

LA POLÍTICA DEL FANTASMA: CALDERÓN, HOBBS Y EL TAMAGOTCHI

Publicado en La Balsa de la Medusa, nº 49, 1999, p15-44

“A esto se debe también el benéfico efecto de los sueños en la llamada pesadilla. Pues sin esta pavorosa imagen de un fantasma que nos oprime y la excitación de toda la fuerza muscular para colocarse en otra postura, pronto pondría un término a la vida el estancamiento de la sangre”

Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 37

Los fantasmas son muy antiguos, tanto como el hombre y, desde luego, como el hombre moderno. En cierto sentido, podría decirse que si no hubiera fantasmas no habría subjetividad y que, aún más, ésta no dejaría de ser un fantasma entre otros. Probablemente, el fantasma siempre ha habitado cualquier figura humana. Se le teme, se le emplaza, se le persigue, se huye de él pero nunca se le ignora absolutamente. Se procura no despertar a los más viejos de entre ellos y cuando algún rastro insinúa la posibilidad de su llegada se les intenta conjurar. Para prevenir su aparición, se ofrecen ritos destinados a asegurar su descanso. Y si, pese a todos los desvelos, las huellas se multiplican hasta sugerir su extraña *presencia*, se lucha hasta vencerlos, hasta borrarlos, aunque la mayoría de las veces el triunfo no acontezca y el armisticio exija aprender a convivir con ellos o, en el peor de los casos, la victoria se troque en derrota y se acabe siendo devorado o consumido por su misteriosa *fuerza*.

Los hay entrañables, como el de Canterville, atormentados por su soledad y su cansancio; almibarados y solícitos como el protagonista de *Ghost*; desorientados en un bosque como el de Fernández Flores; conversadores y amigables, como el de la Sra. Muir; crueles, malvados y transgresores de las fronteras entre lo real y lo imaginario, dispuestos a convertir la vigilia en la más horrible de las pesadillas, como Freddy; concedores de los usos

humanos y respetuosos con los alquileres de las casas en las que viven como el de Henry James; juguetones y bobalicones como *Casper*; inquietos y vengativos como el padre de Hamlet; silenciosos y virginales como el de *El estudiante de Salamanca*; o también traviesos y dispuestos a ser cazados con sofisticados artilugios de plástico por depredadores especializados. Junto a estos fantasmas públicos, incluso familiares, reconocibles, existen otros que más bien parecen privados. Parecen asediar un interior irreductible a cualquier exteriorización, resistiéndose a toda objetivación, inaprehensibles en su poliformidad, promiscuos, mutantes, travestidos, impredecibles en su aparecer e indomables en su ejercicio. Algunas veces un vestigio delata su forma pretérita, como los retratos, las fotos, o los recuerdos de aquellos que atraviesan la intimidad de sus familiares; de vez en cuando esa imagen “privada”, que posee una espacialidad y una temporalidad propia, singular, se multiplica hasta el agotamiento, abandona sus aposentos interiores y adquiere tantas representaciones que se torna casi irreconocible, como “Auschwitz”. Otros, finalmente, son más evanescentes, imposibles de apresar en una figura confortadora, abstractos en cierto modo: el fantasma del comunismo que recorría la vieja Europa en el siglo XIX; el del retorno de las *Panzerdivisionen* a las carreteras; el del choque de las civilizaciones; el del “fin del trabajo”; el del apocalipsis; el de la invasión extranjera... Algunos pueblan castillos escoceses. Otros casas, valles y montañas. Otros más textos, películas, mentes y hasta sociedades. Una minuciosa “fantología”, una *hantologie* (Derrida 31), podría elaborar una tipología de los fantasmas, espíritus, espectros, almas en pena, demonios, y otras entidades fantasmáticas que surcan desde sus espacios y sus tiempos *el* espacio-tiempo. Y esta “fantología” podría ser más que un simple recuento a modo de bestiario espectral.

Pero entre toda esta vorágine fantástica un fantasma adquiere una peculiar relevancia en *uno* de *nuestros tiempos actuales*. Un fantasma trascendental, casi un metafantasma, que impregna muchas de las autocomprensiones de la llamada “postmodernidad”: el de la conversión de lo real en fantasmático, el “crimen perfecto”; la desaparición de la realidad en el tránsito desafortunado de simulacros, el asesinato de la presencia a manos de la imagen, esa asesina de lo real y de su propio modelo y, con ella, de la ficción, con la que parece formar la más siniestra de las alianzas conspiradoras (*Cultura y simulacro* 17). Un fantasma que no es

uno más, ni siquiera un *primus inter pares*, sino el monarca, el más ilustre de todos. El espectro supremo. El prestidigitador que convierte la realidad en mera apariencia y obliga a preguntarse “¿es razonable pensar que en el siglo XXI tendremos que vérnoslas sólo con realidades intangibles, con imágenes ilusorias, evanescentes, con algo semejante a un mundo poblado de espectros, de alucinaciones, de ectoplasmas?” (Maldonado 14).

Este fantasma no se limita a vagar como otros, ni tampoco permanece en la ambigüedad del retorno posible o de la amenaza futura. Podría decirse que se ha instalado en algunos de nuestros espacios y tiempos bañando lo existente y suscitando, tanto un desenfrenado terror por la supuesta pérdida del mundo, como un éxtasis, llevado hasta el paroxismo, por el advenimiento del reino del espectáculo y el goce. Parece no haber lugar, ni tiempo, para una reflexión prudente y calmada sobre esta aparición. O se llora, nostálgicamente, la muerte de los referentes, denunciando una gran impostura orientada, cual “genio maligno”, a la total y absoluta enajenación del sujeto en un universo de representaciones imaginarias, o se glorifica el poder de lo virtual sugiriendo la posibilidad de abandonar la finitud, superar las frías determinaciones de un universo ajeno e inalcanzable, desterrar las coerciones de la razón sobre la fantasía y abrir la acción a una proliferación indomable de las fuentes de placer. En todo caso, la queja de Castoriadis acerca de la incapacidad del pensamiento occidental para pensar la “creación”, lo radicalmente nuevo, lo totalmente otro, punzantemente expresada en la pregunta “¿dónde estaba oculto el piano durante el Neolítico?” (2: 61), quizás no tenga demasiada fuerza en este contexto: si algo parece unir a detractores y apologetas de este espectro, a todos aquellos asediados o habitados por él, es la afirmación de su carácter de acontecimiento novedoso y único, hendidura en la historia susceptible de abrir otra era axial.

Sin embargo, este fantasma es muy complejo, mantiene múltiples relaciones, atraviesa diferentes dimensiones y no se resigna tampoco a la alteridad absoluta, pues lo totalmente otro no se da ni en forma de imagen ni de ninguna otra manera. Si bien es fructífero describir un acontecimiento en su calidad de “otro”, aun cuando éste, por definición, se evada de la lógica clásica del “hecho”, la alteridad absoluta no es, cuanto menos, pensable conceptualmente, aunque lo pueda ser metafóricamente¹. Por ello, tal vez este nuevo

fantasma debiera pensarse, al tiempo, como original y antiguo², como un “otro” impuro, a fin de moderar esa especie de desenfreno histórico que dificulta, con su bullicio, la tarea de bosquejar una política respecto al fantasma que sea algo más compleja que la simple repulsa o la trivial adhesión. Quizás al lado de su novedad radical pueda hilarse un recuerdo, tan construido como su novedad. Pensar este fantasma a distancia del ajetreo del titular sensacionalista, suponiendo que sea pensable, requeriría no sólo tomarlo como un inmediato originario y único en su singularidad, sino también como un mediado producido, relacionado con otras singularidades.

