

Ateneo
Crítico



ATENEO DE LA LAGUNA

Publicación coordinada por
Juan José Valencia Rodríguez

ISBN: 978-84-934363-6-0
Depósito Legal: TF 674-2020

© **de la edición:** Ateneo de La Laguna

© **de los textos:** los autores

© **de las imágenes:** los artistas

© **de la traducción:**
Mario Domínguez Parra textos de
Fred Michiels y Nia Pushkarova

© **de la traducción:**
Denis C. Santos González y Anne Lenny texto
de Dennis Guerra

Edición al cuidado de:
Juan José Valencia Rodríguez
Orbelinda Bermúdez Domínguez

Diseño y maquetación:
María J. Requena Durán

Índice

Un jeroglífico bajo el brazo

Daniel Barreto 9

Producir los medios de producción. Sistema de arte, precarización y derechos

Guillermina Bustos y Jorge Sepúlveda T. 13

Del muerto al huerto: revisiones del museo y propuestas de cambio a partir de Donna Haraway

Dani Curbelo 23

Motos y autenticidad

José Díaz Cuyás 35

Loro Parque. Ontologías y mutaciones del capitalismo para una nueva era turística

Pablo Estévez Hernández 43

Entrevista a Fabrícia Jordão

Paola Fabres 57

Pulsión guanche, pasión descolonial. Ucronía y negatividad en la pintura de Paco Sánchez

Roberto Gil Hernández 69

Hasta que pierda el sentido

Alba González Fernández 87

Dennis Guerra 91

El espacio inventado, el tiempo suspendido. La obra de Estefanía B. Flores

Kumar Kishinchand López 113

El cine en la representación de Auschwitz

V. Latuff 123

Cuadros médicos para un tiempo enfermo.

Apuntes sobre la pintura de Juan José Valencia

Moneiba Lemes Lemes 137

Conferencias: instrucciones de uso

Cristina Maya León 145

Diez poemas

Fred Michiels 153

Pintar el fracaso: la autocrítica como forma propia para el arte crítico

José Otero 161

Bienvenidos a la república independiente de mi casa

Diana Padrón 173

Publicación del Critical Athenaeum

Nia Pushkarova 187

Sobre la estetización de la existencia (Filosofía de andar por casa)

Ramón Salas Lamamié 193

Políticas de archivo entre el estudio del artista y la esfera pública

Suset Sánchez Sánchez 215

Entrevista a Mariano de Santa Ana / Crítico de arte

Juan José Valencia 229

Arte en casa

Juan José Valencia 235

Sobre la estetización de la existencia (Filosofía de andar por casa)

Ramón Salas Lamamié

Sobre la estetización de la existencia (Filosofía de andar por casa)

Ramón Salas Lamamié

Los individuos modernos apostamos (es interesante que no se pueda saber si esta forma verbal está en presente o en pretérito perfecto) por la secularidad: decidimos creer que la vida no tiene sentido prefijado, que no existe ninguna instancia superior ni ningún designio anterior a nuestras propias decisiones (culturales) que nos determine —o incluso que nos dé pistas sobre— cómo debemos vivir la vida. Ni la naturaleza ni los dioses nos prescriben ya si tenemos que comer carne o hacernos veganos, ser competitivos y ambiciosos o colaborativos y generosos, consumir desenfrenadamente, reciclar la basura, ser fieles a nuestra pareja, plantar soja en el Amazonas para convertirla en hamburguesas o liberar las orcas del Loro Parque. Podríamos pensar que la ciencia (natural) sí prescribe, que sé yo, consumir más fruta que ginebra, pero solo en el caso de queelijamos vivir una vida más saludable que canalla, una disyuntiva ante la cual ya no nos procura razones incontrovertibles.

De hecho, lo que sabemos de la naturaleza (de la propensión o inclinación de todo lo que existe) gracias a la ciencia es que es mecánica y entrópica: tiende a la previsibilidad y la estabilidad, que consigue en el máximo grado de desorden: al parecer, *lo más probable* es que, dentro de unos cuantos millones de años, el universo se haya convertido en una masa equilibrada poco densa pero muy homogénea de partículas dispersas distribuidas de forma aleatoria. No podemos afirmar que esa inmensa sopa insípida e indistinta vaya a ser más feliz, pero sí que será más estable, y que habrá cumplido, si no con su “voluntad”, sí al menos con su más alto grado de probabilidad (su tendencia natural o finalidad). La vida es, por lo tanto, poco natural, es entropía negativa (neguentropía), una tendencia (estadísticamente irrelevante y temporalmente fugaz) hacia lo más complejo, ordenado y diferenciado, improbable e inestable.

La apuesta por llevarle la contraria a la entropía engendra seres muy inestables, que dependen de energía que no producen y escasea. De ahí que los seres vivos, a diferencia de la materia inorgánica, consuman su vida tratando de conservarla. Han cifrado su sentido (perdonen el antropomorfismo) en la mera supervivencia, entendida genéricamente: el sentido de la vida individual es el mantenimiento de la vida de la especie y, en última instancia, en virtud del equilibrio circular de los

sistemas, de la vida en su conjunto. En pocas palabras, la vida es contranatura, una resistencia heroica y sin sentido contra la entropía, la dirección más probable de los acontecimientos. Su (sin)sentido no puede pues incardinarse en el *telos* de la naturaleza, solo puede justificarse en su autoafirmación, en su supervivencia terca y sin futuro. La vida humana daría unos pasos más en esta ilógica tendencia hacia lo improbable y se afirmaría abundando en su condición de vida contra su propia naturaleza emigrando de su hábitat y, por ende, distanciándose de su instinto, la herramienta desarrollada por los seres vivos, tras miles de años de adaptación a un medio, para sobrevivir, esto es, para cumplir su vocación. Esta evolución hacia un grado de orden, complejidad, desequilibrio y heterogeneidad inusitado, fue, por añadidura, voluntaria, casi diría estética: un acto testimonial de afirmación de lo más improbable, plenamente consciente (de su falta de sentido y fundamento).

Quizá los humanos aún retengamos algo de la naturaleza universal en nosotros, que se traduce en esa pulsión de muerte que nos impele a destruir la vida en la tierra (es decir, en todos los sitios donde tenemos noticia de que existe) e incluso, ya puestos, a hacer estallar el planeta, para irlo convirtiendo en esos pequeños pedruscos flotando que anticipan la voluntad del universo. Esta tendencia autodestructiva e inconsciente nos hace mucho más naturales (incluso podríamos pensar que somos el arma secreta de la naturaleza para acabar con la resistencia discola de la vida) pero también, claro está, mucho más inhumanos. En ese sentido, parece evidente que todas nuestras veleidades ecológicas, lejos de acercarnos a la naturaleza, no son más que un claro síntoma de antropomorfismo que nos induce a pensar que un planeta con bosques, animalitos diversos y aire limpio es mejor que un mundo lleno de plásticos, residuos nucleares y cucarachas radioactivas. Sin duda, el primer planeta parece más bonito, pero este, claro está, es un criterio meramente estético con el que dudo que las cucarachas radioactivas estén de acuerdo.

Los seres humanos somos perfecta y más que probablemente prescindibles, pero mientras sigamos existiendo, se me antoja que el sentido de esa existencia no puede ser otro que el de llevar al extremo el orden de improbable inestabilidad de la vida, afirmándolo no sé si como un fin *en sí* mismo (inconsciente para la vida) pero sí, desde luego, como un fin (consciente) para una humanidad que no puede soslayar el hecho de que está (aún) viva y de que (es la única en el universo que) tiene conocimiento de lo extravagantemente excepcional (¿bello?) que eso resulta en un cosmos entrópico.

