

Zygmunt
Bauman
Leonidas Donskis



Ceguera moral

La pérdida de sensibilidad
en la modernidad líquida

Ceguera moral

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

- M. Walzer, *Pensar políticamente*
J. Rifkin, *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*
P. Rosanvallon, *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexibilidad y proximidad*
L. Napoleoni, *La mordaza. Las verdaderas razones de la crisis mundial*
A. Margalit, *La sociedad decente*
E. M. Wood, *De ciudadanos a señores feudales*
M. Yunus, *Las empresas sociales*
L. Napoleoni, *Muonomics. La amarga medicina china contra los escándalos de nuestra economía*
J. S. Nye Jr., *Las cualidades del líder*
A. Montebourg, *¡Votad la desglobalización! Los ciudadanos somos más poderosos que la globalización*
D. Innerarity, *La democracia del conocimiento. Por una sociedad inteligente*
J. Rifkin, *La tercera Revolución Industrial. Cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*
J. Gray, *Anatomía de Gray. Textos esenciales*
U. Beck, *Crónicas desde el mundo de la política interior global*
C. Casarino y A. Negri, *Elogio de lo común. Conversaciones sobre filosofía y política*
M. C. Nussbaum, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*
K. R. Popper, *La responsabilidad de vivir. Escritos sobre política, historia y conocimiento*
L. Napoleoni, *10 años que conmovieron al mundo. 2001-2011*
S. Champeau y D. Innerarity (comps.), *Internet y el futuro de la democracia*
M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia*
F. Hollande y E. Morin, *Diálogos sobre la política, la izquierda y la crisis*
U. Beck, *Una Europa alemana*
Z. Bauman, *Sobre la educación en un mundo líquido*
C. Vivanti, *Maquiavelo. Los tiempos de la política*
M. C. Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*
D. Innerarity, *Un mundo de todos y de nadie. Piratas, riesgos y redes en el nuevo desorden global*
M. C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*
N. Chomsky y L. Polk, *La guerra nuclear y la catástrofe ambiental*
L. Napoleoni, *Democracia en venta. Cómo la crisis económica ha derrotado la política*
Z. Bauman y D. Lyon, *Vigilancia líquida*
J. Rifkin, *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*
Z. Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*
E. Morin y M. Ceruti, *Nuestra Europa*
J. Scahill, *Guerras sucias. El mundo es un campo de batalla*
Z. Bauman, *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*
S. P. Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*
M. Viroli, *La elección del príncipe. Los consejos de Maquiavelo al ciudadano elector*
M. C. Nussbaum, *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*
J. Rifkin, *La sociedad de coste marginal cero. El Internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*
L. Napoleoni, *El fénix islamista. El Estado Islámico y el rediseño de Oriente Próximo*
Z. Bauman y L. Donskis, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*

Zygmunt Bauman
Leonidas Donskis

Ceguera moral

La pérdida de sensibilidad
en la modernidad líquida



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Moral Blindness*, de Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis
Publicado originalmente en inglés por Polity Press Ltd., Cambridge

Traducción de Antonio Francisco Rodríguez Esteban

Cubierta de Departamento de Arte y Diseño, Área Editorial del Grupo Planeta
Imagen de cubierta de © Rene Mansi - Getty Images

1ª edición, marzo 2015
3ª impresión, enero 2017

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2013 Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis
© 2015 de la traducción, Antonio Francisco Rodríguez Esteban
© 2015 de todas las ediciones en castellano,
Espasa Libros, S. L. U.,
Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3103-9
Depósito legal: B. 2.473-2015

Impreso en Book Print Digital, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España - *Printed in Spain*

SUMARIO

Introducción. Hacia una teoría del secreto humano y la inconmensurabilidad, o exponer formas elusivas del mal	9
1. De los demonios a las personas terriblemente normales y cuerdas	29
2. La crisis de la política y la búsqueda de un lenguaje de la sensibilidad	69
3. Entre el miedo y la indiferencia: la pérdida de sensibilidad	121
4. Arrasar la universidad: el nuevo sentido del sinsentido y la pérdida de criterios	165
5. Repensar <i>La decadencia de Occidente</i>	211

Introducción

HACIA UNA TEORÍA DEL SECRETO HUMANO Y LA INCONMENSURABILIDAD, O EXPONER FORMAS ELUSIVAS DEL MAL

Leonidas Donskis: Zygmunt Bauman no es un sociólogo típico. Es un filósofo de la vida cotidiana. Su tejido de pensamiento y lenguaje urde diversos hilos: alta teoría; sueños y visiones políticas; la ansiedad y los tormentos de esa unidad estadística de la humanidad, el pequeño hombre o mujer; una crítica sagaz —afilada como una cuchilla y, además, despiadada— a los poderosos del mundo; y un análisis sociológico de sus hastiadas ideas, su vanidad, su desenfrenada búsqueda de atención y popularidad, y su insensibilidad y autoengaño.

Pequeño asombro: la sociología de Bauman es, ante todo, una sociología de la imaginación, de los sentimientos, de las relaciones humanas —amor, amistad, desesperación, indiferencia, insensibilidad— y de la experiencia íntima. Desplazarse fácilmente de un discurso a otro ha llegado a ser una señal distintiva de su pensamiento.

Tal vez es el único sociólogo del mundo (y Bauman es uno de los grandes autores vivos en este campo, junto a Anthony Giddens y Ulrich Beck) y *simpliciter* uno de los mayores pensadores del mundo (junto a Umberto Eco, Giorgio Agamben, Michel Serres y Jürgen Habermas) que no sólo utiliza activamente el lenguaje de la alta teoría, sino que pasa ágilmente de ese lenguaje al de la publicidad, los anuncios, los mensajes SMS, los mantras de los oradores motivacionales y los gurús de los negocios, los clichés y los comentarios de Facebook; luego regresa al lenguaje (y los temas) de la teoría social, la literatura moderna y los clásicos de la filosofía.

La suya es una sociología que pretende reconstruir todas las capas de la realidad y hacer accesible su lenguaje universal a todo tipo de lector, no sólo al especialista académico. Su poder discursivo y su capacidad para descifrar la realidad cumplen esa función de la filosofía que André Glucksmann compara con los intertítulos en las películas mudas, intertítulos que ayudan tanto a construir como a revelar la realidad representada.

Bauman es un reconocido ecléctico metodológico; la empatía y la sensibilidad son para él mucho más importantes que la pureza teórica o metodológica. Determinado a caminar por la cuerda floja a través del abismo que separa la alta teoría y los *reality shows* de televisión, la filosofía y los discursos políticos, y el pensamiento religioso y la publicidad, comprende lo cómicamente aislado y unilateral que parecería si intentara explicar nuestro mundo con las palabras de nuestra élite política y financiera o usando solo esotéricos textos académicos.

Aprendió su teoría y fue muy influido, en primer lugar, por Antonio Gramsci, y más tarde, en mayor medida, por Georg Simmel, no tanto por su teoría del conflicto como por su concepción de la vida mental (*Geistesleben*) y su *Lebensphilosophie*. Esta filosofía de la vida de los alemanes —una vez más, no tanto la de Nietzsche como la de Ludwig Klages y Eduard Spranger (especialmente su concepción del *Lebensformen*)— fue la que aportó a Bauman muchos de sus temas teóricos y formas de teorizar.