A pesar de que, en cierto sentido, esta aparición sea completamente “inaugural”, también podría ser, a la vez, muy antigua. Puede que lo fantasmático se enlace relacionamente según una lógica específica, propia; puede que los fantasmas tengan *su historia* y que, si la tienen, ésta no fuera del todo ajena a “la” historia, aunque tampoco encontrara en ella el espacio de su despliegue anómalo.

¿Y si este espectro que “nos azota” fuera anciano o, como mínimo, estuviera emparentado con otro del pasado? ¿Y si este fantasma ya hubiera hecho su aparición en el siglo XVII, en el alba de la modernidad y, precisamente, el intento de domarlo, de suprimirlo, fuera una de las “causas” de su re-aparición, o de la llegada de uno de sus semejantes? O, aún más, ¿y si su represión pretérita, aunque no fuera el catalizador de un posible “retorno de lo reprimido”, hubiera fomentado una alianza de espectros, una asociación, o, en su defecto, una sucesión procreadora, que hubiera dado a luz un descendiente dispuesto, tres siglos después, a reclamar “lo que le pertenece”, a exigir “justicia”? ¿Y si el *Tamagotchi*, por escoger un símbolo que, metonímicamente, ocupe el lugar de la realidad virtual, de la *actualidad fantasmática*, adquiriera este doble carácter de *mirabilia*, maravilloso y monstruoso, dispusiera a su rechazo y a su loa, como uno de los efectos de la política teórica de la imagen, y de lo espectral en general, que se comenzó a diseñar en el siglo XVII, o incluso antes?

De hecho, la política del fantasma también podría ser muy antigua: podría remontarse hasta la devaluación platónica de lo sensible. Un cierto platonismo habría podido leer el vínculo entre *phantasma*, *eikones* y *eidolon* en el espacio de los *phainomena* (*Rep.* 598b-c, 601c), como uno de los ejes de una política encaminada a gestionar el ente y el ser desde la constricción de la presencia.

La proximidad entre la lógica del fantasma y la de la imagen habría sido construida desde una determinada recepción de Platón. Según esta lectura, en lo aparente, en lo fenoménico, cobrarían su lugar las sombras (*skiai*), las imágenes, lo fantasmático y, junto a ellas, la ficción poética (595-608), la oscuridad y el sueño (476c-d)³. Tanto la imitación, como el icono, o el reflejo en el espejo, se situarían en el ámbito de lo fantasmático, en el último escalón de la gradación ontológica (509e-510a), en el lugar de lo que aún siendo casi no es, de lo que socava incluso la presencia degradada de lo sensible, acerca de lo que no es posible, en rigor, conocimiento alguno y que, por ello mismo, puede poner en peligro la adecuada administración ontológica. Esta solidaridad, radicalizada por Aristóteles, habría consagrado un hermanamiento entre el fantasma y la imagen, la figura, la representación, aunque lo espectral pueda llegar a mostrarse como “dead corpse” (*Hamlet* I, iv, 52), que pudo llevar a Hobbes a afirmar que “las formas fantásticas (*Phantasticall Formes*), las apariciones (*Apparitions*) o apariencias (*Seemings*) de cuerpos visibles para la vista son exclusivamente imágenes (*Images*)” (398). Fantasma, imagen, sombra, ilusión, sueño, ficción, por encima de sus diferencias, y de un modo en absoluto simple, habrían sido hermanadas en la marginación por obra y gracia de un diseño político empeñado en reducir lo ontológico al juego de la presencia y la ausencia.

Esta podría ser una de las hipótesis mediante las cuales sustraerse ligeramente al alocado trajín provocado por la alarma general ante la “nueva era”: una política fantasmática, legible asimismo ya en el conflicto acerca de la idolatría en los primeros siglos de la era cristiana, se habría puesto en funcionamiento en el inicio de la modernidad. Esta política habría funcionado en diferentes planos, sirviéndose de distintas estrategias, aunando diversos esfuerzos, trazando varios caminos destinados a gestionar ese extraño modo de ser, lo fantasmático, irreductible a la oposición presencia/ausencia. Pero, en cualquier caso, y a despecho de las singularidades y rupturas, habría puesto en circulación una serie de recursos para hacerle frente y, especialmente, para encarar el más peligroso de los espectros: el de la disolución de la presencia, de la realidad, en la imagen, la sombra, la ficción; la posibilidad abierta en los textos de Calderón de que la vida sea sueño, de que la ilusión se adueñe del tiempo y del espacio y suprima la inmediatez de la asistencia continua en un flujo mediado de copias, de simulacros. Y esta política del fantasma podría servir como tropo de las políticas sectoriales acerca de la imagen, la figura, la ficción o el sueño, desarrolladas por la modernidad y con las cuales formaría una dinámica multifacética.

Esta política habría orquestado dos gestos principales y otros muchos que, en estas páginas, serán considerados secundarios. El primero habría consistido en la normalización, la institucionalización, la integración, de lo fantasmático en el dominio legal: su inclusión en el ámbito parlamentario para reducir su exterioridad extra-parlamentaria y con ella su lejanía, su posible clandestinidad; su supresión del espacio y del tiempo de la convivencia de los entes administrables para ingresar en el universo segregado de la propia Administración. Si en la modernidad la subjetividad se convierte en la institución de la que emana la legislación, la instancia que concede la legitimidad al juego de los intereses opuestos, lo fantasmático habría sido domesticado, en primera instancia, mediante su aceptación, su inclusión, en el juego de la representación: su potencial subversivo habría sido domeñado a través de su reconocimiento como interlocutor privilegiado, retirándolo del “mundo de la vida”. Un ejemplo de esta operación lo ofrecería el discurso hobbesiano. A esta primera opción táctica habría seguido una segunda en la cual lo fantasmático, una vez separado de la sociedad civil y del entorno natural, habría recibido cargos honoríficos, secundarios, ministerios periféricos: se habría reconocido su contribución a la estabilidad, alabado su capacidad creativa, la “savia nueva” que habría aportado, pero se le habría excluido del “gabinete de crisis”, apenas se le consultaría en las decisiones presupuestarias y, sobre todo, se le habría negado la posibilidad de legislar. Una maniobra de neutralización. Ausente del espacio público del que habría sido extraído, confinado en los márgenes de la burocracia de la clase dirigente, su peligrosidad habría sido desactivada en gran medida: sólo le restaría ocuparse del entretenimiento. Una práctica posterior cuya mejor ilustración sería, tal vez, Descartes.

Puede que, como señala Baudrillard, la realidad nunca haya tenido lugar (*Le crime parfait* 21) y que el juego de los simulacros sea tan antiguo como el mundo. Puede que no existan más que fantasmas. En cualquier caso, la cuestión sería más bien que algunos fantasmas, producidos imaginariamente por lo social (Castoriadis), quedarían investidos del aura de “lo real” y otros serían relegados a la periferia de ese negocio. Y éstos últimos, capitaneados por su rey, quizás hayan acechado los sistemas sociales occidentales mucho antes de su repentina irrupción finisecular. En el siglo XVII, el siglo del barroco, la época en la que la representación se ofrece como pura representación y el signo se libera de la

abundancia del mundo en que lo había situado el Renacimiento (Foucault), en que el arte renuncia a lo palpable en aras de la apariencia (Wolfflin); en el tiempo del auge de la fantasía popular y el ornamento (Burckhardt) así como de la constitución de la subjetividad moderna; en el siglo que habría comenzado con la construcción del telescopio de Galileo y acabado con la solución de los últimos problemas de la teoría de la gravitación universal, según los ejes de una cierta historiografía; en ese siglo, junto a la reflexión cartesiana que inauguraría la época de las luces, la institucionalización de la ciencia moderna como “ciencia normal” y el progreso técnico, el rey de los fantasmas pudo realizar una de sus apariciones, o inaugurar las de sus descendientes o, a lo mejor, tan sólo volver una vez más. Como quiera que fuese, el siglo que vio el ocaso de la superstición y de la tiniebla medieval al socaire del ingreso en la mayoría de edad, podría haber sido también un siglo amenazado por el sumo sacerdote espectral, como testificaría Calderón, aunque no sólo él: “La extravagancia, el frenesí que lleva del crimen inconcebible a la milagrería más disparatada, es común a la Europa entera del siglo XVII, cuyos primeros periódicos, como el *Mercure français* o, ciertamente, los *Avisos* españoles, insertan los más extravagantes e inverosímiles relatos de apariciones, violencias, muertes, milagros, etc., respondiendo a una atmósfera mental que es la misma en todas partes” (Maravall 461-462).