Quizá con ese fin, como apuntábamos, hace unos miles de siglos (un instante en términos cósmicos), esa extraña especie decidiera abandonar la charca en torno a cuyos recursos hídricos se arracimaba todo el ecosistema al que estaba adaptada (la metáfora está, obviamente, basada en los documentales de naturaleza con los que sesteé durante años, protagonizados indefectiblemente por una cebrá y algún otro herbívoro, obligados a ir a beber a una charca inquietantemente concurrida,

en la que también abrevaba un león, y unas hienas o unos buitres que cerraban el ciclo de la vida. No me tengan en cuenta si los últimos primates y los primeros homínidos no habitaban exactamente en ese “episodio”, sin duda lo harían en otro similar). Quizá lo extraño no fuera exactamente que aquellos homínidos abandonaran su hábitat natural. A lo mejor otros animales habían tratado antes de traicionar su instinto: no es inverosímil que una cebra adolescente, rebelde o sorda, hubiera ignorado alguna vez el consejo de su madre de no salirse del rebaño o no bajar la cabeza para beber sin tener de cara el viento que habría de advertirle del olor del depredador. Pero *lo más probable* es que un león hubiera acabado inmediatamente con la cebra díscola —o sorda, en todo caso, diferente— y, por lo tanto, con su capacidad de procrear y darle así continuidad a sus tendencias vitales disidentes. Lo raro quizá no sea, por tanto, que el homínido desoyera a su instinto, sino que eso no le hubiera condenado a la extinción, es decir, que esa tendencia antinatural a aumentar el grado de complejidad de la ya de por sí compleja supervivencia de la vida haya triunfado evolutivamente.

Los seres vivos aprendieron a sortear las leyes de la mecánica que rigen inexorablemente a la materia inerte, se fueron haciendo más complejos, diversificaron sus componentes orgánicos, aprendieron a nacer, crecer, reproducirse y morir, abandonaron su inicial condición unicelular, se sexuaron, aumentaron sus capacidades funcionales, terminaron aprendiendo a gestar sus crías dentro de su propio cuerpo... en fin, llevaron sus niveles de desobediencia a la entropía a niveles realmente inverosímiles. Los humanos, además, abandonaron su charca y visitaron praderas, bosques húmedos, tierras heladas, mares, junglas y desiertos. Y allí donde fueron encontraron animales mejores adaptados que ellos para esos hábitats (que corrían, veían, saltaban o trepaban más que ellos) pero ese mismo estrés hizo más plástico su cerebro, que supo desarrollar recursos artificiales con los que sobrevivir —de forma inédita— en todos los hábitats. Los homínidos se hicieron humanos migrando, desterritorializando, contraviniendo las leyes de la naturaleza y el instinto para convertirse en seres altamente improbables (el cerebro humano obligó a sus crías a un tiempo de dependencia muy inapropiado para la supervivencia —un poco más abajo nos contará Lacan lo que esto acarrea—), mal avenidos con su propio sistema de necesidades, específicamente adaptados a su inadaptación: seres que se fueron especializando en abandonar los hábitats a los que se iban habituando —junto con las pautas instintivas que estos prescribían— y en crear formas de vida (en un sentido ya no solo fisiológico sino literario) inéditas, sofisticadas, inestables y heterogéneas.

Ya saben, los humanos se autoexpulsaron del paraíso —en el que estaban condenados a gozar de lo que la naturaleza les daba— para probar del árbol de la sabiduría, preguntarse por el sentido de la supervivencia y evaluar sus decisiones bajo el criterio del bien y del mal. Decidieron conscientemente desear cosas que los homínidos y los primates no necesitaban, y se vieron obligados a “ganarse el

pan con el sudor de su frente”, es decir, a inventar el trabajo (del que luego hablaremos), aplicar energía e información a la creación de prótesis con las que satisfacer estos deseos no instintivos. Prótesis que comenzaron siendo físicas o mecánicas pero que fueron cobrando tintes lingüísticos y —al ser socialmente compartidas— culturales.

Recapitulando: la vida se afirma a sí misma como una disposición innecesaria al orden y la diferenciación, inestable e improbable, que se enfrenta, de forma manifiesta pero intuitiva, a la tendencia natural a la necesidad, el desorden, la indiferenciación y la estabilidad. La vida humana se afirma, además, conscientemente, extrañando incluso esa tendencia “natural” de la vida hacia sí misma para sentirla como lo que realmente es: una opción contranatura. En el colmo de la absurda sofisticación —es decir, de la afirmación de la “vitalidad”—, el humano *busca la razón de ser* de todo este asunto, se distancia así de la vida misma, a la que pone en un lugar otro de su propia afirmación. No contento con emigrar de todas las charcas, con desterritorializar todo lo territorializado, obliga a la existencia misma, conscientemente, a separarse de sí.

Por supuesto, esta escisión pasa factura psicológica. Abandonar, uno tras otro, todos los entornos estables de los que podría emanar alguna certidumbre que le permitiera a la vida dejarse llevar, bien por el instinto o por la costumbre, es agotador. Cualquiera que haya sido padre habrá añorado alguna vez a ese león que devora a los adolescentes desobedientes. Y, desde luego, esa seguridad que debe dar educar a una cría, naturalmente predispuesta a seguir la impronta, en un mundo idéntico al que uno ha vivido y en el que las experiencias, por lo tanto, resultan transmisibles. Los animales no humanos (como los planetas), al actuar según su instinto (o su mecánica), disfrutan de una vida reconciliada: el cuerpo les pide lo que tienen que hacer, su ser se corresponde con su deber ser. Los especímenes humanos, por el contrario, viven (por vocación) una existencia fracturada: su esencia no se corresponde con su existencia, o, si lo hace, es en la medida en que “lo suyo” es, *esencialmente*, complicarse la vida, separar conflictivamente sus impulsos y su conciencia del deber. Por eso, con mucha frecuencia, reviven la nostalgia del paraíso en el que nunca estuvieron (al menos como humanos), y añoran una charca con unas reglas definidas en las que fijar la impronta, dejarse llevar y sentir que su experiencia de vida resulta transmisible. Como son perfectamente conscientes de que ese paraíso es solo otra leyenda, fruto de su naturaleza literaria, tratan de olvidar la autoría de sus propios relatos para atribuirselos a seres superiores que les eviten tener que volver a ponerlos en solfa. Eso les procura periodos de estabilidad que, a cambio de su fidelidad incontrovertida, les proporcionan seguridad, sentido, amor propio, sensación de continuidad, identidad, pertenencia, solidaridad, reconciliación... Pero ese dogmatismo entrópico no es humano. Fieles a su tendencia (anti)natural a no fijar improntas, tarde o temprano acababan emigrando, una tras otra, de las diferentes charcas históricas.