Basta recordar el ensayo de Simmel *Die Großstädte und das Geistesleben*, 1903 («La metrópolis y la vida mental»). Este encontró un eco en el ensayo *Lübeck als geistige Lebensform*, 1926 («Lübeck, como forma de vida espiritual»); más tarde aún, en las cartas lituanas, se transformó en el diálogo epistolar de Tomas Venclova y Czesław Miłosz *Vilnius kaip dvasinio gyvenimo forma*, 1978 [Vilnius como forma de vida espiritual]. Una ciudad se convierte en una forma de vida y pensamiento, algo en lo que la historia, la arquitectura, la música, las artes plásticas, el poder, la memoria, los intercambios, los encuentros entre personas e ideas, el poder, las disonancias, las finanzas, la política, los libros y los credos ha-

blan en voz alta; se trata del espacio en el que nace el mundo moderno a la par que adquiere forma para su futuro. Este trabajo atraviesa muchos de los últimos libros de Bauman.

En el mapa del pensamiento de Bauman encontramos no solo las ideas filosóficas y sociológicas de Gramsci y Simmel, sino también las ideas éticas de su amado filósofo Emmanuel Levinas, nacido y educado en Kaunas y también, según Bauman, el mayor pensador ético del siglo xx. Las ideas de Levinas tienen que ver con el milagro de reconocer la personalidad y la dignidad del Otro hasta el punto de salvar su vida, sin ser al mismo tiempo capaz de explicar la causa de dicho reconocimiento, ya que esta explicación destruiría ese milagro de moralidad y el vínculo ético. Los libros de Bauman abundan no sólo en estos y otros pensadores modernos, sino en teólogos, pensadores religiosos y también obras de ficción, que desempeñan un importante papel en su creatividad.

Como el sociólogo polaco Jerzy Szacki, Bauman fue poderosa, si no decisivamente, influido por Stanisław Ossowski, su profesor en la Universidad de Varsovia. En el discurso pronunciado al recibir, de manos del Príncipe de Asturias, el premio que lleva su nombre por sus notables logros en el campo de las humanidades, Bauman recordó lo que Ossowski le había enseñado, ante todo, que la sociología pertenece a las humanidades. Bauman continuó diciendo que la sociología es un relato de la experiencia humana, como lo es una novela. Y la mayor novela de todos los tiempos es, reconoció, *Don Quijote*, de Miguel de Cervantes.

Si Vytautas Kavolis sostuvo que la sociología y las ciencias sociales son, en general, «un campo desprovisto de melodía», entonces Bauman es un contraejemplo, porque su sociología no sólo emite sonidos, sino que te mira directamente a la cara. Su mirada es ética, no puedes apartar la vista y no responder, porque a diferencia de una mirada psicológicamente exploradora o una que absorbe (consume) objetos en su entorno, la mirada baumiana incorpora el principio de un espejo ético. Lo que te devuelve son todas tus actividades, tu lenguaje y todo lo que dijiste o hiciste sin

pensar, en un proceso perfectamente imitativo: todo el mal no reflexionado, pero silenciosamente aprobado.

La empatía y la sensibilidad teórica de Bauman pueden compararse con una forma de hablar, una actitud que elimina la asimetría previa entre el observador y lo observado. Es como *La joven de la perla*, de Jan Vermeer, que nos abruma devolviéndonos inesperadamente nuestra propia mirada y nos deja, atónitos, con esta pregunta: ¿quién mira a quién? ¿Nosotros a ella, colgada junto a otras obras maestras inmortales en la galería Mauritshuis, en La Haya, o ella a nosotros? La observada observa al observador, lo que hace retornar al mundo todo el diálogo olvidado. Es una mirada dignificada y silenciosa entre iguales, en lugar de la mirada ilimitadamente avasalladora, astuta y agresivamente adoctrinadora que obtenemos bajo el pretexto de un presunto diálogo.

Bauman observa al observador, imagina al imaginador y habla al orador, pues el público de sus lectores y compañeros de diálogo está compuesto por teóricos dignos de él, y no por algunas personalidades fantaseadas. Presenta sus ideas al hombre o a la mujer común, las personas que la globalización y la segunda modernidad (líquida) han desplazado. Continúa los trabajos que Stephen Greenblatt, Carlo Ginzburg y Catherine Gallagher, representantes del nuevo historicismo y la contrahistoria (microhistoria, historia pequeña) han empezado, rechazando conscientemente la historia como gran relato. En lugar de *un grand récit* construyen la anécdota histórica, un relato detallado y significativo sobre la gente real, *une petite histoire*.

El tiempo histórico de la teoría de Bauman no es lineal, sino puntillista. La forma de su historia no está constituida por los grandes del mundo, sino por las personas comunes. No es la historia de los grandes pensadores, sino la del destierro de los pequeños hombres a los márgenes. La simpatía de Bauman se inclina manifiestamente del lado de los perdedores de la modernidad, no de sus héroes. Nunca conoceremos sus nombres. Son como los actores no profesionales con sus rostros expresivos y asombrosamente individuales (indiferentes a los anuncios, la autopromo-

ción, el consumo de masas, la autoadulación y la conversión en mercancía) en los filmes de Pier Paolo Pasolini, como *El evangelio según San Mateo* y *El Decamerón*.

No son las biografías de los pioneros de la moderna estructura económica (capitalismo, si queremos), *les entrepreneurs*, los genios del temprano arte moderno, sino las de personas como el herético Menocchio, quemado en la hoguera y que aparece en *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*, de Carlo Ginzburg (publicado en primer lugar en italiano como *Il formaggio e i vermi* en 1976). Estos actores menores y tácitos del drama de la historia otorgan figura y sustancia a nuestras propias formas de ansiedad, ambigüedad, incertidumbre e inseguridad.

Vivimos en un mundo en el que los contrastes de poder y riqueza aumentan constantemente, mientras que las diferencias en seguridad ambiental declinan también a ritmo constante; hoy la Europa occidental y del Este, Estados Unidos y África son igualmente (in)seguros. Los millonarios experimentan conmociones y dramas personales que, a través de las redes sociales, son inmediatamente conocidos por personas que no tienen absolutamente nada en común con ellos salvo la capacidad de experimentar esos trastornos en cualquier momento. Gracias a la democracia y la educación de masas, los políticos poseen ilimitadas oportunidades para manipular a la opinión pública, aunque ellos mismos dependen directamente de cambios de actitud en la sociedad de masas y pueden ser destruidos por ellos. ~

Todo está atravesado por la ambivalencia; ya no hay una situación social inequívoca, así como no hay actores no comprometidos en el escenario de la historia mundial. Tratar de interpretar este mundo en términos de las categorías de bien y de mal, las ópticas social y política en blanco y negro, y las distinciones casi maniqueas, resulta imposible y grotesco. Es un mundo que ha dejado de controlarse a sí mismo (aunque pretende controlar obsesivamente a los individuos), un mundo que no puede responder a sus propios dilemas y aliviar las tensiones que ha sembrado.

Felices fueron aquellas épocas que tuvieron dramas cristalinos, sueños y hacedores del bien y del mal. Hoy las tecnologías han superado a la política, que en parte se ha transformado en un suplemento de la tecnología y amenaza con culminar la creación de una sociedad tecnológica. Esta sociedad, con su conciencia determinista, contempla la negativa a participar en las innovaciones tecnológicas y las redes sociales (tan indispensables para el ejercicio del control social y político) como motivos suficientes para apartar a quienes se rezagan en el proceso de globalización (o han renegado de esa idea santificada) a los márgenes de la sociedad.

