eficiencia y la adecuación a los valores de la *doxa*. El universo de la acción se agota en dramas íntimos dispuestos a consumirse en sí mismos, se expresa en la afección íntima de un agotamiento melancólico.

Se gesta una exclusión velada, transfigurada en su exaltación positiva: el mundo ofrecido por la modernidad es el de la primacía de la desaparición: la moda, lo desechable, lo prescindible, lo reemplazable, la extinción de la singularidad del vínculo, la obsolescencia programada, la precariedad de los valores y las instituciones, la disolución de la memoria y las formas narrativas de la experiencia colectiva, la radical insignificancia de las acciones. La lógica de la mercancía es la de la imposición de las efigies y la condena a su desaparición cada vez más vertiginosa. Leopardi había ya advertido esa vocación de la modernidad al culto de la aniquilación inscrita en el dominio íntimo: una muerte sutil, recobrada como fuente de placer y como régimen de reconocimiento. Los objetos pueblan esa atmósfera de insignificancia. Cesa la exigencia de habitar el mundo, de reconocer el reclamo ético de los otros, de reconocer el mundo como un ámbito de la creación. El signi-

ficado de la experiencia queda confinado en esferas cada vez más circunscritas, referidas al espacio de la identidad clausurada del *self*. La modernidad revela la plena instauración de un proceso de civilización capaz de investir, como recurso de identidad, las expresiones derivadas del silencio de la pulsión de muerte.

La muerte se vuelve a su vez en una representación inerte. Asumimos esa aparición omnipresente, absorbente de la figura muerta de la muerte. Imágenes de una muerte inerte pueblan el espacio de lo cotidiano y de lo íntimo: fotografías, relatos, reportajes, testimonios, filmaciones, exhiben la muerte como el espectáculo inerte de la desaparición convertido en una lógica absorbente. La modernidad es este espacio sustentado por la pulsión de muerte ofrecido como repertorio de espectáculos irrelevantes, que alcanza su expresión, no metafórica sino efectiva, en la permanencia de las imágenes de guerra. Las imágenes insignificantes, indiferentes pero espectaculares —extraña paradoja— de la guerra vertebran la vida cotidiana como un régimen de placer, como una compensación ante un mundo sometido a la desaparición eficaz. La muerte es sólo una efigie vacía, indiferente, multitudinaria, que satura el universo de lo visible. Pierde toda posibilidad de revelar la desmesura de la tragedia. Su indiferencia se confunde con una dramatización destinada a la espectacularización del vértigo, de la desaparición. Es lo destinado a una solución mecánica: el olvido, la disolución de sus estampas en la inexistencia de todo régimen de contemplación, de meditación, de consolidación de la experiencia. La guerra no es más que la densidad del espectáculo de una muerte exuberante hasta el hastío. La modernidad es el hábito de ese hastío. La modernidad ha multiplicado y desplegado en el escenario de las imágenes privadas las innumerables guerras: globales y nacionales, locales e íntimas. La muerte es ya, en la omnipresencia de sus paisajes, la confirmación de la irrelevancia de la memoria. Con ello, la modernidad quebranta el futuro no menos que el pasado.

Así, en la consolidación del espectáculo de la muerte y la insignificancia de la desaparición, elevado a valor constitutivo y habitual de la modernidad, pone de relieve la desaparición de la tragedia y la implantación del drama como marco narrativo de inteligibilidad de la propia identidad. Atestiguamos la desaparición de la tragedia. Es la plenitud

del drama narcisista que consagra la supervivencia del yo ante la verificación de las infinitas desapariciones, ante el despliegue de lo precedero y del consumo en todo régimen de la experiencia. La consolidación del régimen banal del drama es el efecto narrativo de la cancelación del fundamento ético de la responsabilidad y compromiso, la faceta degradante del cinismo.

Francis Fukuyama, en *El fin del hombre*, bosqueja el extravío y la celebración de un lindero crepuscular de la aprehensión contemporánea del futuro. Un júbilo sombrío que se finca en la mortandad que surge del eclipse de la intensidad indeterminada del vínculo con el otro. Una historia sin alternativas, anclada en el límite de su propia extenuación comprendida como celebración del régimen culminante de lo político: la democracia individualista, apuntalada en las figuras del mercado. Lo que atestiguamos hoy, en la atmósfera de las democracias modernas de mercado, no es la defensa del pluralismo y la plenitud de las libertades; es, por el contrario, una voluntad política de exaltar la clausura del tiempo, engendrar la certidumbre del futuro inequívoco, de implantar la primacía de un mundo al amparo de las alternativas sombrías y los arrebatos y la devastación del holocausto totalitario, la historia como el paisaje de un idilio sin fin. No obstante, es patente que esa promesa es insostenible. El imperio del mercado no es sino la instauración bajo otro nombre y otra invisibilidad, de figuras monolíticas de la razón estructurante de la vida social. La abolición de la memoria en virtud de la plenitud de un presente sin quebrantos, la reinención de la memoria a partir de una historia clausurada a partir de la ficción democrática de la justicia del mercado. Así, la aspiración contemporánea a la democracia se constituye en un horizonte sin movilidad, sin interrogantes, sin opacidad, ininterpretable. Una significación cuya petrificación se expresa en una voluntad de concurrencia en una figura inequívoca, en un régimen ajeno a toda extrañeza, a la ficción de una democracia que excluya una identidad de sí frente a otro.