Hoy nos hemos acostumbrado a tildar despectivamente de “metarrelatos” a las sucesivas charcas en las que los humanos nos hemos ido metiendo, y a considerarlas como lo que probablemente sean: meros dispositivos históricos contingentes surgidos (del ejercicio del poder pero también) del deseo de gozar de contextos estables y compartidos capaces de procurarles reconocimiento a nuestros relatos particulares. La posmodernidad da con ello la última vuelta de tuerca de la moderna teoría de la sospecha, que ha prolongado su vocación nihilista hasta demoler su propia teodicea secular: el progreso y su relato historicista. La posmodernidad sería entonces solo una modernidad que ya no se cree que el desenmascaramiento de los relatos premodernos mediante el uso sistemático de la razón nos avoque a un horizonte de plenitud. Una reconvencción continuista que no plantea una vuelta atrás: el vaciado moderno de sentido es irrenunciable, aunque tampoco tenga sentido en sí mismo. Pero somos humanos, este escenario de incertidumbre es nuestro “hábitat natural”, en el que nos toca interpretar nuestras vidas.

(Si el capitalismo no generara tanta inquietud, retroalimentada con un deseo anacrónico de certidumbre dogmática, sería más fácil afirmar que) compartimos la convicción de que la vida humana es “de naturaleza” lingüística, de que lo que nos es más propio es *cubrir* la existencia de significados. Relatos —ahora mayoritariamente imágenes pero, en todo caso, elementos de mediación entre las cosas y nuestra percepción de las mismas— que consideramos verdaderos no porque se correspondan con algo externo a ellos mismos, o porque hayan sido revelados por alguna instancia superior, sino porque, a pesar de su manifiesta ficcionalidad, es lo único que realmente tenemos. Que tenemos y que realmente somos, porque, a través de una gigantesca performance social, nuestros verbos se hacen carne y habitan *entre* nosotros: determinan no solo nuestras convicciones, criterios e imaginarios, los filtros que nos permiten evaluar las existencias, sino nuestras formas de vida y relación, nuestros hábitos y pautas de comportamiento, designan el plan —material e inmaterial— de instituciones, lugares o adminículos, semiotizan los objetos, definen las prácticas... Habitan *entre* nosotros y, cada vez más, *en* nosotros: disciplinan nuestros cuerpos, influyen nuestros deseos, perfilan nuestras subjetividades.

Una circunstancia que hace del cinismo nuestro paradójico metarrelato: somos plenamente conscientes —la conciencia crítica tiene ya poco margen de maniobra— de que las normas que vivenciamos, que nos constriñen y nos habilitan, nos reprimen y nos gratifican, que imitamos y proyectamos, no emanan de instancia superior ni se apoyan en realidad profunda. Celebramos una liturgia sin credo, que solo se sustenta en esas prácticas faltas de convicción que parecen haber alcanzado lo que Brea llamaba un punto de histéresis: un estado vibrante de multiestabilidad (lo que es tanto como decir de multiinestabilidad) en el que la composición de las fuerzas en juego alcanza un máximo de tensión y complejidad autoportante que no determina la futura evolución del sistema.

Esta forma de vida autónoma, carente de fundamento y soportada en su necesidad interna, es el fundamento de la estetización de la existencia, la principal característica de nuestra época y la mayor aportación del arte a la historia de la humanidad. En este punto, tenemos que hacer un inciso, porque puede resultar raro que vinculemos el arte —sin adjetivos— con la autonomía antropológica y la desfundamentación. En efecto, eso que hoy llamamos arte, pero que hasta la invención del arte en la modernidad no era en realidad sino cultura, tuvo durante siglos el cometido de legitimar las prácticas —generalmente litúrgicas— que prefiguraban y prefijaban los comportamientos en cada una de las charcas y que, sobre todo, los remitían a alguna instancia superior. Cuando las pirámides, las catedrales, o las pinturas y esculturas que contenían, no estaban aún sometidas al escrutinio estético (a un juicio especializado y autónomo sobre sus valores formales), eran las garantes de la representación, instrumentos que servían de canales privilegiados de conexión entre los avatares humanos y las instancias metafísicas a las que remitían sus convicciones y normas sociales (y, de paso, servían para monumentalizar el *estatu quo* y fijar a la estructura administrativa en la que también se apoyaba). No eran arte, eran la tumba del faraón o el templo de la comunidad, algo tan funcional como pueda serlo hoy un centro comercial. Se convirtieron en arte con la llegada de la modernidad, cuando comenzaron a ser analizadas siguiendo patrones de racionalidad estética y se llenaron de turistas o “conocedores” apreciando qué sé yo qué sutilezas edificatorias o qué características epocales, en todo caso, al margen de su culto y su potencia metafísica. Ahora ya sí que son arte, pero claro, arte moderno, aunque se construyeran hace siglos. Y, en consecuencia, ya no son cultura: no sirven para sacramentar cíclicamente los ritos comunitarios en los que se fundamentaba la organicidad de la civilización que los creó, sino, muy al contrario, para banalizarlos, para darles una consideración asimilable a la de un parque temático o, en el mejor de los casos, de una visita guiada a una charca desecada.

El arte se inventó como un instrumento (anticipadamente) posmoderno y contracultural para estetizar todas nuestras creencias, liberando su componente literario de su cometido cultural como articulador de la charca. Para ello desarrolló dos estrategias básicas, una directa y otra deconstructiva. La primera remedó los objetos litúrgicos —los palacios, los templos, las pinturas murales, las esculturas monumentales...— pero los vació sarcásticamente de contenido: en las imágenes e imaginarios donde antes había reyes, puso comediantes; donde aristócratas, plebeyos; donde vírgenes, putas; donde palacios, bares; donde santos, pordioseros; donde mitos, anécdotas; donde dioses, burgueses... donde aún quedaba algo (por desacreditar), puso un vacío abstracto. Pero no contento con este desalojo temático, procedió al vaciado procedimental: su crítica a la representación —a la fe en la posibilidad de encontrar un camino metafísico entre las palabras y las cosas, entre las apariencias y las esencias— fue degradando progresivamente la

mímesis, el dibujo, la estatuaria, la escritura, el marco, el lienzo, el bastidor, la autoría, la originalidad, la excelencia y hasta la materialidad del objeto artístico... Así, de paso, fue demoliendo uno a uno todos los hábitos que hacían comunidad: creó literatura que no se dejaba contar, música que no se podía bailar, modelos que no se podían imitar, pensamiento que no se podía entender, imágenes que no se podían reconocer, iconos a los que no se podían encomendar...

Pero ese escarnio de todo lo sagrado que representó el arte —llamémoslo así— de creación, no fue nada comparado con el plan sacrílego del nuevo arte de apropiación, que modernizó la cultura premoderna y la convirtió en arte (moderno) mediante el sistemático saqueo de templos, tumbas, palacios, tradiciones, liturgias... para meter el botín en un cubo blanco donde se exponía públicamente la impotencia de todos aquellos dioses y leyendas ante la capacidad moderna para banalizarlo todo, para reducirlo todo a superficie, para mostrar la naturaleza humana, demasiado humana, de aquellos productos que, durante siglos, se pretendieron obra del espíritu o expresión de la divinidad. *Para más inri*, aquello que no pudieron arrancar de su lugar sagrado y trasladar al espacio neutro y pagano del museo, lo llenaron de turistas en pantalón corto ávidos de fotografiarse junto a algún dios antiguo o, lo que es aún más oprobioso, de conocedores y estetas con gafas de pasta discutiendo sobre los matices tonales del manto de lo que otrora fuera la madre de dios. No contentos con profanar tumbas, saquear templos y someter sus tesoros al criterio de profesores universitarios, los humanos modernos pusieron, junto a los iconos sagrados, urinarios, remedos de cajas de detergente Brillo y otro buen montón de mercancías y naderías. El arte no perdió por ello su contenido cultural, solo que ahora se consagró a ensalzar al dios de la última charca: el escepticismo, la convicción de que la realidad no es más que un simulacro. Ante las mercancías sacralizadas y los santos mercantilizados, los turistas y diletantes adquieren su sensación de pertenencia a la charca asfaltada posmoderna y repiten las liturgias que estabilizan los relatos culturales compartidos. Y lo hacen con el mayor grado de sinceridad posible, es decir, cínicamente, sabiendo que estos ritos ya no tienen un mito que los soporte y solo se sostienen en su propia reiteración, esa perpetua repetición de lo nuevo, de lo que nace con la impronta de la muerte, que solemos llamar moda.