Si eres político y no apareces en televisión, no existes. Algo muy antiguo. Lo nuevo es esto: si no estás disponible en las redes sociales, no estás en ninguna parte. El mundo de la tecnología no te perdonará esta traición. Al negarte a unirse a Facebook pierdes amigos (lo grotesco es que en Facebook puedes tener miles de amigos a pesar de que, como sostiene la literatura clásica, encontrar solo un amigo de por vida es un milagro y una bendición). Pero no se trata de perder relaciones; se trata de segregación social por excelencia. Si no declaras y pagas tus impuestos electrónicamente, te aíslas socialmente. La tecnología no te permitirá mantenerte a distancia. «Yo puedo» se transforma en «Yo debo». Puedo, por lo tanto estoy obligado a ello. No se permiten dilemas. Vivimos en una realidad de posibilidades, no de dilemas.

En el célebre relato filosófico de Voltaire *Cándido o el optimismo* hay un pensamiento valioso expresado en el reino utópico de El Dorado. Cuando Cándido pregunta a los habitantes de El Dorado si tienen monjes y sacerdotes (no ha visto ninguno), tras unos momentos de leve confusión recibe la respuesta de que todos los habitantes son sacerdotes en sí mismos; devotos y prudentes, todos alaban constantemente a Dios, por lo tanto, no necesitan intermediarios. En la novela *Los dioses tienen sed*, de Anatole France, un joven revolucionario fanático cree que más pronto o más tarde la revolución convertirá a todos los patriotas y ciudadanos en jueces.

Esta es la razón por la que la afirmación de que «en la era de Facebook, Twitter y la blogosfera, todos los que están en la red y escriben son por eso mismo periodistas» no es artificiosa o extraña. Si podemos crear la red de relaciones sociales nosotros mismos y participar en el drama global de la sensibilidad y la conciencia humana, ¿qué queda para el periodismo como vocación inequívoca e independiente? ¿No acaba como el rey Lear, que divide toda su riqueza entre sus dos hijas (la comunicación y los debates políticos forman la esfera pública) y se queda solo con su bufón?

Formamos parte del nuevo relato humano, que en épocas anteriores adoptó la forma de épica, saga o novela y ahora se exhibe en pantallas de televisión y monitores de ordenador. El nuevo relato se crea en el espacio virtual. Es la razón por la que unificar el pensamiento y la acción, la apertura pragmática y la ética, y la razón y la imaginación constituye un desafío para el periodismo, que requiere no sólo una estrategia de representación y actualización del mundo constantemente renovada, de comprensión y análisis de los problemas y de fomento del diálogo, sino también un tipo de escritura que no cree barreras donde han dejado de existir hace mucho tiempo. Es la búsqueda de la sensibilidad, de nuevas formas de actuar apropiadas para los seres humanos, una búsqueda que en estrecha cooperación con las ciencias humanas y sociales cree un nuevo campo de comprensión mutua global, crítica social y autointerpretación. Sin la aparición de este campo no está muy claro qué queda para la filosofía, la literatura y el periodismo. Si avanzan juntos, sobrevivirán y se harán más fuertes que nunca. Pero si se separan, todos nos volveremos bárbaros.

La tecnología no te permitirá quedarte al margen. «Yo puedo» se transforma en «Yo debo». Yo puedo, por lo tanto yo debo. No se permiten dilemas. Vivimos en una realidad de posibilidades, no de dilemas. Algo semejante a la ética de WikiLeaks, donde no existe la moralidad. Es obligatorio espiar y filtrar, aunque no está claro por qué razón y con qué fin. Es algo que hay que hacer sólo porque es tecnológicamente factible. Aquí hay un vacío mo-

ral creado por una tecnología que ha superado la política. El problema de esa conciencia no es la forma o la legitimidad del poder, sino su cantidad. Pues el mal (por lo demás, secretamente adorado) está donde se concentra el poder financiero y político. Por lo tanto, para tal conciencia el mal merodea en Occidente. Aún tiene un nombre y una geografía, aun cuando hace mucho que hemos llegado a un mundo en que el mal es débil e impotente, y por lo tanto disipado y borrado sus huellas. He aquí dos de las manifestaciones del nuevo mal: insensibilidad al sufrimiento humano y deseo de colonizar la privacidad arrebatando el secreto de alguien, eso de lo que no debería hablarse ni hacerse público. El uso global de las biografías, intimidades, vidas y experiencias de los otros es un síntoma de insensibilidad y falta de sentido.

A nosotros nos parece que el mal vive en otro lugar. Creemos que no vive en nosotros, sino en ciertos lugares, ciertos territorios fijos en el mundo que nos son hostiles o en los que tienen lugar cosas que amenazan a toda la humanidad. Esta ilusión ingenua, este tipo de autoengaño está presente en el mundo actual en igual medida que hace dos o trescientos años. Representar el mal como un factor objetivamente existente fue alentado durante mucho tiempo por los relatos religiosos y las mitologías del mal, pero incluso hoy en día nos negamos a buscar el mal en nosotros mismos. ¿Por qué? Porque es extremadamente difícil y anula completamente la lógica de la vida cotidiana de una persona ordinaria.

Por razones de seguridad emocional y psicológica las personas generalmente intentan superar la duda continua y el estado de incertidumbre en que se encuentran, y con él la sensación de inseguridad que se acentúa especialmente cuando no disponen de una respuesta rápida y clara a las preguntas que les agitan o atormentan. Esta es la razón por la que los estereotipos y las conjeturas son tan comunes en nuestros medios y en nuestra cultura popular: los seres humanos los necesitan para salvaguardar su seguridad emocional. Como atinadamente ha observado Leszek Kołakowski, los clichés y los estereotipos, en lugar de atestiguar el atraso y la estupidez humana, señalan la debilidad y el temor de

que resulta extremadamente difícil vivir acosado por dudas constantes.

Crear o no creer en las teorías conspirativas (que desde un punto de vista filosófico no son más que conjeturas, frecuentemente imposibles de confirmar y sostener, pero al mismo tiempo difícilmente refutables) no tiene que ver con la verdadera condición de la ciencia y el conocimiento. Hay intelectuales, científicos e, incluso, escépticos que creen en las teorías conspirativas. Es un tópico que merece una antigua broma judía. Al final de una conversación *post mortem* entre Dios y un ateo, cuando a este último se le preguntó por qué él, que no creía en Dios y en general no creía en nada y dudaba de todo, creía sin embargo que Dios no existe, replica: «Bueno, hay que creer en algo»...

Aun así, la localización del mal en una nación o un país específico es un fenómeno mucho más complejo que vivir en un mundo de estereotipos y conjeturas. La moderna imaginación moral construye un fenómeno que llamaría la geografía simbólica del mal. Es la convicción de que las posibilidades del mal se dan no tanto en cada uno de nosotros, individualmente, sino en sociedades, comunidades políticas y países. Tal vez Martin Luther King tuvo algo que ver en esto en virtud de su creencia en que el mal es inherente a la sociedad y las relaciones sociales, y que por lo tanto habría que preocuparse por salvar la propia alma en lugar de involucrarse en los asuntos de la sociedad.

Evidentemente, sería ridículo negar que los sistemas totalitarios y autoritarios distorsionan el pensamiento, la sensibilidad y las relaciones sociales de países enteros, sus sociedades e individuos; pero si todo se limitara a separaciones maniqueas entre la democracia y el autoritarismo (oh *sancta simplicitas*, como si el mal no existiera en los países democráticos, en personas que valoran la libertad y la igualdad, y en sus decisiones morales...), eso solo sería parte del problema. La geografía simbólica del mal no se detiene en las fronteras del sistema político, penetra mentalidades, culturas, espíritus nacionales, patrones de pensamiento y tendencias de la conciencia.