En *La vida es sueño*, podría leerse la *huella* del gran patriarca de los espíritus: la efectividad insólita del fantasma del torrente de sombras, del flujo incontenible de aquello que se resiste a la presencia tanto como a la ausencia, que inunda el ser hasta erigir un confuso laberinto en donde la razón no puede hallar un hilo (v975-977). Basilio, el rey, gobierna entre signos (v581-583) en una realidad tan confusa que “es todo el cielo un presagio / y es todo el mundo un prodigio” (v984-985). Un mundo donde lo fingido puede ser tenido por cierto puesto que es tan semejante la copia al original “que hay duda / en saber si es ella propia” (v2938-2939). El fantasma de la suspensión de lo real, de la disolución de la cesura entre sueño y vigilia, entre sombra y luz, absorbe la trama. ¿Hasta qué punto es tan nuevo el espectro del que se hablaba? ¿No estarán emparentados? O incluso, ¿no será el mismo? Cuando Baudrillard escribe acerca del deseo de signos de la masa (*Cultura y simluacro* 117) y de la producción de signos por parte del poder (53), describe la

“satelitización” del mundo que provoca que “el principio terrestre de realidad” devenga “excéntrico” e “hiperreal” (70) hasta el punto de que no sea posible frenar el “vértigo interpretativo” puesto que la lógica de la simulación ha reemplazado a la lógica de los hechos (40), o, sirviéndose de los ejemplos de *Disneyland* o las grutas de Lascaux, ponga de relieve la confusión entre lo imaginario y lo real, la copia y el original, ¿no asalta un cierto *déjà vu*, aunque sea impreciso y vago?

Aunque en *La vida es sueño*, los fantasmas apenas son nombrados, Calderón engarza en una misma cadena el fantasma, el sueño y la sombra (v2720-2723) respetando su deuda con la herencia platónica. En el auto sacramental del mismo título, el tejido muestra su carácter: mientras que la luz es el símbolo de la Gracia (v578-582), de Dios, que es el puro presente (v332-336), la referencia absoluta sin mengua, sin erosión de la espacialidad y la temporalidad, la sombra es la imagen de la culpa, siendo ésta la imagen de la muerte, al igual que el sueño (v765-775) que es, a su vez, tropo de la fantasía (v1405-1408). Culpa, sueño, fantasía, muerte, temporalidad y espacialidad, se anudan como el envés de la Gracia, la vigilia, la razón, la vida y la presencia pura. Pero esta trabazón incluye, en la comedia, tanto a la ficción (v2184), como al retrato y a la imagen en general, sombras ambas (v1768-1777), huellas de la ausencia, presencias problemáticas, como también señalaba Pascal⁴.

En *El gran teatro del mundo*, la dualidad se completa: Dios es el Rey para quien no hay temporalidad ni espacialidad. Todos los actores de esa representación que es la vida asisten a su presencia antes de existir (v281-292) y su existencia no es más que su intervención en el teatro “de las ficciones” (v1388), en un gesto que no deja de recordar a Shakespeare (*As you like it* II, vii, 139-142) y sugerir, con ello, algo más que la creatividad individual: un gesto que señala a todo un sistema social en una temporalidad particular. La facticidad es, pues, ficción, sueño y, por ende, sombra, culpa, muerte. Finalmente, en *El gran mercado del mundo*, la culpa, deidad del valle antes de la llegada de la Gracia (v392-403), muestra su filiación: “Para esto, pues, soy la Culpa, / y por esta razón misma / la mentira, pues nació / la culpa de la mentira” (v490-493). Una mentira que se ofrece, sobre todo, como imagen, “en varias formas mudada / en varios trajes vestida” (v494-495). Un torbellino va absorbiendo las múltiples figuras de lo fáctico, como visible, espacial y temporal, en el horizonte de la ficción, la imagen, la mentira, la sombra, el simulacro, la copia, sin que este movimiento pueda ser simplemente despachado mediante su remisión a la espiritualidad calderoniana y el olvido

de la herencia y las exigencias sistémicas de autocomprensión.

Calderón dibuja un escenario similar, en su espectralidad, al contemporáneo: la vida como teatro, como espectáculo, como juego de las apariencias, las imágenes, los sueños, en el que lo real se desvanece en el flujo de las representaciones⁵, en el que la verdad se difumina ante la ilusión, en el que la posibilidad de distinguir nítidamente ambas parece haber desaparecido (*La vida es sueño* v396-398) y lo fantástico parece no tener freno alguno en su desbocado aparecer. Una amenaza en absoluto única y singular sino también colectiva. Por poner sólo algunos ejemplos aleatorios, la insistencia en la dificultad de establecer un criterio de demarcación que permita separar la ficción de la realidad, el sueño de la vigilia, atraviesa textos como los de Pascal (*Pensées* fr. 164), Descartes (*Meditations* 14-16), Hobbes (*Leviathan* 6-8) o Shakespeare (*The Tempest* V, i). Tal vez, sin llegar a pensarse necesariamente como un *Zeitgeist*, esta comunidad de preocupaciones fuera algo más que un puro azar y, en un fenómeno sociológico que se podría prestar a la analogía, en una época en que “se prescindió de distinciones seculares, las distancias de seguridad se acortaron, los extraños empezaron a salir de sus demarcaciones y se mudaron a la casa de al lado y las identidades seguras perdieron su estabilidad y poder de convicción. Lo que quedaba de los viejos límites precisaba de una defensa desesperada y había que construir límites nuevos alrededor de las nuevas identidades” (Bauman 54-55).

La vida es sueño podría ofrecer una imagen paradigmática de la amenaza espectral irreductible al genio del artista o a la reescritura de la tradición literaria. En la obra lo fantasmático impregna los personajes, organiza la acción, y metaforiza un cierto espacio-tiempo. Segismundo vive “entre asombros y quimeras” (v210) al principio de la obra y durante su desarrollo se ve asaltado por los recuerdos de sus sucesivas estancias (y el pasado no es sino otra manifestación del sueño, v2972). Basilio, su padre, está acechado por la imagen de su rendición a pies de su hijo (v720-722). Clotaldo aparece marcado por el fantasma del deshonor, sumido en penas, confusiones, ansias y pesares (v378-450). Rosaura espera la redención de la venganza, promesa fantasmática por excelencia de aquello que disloca el presente (Derrida 40-51). Astolfo lleva grabado en su pecho, literal y metafóricamente, la imagen de su amada ausente (v1768-1777). Estrella cifra en la donación

del retrato de Rosaura la medida del amor posible con Astolfo (v1750ss.). Incluso Clarín, tras ser recluso en la torre, se confiesa atormentado por los fantasmas de sus sueños (v2204-2212).