En la perspectiva contemporánea, la plenitud del proyecto ilustrado tal y como emerge de la plena instauración del mercado no admite la relación con otro, salvo en su condición de semejante, de un sujeto en una posición de “equivalencia estructural” en el espacio de acciones enmarcado en el universo de la mercancía. Es un sujeto llevado a con-

formar su identidad a partir de un olvido primario: el de la condición fundamental de “desvalimiento” (*Hilflosigkeit*) y, por consiguiente, en la asimetría intrínseca del vínculo de solidaridad. El mercado revoca y vela la fuerza de esta asimetría inherente a todo vínculo, pero también a la posición de diferencia en todo vínculo de solidaridad, esa diferencia es el nombre mismo de la generosidad. La asimetría de la generosidad, de la solidaridad, exhibe el eclipse de la fuerza imperativa del régimen simbólico del valor, como horizonte de toda acción legítima. El mercado en la modernidad supone, en la génesis de la individualidad, el fundamento de identidades equiparables, inscritas en una trama de intercambio de mutua intercambiabilidad. Esa condición constitutiva del vínculo en la identidad individual, sin embargo, se expresa de manera ampliada en la comprensión del régimen de poder en la modernidad. La noción de *democracia* tiene un mero sustrato léxico: supone la noción de indiferencia y de disolución de la singularidad de los sujetos, la inconmensurabilidad de la experiencia y la aprehensión ficticia que supone la actuación en un “mundo de vida” incontrovertiblemente comunitario. No hay “otro” de la democracia, no hay otredad de la democracia. La democracia, al plantearse como el horizonte limítrofe de la historia, cierra toda posibilidad de pensar el otro como constitutivo de la historia. Reclama un régimen político cuyo sentido se expande especularmente en los confines de un ámbito melancólico, es un universo del drama, la modernidad inventó el drama edípico, que es el drama narcisista.

Frente a la primacía del drama, entronizado como narración absorbente en la modernidad, aparece la figura de la tragedia como régimen anacrónico, constitutivo de la experiencia, como condición crítica edificada sobre los patrones míticos y rituales de comprensión del mundo. En su forma primordial, la tragedia preserva la figura y la fuerza de la imaginación colectiva en acto, pero surge de un extrañamiento en el dominio ritual ante el reconocimiento y lo indecible del otro, inscrito en el orden de la vida. Steiner había orientado la comprensión de la tragedia hacia una experiencia sustantiva: el estremecimiento ante la desmesura del castigo. Así, es posible reconocer un rasgo crucial de la tragedia: la experiencia de la desproporción inconmensurable entre los actos y sus secuelas, el sentido indescifrable en la génesis del dolor

extremo inherente al acontecer del vínculo humano. La tragedia es irreparable y señala los umbrales de lo radicalmente intolerable. No puede ser experimentada sino como una confrontación catastrófica, elegida, con lo incomprensible y lo sublime y cuyo destino no puede ser otro que la aniquilación. La crueldad aparece como esa tensión suplementaria de sufrimiento, huella de la diferencia inaccesible en la génesis del dolor extremo. Es el eco significado de la desmesura que excede los límites de toda racionalidad y que no puede sino alentar la subordinación ante la propia experiencia de lo sublime. La tragedia conlleva, así, la escenificación de la crueldad: un acento purificador producto del enfrentamiento indeclinable con un castigo ajeno a toda racionalidad. Es la referencia a la experiencia de la dignidad. El reconocimiento de una racionalidad cuya oscuridad inexpugnable suscita un momento de intimidad en lo sublime ante lo inconmensurablemente trágico del dolor ilimitado: el dolor vivido como una intensidad capaz de desbordar la naturaleza misma de lo humano, del individuo, para entregarlo a la redención de la fusión comunitaria. El drama es el dominio del desafío, de la confrontación conmensurable, de la acción adecuada, de la derrota reparable, de la sobrevivencia y la mitigación del dolor, en su desestimación o en la anestesia o el olvido.