Pero la modernidad estética tiene hondas raíces antropológicas. La técnica artística de enmarcar las cosas, de extraerlas de su territorio natural de sentido y descontextualizarlas en un espacio-tiempo vacío para extrañarlas y observarlas “estéticamente”, al margen de su funcionamiento integrado, es la forma de proceder típica de la vanguardia y, como hemos visto, también caracteriza al arte desde su nacimiento. Pero podemos remontarla mucho más atrás, al nacimiento no ya de arte sino de la misma civilización: a la revolución neolítica, ese momento en el que los cazadores-recolectores, que, como los habitantes del paraíso, se nutrían del flujo mismo de la vida —sin preocuparse por comprender su mecánica (lo que

hacia que la vida resultara algo mágico, extraño, fascinante, carismático...)—, descubren la agricultura. Es decir, cogen una planta, la extraen de su ecosistema natural, la descontextualizan y la reterritorializan en un espacio agrimensurado, aplanado, venalizado, registrado. En ese no-lugar, la hibridan, para hacerla más adecuada a los gustos del consumidor (la ingeniería genética es ancestral) y más productiva. Sus semillas, es decir, sus frutos, el núcleo duro de su finalidad última —la reproducción—, se comienzan a tratar como un elemento abstracto: no como fuente primaria de energía sino como un objeto estratégico para la acumulación y la reinversión. Comer, algo que hasta ese momento se declinaba en presente, empieza a sentir la tensión del futuro (no me resisto a pensar que el hecho de soportar la tentación de comerse el grano —para poder convertirlo en siembra— anticipa ya la postergación del beneficio que caracteriza la mentalidad burguesa). Los antiguos “tesoros” (la pulsión humana por acumular en su versión primaria o precapitalista) pasan a convertirse en capital (ganancias susceptibles de ser reinvertidas para reproducir el proceso productivo).

Esa técnica de descontextualización, con la que los humanos obligaron a emigrar incluso hasta a los árboles —y que les permite a ellos abandonar la charca sin moverse del sitio—, produjo un elemento inédito: el excedente, un margen respecto a la necesidad —todavía fisiológica— que dará a su vez origen al deseo (proporcionará tiempo para desear y objeto del deseo). Y, con ello, a todo un orden de necesidades inéditas que, en adelante, nos harán muy difícil distinguir las “naturales” (que ya hemos visto que, por neguentrópicas, son claramente antinaturales) de las “exógenas” (que, por su sofisticación, debemos considerar vitales). A partir de ese momento, ni los árboles son ya lo que eran. No es solo que aparezcan cientos de tipos de melocotoneros, que los olivos se hagan bajitos para acercarnos sus aceitunas o que los naranjos comiencen a dar frutas dulces y en una cantidad que estaría claramente contraindicada para su propia reproducción, es que el árbol en sí (y el cerdo, la vaca, la oveja... todas ellas invenciones humanas) es extraído de la dinámica de la “selección natural”: en adelante, su capacidad de reproducción, recordémoslo, el sentido de su vida, ya no dependerá de su adaptación ecológica (¿cómo iba a sobrevivir una oveja?) sino de la productividad del trabajo que realicen. Una productividad que pasa a depender del deseo. Porque, por mucho que los marxistas fantaseen con la posibilidad de distinguir lo útil de lo innecesario, esta discriminación solo puede fundarse en criterios metafísicos (el valor de uso solo opera en una charca, fuera de ella, un arado y un yugo se convierten en objetos estéticos), toda vez que la vida misma es innecesaria y la vida humana, además, se define por traicionar su instinto y emigrar de su propio territorio de necesidad (desterritorializando de paso al resto de la vida).

Lo que determina la demanda —motor del darwinismo antropocénico, vector de la supervivencia y, por ende, del sentido de la vida— es un deseo, sin fundamento.

Esta estetización de la existencia —que es muy anterior a la invención del arte pero que ha contado con su inestimable ayuda— nos indica, efectivamente, que nuestros deseos y prioridades son subjetivas, pero no porque se remitan al gusto personal, sino, muy al contrario, porque determinan las posibilidades colectivas de subjetivación. Pero aquí (como cada vez que tratamos de caracterizar algo tan aparentemente intuitivo como la estetización de la existencia), se hace necesario un nuevo inciso.

El ser humano, que está adaptado a su inadaptación, puede vivir en cualquier hábitat, pero no puede vivir en ninguno. Nadie puede irse solo de la charca. La conciencia humana es —como no— paradójicamente subjetiva: nos preocupa más nuestra supervivencia individual que la genérica (cuando si la supervivencia de la vida y de la especie es ya improbable a largo plazo, la individual es directamente imposible a corto), pero, de momento, no somos solipsistas: necesitamos encontrar sentido a nuestra existencia *individual*, pero los argumentos privados no nos sirven. La vida humana, al ser consciente, se vive subjetivamente, cada quien la suya, pero ese “cada quién”, que lo es todo *para sí* mismo, no es nada *en sí* mismo, solo matices diferenciales *en relación a otro*. Es decir, aunque la vida pueda ser propia, el reconocimiento siempre es ajeno (lo es, incluso, el autorreconocimiento, que, como vimos, acata de entrada esa cláusula tan humana que obliga a la separación de la existencia de sí misma). Tanto si Lacan tiene razón como si solo es un buen literato, los seres humanos, al parecer, no tenemos una percepción interna de nuestra subjetividad: nacemos prematuros, dependientes, inconscientes e inconsistentes, sin una imagen completa de nosotros mismos... La primera imagen de nuestra subjetividad nos la proporcionan los demás, que nos tratan como si fuéramos alguien. Nuestro primer espejo es la pupila de nuestra madre. Partimos pues de dos presupuestos básicos: en primer lugar, de un vacío esencial —los filósofos dirían ontológico—, no solo porque la vida no tiene sentido sino porque nuestra percepción fundacional de nosotros mismos lo es de una ausencia que los demás llenan con sus miradas; y, en segundo lugar, de la necesidad de darle algún sentido a ese alguien que es lo que los demás perciben, y que ya siempre dependerá de su mirada. En pocas palabras, por muchos libros de autoayuda que nos leamos, no nos basta con querernos a nosotros mismos. Utilizando de nuevo los términos Deleuzianos, nos pasamos la vida desterritorializando (abandonando las sendas marcadas y desestabilizando de ese modo la cartografía de nuestro hábitat) pero volviendo a territorializar (incitando a la imitación de esas trayectorias divergentes que generan nuevas pautas de repetición y, así, de reconocimiento). Alguien solo se sale del camino cuando es percibido haciéndolo —y, en buena medida, seguido, al menos con la mirada—. Si no, simplemente desvaría y desaparece.