El mundo analizado por Bauman deja de ser una cueva habitada por demonios y monstruos de la que surgen peligros para la parte buena y brillante de la humanidad. Tristemente, y con la suave ironía que le caracteriza, Bauman escribe acerca del infierno que un ser humano completamente normal y aparentemente amable, buen vecino y hombre de familia, crea para el Otro al negarse a concederle su individualidad, misterio, dignidad y un lenguaje sensitivo.

En este sentido el pensamiento de Bauman no está alejado del de Hannah Arendt, especialmente cuando tras su polémico estudio sobre Eichmann en Jerusalén y la banalidad del mal se mostró desilusionada respecto al mal en el nuevo mundo. Todos esperan ver un monstruo o una criatura del infierno, pero en realidad ven a un banal burócrata de la muerte cuya personalidad y actividad demuestran una extraordinaria normalidad e, incluso, un elevado sentido del deber. No es sorprendente que Bauman interpretara el Holocausto no como una orgía de monstruos y demonios, sino como un conjunto de condiciones horribles bajo las cuales los miembros de cualquier nación harían lo mismo que los alemanes y otras naciones, naciones a las que se concedió la oportunidad de interpretar rápida y simplemente su propio sufrimiento y los acontecimientos que les sucedieron. La huida de los insostenibles dilemas humanos hacia un objetivo sonoramente formulado de lucha y a un programa para aniquilar al propio enemigo ideológico es el camino para confirmar el Holocausto. Si no tienes la fuerza para mirar a los ojos a un niño inocente, pero sabes que combates a tu enemigo, sucede algo que podríamos definir como apartar la mirada del ser humano y dirigirla a la esfera de la razón instrumental y de un mundo que altera el lenguaje.

Hay circunstancias y situaciones no experimentadas por quienes tienen una clara opinión de las mismas. Como afirmó Bauman en su conferencia en la Universidad Vytautas Magnus en Kaunas, Lituania,¹ no hay nada más duro que escribir acerca de situacio-

1. Para acceder a la conferencia que Zygmunt Bauman impartió el 1 de

nes que no solo no has experimentado, sino que tampoco quieres experimentar. Por ejemplo, ¿qué diríamos de un ser humano que, una noche durante la Segunda Guerra Mundial, oye llamar a la puerta a un niño judío que pide cobijo con la esperanza de salvarse? El ser humano tiene que decidir en el acto, consciente de que está arriesgando su propia vida y la de su familia. Estas situaciones no se le pueden desear a nadie, tampoco a nosotros mismos.

El mal no se limita a la guerra o a las ideologías totalitarias. Hoy en día se revela con mayor frecuencia en la ausencia de reacción ante el sufrimiento de otro, al negarse a comprender a los demás, en la insensibilidad y en los ojos apartados de una silenciosa mirada ética. También habita los servicios secretos cuando, motivados por amor a un país o el sentido del deber (cuya profundidad y autenticidad no sería cuestionada por expertos en la ética de Immanuel Kant o por el propio Kant) destruyen impávidamente la vida de un hombre o mujer solo porque tal vez no había otro camino; o estaba en el lugar equivocado en el momento equivocado; o porque el modelo dominante de relaciones internacionales ha cambiado; o porque el servicio secreto de una nación amiga ha pedido ese favor; o porque hay que demostrar la lealtad y la dedicación al sistema, es decir, al Estado y sus estructuras de control.

La destrucción de la vida de un extraño sin la menor duda de que cumples con tu deber y de que eres una persona moral es la nueva forma de mal, la forma invisible de maldad en la modernidad líquida, junto a un Estado que se rinde o se entrega completamente a esa maldad, un Estado que solo teme la incompetencia y quedar rezagado respecto a sus competidores, pero que ni por un momento duda de que las personas no son más que unidades estadísticas. Las estadísticas son más importantes que la vida humana real; y el tamaño de un país, su economía y su poder político

octubre de 2010 en la Universidad Vytautas Magnus, véase <<http://www.vdu.lt/lt/naujienos/prof-zygmuntas-baumanas-naturali-blogio-istorija-1>> (se accedió en junio de 2012).

son mucho más importantes que el valor de uno de sus habitantes, aun cuando hable en nombre de la comunidad. Nada personal, solo negocios: he aquí el nuevo Satanás de la modernidad líquida. Ahora bien, en contraste con *El maestro y Margarita*, la novela de Mijail Bulgakov y su protagonista, Woland, que revela la secreta creencia de los europeos del Este de que el cristianismo no puede explicar el mal, que el siglo XXI hace indudable la existencia del mal como realidad independiente y paralela y no como una insuficiencia del bien (como enseñó san Agustín y se creyó durante siglos), esta modernidad líquida convierte en banalidad no el ineficaz bien, sino el propio mal.

La verdad más sorprendente y desagradable del presente es que el mal es débil e invisible; por lo tanto, es mucho más peligroso que esos demonios y espíritus perversos que conocemos a través de los trabajos de filósofos y literatos. El mal es ineficaz y está ampliamente disperso. Desgraciadamente, la triste verdad es que habita en cada ser humano sano y normal. Lo peor no es el potencial para el mal presente en cada uno de nosotros, sino las situaciones y las circunstancias que nuestra fe, nuestra cultura y nuestras relaciones humanas no pueden detener. El mal asume la máscara de la debilidad, y al mismo tiempo es la debilidad.

Afortunados los tiempos que tuvieron formas meridianas de mal. Hoy no sabemos qué es ni dónde está. Se hace evidente cuando alguien pierde su memoria y su capacidad para ver y sentir. He aquí una lista de nuestros bloqueos mentales. Incluye nuestro deliberado olvido del Otro, nuestro resuelto rechazo a admitir y reconocer a un ser humano diferente mientras descartamos a alguien vivo, real y que habla y actúa a dos pasos de nosotros, todo por el propósito de manufacturar un «amigo» de Facebook, lejano y que tal vez vive en otra realidad semiótica. En esa lista también tenemos la alienación, a la par que se simula amistad; no hablar o ver a quien está junto a nosotros; y utilizar la expresión «Le saluda atentamente» al final de las cartas dirigidas a alguien que no conocemos y con quien no nos hemos encontrado jamás (de hecho, cuanto más insensible es el contenido,

más corteses son los modales). También está el deseo de comunicar, no con aquellos que están cerca y sufren en silencio, sino con alguien imaginado y fabricado, nuestra propia proyección ideológica o comunicativa; este deseo es paralelo a la inflación de conceptos y palabras prácticas. Nuevas formas de censura coexisten —extrañamente— con el lenguaje sádico y caníbal hallado en Internet y desatado en orgías verbales de odio anónimo, cloacas virtuales de defecación en los otros e incomparables despliegues de insensibilidad (especialmente en los comentarios anónimos).

Es la ceguera moral —elegida, autoimpuesta o aceptada con fatalidad— en una época que más que otra cosa necesita rapidez y agudeza en la aprehensión y las emociones. A fin de recuperar nuestra facultad perceptiva en tiempos oscuros, es necesario devolver la dignidad y también la idea de la esencial inconmensurabilidad de los seres humanos, no solo a los grandes del mundo, sino también a los extras de la multitud, al individuo estadístico, a las unidades estadísticas, a la muchedumbre, al electorado, al hombre de la calle, a la gente común, es decir, todos esos conceptos engañosos contruidos por tecnócratas que desfilan como demócratas difundiendo la idea de que todo lo que tenemos que conocer es la gente y sus necesidades, y que todos esos datos son precisamente identificados y plenamente explicados por el mercado, el Estado, las encuestas sociológicas, las estadísticas y todo lo que entrega las personas al Anónimo Global.