Pero lo fantasmático no se limita a atravesar los personajes: también dirige la trama en muchas ocasiones. La relación entre Basilio y Segismundo gira en torno a las imágenes de la vida en la torre y en el palacio en el caso de Segismundo y a la de la postración ante su hijo por parte de Basilio. Incluso la renuncia de aquél a dirigir la rebelión toma en cuenta la espectralidad general: “Y pues sé / que toda esta vida es sueño / ¡idos, sombras que fingís / hoy a mis sentidos muertos / cuerpo y voz, siendo verdad / que ni tenéis ni voz ni cuerpo; / que no quiero majestades / fingidas” (v2320-2327). El juego amoroso entre Astolfo, Estrella y Rosaura se desarrolla principalmente en torno a un retrato (v1725-2017). La trama entre Rosaura y Clotaldo se articula a través de las imágenes del pasado, el honor, los misterios que encierra la espada de Rosaura (v373-374) y el problema de la identificación de lo visible a propósito de los disfraces de ésta (v855-985).

Y, sobre todo, podría decirse que el *tema* de la comedia gira en torno al fantasma de la desaparición de lo real, de su pérdida, de la imposibilidad de discriminar lo verdadero de lo ficticio, de evitar la ambigüedad del signo, de restituir la presencia plena y contener el desbordamiento de lo que no está presente, de lo que puede desquiciar la asistencia sin merma (como también podría leerse en *Hamlet*). Si *La vida es sueño* proclama la necesidad de acudir a lo eterno (v2982) como única salida posible ante el desvanecimiento del original que asegura la referencia determinada y unívoca, como la mayor parte de la tradición historiográfica ha destacado, ¿no podría metaforizar un determinado espacio-tiempo, el del siglo XVII europeo, en el cual el espectro de la fantasmaticización podría amenazar con desordenar el imaginario *ontocronotópico* y con él toda una estructura sistémica?

Frente a la amenaza que ya habría dejado su huella no sería suficiente el primer precepto de la política del fantasma: su prevención mediante la conjura inicial. Una vez superado el perímetro de la fortificación, rebasada la primera cadena de seguridad, barridas las defensas exteriores, deben ponerse en juego todos los recursos para evitar que instaure su reinado en la ciudadela. Debe ser combatido bien hasta su derrota, bien hasta la firma de una

paz honrosa que evite la cesión del territorio. Pero semejante contienda exige un plan que debe pasar, primero, por la reorganización de las fuerzas para el contraataque. Ante un enemigo de tal calibre, capaz de dislocar las fronteras y la historia, el espacio y el tiempo, no puede responderse con el sacrificio espontáneo y la guerra total que, calle por calle, casa por casa, podría devastar la ciudad. Es preciso preparar el levantamiento y reducir al extraño con el mínimo coste posible. Simplificando, según la *cronotopía* (Bakhtin) que configuran estas páginas, podrían destacarse dos estrategias de las que pudieron ponerse en juego en el XVII para domar el espectro y su cohorte de duendes. Dos programas de negociación con el extranjero orientados a salvaguardar el reino inicialmente para poder proceder más tarde a su liquidación: su integración en la clase dominante o su asimilación como súbdito; su reducción mediante la interiorización o mediante la aceptación de su exterioridad.

Hobbes ofrece una muestra de la estrategia que, según esta narración, acabaría triunfando: la admisión del fantasma en el recinto de los privilegiados, su adopción en los salones de la corte, su incorporación advenediza como astucia de la razón.

Hobbes se hace eco del peligro que para el orden social representa lo fantasmático. Si el hombre se deja guiar por sueños, visiones o espíritus invisibles, que no sean los autorizados por la *Common-wealth*, se “haría imposible el cumplimiento de cualquier ley, y toda república sería disuelta” (*Leviathan* 178). De hecho, el buen funcionamiento de la república requiere del dominio del ámbito fantasmático para eliminar la tiniebla espiritual (371-373) y facilitar la obediencia civil (8). En un tiempo de desórdenes los hombres “no sólo piden paz sino también verdad” (437), asistencia continua, presencia permanente y no afectada de mengua, principios que el fantasma desquicia al no estar en lugar alguno (*no place*), en ningún sitio (*no where*), pareciendo ser algo (*somewhat*) cuando no es sino nada (*nothing*) (240). Es por ello preciso regularlo, prescribirle un estatuto que disminuya la amenaza y haga posible su dominación aún al precio de la pompa y la fanfarria.

Pero la política del fantasma toma en cuenta, también, el vínculo platónico de éste con la imagen y el resto de parientes de la apariencia, el sueño, la ficción...

Otra reliquia del paganismo es la *adoración de imágenes* (*Worship of Images*), no instituida por Moisés en el Antiguo Testamento ni por Cristo en el

Nuevo, ni proveniente de los gentiles, sino dejada entre ellos tras haber dado sus nombres a Cristo. Antes de la predicación de nuestro Salvador era religión común de los paganos adorar como dioses a esas apariencias (*Apparences*) que permanecen en el cerebro provenientes de la impresión de cuerpos externos sobre los órganos de sus sentidos, que se denominan usualmente *ideas*, *ídolos*, *fantasmas* (*Phantasmes*) y *fantasías* (*Conceits*) como representaciones de los cuerpos externos que las causan, sin tener en realidad más de ellos de lo que hay en las cosas que parecen permanecer ante nosotros en un sueño (*Dream*). Y ésta es la razón de que San Pablo diga: *sabemos que un ídolo no es nada*. No se trata de que para él fuese nada una imagen de metal, piedra o madera, sino de que la cosa honrada o tenida por ellos en la imagen, y considerada un dios, era una mera ficción (*Figment*) sin lugar, morada, movimiento o existencia (396).

Imagen, fantasma, fantasía, pintura, figura, se anudan y entrecruzan como aquello que no se sujeta al régimen de la presencia/ausencia, que disloca la geografía de lo que es y no respeta la norma del espacio y del tiempo. Y a esta red también acude la metáfora, “en un uso más amplio de la palabra imagen se contiene también cualquier representación de una cosa por otra” (399) y la ficción poética en general (37).

Aunque la negociación con lo espectral es una negociación compleja, pues la pintura, la ficción, el tropo, la imagen, el sueño, tienen una especificidad irreductible a la variación sobre una misma identidad, la estrategia hobbesiana respecto al fantasma tiene unos rendimientos que se pueden extender a todas las demás manifestaciones aparentes. Delimitar, dilucidar, el estatuto del fantasma, es inseparable de la demarcación del espacio de la ficción, de la imagen, de su encuadre en el juego ontológico⁶.

La estrategia hobbesiana pasaría por modificar la posición del fantasma en el cuerpo social, evitando que pueda llegar a confundirse, e incluso llegar a pasar desapercibido, en la multitud, de modo que los ciudadanos rectos puedan aceptarlo como conciudadano. Hobbes registra la problematicidad del fantasma: la dificultad de distinguir los sueños y las fantasías de lo real es la causa de “la opinión actual que el pueblo inculto tiene sobre hadas (*Fayries*), fantasmas (*Ghosts*) y duendes (*Goblins*), y sobre el poder de las brujas (*Witches*)” (8). El vulgo cree en la existencia de los fantasmas, convive con ellos, les admite en el régimen ontológico aun cuando su estatuto ponga en peligro el propio orden sistémico. Y en ésta tolerancia para con el enemigo Hobbes ve la huella del paganismo, la reliquia de los tiempos

de la ignorancia: “Les fue difícil a los hombres pensar en esas imágenes de la fantasía y el sentido (*Images in the Fancy, and in the Sense*) de otro modo que como cosas realmente externas (*things really without us*). Y algunos (porque se desvanecen, sin saberse dónde ni cómo) las consideraban absolutamente incorpóreas (*Incorporeall*), es decir, inmateriales, a manera de formas sin materia, como el color y la figura sin ningún cuerpo coloreado o figurado, susceptibles de ser colocadas sobre cuerpos aéreos (como un traje) para hacerlos visibles cuando quieren a nuestros ojos corpóreos” (392). Para los antiguos, los fantasmas eran “cosas reales e independientes de la fantasía (*things reall, and independent on the Fancy*)” (393), exteriores al sujeto, entidades de pleno derecho aunque su mismo ser desafiara la ley vigente. Visiones, sueños, espectros, apariciones, ídolos, imágenes en general, fueron aceptadas como pobladoras de la ciudad por los antiguos: la exterioridad del fantasma fue no sólo aceptada sino pensada intensamente.