La tragedia, vista así, desde la aprehensión de la desmesura, es asumir lo inconmensurable como condición de nuestro vínculo con el otro. Revela una condición intrínseca al juego pulsional y a la conformación de las identidades en su relación constitutiva con el otro, siempre inscrito en el dominio de lo inconmensurable. La identidad se constituye en este reconocimiento de lo inconmensurable y de lo inaprensible del dolor, como condición de todo perfil de identidad. El dolor como condición de identidad de sí, significado sólo por el enigma de la pérdida y lo inaprensible de la finitud. El vínculo se abre al infinito, y proyecta su infinitud sobre el cuerpo propio, el del otro, la fisonomía del mundo. La voluntad asume su enfrentamiento contradictorio con la propia identidad de sí como potencia, es decir, como inacabamiento cifrado en el acontecimiento del encuentro con otro. Ese acontecer del encuentro hace patente la indeterminación de sí a partir de la concurrencia de horizontes —el horizonte propio y el del otro, de los otros— en el vínculo. Ese acontecer se refracta incesante-

mente en la crueldad del mundo, es decir, en su propio acontecer ineludible. En su incidencia inapelable en el destino de la experiencia de sí y la significación de toda acción posible.

La crueldad de la naturaleza participa también de la extrañeza del otro, el semejante, de ahí la singular crueldad de todo vínculo, la vacuidad del deseo y su extenuación. Quien suscita nuestro amor es inaprensible, no menos que quien suscita nuestra amistad y nuestra solidaridad. La calidad y la firmeza del vínculo son inaprehensibles, como lo es también su fragilidad. La crueldad surge de esa diferencia inasequible que, sin embargo, se propaga a todos los regímenes de la discontinuidad y la finitud de la vida. La crueldad es lo que nombra esa inaprehensibilidad del dolor que adviene como condición de la desaparición: desaparición del otro, de sí, de la integridad corporal, de la inteligibilidad simbólica del mundo y de los vínculos. Brutal, lo intrínsecamente doloroso, pero reconocerlo como condición de nuestra propia identidad es precisamente asumir la tragedia como una condición inherente, no sólo a nuestra propia identidad, sino a toda posibilidad de experimentar el erotismo, la solidaridad, el amor, etcétera. El amor, la solidaridad y el erotismo engendrados desde este juego abierto de la infinitud, ante la potencia inconmensurable de lo sublime, participan de la fuerza de la tragedia, porque involucran la inaprehensibilidad del otro.

En el momento en que niega al otro se suprime la tragedia. Su lugar en la experiencia del deseo y el sufrimiento se somete a la tiranía átona del drama narcisista: se suplante la diferencia ante el otro, por el régimen especular. Privados de tragedia en la modernidad, no obstante, hemos preservado el imperio de la crueldad, pero suplantada, como había sospechado Heine, por su inversión patética: la crueldad prevalece en la experiencia que se despliega transfigurada en escenografía del poder. Envuelve como el simulacro escénico de la desmesura. La modernidad nos ha habituado al deseo de una crueldad sin voluntad, sin sujeto, sin deliberación, sin elección: la naturalidad descomunal, pura, del dolor. Esa crueldad sin placer, sin identidades, sin voluntad, “naturalizada”, aparece hoy en toda su crudeza: como simulacro, como operación simbólica por la cual se vela tajantemente, en la génesis del dolor, la posición del régimen de poder imperante. La bajeza se trans-

forma en identidad, en abatimiento de la vida, en aniquilación del principio de solidaridad y de heteronomía. Es el olvido de la ética y el repliegue sobre las estrategias dominantes de invención de sí como efigies residuales de un ansia de placer siempre postergado. Un naufragio de lo colectivo en la mortandad de la intensidad surgida sólo del vínculo; privados de amor, de solidaridad, de capacidad erótica, hemos hecho de la condena al placer mórbido de la melancolía nuestra intemperie, nuestra residencia.

Es quizá la tarea de una crítica en el momento actual del proceso civilizatorio revelar los mecanismos mortíferos de la modernidad e intentar en lo posible construir un régimen de reflexión, no amparado en los umbrales y las salvaguardas paradójicas del miedo, el terror a lo otro, sino en la exploración incesante, implacable de la diferencia y la tragedia.

Bibliografía

- Baudrillard, Jean, *Le système des objets*, Gallimard, París, 1978.
- Bentham, Jeremy, *El panóptico*, pról. Michel Foucault, Premiá, México, 1989.
- Dick, Philip K., *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, Ballantine Books, Nueva York, 1992.
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, 18 vols., ed. Anna Freud, E. Birbring, E. Kris *et al.*, Fischer, Frankfurt, 1999.
- Fukuyama, Francis, *El fin del hombre*, Planeta, Madrid,
- Green, André, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, París, 1983.
- Sennett, Richard, *Narcisismo y cultura moderna*, Kairós, Barcelona, 1980.
- , *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona, Península, 1975.
- Steiner, George, *The Death of Tragedy*, Yale University Press, Nueva York, 1996.