En buena medida, esta condena (permanente y no revisable) a esos trabajos forzados de diferencia y repetición (que hoy llamaríamos “postureo”) caracteriza la charca —ahora asfaltada— donde nos ha tocado vivir. Los humanos saca-

mos los pies del tiesto y, con ello, iniciamos un proceso planetario e irreversible de emigración y desterritorialización: desplazamos las plantas de su ecosistema, las materias primas de su veta, la energía de su yacimiento, los dioses de sus templos, los campesinos de sus terruños. Desposeídos de sus charcas, de sus recursos básicos para la supervivencia, estos ya no tenían nada más que su fuerza de trabajo (en eso consiste la acumulación primaria que da origen al capitalismo) y, entonces, hasta el trabajo (y recordemos que el trabajo, en física, es la energía que se aplica para producir los desplazamientos) se separa de su propio agente y se convierte en una mercancía abstracta. Separado el trabajo mercenario de su producto, este también se fetichizó en la forma de la mercancía y hasta su propio valor abstracto se desvinculó de la necesidad. Este fabuloso trabajo de desplazamiento y descontextualización —con tantas afinidades estéticas— lo ha sacado todo de quicio. La vida humana —y en el antropoceno ya toda lo es— ha emigrado de sus territorios vernáculos, ha sido desplazada de su nicho de sentido orgánico —donde parecía “natural”, resultado de alguna voluntad superior— para aparecer como lo que es: un exuberante ejemplo de un orden, tan improbable como injustificado, que responde a un principio de histéresis completamente contingente que, como solo se (sos)tiene a sí mismo, ha generado una conciencia para poder escindirse y hacer posible la observación de esta fascinante excepción cósmica que pasa desapercibida para el resto del universo. Esta conciencia no ha tardado en darse cuenta de lo absurdo de la situación de una vida que no tiene más sentido que *observar* su propia neguentropía (y observar, según el DRAE, no solo significa *contemplar con atención*, sino también *advertir y reparar* —como cuando se hacen observaciones—, y *guardar* —como se observa un precepto—).

La vida no nos dice nada, solo nos recuerda que somos una parte de la misma, escindida para poder mirar, hacer ver y cuidar esta fabulosa y excepcional inestabilidad que depende ahora de nuestra conciencia o, por decirlo de forma menos solemne, de nuestros gustos, de lo que demandemos y de lo que induzcamos a ambicionar, de lo que repitamos (la dimensión subjetivada de nuestros actos) y de lo que alentemos a repetir (la dimensión subjetivante). En definitiva, la estetización de la existencia nos obliga a entender que su propia sostenibilidad depende (ya casi pende) de nuestros deseos, lo que convierte las cuestiones de gusto en asuntos políticos que inciden en el grado de probabilidad de lo posible, decantan lo potencial hacia el futuro, que no es más que el resultado de lo que hacemos (y queremos) juntos.

“No hay hechos, solo interpretaciones” —dijo Nietzsche al matar a Dios—. Eso, a mi juicio, quiere decir dos cosas: no solo que la vida humana es consciente, es decir, que no nos es dado experimentar la existencia sin el filtro de sus construcciones de sentido (de “naturaleza” invariablemente estética); sino que esa existencia interpretante es, además, *interpretada*. *Representada*, pero no mediante la relación incontrovertible —e ideológica— de las palabras con las cosas, sino

performada, dramáticamente, mediante actuaciones que ponen en escena papeles vívidos y vívidos sin guión prestablecido. Y, sobre todo, que, siendo esas interpretaciones (actuaciones) de naturaleza estética, debemos dispensarles el mismo tipo de juicio atento, responsable, complejo, relacional, contextual, ordenado, sofisticado, autoexigente, escéptico, antiideológico, deconstructor, cuidadoso, comprometido e infundado que la estética nos enseñó a dispensar a los objetos a los que atribuimos la consideración del arte (y que hoy pueden ser cualquiera).

La estetización de la existencia es exactamente lo contrario de lo que pensamos que es. Es el contrapunto de la actual —y coyuntural— explotación capitalista, a través de la capacidad de seducción del espectáculo, de la dimensión reproductiva de la existencia; el contrapunto de la tendencia actual a explotar económicamente la disposición humana, radicalmente humana, a mantener una relación significativa, compleja, mediada y gratuita con la vida. La estetización de la existencia, que tiene que ver con el juicio sobre el gusto, implica la renuencia a traducir esa “intelección general” en mercancía y la disposición a *interpretarla* en clave estética, sin otra finalidad que la de afirmar el sentido de la vida.

Lo que caracteriza el capitalismo posfordista es su despliegue en un mundo en el que las necesidades (“naturales” o “artificiales”) de los consumidores (es decir, de los que tienen capacidad de consumo) están plenamente cubiertas. Es decir, la (rentabilidad de la) producción no está ligada a la satisfacción de una carencia sino a su invención. Esto, más que una *inversión* de la secuencia lógica del taylorismo (en la que el diseño del producto se situaba al principio de la cadena y su publicitación e introducción en el mercado, al final), produce un *círculo vicioso*: hoy el diseñador del producto y el diseñador de la campaña publicitaria trabajan conjuntamente, porque abrir un nicho de mercado, generar un deseo, es la necesidad que se le plantea al ingeniero, que se enfrenta al reto inédito de resolver un problema que no existe (no es casualidad que el MIT se interese entonces por la “investigación artística” y promueva la incorporación de artistas en sus equipos de tecnólogos). Obviamente, esto da al traste con la hipótesis taylorista del *one best way* (una única manera óptima de trabajar) y abre el camino (desde la “Teoría Y” de McGregor que, de alguna forma, inaugura el posfordismo) a una creatividad que acerca el trabajo industrial al artístico (de hecho, hoy, el diseñador del producto y de su publicidad utilizan las mismas herramientas gráficas y los mismos referentes estéticos).

La sociedad de la abundancia solo puede sobrevivir produciendo escasez, la sensación de que nos falta algo. Esa sensación no es en absoluto falsa. Efectivamente, como ya vimos, nos falta algo: nada menos que el sujeto que sustenta ese deseo y la construcción del sentido. El truco del capitalismo es vincular esta condición carencial humana con las mercancías. Estas se desean por su capacidad de generar sentido, distinción, y se venden como un lujo (aunque de masas) que refuerza la sensación de carencia. El objeto de consumo se demanda en su calidad de signo —de ahí la importancia de la imagen—, codificado socialmente, produc-

to de una gran cantidad de información relacional que atesora el valor de lo improbable, del contraste con lo habitual. Esta naturaleza semiótica de la mercancía problematiza la identificación marxista de su valor económico con el tiempo de trabajo asalariado necesario para realizarlo (aunque los análisis de Marx sobre el fetichismo sigan resultando fundamentales para entenderla). Pero problematiza más aún la determinación de su valor de uso (vinculado a la capacidad inherente de un objeto para satisfacer una necesidad), a no ser, claro está, que consideremos que generar diferencia (esto es, producir un orden improbable, que contraste con una estabilidad entropizante, mediante un trabajo relacional fundado en el uso de información) es una necesidad básica, y que llamemos trabajo a esa labor pluridimensional basada en el uso relacional de información social que hoy implica todo acto del consumo (hoy, detrás de un simple “me encanta esto”, no solo se esconde un alto grado de codificación social vinculado a una compleja tecnología de subjetivación sino un fabuloso dispositivo de publicidad integrada que implica la dispersión de esa expresión de gusto por redes sociales).