Pero si el fantasma es exterior, la codificación sistémica que el dispositivo de la metafísica de la presencia emprende definitivamente en la modernidad⁷, topa con un extraño que se resiste a cualquier asimilación: el recuento del almacén de existencias disponibles, el censado del patrimonio del orden social, se encuentra con un exceso y un defecto, al tiempo. ¿Bajo qué epígrafe hay que subsumir a los fantasmas? ¿Cómo incluirlos en el registro si no es posible movilizarlos como recursos cuantificables para la organización de la reproducción social?

Hobbes emprende, pues, un nuevo movimiento. Atraer al extranjero hacia palacio, separarlo del pueblo, prometerle una consideración más alta, incorporándolo al aparato gubernamental, aunque negándole de entrada su admisión en el poder judicial. Reducir la exterioridad del fantasma interiorizándolo, incluyéndolo en las instituciones, en especial en el órgano legislativo por excelencia: el sujeto. Los fantasmas serán, desde ahora, “habitantes imaginarios del cerebro del hombre (*Imaginary inhabitants of mans brain*)” (239) y, como tales, ingresarán en el selecto club de la aristocracia. Una aristocracia de la imagen (*Image*) y la fantasía (*Fancy*), de la representación (*Representation*) y la apariencia (*Apparence*), que constituye el objeto, y medio, del pensamiento (3). Cuando el objeto que ha provocado la representación desaparece se retiene aún su imagen “aunque no tan clara como al verla. Y a

esto llamaban los latinos *imaginación*, debido a la imagen construida por el ver, y esto mismo se aplica, aunque impropriamente a todos los demás sentidos. Pero los griegos lo llamaban *fantasía*, lo cual significa *apariencia*, término tan apropiado a unos sentidos como a otros” (5). La imaginación no es, así sino la sensación decayendo y, en consecuencia, no es sino otro nombre para la memoria. El fantasma mismo es, inicialmente, la representación suministrada por un sentido (*De Corpore* 66) y, posteriormente, la imagen que se preserva. Cuando ésta es compuesta se trata de una ficción (*Lev.* 6) y si es la de un durmiente es un sueño, que no es así más que el reverso de la imaginación del estado de vigilia (7). Se ha producido la reducción de su alteridad suprimiendo su exterioridad, interiorizándolo. Hay fantasmas, pero no son sino representaciones de la mente: los espíritus, los aparecidos, los muertos vivientes, las visiones y los sueños, son productos de la imaginación erróneamente comprendidos; no poseen ninguna densidad propia, no subsisten independientemente del sujeto, no son exteriores a él. El segundo movimiento, una vez consumada la supresión de la exterioridad, ya es anunciado por Hobbes aunque no con la eficiencia con la cual lo hará Descartes: “mediante educación y disciplina deben reconciliarse (y a veces así se consigue) el juicio y la fantasía en el mismo hombre, aunque por turnos, según sea la finalidad que persigue y requiere” (431). El fantasma ha sido retirado del mundo a cambio de recibir sus derechos: la fantasía y la imaginación hablarán en su nombre, una vez puesto a buen recaudo, una vez restaurado el almacén de bienes disponibles en la forma de la presencia o la ausencia. Mas una vez adquiridos los derechos debe conciliarse con el juicio, el concepto, la idea, el entendimiento, y asumir aquellas funciones que se le prescriban y que resultarán a menudo accesorias.

Sin embargo, ¿fue ésta la única política que se ensayó? Domar lo espectral borrando su exterioridad, retirándolo del comercio de los objetos continuamente asistentes o definitivamente ausentes, prescribiéndole un lugar en la subjetividad y tolerando, como mucho, su exteriorización siempre contenida en los límites del *parergon*, en el museo, en el cuadro, en la forma de una presencia peculiar cuyo intercambio con los entes administrables se halla ajustada a la ley, a la norma, no fue la única política posible, aunque sí la más exitosa desde el punto de vista sistémico. Otra política aspiró a dilucidar el estatuto del fantasma y,

con él, exorcizar el fantasma del siglo, manteniendo su exterioridad, como mostraría Fray Antonio Fuentelapeña en *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*.

Fray Antonio admite la problematicidad del objeto de su tratado: resistiéndose el fantasma como lo hace a la sumisión bajo el esquema causal, no es posible un análisis puramente racional del fenómeno y es necesario servirse “de símiles, conjeturas y congruencias” (95) para alumbrar una definición que lo caracterice óptimamente y que ha de ser indefectiblemente compleja pese a los inconvenientes que presente: “Instarás: esta definición no es buena, porque explica la diferencia con términos complejos, o con multiplicación de términos, debiendo explicarla con uno... Respondo, que eso fuera verdad, si hubiera en la lengua término propio, y con aprehensivo, con que poderla explicar; pero faltando un término en nuestra lengua, que pueda explicar bastantemente la invisibilidad trasteante, o trasteación casi invisible de el duende, es preciso multiplicar los términos de modo, que se conozca bien la diferencia” (661).

Para Fray Antonio, los fantasmas, también llamados trasgos o duendes, “no son, como se juzgan, demonios, ni otra cosa espiritual, sino solamente unos animales irracionales o unos engendros vivientes sensitivos, y nada ofensivos” (61). El fantasma mantiene la exterioridad clásica: es tomado como un habitante más de la república de los entes. El problema es que su materia tenue y opaca, que pide “una mediación de luz, de modo, que ni con la poca, ni con la mucha se podrán ver, sino sólo con una medianía” (322), impide que pueda ser objeto de una contrastación intersubjetiva, universal, pues sólo pueden ser vistos por aquellos que tienen “agudísima vista”, especialmente por los niños. La invisibilidad *secundum quid* del fantasma, “no tiene luz o color con extensión suficiente o la tiene tan remisa, futil y rara que no puede inmutar la potencia visiva” (107), puede llevar a afirmar su inexistencia. Sin embargo, una circunstancia se opone a su simple eliminación: sus efectos. Los fantasmas “quitan y ponen platos, juegan a los bolos, tiran chinitas, aficionánse a los niños más que a los grandes” (277), “se ocupan en cosas ridículas, bobas, e inútiles” (279), y aunque sus actividades sean triviales, estúpidas, “trastean”, dejan su huella más allá de la imaginación del sujeto, sin someterse a sus dictados. Por ello es preciso dilucidar su esencia y resistirse a resolver el expediente vía su simple negación. Y Fray Antonio lo intenta: “Duende no es otra cosa, que

un animal invisible, *secundum quid*, o casi invisible, trasteador” (661), engendrado “de la corrupción de los vapores gruesos, que en semejantes desvanes, sótanos o lobregueces hay, por falta de habitación, lumbre y comercio, que purifiquen el aire” (298). Una vez esclarecido su ser, si pese a su carácter inofensivo se quiere eliminarlos, basta con “que entre la luz, y corra el aire” en los lugares donde residan los fantasmas, de modo que “vendrán ellos a perecer” (301).

Aunque la finalidad de la política propuesta por Fray Antonio pueda ser, estructuralmente, similar a la de Hobbes, y dejando de lado su falta de obediencia respecto a las coerciones de una determinada racionalidad que puede producir una sonrisa desdeñosa, lo relevante es el ensayo de otra actitud ante el fantasma que no busca reducirlo a la interioridad, sino preservar su exterioridad y, con ella, la posibilidad de su coexistencia con el orden de lo presente, a pesar de que el objetivo sea, de nuevo, su reducción.