Robar a los seres humanos sus rostros e individualidad no constituye una forma de mal inferior a socavar su dignidad o buscar amenazas principalmente en los inmigrantes o quienes profesan diferentes creencias religiosas. Esta maldad no es superada por la corrección política ni por una «tolerancia» burocratizada, obligatoria (que a veces se transforma en una caricatura de la realidad), ni, finalmente, por el multiculturalismo, que no consiste sino en dejar sola a la humanidad con todas sus injusticias y degradaciones, que adoptan la forma de nuevos sistemas de castas, contrastes de riqueza y prestigio, esclavitud moderna, *apartheid* social y jerarquías; todo ello justificado por la apelación a la diver-

sidad y la «singularidad» cultural. Es un engaño cínico; o un paliativo ingenuo y decepcionante, en el mejor de los casos.

A veces nos ayudan a ver la luz textos que nos miran directamente a los ojos y nos plantean preguntas. No podemos sino responderlas. No tenemos derecho a ignorarlas si queremos permanecer en la zona de la moderna sensibilidad teórica, política y ética. Son textos como los que Zygmunt Bauman escribe hoy.

No es necesario decir que este libro, escrito conjuntamente con uno de los mayores pensadores de nuestro tiempo, es uno de los grandes hitos de mi vida. Una oportunidad así solo ocurre una vez. Por eso estoy inmensamente agradecido a Zygmunt Bauman, una influencia decisiva, una gran inspiración y un querido amigo.

Este libro es un diálogo sobre la posibilidad del redescubrimiento de un sentido de pertenencia como alternativa viable a la fragmentación, la atomización y la resultante pérdida de sensibilidad. También es un diálogo acerca de la nueva perspectiva ética como única salida a la trampa y a las múltiples amenazas planteadas por la «adiaforización»* de la humanidad presente y su imaginación moral. Este libro de advertencia también nos sirve como recuerdo del arte de la vida y de la vida del arte, ya que está conformado como un diálogo teórico epistolar entre dos amigos. Elaborando mis pensamientos, concluyendo y resumiendo mis indicios en una forma coherente de discurso, en este libro Zygmunt Bauman suena tan íntimo y amistoso como un humanista del Renacimiento que se dirigiera a otro humanista en otro lugar; que esto sea una alusión a Tomás Moro y Erasmo o Tomás Moro y Peter Giles o Tomás Moro y Raphael Hythloday.

Esta forma nos permite trabajar un diálogo sociológico y filosófico a partir de la triste noticia contraria a la *Utopía* de Tomás Moro; a saber, como dije en uno de mis aforismos, escrito como una variación de Milan Kundera: la globalización es la última esperanza fallida de que en algún lugar aún existe una tierra donde poder evadirse y encontrar la felicidad. O la última esperanza fa-

* La «adiaforización» es la indiferencia moral ante determinados actos.

llida de que en algún lugar aún existe una tierra diferente a la tuya en el sentido de ser capaz de oponerse a la pérdida de sentido, la pérdida de criterio y, en última instancia, a la ceguera moral y la pérdida de sensibilidad.

Zygmunt Bauman: La política no es el único segmento de la multifacética actividad humana en el mundo aquejado de insensibilidad moral. Podría considerarse, incluso, una baja colateral de una peste omnívora y generalizada más que su fuente y motor. Como la política es el arte de lo posible, cada tipo de escenario sociocultural suscita su propia clase de política a la par que dificulta la eclosión y la materialización práctica de los otros tipos de política. Nuestro moderno escenario líquido no es una excepción a esa regla.

Cuando desplegamos el concepto de «insensibilidad moral» para denotar un tipo de comportamiento cruel, inhumano y despiadado, o bien una postura ecuánime e indiferente adoptada y manifestada hacia las pruebas y las tribulaciones de otras personas (el tipo de postura resumida en el gesto de «lavarse las manos», de Poncio Pilato) utilizamos «insensibilidad» como una metáfora; su ubicación primordial reside en la esfera de los fenómenos anatómicos y fisiológicos de los que deriva; su significado primordial es la disfunción de algunos órganos de los sentidos, ya sean ópticos, auditivos, olfativos o táctiles, que deriva en una incapacidad para percibir estímulos que bajo condiciones «normales» evocarían imágenes, sonidos u otras impresiones.

A veces esta insensibilidad orgánica y corporal es deseada, artificialmente inducida o autoadministrada con ayuda de analgésicos, y bienvenida como una medida temporal mientras dura la cirugía o un ataque transitorio, o terminal, de un trastorno orgánico especialmente doloroso; no pretende que el organismo sea *perpetuamente* inmune al dolor. Los profesionales médicos considerarían que ese estado equivale a invitar al dolor; este, después de todo, es un arma crucial en la defensa del organismo contra las amenazas potencialmente mórbidas, puesto que señala la urgen-

cia de adoptar una acción paliativa antes de que sea demasiado tarde para intervenir. Si el dolor no enviara una señal a tiempo, advirtiéndolo de que algo va mal y solicitando una intervención, el paciente pospondría la búsqueda de un remedio hasta que su estado se agravara más allá del tratamiento y la curación (se dice que los trastornos orgánicos más abrumadores, por su difícil curación, son las enfermedades que no causan dolor en su fase inicial, cuando aún son tratables y acaso curables). No obstante, la idea de un estado permanentemente indoloro (es decir, estar anestesiado e insensibilizado al dolor a largo plazo) no nos asola como algo evidente e inequívocamente inoportuno, y mucho menos amenazador. La promesa de vivir perpetuamente libres de dolor, eximidos de sus futuras apariciones, es, admitámoslo, una tentación que pocas personas podrían resistir, pero liberarnos del dolor es una bendición, por decirlo suavemente, controvertida. Evita la incomodidad, y por un breve espacio de tiempo limita el sufrimiento potencialmente severo, pero también podría ser una trampa, ya que simultáneamente induce en sus «satisfechos clientes» la propensión a caer en ciertos engaños. -

La función del dolor como una alerta, una advertencia y un profiláctico tiende a olvidarse, sin embargo, cuando la idea de «insensibilidad» se transfiere desde los fenómenos orgánicos y corporales al universo de las relaciones interhumanas, y se vincula así al clasificador «moral». La no percepción de signos tempranos de que algo amenaza o anda mal en el compañerismo humano y la viabilidad de la comunidad humana, y de que si no se hace nada las cosas se pondrán aún peor, significa que la noción de peligro se ha perdido de vista o se ha minimizado lo suficiente como para inutilizar las interacciones humanas como factores potenciales de autodefensa comunitaria, y los ha convertido en algo superfluo, somero, frágil y quebradizo. A esto es a lo que, a fin de cuentas, realmente se reduce el proceso conocido como «individualización» (resumido a su vez en el lema de moda «Necesito más espacio», traducido como demanda para abolir la proximidad y la interferencia de los demás). No necesariamente «inmoral» en su

intención, el proceso de individualización lleva a un estado que no necesita de la evaluación y la regulación moral y, lo que es más importante, tampoco deja lugar para ello.