Precisamente porque esto nos resulta hoy casi intuitivo, estamos asistiendo al asalto definitivo del capital a los territorios del arte (la diferencia, la distinción, las relaciones improbables, la heurística, la finalidad sin fin, la necesidad interna, el trabajo autotélico...), la política (el acontecimiento, la irrupción de la novedad, la construcción de posibilidades de subjetivación alternativas...), y la sociabilidad (la comunicación, la afectividad, el reconocimiento...). No es ya solo que resulte imposible ligar sin la mediación de un gintonic, socializar sin una determinada marca de coche o comunicar sin un tipo de móvil, sino que todas estas infiltraciones de la mercancía implican un gigantesco trabajo de intercambio de información biopolítica que la publicidad ha integrado en nuestros cuerpos devenidos imagen y ha emitido a través de ellos (“broadcast yourself” ¿significa “retransmite tú mismo” o “retransmite tú ti mismo”?). Y, sin embargo, esta evidencia esconde que todas estas transacciones comerciales no se valoran para nada por su productividad económica.

La más mínima expresión de la inteligencia general, cualquier tendencia humana a generar diferencia en el plano de la repetición, se encuentra hoy acosada por el capital y sus corporaciones. Ante esta deriva mercantil de la estetización de la existencia conviene dejar claro que la mercancía no puede existir sin una sociedad estéticamente codificada —se infiltra por imágenes, se confunde con experiencias, fagocita códigos culturales, se alimenta de gustos...— y sus dispositivos —que transmiten por el cuerpo social esos códigos y flujos de deseo—; dicho de otro modo, que no puede haber mercancía sin diferencia cultural, pero que *sí puede haber diferencia cultural sin mercancía*, basada en información relacional, pluridimensional, inmaterial, irreductible a la productividad económica y la generación de capital a través de su consumo.

Según la segunda ley de la termodinámica, la neguentropía y la entropía se encuentran en una relación constante y decreciente: el incremento local de or-

den se compensa con el de desorden, en cantidades superiores, en otro lugar. Para producir sus sofisticadas mercancías, la industria invierte gran cantidad de conocimiento o información (que eleva sus productos al máximo grado de improbabilidad), pero estos ejemplos impresionantes de orden generan inevitable y paralelamente caos. En fin, que los basureros que surgen alejados de los límpidos centros de diseño son productos naturales, resultado de la aplicación de las leyes de la física. Podemos fantasear con una economía circular y un reciclaje eficaz, pero la energía necesaria para producir orden la extraemos a base de quemar hidrocarburos, que tienen unas cadenas moleculares extraordinariamente ordenadas que convertimos en gases entrópicos. La naturaleza puso todo el cobre “ordenadito” en las montañas de Chile. La posibilidad de devolverlo a ese grado de concentración después de haberlo convertido en finísimos hilos y distribuido por todo el planeta en miles de aparatos electrónicos es sencillamente quimérica. Nuestra prepotente sensación de eficacia depende de una ciega ignorancia de la impresionante energía potencial que acumulaba el planeta y que desperdiciamos con una productividad ridícula.

La vida es nequentropía. Ese aumento de complejidad exige la aplicación de energía con un alto grado de precisión y el uso de gran cantidad de información (entendida como aquello que hace posible que suceda lo improbable). Tanto el arte como la industria estetizada explotan un trabajo basado en esos parámetros (desde el diseño del producto a la codificación de su consumo) para la generación de orden improbable, vital y generador de diferencia, sentido y subjetividad (¿quién, sin el enorme flujo de información que movilizan, consideraría necesarias las redes sociales?). Pero el trabajo humano es de tres tipos: el primario, que básicamente vampiriza el trabajo de las plantas y la geología; el secundario, que transforma esa materia prima; y el terciario, que no opera sobre la materia sino sobre el propio trabajo, organizándolo, optimizándolo, orientándolo, financiándolo, rentabilizándolo. Este es un trabajo “desmaterializado” en la medida en que no genera cosas (de tres dimensiones) sino relaciones, información, códigos (de múltiples dimensiones). A su vez, este tercer trabajo es de dos tipos: el heterotético, que tiene una finalidad externa (precisamente organizar, optimizar, etc. el trabajo) y el autotético, que no tiene más objetivo que emplear información para producir orden sin otro fin que el de engendrar su propia diferencia. El primer tipo de trabajo terciario es el que se identifica con el taylorismo, que busca *the one best way*, obviamente, *para algo* predefinido. El segundo tipo de trabajo terciario, fundamentalmente heurístico, es el que tradicionalmente caracterizamos como estético (el del arte, las humanidades o, incluso, la ciencia básica): genera un orden y una necesidad interna enormemente vital y, aunque resulta (resultaba) poco productivo, porque no satisface un fin concreto es, sin embargo, imprescindible para la vida humana, pues produce un alto grado de diferencia y, por lo tanto, de sentido (y esa es la razón por la que sufre hoy el acoso del capitalismo). Todos los tipos de trabajos están sometidos a la 2ª ley de la termodinámica y producen un grado

mayor de entropía que de neguentropía. Pero el trabajo del arte puede mantenerse en un plano “inmaterial” (que no espiritual), en el plano multidimensional de la relación improbable, del agenciamiento y la deriva interpretativa. Por supuesto, también genera entropía, pero mayoritariamente intelectual: la deconstrucción del sentido y su dispersión por infinitos meandros genera un inevitable grado de confusión que, por intensa que sea la labor de constelación y reterritorialización de las referencias, terminará conduciéndonos a un archivo borgiano que agote el discernimiento. Pero se me antoja que la cocina a fuego lento de esta sopa entrópica de signos puede ganarle mucho más tiempo a la inevitable extinción de la vida que seguir empeñados en vehicular la tendencia vital a la diferencia hacia el plano de la industria que, para generar distinción, no demanda un reciclaje *queer* de los cuerpos y sus códigos sino la fabricación de miles de camisetas y teléfonos móviles sometidos a una acelerada obsolescencia. La impresionante cantidad de basura intelectual que ha provocado la estúpida exportación de los criterios de rentabilidad económica a los indicadores de productividad científica, unida a la deconstrucción de los criterios canónicos de calidad, es infinitamente menos lesiva, creo, que las montañas de residuos sólidos electrónicos y los abismos de plásticos.

En este contexto, la interpretación estética de la existencia implica una politización del arte que nada tiene que ver con la moda de hacer “arte político” —de ilustrar monsergas—: no se trata de representar, en el más reaccionario de los sentidos, consignas, sino de politizar el orden de la representación, *interpretando* (y sigo utilizando el término en su doble sentido, que impide distinguir la “teoría” de la “práctica” y vincula una actividad intelectual con su performance) estéticamente la existencia como una actuación especulativa que incide en la economía de la atención y la consideración, del deseo y la demanda, desde un plano pluridimensional pero inmaterial. Esto es, que genera diferencia desagregando la distinción del consumo, tratando de resguardar el territorio biopolítico de la infiltración del capital y resistiéndose a la conversión del arte (vía creatividad) en el nuevo taylorismo del posfordismo.