En *uno de estos tiempos* en el que las imágenes han desbordado el *parergon* y se han emancipado de su reclusión en la interioridad gracias al desarrollo técnico, en uno de estos tiempos en que el *Tamagotchi* ya no puede ser reducido a un mero producto de la fantasía que sólo puede subsistir “dentro” del sujeto, sino que se manifiesta como una cierta exterioridad, impura, hasta el punto de reclamar sus guarderías, cementerios y consultas clínicas, ¿la estrategia de Fray Antonio no habría ofrecido la posibilidad de pensar de otra manera lo fantasmático? Si el exterior no se hubiera reducido al juego presencia/ausencia y se hubiera abierto a la complejidad de las mediaciones entre lo empírico y lo ideal y lo que desborda a ambos, ¿el flujo autónomo de lo virtual, de lo espectral, tomaría la forma del fantasma supremo?

No obstante, a fin de cuentas, lo que cabe resaltar de esta ficción construida es que la estrategia hobbesiana saldrá triunfante, como mostraría la formulación cartesiana, que podría recogerse como tropo del segundo gesto de la política de la modernidad respecto al fantasma.

Si Hobbes, tras haber brindado a la imagen un puesto en la cámara legislativa sugería la necesidad de prescribir un ámbito a la fantasía para conciliarla con el juicio según la finalidad que se requiera, una diplomática manera de relegar lo espectral a la animación y la fiesta, Descartes no se andará ya con rodeos: la excluirá del núcleo del poder ejecutivo y

legislativo, privándole del derecho de voto, y en algún caso incluso de voz.

Descartes acepta que entre “los instrumentos de conocimiento” se encuentran el entendimiento, la imaginación y los sentidos: la política hobbesiana se conserva en el programa cartesiano; la imaginación, el reino de las imágenes y los fantasmas, detenta un lugar privilegiado en el centro del poder. Sin embargo, a la hora de legislar y decidir la acción Descartes señalará que “la verdad o la falsedad propiamente no puede estar sino en el solo entendimiento (*dans l’entendement*)” (*Oeuvres philosophiques* 1: 118). Cuando en las *Meditaciones* se proponga “establecer algo firme y constante en las ciencias” (2: 404) uno de los primeros pasos será borrar del pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas “o, al menos, como eso es casi imposible, las reputaré vanas y falsas” (2: 430). La imaginación, reconoce, posee un gran poder pues es capaz de convencer al sujeto de la existencia de cosas materiales (2: 480) pero en esta fuerza radica el gran peligro para un intento de fundamentación que busque en la idealidad la fuente de la verdad y el sentido. Por ello, Descartes se afana en afirmar que “esta fuerza imaginativa (*vertu d’imaginer*)... no es en modo necesaria a mi naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy” (2: 482).

El laborioso proceso de determinar el inmediato que sustente el edificio del conocimiento, requiere liberarse de la posibilidad de que la vida sea sueño minimizando la potencia de la imaginación, suponiendo que todas las imágenes que surcan la interioridad no sean “más que sueños y quimeras (*des songes ou des chimères*)” (2: 420). Incluso los “cuadros y pinturas (*des tableaux et des peintures*)” (2: 407) que pueblan los sueños deben ser tomados como meras ilusiones, de modo que todo aquello que pueda resistirse a la inmediata presencia al entendimiento quede suspendido. Y una vez que aquella se ha presentado en su pureza, en su autoevidencia también hay que impedir que los pobladores de lo imaginario la profanen. Nada de lo que puede comprenderse por medio del reino de las imágenes sirve para penetrar en el *cogito* y “es preciso apartar el espíritu de esa manera de concebir, para que pueda conocer con distinción su propia naturaleza” (2: 420). El desplazamiento de la imaginación a la periferia está consumado y con él la supresión de lo fantasmático, la conjuración del peligro anunciado por Calderón:

No debo temer en adelante que sean falsas las cosas que mis sentidos ordinariamente me representan, y debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados; y, en particular, aquella tan general acerca del sueño, que no podía yo distinguir de la vigilia. Pues ahora advierto entre ellos una muy notable diferencia: y es que nuestra memoria no puede nunca enlazar y juntar nuestros sueños unos con otros, ni con el curso de la vida, como sí acostumbra a unir las cosas que nos acaecen estando despiertos. En efecto: si estando despierto, se me apareciese alguien de súbito, y desapareciese de igual modo, como lo hacen las imágenes que veo en sueños, sin que yo pudiera saber de dónde venía ni adónde iba, no me faltaría razón para juzgarlo como un espectro o fantasma (*un spectre ou un fantôme*) formado en mi cerebro, más bien que como un hombre, y en todo semejante a los que imagino cuando duermo (2: 504).

La inutilización del extranjero se ha producido mediante una doble maniobra. Por un lado, la imagen ha sido contundentemente apartada de la deliberación. Por otro ha sido restringida su capacidad subversiva mediante la obligación de sujetarse a la prescripción de la presencia de la cosa corpórea exigido por el entendimiento: “imaginar no es sino contemplar la figura o imagen de una cosa corpórea” (2: 420). Si el entendimiento fija la norma, una vez lograda la evidencia inicial que garantiza el despliegue absoluto de la idealidad, lo espectral debe plegarse a su dictado y limitarse a testificar, miméticamente, reproductivamente, la presencia de lo aceptado por el intelecto. Y cuando esta re-presentación no pueda llevarse a cabo, cuando el fantasma se aparezca sin referente, lo imaginario debe retirarse a lo bufonesco, al carnaval, a la diversión palaciega⁸ o, hasta el más allá de la demencia.

Esta política del fantasma, tropo de la política general que se extendería a la ficción y la imagen, emprendida en el siglo XVII ante el acecho del espectro por excelencia, el del desvanecimiento de la presencia en un mundo de simulacros, habría rendido pingües beneficios sistémicos al lograr retirar de la circulación en el espacio y en el tiempo aquello que, precisamente, lo podría dislocar, desquiciar: lo fantasmático. La supresión de su exterioridad, su sumisión a las reglas del entendimiento, su identificación mediante la “estrella amarilla” de la re-presentación mimética de lo dado, habrían permitido responder a su desafío y conservar intacta la axiomática del dispositivo ontológico: ser es presencia

presente.

Ahora bien, cuando el *Tamagotchi*, apoyado evidentemente en un específico desarrollo de la técnica, desborda la reclusión en la interioridad e invade el espacio normalizado por la modernidad, cruzándose con “lo real” y levantando un laberinto en el que la razón clásica no parece abrirse paso fácilmente, ¿es de extrañar que el fantasma reaparezca aunque sea con nuevos trajes? ¿resulta tan descabellado afirmar que este fantasma es tan antiguo como nuevo y que, a la vez que un minucioso análisis de la técnica y las formaciones sociales emergentes, sería conveniente reflexionar acerca de cómo ha sido pensado lo espectral en la modernidad para hacerle frente dejando, paradójicamente, de “hacerle frente”, de enfrentarnos a él?

Si la huella de lo que no se deja apresar por la presencia no ha dejado nunca de acompañarla y si en el siglo XVII, y tal vez antes, o siempre, su subversiva imagen, o la de uno de sus familiares, socios o súbditos, ha salpicado la autocomprensión social, tal vez sería útil no dejarse llevar por el pánico y retarlo a un combate a vida o muerte o bien presentarse como su más humilde siervo, para emprender, en cambio, otro tipo de política, más compleja pero también racional en lo posible, respecto a lo que nunca habría dejado de “estar ahí”.