Las relaciones que los individuos entablan con otros individuos en el presente se han descrito como «puras», lo que significa «sin vínculos asociados», sin obligaciones incondicionales asumidas y, por lo tanto, sin predeterminación, ni hipotecas, sobre el futuro. Se ha afirmado que el único fundamento y la sola razón para que una relación continúe es el grado de satisfacción mutua que deriva de ella. El advenimiento y el predominio de «relaciones puras» se han interpretado ampliamente como un gran paso en el camino de la «liberación» individual (esta ha sido reinterpretada, guste o no, como el hecho de liberarse de las limitaciones que las obligaciones hacia los demás imponen a las propias decisiones). Lo que hace cuestionable esta interpretación, sin embargo, es la idea de «reciprocidad», que en este caso es una enorme e infundada exageración. La coincidencia en el grado de satisfacción de ambas partes de la relación no crea reciprocidad necesariamente; después de todo, significa que cada uno de los individuos de la relación está satisfecho *al mismo tiempo*. Lo que hace que la relación carezca de una genuina reciprocidad es la conciencia a veces reconfortante, pero otras veces inolvidable y angustiosa, de que la conclusión de la relación está condenada a ser una decisión parcial, unilateral; también una limitación a la libertad individual que no habría que minimizar. La distinción esencial de las «redes» —el nombre seleccionado en estos días para sustituir a las anticuadas ideas, que se creen obsoletas, de «comunidad» y «comunión»— es precisamente este derecho a la conclusión *unilateral*. A diferencia de las comunidades, las redes se reúnen individualmente y se remodelan o desmantelan individualmente, y depende del individuo la voluntad de persistir como su único, aunque volátil, fundamento. En una relación, sin embargo, se encuentran dos individuos... Un individuo moralmente «insensible» (es decir, alguien a quien se le ha permitido y que desea no tener en consideración el bienestar de otro) simultáneamente se sitúa,

nos guste o no, en el extremo receptor de la insensibilidad moral de los objetos de su propia insensibilidad moral. Las «relaciones puras» auguran no tanto una reciprocidad de liberación como una reciprocidad de insensibilidad moral. El levinasiano «grupo de dos» deja de ser un semillero de moralidad. Se convierte, en cambio, en un factor de adiaforización (esto es, de exención de la evaluación moral) de la variedad moderna específicamente «líquida», que complementa y a menudo suplanta a la variedad moderna «sólida», burocrática.

La variedad moderna líquida de adiaforización se moldea a partir del patrón de la relación consumidor-mercancía, y su eficacia depende del trasvase de ese patrón a las relaciones interhumanas. Como consumidores, no juramos una lealtad inquebrantable al producto que buscamos, y compramos para satisfacer nuestras necesidades o deseos, y seguimos usando sus servicios mientras siga cumpliendo nuestras expectativas, o hasta que encontramos otro producto que promete satisfacer los mismos deseos más minuciosamente que el adquirido con anterioridad. Todos los bienes del consumidor, incluidos los descritos como «duraderos», son eminentemente intercambiables y prescindibles; en la cultura consumista —inspirada en el consumo y la atención al consumo— el tiempo entre la compra y la eliminación tiende a reducirse al grado en que el placer derivado de los objetos de consumo pasa de su uso a su apropiación. La longevidad de uso tiende a abreviarse, y los episodios de rechazo y eliminación tienden a ser más frecuentes cuanto más rápidamente se agota la capacidad de los objetos para satisfacer (y ser deseados). Una actitud consumista puede lubricar las ruedas de la economía, pero lanza arena en los engranajes de la moralidad.

Esta, sin embargo, no es la única calamidad que influye en las acciones moralmente saturadas del moderno escenario líquido. Como el cálculo de ganancias nunca puede someter y suprimir plenamente las presiones tácitas, pero refractarias y tozudamente insubordinadas del impulso moral, la desatención a las órdenes morales y la indiferencia a la responsabilidad evocada —en térmi-

nos de Levinas— por el Rostro del Otro deja un regusto amargo conocido como «punzadas de conciencia» o «escrúpulos morales». De nuevo, las ofertas del consumismo acuden al rescate: del pecado de negligencia moral podemos arrepentirnos y puede ser absuelto con regalos suministrados por las tiendas, pues el acto de comprar, por egoístas y autorreferenciales que sean sus verdaderos motivos y tentaciones, se representa como una acción moral. Capitalizando los impulsos morales instigados por las fechorías que ella misma ha generado, alentado e intensificado, la cultura consumista transforma así cada tienda y agencia de servicios en una farmacia que proporciona tranquilizantes y anestésicos; en este caso, medicamentos que pretenden mitigar o aplacar plenamente los dolores morales, más que los físicos. A medida que la negligencia moral crece en alcance e intensidad, la exigencia de analgésicos asciende imparable, y el consumo de tranquilizantes morales pasa a ser una adicción. Como resultado de eso, la insensibilidad moral inducida y artificial tiende a convertirse en una compulsión o «segunda naturaleza» —un estado permanente y casi universal—, mientras que el dolor moral es despojado de su saludable papel de advertencia, alerta y agente activador. Con el dolor moral asfixiado antes de que adquiera una presencia realmente inquietante y enojosa, la red de los vínculos humanos, tejida en el hilo moral, es cada vez más débil y frágil, y sus costuras se descosen. Con ciudadanos entrenados para buscar la salvación a sus cuitas y una solución a sus problemas en los mercados de consumo, los políticos pueden (o se ven empujados, arrastrados y en última instancia obligados a) interpelar a sus votantes, en primer lugar, como consumidores y, en un segundo y lejano lugar, como ciudadanos; y pueden redefinir el celo consumista como virtud ciudadana, y la actividad consumista como el cumplimiento del deber primordial de un ciudadano...

DE LOS DEMONIOS A LAS PERSONAS TERRIBLEMENTE NORMALES Y CUERDAS

Leonidas Donskis: Después del siglo XXI, nosotros, en especial los europeos del Este, estamos inclinados a demonizar las manifestaciones del mal. En la Europa occidental y en Norteamérica, los humanistas y científicos sociales son propensos a analizar la «ansiedad de influencia», mientras que los europeos del Este están preocupados con la «ansiedad de destrucción». La concepción de la modernidad en la Europa central es semejante a la visión apocalíptica en la Europa del Este sólo en que comparten la misma ansiedad ante la destrucción (física);¹ pero si en la Europa del Este el lado oscuro de la modernidad se impone como una fuerza absolutamente irracional que aniquila la frágil capa de ra-

1. Si aceptamos la lógica que hay tras el razonamiento de Milan Kundera en su célebre ensayo «La tragedia de la Europa central», parte de lo que tradicionalmente se ha abordado como la Europa del Este en sentido político pertenece históricamente a la Europa central. Si estamos de acuerdo con el supuesto de que las ciudades multiculturales y cosmopolitas incluyen las fronteras culturales de la región, podríamos incluir Austria, Hungría, la República Checa, Eslovaquia, Eslovenia, Croacia, Polonia, Lituania y la parte occidental de Ucrania en el espacio simbólico de la Europa central. La Europa del Este incluiría, ante todo, Rusia, Bielorrusia, la parte oriental de Ucrania, Moldavia y, en menor grado, Rumanía y Bulgaria. Por arbitrarias y discutibles que sean, estas fronteras tienen sus divisiones religiosas e histórico-culturales, especialmente tras la influencia política de Rusia en los siglos XIX y XX. Para más información, véase Milan Kundera, «The tragedy of Central Europe», *New York Review of Books* 32:7, 26 de abril de 1984, págs. 33-38, y Leonidas Donskis (comp.), *Yet Another Europe after 1984: Rethinking Milan Kundera and the Idea of Central Europe*, Rodopi, 2012.