Concluyendo: el sentido de la vida humana interpretada, que la propia naturaleza había situado en el punto más alejado de su propia finalidad —en un estadio de máxima complejidad y diferenciación, inestabilidad e improbabilidad, por lo demás consciente—, estaría ya consumado (con la inestimable colaboración del arte). La modernidad nos ha traído a la cima de la evolución: ha puesto la vida en peligro, la no humana por el improbable equilibrio medioambiental y la humana (es decir, la inteligencia) por la estetización de todas las convicciones. Durante siglos, hemos *avanzado* (perdóneme tanto historicismo) hasta este punto de no retorno. Igual Hegel no estaba equivocado del todo y el espíritu efectivamente progresa en la historia hacia su mayor grado de autoconciencia —pero no de autoconciencia de la plenitud, sino del riesgo de extinción—, hasta este punto en el que la complejidad pone en peligro su propia supervivencia. Incluso deberíamos

darle también la razón a los neoliberales: hemos alcanzado el fin de la historia, nunca seremos más conscientes de que hemos llevado al planeta, es decir, a la vida, a un estado de tensión en el que cualquier movimiento, hacia delante o hacia atrás, solo puede avanzar hacia la entropía, a favor del *telos* de la naturaleza y en contra del sentido de lo humano. Lo hemos desterritorializado todo, hemos transgredido todos los límites para alcanzar la charca meta: el planeta. Ya nada ni nadie pertenece a un lugar, todo lo antrópico —incluido el clima, la biodiversidad, las fuentes de energía o los productos industriales y culturales— debe sostenerse dentro de este perímetro donde acaba la vida y empieza la naturaleza entrópica. *Non plus ultra*.

No cabe el progreso. Cualquier avance —y bien sabemos que nuestra sociedad capitalista confunde “avance” con crecimiento material— en el plano del orden se compensa con un mayor desorden en este ecosistema único planetario. Estamos pues condenados a ser conservadores. Solo nos queda un cometido poshistórico: retrasar lo más posible lo más probable, el caos entrópico. No nos queda nada por lograr. Nuestro modo de vida ha alcanzado ya una complejidad delirante, sin fundamento, sofisticada hasta el absurdo y plenamente autoconsciente, que nos obliga a estar permanentemente atentos a nuestra interpretación de la existencia en su magno escenario: un orden tan inestable que hace su supervivencia altísimamente improbable. ¡¿Qué más queremos?! Ya solo nos queda proponerle un último reto al universo: hacer sostenible este absurdo autoinducido, mantenerlo el mayor tiempo posible, a despecho de las leyes de la naturaleza. Por fin, los seres humanos hemos encontrado sentido a la existencia, una teodicea laica.

Quizá este horizonte —ganar tiempo a la catástrofe— les parezca poco épico o demasiado conservador. Ciertamente, no propongo cumplir los designios de un ser superior, ni alcanzar la reconciliación entre la naturaleza y la cultura, entre lo que nos pide el cuerpo y lo que nos dicta el deber, no apelo a leyendas fundacionales ni a patrias irredentas, no confío en superar la contradicción ni en alcanzar un estadio de plenitud, solo se trataría de mantener lo que hay. En definitiva, ahora que hemos llegado hasta aquí, de no cagarla. Pero ¿Qué es “lo que hay”?

Pues, objetivamente, atesoramos suficiente conocimiento técnico como para satisfacer las necesidades fisiológicas de un contingente razonable de seres vivos. Esto nos permitiría mantener una biodiversidad aún aceptable entre los no humanos y liberar una enorme cantidad de tiempo entre los humanos, que podría dedicarse a la producción de diferencia, es decir, de biodiversidad cultural [un último pequeño inciso: lo que sí sería conveniente es que avanzáramos un pelín más en nuestra desnaturalización para aprender a no realizar nuestra existencia procreando como los primates —y, por favor, no me digan esa tontería de que quién va a pagar las pensiones— y mantuviéramos así el contingente humano, como mucho, en las cifras actuales]. La altísima productividad alcanzada debería permitirnos realizar nuestra tendencia a la heterogeneidad en un plano

fundamentalmente intelectual (y no mercantil, donde resulta insostenible). Del mismo modo que la diferencia individual se fundamenta en una igualdad de base —nuestra naturaleza lingüística—, la distinción social debería hacerlo sobre una igualdad de recursos que desagregara la estetización de la existencia de la capacidad de consumo. Igual Hegel también acertaba vinculando la muerte del arte con su “lingüistificación”, con su conversión en una intrincada red de relaciones ordenadas, complejas, autolegitimantes, sofisticadas, prolijas, improductivas y superfluas, que celebran su improbabilidad en el mundo de la vida contra la naturaleza. Sin excesiva creatividad, con poca prisa, generando rizomas intelectuales, practicando el anacronismo, revisando el archivo de la Historia y encontrando posibilidades inéditas entre sus pliegues (es decir, abandonando la Historia del arte).

Entiendo que la expectativa de pasar el resto de la existencia cobrando una renta básica y reinventando juegos de hermenéutica diferencial con los simulacros pueda no parecer demasiado seductor (los neoliberales pensarán que nos volveríamos unos vagos y nos pondríamos a esnifar pegamento; lo cual, también les digo, desde el punto de vista de la sostenibilidad, resulta mucho más saludable que la emprendeduría. Y a los antiposmodernos, lo de la hermenéutica les sonará heideggeriano y lo de los simulacros y la diferencia triquiñuelas del espíritu del capitalismo para desviar nuestra atención de la lucha de clases; aunque, también les digo, yo sigo sin saber qué tenemos planeado para cuando logremos acabar con ellas). Quizá por eso haya ahora tanta gente envolviendo a sus hijos en banderas, compitiendo, inventando comunidades originarias, buscando nichos de mercado o fuentes de extracción, abrazando credos y vallando charcas... y tanto arte ilustrando mensajes políticamente correctos que le liberen de la mala conciencia de su inutilidad, o anhelando comunidades orgánicas donde encajar de manera natural y evitar la tediosa obligación de tener que explicarse.

Pero bueno, si el cuerpo nos pide retos históricos concretos, yo plantearía dos problemillas. Primero, diseñar un sistema redistributivo que permita trasladar la “competitividad” al plano estético (entendiendo el arte, claro está, como *poiesis* y no como objetos venales). Se trataría de alcanzar un nivel de justicia social (y, yo, como estoy algo mayor, esto lo identifico con la distribución de la renta) que le permitiera a todo el mundo dedicarse el mayor tiempo posible al ejercicio de la diferencia, pero no en el espacio de la producción o el consumo sino en el de la banalidad. Por entendernos (a través de un ejemplo, como no, banal), que todo el mundo pudiera dedicarse a poner morritos en Instagram (algo que habitualmente identificamos con la estetización de la existencia). Pero también a repolitizar ese acto e interpretarlo como la imprescindible repetición y la recurrente celebración de la apuesta del arte moderno por la banalización que nos ha conducido a este irrenunciable nivel de nihilismo (como la rememoración del vaciamiento posminimalista del espacio de la representación, como reafirmación de la conciencia posconceptual de la naturaleza lingüística del arte y de su consecuente necesidad