Cabría preguntarse si no sería preferible aprender a convivir con el extraño, con el otro siguiendo una cierta lectura de Calderón. Puede que la vida sea sueño, que la copia borre el original, que los simulacros saturen el horizonte, pero “aun en sueños no se pierde hacer el bien” (v2146-2147). La acción no sólo puede, sino que debe bregar con lo fantasmático, incluso con los “ectoplasmas”: “sea verdad o sueño obrar bien es lo que importa” (v2423-2424). La conducta moral y política, no se suspende incluso aunque lo real nunca haya tenido lugar, pues la deuda, en su sentido más complejo e inabarcable, abraza tanto a lo presente como a lo pasado y a lo por-venir en su multiplicidad. De la misma forma que Segismundo proclama que “fuese mi maestro un sueño” (v3306) y que semejante magisterio le provee de la rectitud necesaria para reparar las deudas, lo espectral puede ser tan pedagógico como lo real. En todo caso, el “obrar bien” de Segismundo no puede sino apoyarse en lo eterno (v2982) mas, dejando de lado su posible carácter imaginario, la llamada a lo invariable se realiza desde una ficción, desde el propio sueño. Y es la propia representación teatral la que

abre lo que se pretende como emancipado de la ficción: “Sirva de ejemplo este raro / espectáculo, esta extraña / admiración, este horror / este prodigio” (v3228-3230).

Posiblemente la ficción lo impregne todo y lo real, a modo de excrecencia, no sea más que aquel espacio fantasmático que el imaginario social determina como real. Pero esta fantasmaticidad general, esta retoricidad general, que no absoluta, no suprime la realidad. En el fondo, y en la superficie, el problema no dejaría de enlazarse con la necesidad de pensar el dominio de la imagen más allá del ámbito de la re-presentación, de la mimesis, como ya sugirieron las vanguardias⁹. Que lo espectral salpique lo históricamente producido como real no implicaría sino la conveniencia de ampliar el horizonte de lo real más allá de la asistencia continua.

Probablemente, si no se ensancha suficientemente el dispositivo de selección de lo existente evitando su restricción a la presencia o a su negación en una espacialidad y temporalidad monológicas y homogéneas, sea inevitable el escándalo. Si se piensa que “la llamada realidad virtual es una irrealidad que se ha creado con la imagen y que es realidad sólo en la pantalla” y que “lo virtual, las simulaciones amplían desmesuradamente las posibilidades de lo real; pero no son realidades” (Sartori 33), el fantasma incrementa su peligrosidad y todos los medios para vencerlo se antojan legítimos, inclusive el llamamiento apocalíptico: “la preponderancia de lo visible sobre lo inteligible... nos lleva a un ver sin entender (...) Quede, pues, claro: ataco al *homo videns*, pero no me hago ilusiones. No pretendo frenar la edad multimedia... Sin embargo, espero poder asustar lo suficiente a los padres sobre lo que podría sucederle a su vídeo-niño, para que así lleguen a ser padres más responsables” (12). Pero esta apelación finisecular puede cobrar su inverso en la forma de la infantil entrega ilusionada al albor de la nueva época, de signo igualmente escatológico: “Estamos entrando en una era en que la expresión puede ser más participativa y vital. Tenemos la oportunidad de distribuir y experimentar señales sensoriales muy ricas de formas mucho más accesibles que tener que desplazarnos al Louvre y menos comunes que la de hojear un libro” (Negroponte 260, 264). En esta *new age*, “los hombres y las mujeres podrán abandonar su concha simiesca para convertirse en pulpos virtuales nadando en un mar de silicio (...) La realidad virtual puede ayudar aquí, ya que la electrónica puede convertir los

sonidos vocales en sensaciones visuales en la realidad virtual... Por fin *veremos* realmente lo que queremos decir” (McKenna 232, en Dery 327).

Respecto a lo fantasmático, pues, parece repetirse el espacio posible de tomas de posición ante la técnica que ya criticó Heidegger: “Por ello jamás tenemos-experiencia de nuestra relación con la esencia de la técnica mientras sólo nos representemos y practiquemos lo técnico, nos acomodemos a ello o lo esquivemos. Por todas partes quedamos sin libertad encadenados a la técnica, sea que apasionadamente la afirmemos o la neguemos” (Heidegger 13). Si bien no se trataría de determinar de ningún modo la esencia del fantasma, lo que sí sería acuciante, ante la pujanza del *Tamagotchi* y la futura *Realidad Virtual*, sería trazar, más allá del simplismo de la condena o la adscripción, de la afirmación o la negación, una estrategia política, es decir un modo de gestionar los multiversos relacionales, que hiciera justicia a la deuda histórica que la metafísica ha contraído con lo que siempre la ha rebasado, que ha procurado exiliar, y que puede condensarse, tropológicamente, en la figura *del fantasma*.

Esta política, nueva y que, a la vez, debería reclamar para sí la herencia de una “cierta” tradición a fin de ahuyentar la superchería de la diferencia pura y absoluta, podría pasar, hipotéticamente por explorar múltiples caminos, algunos de los cuales podrían ser:

- a) Reconocer, ante la irrupción del *Tamagotchi* y lo virtual, la insuficiencia, casi de hecho el fracaso, de la política hegemónica en la modernidad, consistente en la interiorización del fantasma. Los espectros no están sólo *dentro* sino también *fuera*. No son simples ilusiones ni simples re-presentaciones. Abusando un poco del contexto del *Tamagotchi*, cuyo auge puede que ya haya pasado, podría decirse que el espectro sigue su propia lógica, se dota de sus propios recursos sociales, se empareja e incluso, si su éxito prosigue, será capaz de reproducirse, de concebir descendencia.
- b) Advertir que el fracaso de la interiorización no puede compensarse con la simple exteriorización absoluta de lo fantasmático. El envés de la moneda no deja de estar sujeto a la lógica de la circulación monetaria. El fantasma no puede ser homologado a la presencia exterior del ente. Su propio carácter conmociona la

presencia. Un fantasma no tiene el mismo modo de ser que un semejante, un árbol o un televisor. Fray Antonio no es la alternativa a Hobbes.

- c) Retener, sin embargo, como heurística ante este callejón sin salida, una doble aportación que puede ser leída en el tratado de Fray Antonio. La complejidad del fenómeno espectral y su necesidad de la mediación de una luz amortiguada para manifestarse. Analizar lo fantasmático desde la multiplicidad de las mediaciones, desde las relaciones con distintas intensidades de iluminación, huyendo de la luz absoluta y la oscuridad total, huyendo de la inmediatez de lo presente o de su reverso, la ausencia. Leer así lo fantasmático, a través de su complejidad, podría llevar a proponer una “fantología” que atendiera los múltiples niveles de lo fantasmático: su singularidad, su publicidad, su relación con la tradición, el sistema social, las organizaciones, las clases, los sujetos individuales, su abstracción o su concreción, etc. Aceptar, en fin, como hipótesis la policirculación de lo espectral.
- d) Tomar de esta manera lo fantasmático supondría tratar de evadirse de su reducción al juego interior/exterior, solidario del par presencia/ausencia; situarse en el borde del campo de reclusión, en la misma alambrada de la metafísica de la presencia. El fantasma no es simplemente interior ni simplemente exterior. Media entre ambos y trabaja en función de sus relaciones, vive complejamente.
- e) Hilvanar esta apuesta reconstruyendo una tradición que haga posible ensayar esa lógica de lo fantasmático, de lo virtual, que sin capitular ante los dictados del dispositivo científico-filosófico no caiga en el oscurantismo de la *new age*, que no deja de alimentarse tanto como la ciencia del esquema presencialista. Una tradición que, en el dominio de la así llamada “literatura” podría encontrar un terreno abonado para pensar *justamente*, es decir, para pensar, desde la deuda con lo que también ha estado excediendo siempre la presión de la asistencia continua, la peculiaridad del espectro.
- f) Formular, a partir de la mediación y la complejidad de lo fantasmático, diferentes políticas sectoriales de negociación con la pluralidad fantasmática, abandonando

el esencialismo del “gran fantasma”, del caudillaje de lo virtual ante la rendición y eliminación de lo real, y, con ello, el escándalo como motivo teórico. La deuda con el pasado y el porvenir reclamarían prescindir de las políticas maximalistas, represivas, orientadas a reducir lo fantasmático en beneficio de políticas complejas, plurales, respecto a las diferentes configuraciones relacionales de los fantasmas. Si esta política compleja se llevara a cabo, el padre de todos los fantasmas y las políticas ingenuas y maniqueas, probablemente perderían gran parte de su valor.