cionalidad y civilización, en la literatura europea occidental del siglo xx se manifiesta un tipo completamente diferente de modernidad: una modernidad racional, que lo subyuga todo a sí misma, anónima, despersonalizada, que divide sin problemas la responsabilidad y la racionalidad del hombre en esferas separadas, fragmenta la sociedad en átomos y, en virtud de su hiperracionalidad, se torna incomprensible para cualquier persona corriente. En pocas palabras, si el profeta apocalíptico de la modernidad en la Europa occidental es Mijail Bulgakov, el equivalente en la Europa central serían, sin lugar a dudas, Franz Kafka y Robert Musil.➤

Sin embargo, durante una conferencia que impartiste en la Universidad Vytautas Magnus, en Kaunas, Lituania, en septiembre de 2010, iluminaste los «diablos y demonios» del mal, y recordaste el caso de Adolph Eichmann en Jerusalén, acertadamente descrito por Hannah Arendt en su provocador libro.² Todos esperaban ver un monstruo patológico y absurdo, pero se vieron desanimados y amargamente desengañados cuando los psiquiatras contratados por el tribunal aseguraron que Eichmann era perfectamente normal; aquel hombre podría haber sido un buen vecino, un marido dulce y fiel y un miembro modélico de la familia y la comunidad. Creo que la insinuación que apuntaste ahí fue extremadamente oportuna y relevante, si tenemos en mente nuestra propensión a explicar las experiencias traumáticas considerando locos y demonizando a todos los implicados en un crimen a gran escala. En cierto sentido se acerca a lo que Milan Kundera sostiene en su *Un encuentro*, cuando escribe acerca del protagonista de la novela de Anatole France *Los dioses tiene sed*: el joven pintor Gamelin se convierte en un fanático de la Revolución francesa, pero está muy lejos de ser un monstruo en situaciones e interacciones alejadas de la Revolución y de los padres fundadores jacobinos. Y considerando que Kundera vincula elegantemente esta cualidad del alma de Gamelin a *le désert du sé-*

2. Véase Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2003.

rieux o le désert sans humour (el desierto de la seriedad, el desierto sin humor), comparándolo con su vecino Brotteaux, *l'homme qui refuse de croire* (el hombre que se niega a creer) —que Game-lin envía a la guillotina—, la idea es bastante clara: un hombre decente puede esconder un monstruo en su interior. Lo que ocurre con ese monstruo en tiempos de paz, y si podemos contenerlo siempre en nuestro interior, es otra cuestión.

¿Qué sucede con ese monstruo interior en nuestros tiempos líquidos o tiempos oscuros, cuando a menudo nos negamos a conceder la existencia del Otro o a verlo o escucharlo en lugar de ofrecerle una ideología caníbal? Tendemos a sustituir una situación existencial franca o cara a cara por un sistema clasificatorio generalizado que consume las vidas y las personalidades humanas como datos empíricos y evidencias o como meras estadísticas.

Zygmunt Bauman: No habría atribuido el fenómeno de la «demonización del mal» a las peculiaridades de ser «europeo del Este» —condenado a vivir durante los últimos siglos en el limen que separa y une un «centro civilizado» formado por el Occidente europeo y sus «modernos avances» a un vasto interior, concebido y experimentado por yuxtaposición como «incivilizado» y «necesitado de civilización» (subdesarrollado, obsoleto, rezagado)—. El mal necesita ser demonizado mientras que los orígenes del bien (la gracia, la redención, la salvación) continúan siendo deificados, como ha ocurrido en todas las fes monoteístas. La figura del Diablo representa la naturaleza irreconciliable de la presencia del mal en el mundo tal como es experimentado y vivido junto con la figura de un Dios amoroso: un padre benévolo, compasivo y guardián de la humanidad, la fuente de todo lo bueno —premisa fundamental de cualquier monoteísmo—. La perenne cuestión *unde malum* relativa al origen del mal, junto con la tentación de identificar, revelar y representar la fuente de la malevolencia con el nombre en clave de «Diablo» ha atormentado las mentes de teólogos, filósofos y gran parte de su clientela, que anhelan una *Weltanschauung* verídica y significativa, durante más de dos milenios.

Concebir la «modernidad» visible (un producto eminentemente humano, reconocido como elección humana, así como un modo de pensamiento y acción seleccionado y practicado por los seres humanos) en el papel hasta ahora reservado a Satanás —invisible para la mayoría y contemplado únicamente por unos pocos— ha sido sólo uno de los numerosos aspectos y consecuencias o efectos secundarios del «proyecto moderno»: poner el control de los asuntos humanos bajo control humano. Dada la actitud estrictamente monoteísta del «proyecto de la modernidad», herencia de siglos de dominio eclesiástico, el cambio se redujo a la sustitución de viejas entidades (sagradas) por nuevas entidades (profanas) con nombres diferentes en el seno de una matriz multiseccular por lo demás inmutable. A partir de ahora, la pregunta *unde malum* conduce a direcciones mundanas. Una de ellas fue la aún no plenamente civilizada (purificada, reformada, convertida) «masa» de plebeyos —residuos de una educación premoderna a partir de «sacerdotes, ancianas y proverbios» (como los filósofos de la Ilustración llamaban a la instrucción religiosa, el saber popular y la tradición comunitaria)—; y en otro lugar habitaban los antiguos tiranos, déspotas que desplegaron la coerción y la violencia para fomentar la paz y la libertad (al menos según lo que decían y posiblemente creían). Los residentes de ambas direcciones, tanto si eran atrapados en plena acción como buscados en vano, eran minuciosamente examinados, cacheados, escrutados con rayos X, psicoanalizados y sometidos a experimentos médicos, y se registraban todo tipo de deformidades sospechosas de gestar o incubar inclinaciones perversas. No hubo mucho más, no obstante, en un sentido pragmático. Las terapias prescritas y aplicadas podrían haber eliminado o mitigado esta o aquella deformidad sospechosa, pero la cuestión *unde malum* siguió planteándose porque ninguna de las curas recomendadas resultó ser definitiva, y porque obviamente existían otras fuentes del mal aparte de las que el ojo era capaz de reconocer, muchas de las cuales, tal vez la mayoría, permanecen obstinadamente ocultas. Estaban, además, mutando. Cada sucesivo *statu quo* parecía poseer sus fuentes es-

pecíficas de mal, y cada intento de desviar o clausurar y detener las fuentes ya conocidas, o supuestamente conocidas, suscitó un nuevo estado de cosas mejor pertrechado contra los notorios males del pasado, pero desprotegido ante los efluvios tóxicos de fuentes hasta ahora subestimadas y descartadas o reputadas como insignificantes.

En el capítulo posdemónico de la dilatada (y aún lejos de haber concluido) historia de la pregunta *unde malum*, también se prestó mucha atención —aparte de a la cuestión del «dónde», pero en sintonía con el espíritu moderno— a la pregunta del «cómo»: a la «tecnología» del mal. Las respuestas a esta pregunta cayeron, a grandes rasgos, bajo dos rúbricas: la coerción y la seducción. Podría decirse que la expresión más extrema se encontró, en primer lugar, en 1984, de George Orwell; y en segundo lugar, en *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley. Ambos tipos de respuesta se articularon en Occidente. En la visión de Orwell, sin embargo, urdida como respuesta directa al experimento comunista ruso, puede rastrearse una íntima afinidad con el discurso de la Europa del Este, remontándose a Fiodor Dostoievski y más allá, hasta los tres siglos de cisma entre la Iglesia cristiana de Occidente y la Iglesia ortodoxa del Este. Después de todo, era allí donde la desconfianza y la resistencia al principio de las libertades individuales y la autonomía personal —dos de los atributos definitorios de la «civilización occidental»— alcanzaron su punto más álgido. Podría decirse que la visión de Orwell estuvo inspirada menos por la experiencia histórica occidental que por la del Este. Esa visión constituía una anticipación de la forma de Occidente después de ser inundado, conquistado, sojuzgado y esclavizado por el despotismo típico del Este; su imagen central era la bota de un soldado aplastando un rostro humano contra el suelo. La visión de Huxley, por el contrario, era una respuesta preventiva a la inminente llegada de la sociedad consumista, creación eminentemente occidental. Su tema principal también era la servidumbre de los seres humanos despojados de derechos, pero en este caso se trataba de una «servidumbre voluntaria» (término

acuñado tres siglos antes por Étienne de la Boétie, si creemos a Michel de Montaigne) que recurre más a la zanahoria que al palo y que despliega la tentación y la seducción como forma fundamental de proceder, en lugar de la violencia, el dominio manifiesto y la coerción brutal. Hay que recordar, no obstante, que ambas utopías fueron precedidas por *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, en la que ya se había contemplado una mezcla y despliegue simultáneo y complementario de ambas «metodologías de esclavitud», más tarde elaboradas de forma independiente tanto por Orwell como por Huxley.