de dar explicaciones, y como confirmación de la disolución pospop de las fronteras entre el arte y la cultura). Se trataría de que todo el mundo pudiera dedicarse no solo a poner morritos en Instagram, que, por supuesto, también, sino a pensar que esa estetización ridícula de nuestra imagen presupone un sujeto que se define en sus actos, unos actos individuales que, sin embargo, adquieren contenido socialmente, repitiendo técnicas de subjetivación e induciendo a su iteración. Y que esa objetivación del sujeto por el propio sujeto —con claras consecuencias sociopolíticas— esconde un deseo de recuperar la agencia sobre los actos propios socialmente determinados, reapropiándonos y resignificando los patrones de determinación. Un deseo que presupone, además, la inexistencia de aquel Dios que nos veía cuando estábamos a solas, prescribía que lo que hiciera la mano derecha no lo supiera la izquierda y nos eximía con ello de caer en el postureo. Y que pone en evidencia la dimensión constructiva de la mirada, que reconoce determinadas formas de vida y estigmatiza otras posibilidades. Una conciencia, por cierto, que desestabiliza el estatuto tradicional del arte, y, por supuesto, del objeto artístico, que lo descentra y dispersa en sus prácticas expandidas, y que lo enfrenta a una inédita economía del exceso que pone en solfa la historiografía artística. Poner morritos en Instagram altera el tradicional reparto de sensibilidades del “arte” premoderno y el repertorio de cisidentidades, pero también alimenta el capitalismo de la experiencia y sus corporaciones, que comercian con nuestra natural tendencia a la comunicación afectiva. Conviene pensar lo que ello supone, y pensar que ese “pensar” tiene una clara dimensión somática y performativa, práctica; que la fusión del arte y la vida se ha consumado pero está permanentemente en riesgo de despolitizarse, superficializando la banalidad, es decir, olvidando el sentido histórico de la renuncia al fundamento.

En fin, necesitamos tiempo (realmente) libre para poner morritos, más aún para pensar y discutir sobre lo que ello supone, y mucho más aún para abonar simbólicamente ese terreno compartido en el que los sujetos se procuran el necesario reconocimiento, generando de paso comunidades sin nada más en común que el interés por estos asuntos poco aptos para el tranquilizador maniqueísmo. Y necesitamos ese tiempo no porque este montón de disquisiciones “gafapastas” sean necesarias para subir imágenes a Instagram y obtener con ello una grata sensación de integración, ni tan siquiera para demostrar que se dispone del suficiente capital intelectual como para practicar de manera emancipada la banalidad —ya hemos dicho que la conciencia crítica tiene poco recorrido—. Necesitamos invertir tiempo en estas elucidaciones (en *imaginar e interpretar* subjetividades sin identidad, comunidades sin nada en común, verdades sin fundamento, ritos sin mito, discusiones sin consenso, juicios sin objeto...), precisamente, porque no valen para nada, para cultivar espacios de autonomía antropológica compatible con la vida que diversifiquen la existencia hasta niveles que irriten a la entropía, la estabilidad, la probabilidad y la indiferencia. Y porque esas inútiles elucidaciones,

de paso, le restan tiempo a otras tecnologías de la diferencia que, o bien abogan por retornar a una charca reduciendo dogmáticamente las posibilidades existenciales (a “nosotros” y “ellos”), o bien se basan en una competición insostenible en el plano de la capacidad de producción o consumo (que fractura la sociedad entre los que están “in” y los que están “out”). Así, estas banalidades estéticas liberan a la economía y la tecnología de su actual tarea de inventar necesidades y generar desigualdades, y se pueden dedicar a lo suyo: paliar las carencias fisiológicas. Ah y, como otro beneficio colateral, estas disquisiciones rebuscadas obligan a que la redistribución de la renta implique también la redistribución del capital educativo, para que todo el mundo pueda invertir casi todo el tiempo en estas profundas interpretaciones de los gestos más superficiales de la existencia.

Un pequeño apunte para evitar malentendidos: este escenario de autonomía antropológica —que quizá Claramonte llamaría una república de los fines— no nos obliga a considerar todas las propuestas de forma de vida igualmente plausibles. Es cierto que no disponemos de ningún argumento moral, racional, científico, ético o teológico para afirmar que los fines promovidos en un centro cultural autogestionado sean mejores que los impulsados en un *think tank* neoliberal o en una facción neonazi. Pero sí podemos argumentar que estos últimos son más feos, más inhumanos, peores para la vida: disminuyen el nivel de complejidad, heterogeneidad y diferencia, atentan contra la riqueza de los ecosistemas culturales y sociales, recurren a argumentos menos sofisticados y contingentes para procurar un mayor grado de estabilidad entrópica. Tiene una mayor tendencia al equilibrio caótico y son, por ello, más naturales —más darwinianos—, más probables, pero más impropios de la condición humana y de la vida misma. Indignos de este planeta. Feos.

Regresemos entonces al segundo problemilla que nos quedaba por atajar, que es incluso más resoluble que el primero: procurar que la vida continúe. Si no, claro está, todo lo demás no habrá tenido sentido. Hay que vivir para filosofar. Es verdad que la *Crítica del Juicio* está en el punto más alejado de la entropía, pero debemos reconocer dos cosas, ambas obvias: la primera, que Kant no la hubiera escrito si previamente no hubieran existido organismos unicelulares, y que el grado de complejidad, orden e improbabilidad de un organismo unicelular está solo un poquito menos alejado de la entropía que la obra kantiana. Es decir, que la vida más elemental es ya una impresionante exaltación de la vida misma, a la que la humanidad le debe su pequeña aportación.

Esta disminución del grado de soberbia humana es fundamental para entender que es mucho menos lo que nos queda por hacer que lo que tenemos que evitar. La vida es muy terca. Contra todo pronóstico apareció, evolucionó hasta poder hacerse consciente de su proeza, y aquí sigue, sorteando todo tipo de dificultades. Es importante que apreciemos estéticamente lo que ello supone: que dejemos de flipar con un iPhone (y, en general con la tecnologización de las tecnologías de

la subjetividad) y comencemos a fascinarnos con el hecho de vivir en un planeta que reúne más rarezas y a menor escala que todo el resto del cosmos conocido. Esta conciencia estética debería servir para dejarnos seducir por esa posibilidad (hoy ya necesidad) de desacoplar la producción de diferencia de la producción y el intercambio mercantil. Posiblemente esto bastaría: salvar el planeta no requiere innovación tecnológica, eficiencia energética, capitalización de la economía verde, diseños ecológicos o monetarización de los daños ambientales, sino, más bien al contrario, escapar de ese imaginario moderno que nos induce a cuantificar e hipertecnificar la relación con la vida. Todo es un poco más antinatural: la vida no es más que afirmación de la diferencia, la heterogeneidad, la complejidad, la improbabilidad, la inestabilidad, la interdependencia...; la existencia humana solo añade el reconocimiento consciente de estos valores (para que puedan transformarse en) estéticos. Y no demanda más recursos materiales que los que nos proporciona la propia vida. Planteemos las innovaciones en el plano cultural que es donde de verdad se manifiestan nuestras carencias.

La estetización banal de la existencia es el más alto logro del universo contra su propia tendencia a la entropía, y su mantenimiento solo exige una justicia redistributiva que permita liberar a los humanos de la necesidad sin afectar a la vida en el planeta. Ambos objetivos están a la mano, solo nos resta lograr que esa estetización banal de la existencia no se confunda con la degradación entrópica de los contenidos de la conciencia, que la economía y la productividad se desacoplen de la diferencia, dejen ese trabajo a la estética y se dediquen a lo suyo: generar igualdad, un reparto equitativo de los bienes que resulte compatible con el sostenimiento de la vida en el planeta en el mayor grado de diversidad posible. A mí me parece un reto suficientemente plausible y excitante como para convertirlo en la razón estética de nuestra existencia.