- g) Y, finalmente, recordar a Kant y a Calderón. A Kant porque, como él escribe, sin el fantasma que nos oprime, el “estancamiento de la sangre” pondría fin a la vida: lo fantasmático es tan *esencial* para el acontecer como lo presente. Y a Calderón puesto que, aunque todo haya sido, sea o llegue a ser sueño, realidad virtual, fantasía, ni aún en ella “se pierde hacer el bien”: ni aún en ese caso se está dispensado de la acción moral y política.

NOTAS

¹ Como ya mostró Hegel, la diferencia sólo puede ser “puesta” (*gesetzt*) a condición de entrar en relación con la identidad y perder, así, su pureza. Si la diferencia es absoluta no podría contener en ella la identidad siendo, pues, impensable (6: 46-47).

² Ya en el siglo XVII Fray Antonio de Fuentelapeña advertía sobre las dificultades inherentes a la identidad fantasmática, especialmente por lo que hacía a su duración: “Cual, empero, sea el punto regular, y ordinario de la duración, aunque en otros animales pueda saberse por la experiencia; en estos por su invisibilidad totalmente se ignora; porque aunque se sientan en las casas por algunos años determinados, ni se puede saber, si en todos los dichos años, fue siempre uno en una misma casa, o si muerto uno le sucedió otro de los mismos principios que el primero y, por consiguiente, si fueron muchos; y así nada se puede asegurar, que sea cierto, aun en lo regular, y ordinario, por do medimos la duración de los demás animales” (418).

³ “Platón encuadra todas las formas de la imaginación y la imagen dentro de la categoría de la

imitación o *mimetiké*. Todo lo que efectúa el hombre en el orden de la *eidolopoiiké*, es decir, de la actividad hacedora de imágenes, trátase de las artes plásticas o de la poesía, de la tragedia, la música o la danza, se integra en el campo de la *mimetiké* o actividad imitadora” (Gómez de Liaño 105).

⁴ “Un retrato (*portrait*) comporta ausencia y presencia, placer y desagrado. La realidad excluye ausencia y desagrado” (fr. 291)

⁵ También en *Hamlet* podría rastrearse la asociación calderoniana. Así, privados de la razón “no somos más que imágenes (*pictures*)” (IV, v, 84); la ficción tiene como fin “poner un espejo (*mirror*) ante el mundo (*nature*)” (III, ii, 23); el sueño (*dream*) no es sino una sombra (*shadow*) (II, ii, 260), etc.

⁶ Máxime cuando la lógica de la imagen poética y la de la pictórica, desde el Renacimiento, hunden sus raíces en las comparaciones de Aristóteles y Horacio (Monegal 17-18).

⁷ Véase, Sánchez, J. Jorge: “El poder: de la clausura al olvido”, en Busom, R. & Sánchez, J. Jorge, *Dunas en la playa: Reflexiones en torno al poder*, 65-103.

⁸ No obstante, también podrían leerse los límites del aparente éxito de la política moderna. Ni Hobbes ni Descartes logran evitar que lo fantasmático se adentre en los salones ministeriales. Por ejemplo, Hobbes, en el *Leviathan*, no puede por menos de servirse de lo fantasmático, en muchos sentidos, para criticar ese “papado que no es sino el *fantasma* (*Ghost*) del fallecido *Imperio Romano*” (428). La comparación, la metáfora, la ficción, lo fantasmático, le permite a Hobbes realizar una crítica cruel de la Iglesia romana: “Los *eclesiásticos* son hombres *espirituales* y padres *fantasmales*. Las hadas son *espíritus* y *fantasmas*. *Hadas* y *fantasmas* habitan la tiniebla, las soledades y las tumbas. Los *eclesiásticos* andan sobre la oscuridad de doctrina en monasterios, iglesias y cementerios” (429), afirma en un discurso que, precisamente, pretende debilitar el influjo de lo espectral aunque sea moderadamente. Asimismo, Descartes, tiene que aceptar que la imaginación ha de suministrar al entendimiento ideas lo más distintas posibles cuando éste ha de examinar algo que se refiera al cuerpo (1: 142) y que “las imágenes pintadas en la fantasía (*des images dépeintes en la fantaisie*)” pueden ayudar al entendimiento en determinados momentos (1: 168). Mas no sólo

eso. Aunque no es éste el propósito que anima estas líneas, un rastreo minucioso del juego de la “imagen” y la “idea” podría mostrar la difícil articulación de la política cartesiana, el riesgo siempre acechante de la contaminación mutua sobre todo si se atiende a una de sus ambiguas sentencias: “las ideas son en mí como cuadros o imágenes” (2: 440).

⁹ “Entre los rasgos inherentes a la vertiente militante del concepto de vanguardia está no sólo la hostilidad, sino también un ir siempre más allá, un impulso de exploración de los límites extremos... Al reformular las reglas del juego de la representación, la obra de arte, verbal o visual, puede acercarse a la naturaleza no ya imitándola sino proponiéndose ella misma como cosa, como un objeto con existencia propia” (Monegal 35).

BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1978.
 - *Le crime parfait*. Paris: Galilée, 1995.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 1997.
- Burckhardt, Jacob. *Consideracions sobre la història universal*. Barcelona: Edicions 62, 1983.
- Busom, Rais & Sánchez, J. Jorge. *Dunas en la playa. Reflexiones en torno al poder*. Madrid: Los Libros de la La Catarata, 1996.
- Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Ed. J. M. Ruano. Madrid: Castalia, 1994.
 - *La vida es sueño, drama y auto sacramental*. Ed. J. M. Valverde. Barcelona: Planeta 1981.
- Castoriadis, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets, 1983.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée 1993.
- Dery, Mark. *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*. Madrid: Siruela, 1998.
- Descartes, René. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Garnier Frères, 1987-1989.

-
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
 - Fuentelapeña, Fray Antonio de. *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*. Madrid: Ed. Nacional, 1978.
 - Gómez de Liaño, Ignacio. *El idioma de la imaginación*. Madrid: Tecnos, 1992.
 - Hegel, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, Frankfurt: Suhrkamp, 1969-1970, Band V, VI.
 - Heidegger, Martin. "Die Frage nach der Technik". *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
 - Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*. Aalen: Scientia, 1966.
 - *Leviathan*. London: Everyman, J.M. Dent, 1994.
 - Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Werke*, Berlin: Reimer 1917, Band VII.
 - Maldonado, Tomás. *Lo real y lo virtual*. Barcelona: Gedisa, 1994.
 - Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 1980.
 - Monegal, Antonio. *En los límites de la diferencia*. Madrid: Tecnos, 1998.
 - Negroponte, Nicholas. *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B, 1995.
 - Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: Bordas, 1991.
 - Platon, *La Republica*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
 - Sartori, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 1998.
 - Shakespeare, William. *As you like it*. London: Routledge, 1975.
 - *Hamlet*. London: Penguin, 1990.
 - *The Tempest*. London: Penguin, 1968.
 - Wolfflin, Heinrich. *Conceptos fundamentales en la Historia del Arte*. Madrid: Espasa-Calpe, 1924.