Tienes razón al traer a la palestra otro aspecto del debate del *unde malum*, en apariencia interminable e imposible de concluir, que en nuestra moderna era posdemónica se celebra con idéntico y creciente vigor, como en los tiempos de un Diablo maquinador, exorcismos, caza de brujas y piras. Tiene que ver con los motivos del mal, con la «personalidad del malhechor», y más fundamentalmente, en mi opinión, con el misterio de las acciones monstruosas sin monstruos, y con acciones perversas perpetradas en nombre de nobles propósitos (Albert Camus sugirió que los crímenes humanos más atroces se cometían en nombre de un bien superior...). Especialmente acertado y oportuno es el modo en que traes a colación, invocando a Kundera, la visión genuinamente profética de Anatole France, que puede interpretarse retrospectivamente como la matriz original de todas las permutaciones, los cambios y los giros en las explicaciones avanzadas en los debates sociales y científicos posteriores.

Es muy poco probable que los lectores del siglo XXI de la novela *Los dioses tienen sed*, de Anatole France, publicada originalmente en 1912,³ no queden simultáneamente perplejos y embelesados. Lo más probable es que se sientan abrumados, como yo mismo, por la admiración hacia un autor que, como diría Milan Kundera, no sólo logró «romper el velo de las interpretaciones

3. Anatole France, *Los dioses tienen sed*, Barcelona, Random House Mondadori, 1990.

previas», el «velo que pende sobre el mundo», a fin de liberar «los grandes conflictos humanos de la interpretación ingenua como una lucha entre el bien y el mal, comprendiéndolos a la luz de la tragedia»⁴ —que en opinión de Kundera es la llamada del novelista y la vocación de toda novela—, sino además diseñar y probar, para beneficio de lectores aún no nacidos, las herramientas que se utilizarán para cortar y desgarrar velos aún no tejidos, pero que empezarán a ser ansiosamente tejidos y colgados «ante el mundo» mucho después de que su novela concluya, y especialmente mucho después de su muerte...

En su momento, cuando Anatole France dejó su pluma y echó un último vistazo a la novela terminada, palabras como *bolchevismo*, *fascismo* o incluso *totalitarismo* no aparecían en los diccionarios, ni en los franceses ni en otros; y nombres como Stalin o Hitler no aparecían en ningún libro de historia. Anatole France se centró, como bien dices, en Évariste Gamelin, un joven principiante en el mundo de las bellas artes, un adolescente de gran talento, muy prometedor, y con una habilidad aún mayor para desagradar a Watteau, Boucher, Fragonard y otros dictadores del gusto popular, cuyo «mal gusto, malas pinturas, malos bocetos», «la completa ausencia de un estilo definido y un trazo límpido», «la absoluta desatención a la naturaleza y a la verdad» y la afición a las «máscaras, muñecas, perifollos y trivialidades infantiles» explicó por su disposición a «trabajar para los tiranos y los esclavos». Gamelin estaba convencido de que «dentro de cien años todas las pinturas de Watteau se habrán podrido en áticos», y predijo que «en 1893 los estudiantes de arte cubrirán los lienzos de Boucher con sus propios burdos esbozos». La República Francesa, todavía un hijo tierno, inestable y frágil de la Revolución, crecería para cercenar, una tras otra, las muchas cabezas de la hidra de la tiranía y la esclavitud, incluyendo esta. No hubo piedad hacia los conspiradores contra la República, como no hubo libertad para los ene-

4. Véase Milan Kundera, *El telón, ensayo en siete partes*, Barcelona, Tusquets, 2005.

migos de la libertad, ni tolerancia para los enemigos de la tolerancia. Ante las dudas expresadas por su incrédula madre, Gamelin respondió sin dudar: «Hemos de depositar nuestra confianza en Robespierre, es incorruptible. Por encima de todo, hemos de confiar en Marat. Él ama realmente al pueblo, que es consciente de sus verdaderos intereses y le sirve. Siempre ha sido el primero en desenmascarar a los traidores y frustrar las conspiraciones». En una de sus intervenciones como autor, escasas y espaciadas, Françoise explica y califica los pensamientos, actos y gustos de su héroe como el «sereno fanatismo» de los «hombres pequeños que han demolido el trono y subvertido el viejo orden de las cosas». Al relatar su propio camino desde su juventud como fascista rumano a la vida adulta como filósofo francés, Émile Cioran resumió el destino de los jóvenes en la era de Robespierre y Marat tanto como en la de Stalin y Hitler: «La mala suerte es su destino. Son ellos quienes proclaman la doctrina de la intolerancia y ellos quienes ponen en práctica esa doctrina. Son ellos los sedientos de sangre, tumulto, barbarie». Bien, ¿todos los jóvenes? Y ¿sólo los jóvenes? Y ¿sólo en las épocas de Robespierre y Stalin? Las tres suposiciones parecen obviamente erróneas.

Qué seguro y cómodo, acogedor y amistoso parecería el mundo si los monstruos y sólo los monstruos perpetraran actos monstruosos. Contra los monstruos estamos bastante bien protegidos, y podemos descansar seguros de que estamos protegidos contra los actos perversos que los monstruos son capaces de realizar y que amenazan con perpetrar. Tenemos psicólogos para vigilar a los psicópatas y sociópatas, tenemos sociólogos que nos indican dónde es más probable que se propaguen y congreguen, tenemos jueces para condenarlos al confinamiento y al aislamiento, y policía y psiquiatras para asegurarnos de que permanecen allí. Los buenos, comunes y simpáticos chicos y chicas estadounidenses no son monstruos ni pervertidos. Si no los hubieran asignado para

5. Véase Émile Cioran, *Diario de podredumbre*, Madrid, Punto de Lectura, 2001.

someter a los presos de Abu Ghraib, *jamás* habríamos sabido (o como mucho habríamos conjeturado, intuido, imaginado o fantaseado) las cosas horribles que son capaces de concebir. No se nos habría ocurrido pensar que la chica sonriente del mostrador, una vez enviada a una tarea en el extranjero, destacaría ideando trucos más inteligentes e imaginativos, así como insanos y perversos, para oprimir, molestar, torturar y humillar a quienes están bajo su custodia. En sus ciudades natales, sus vecinos se niegan a creer a día de hoy que esos chicos y chicas encantadores que conocen desde su infancia son los mismos que los monstruos que aparecen en las imágenes de las cámaras de tortura de Abu Ghraib. Pero lo son.

En la conclusión del estudio psicológico que se realizó a Chip Frederick, el presunto líder y guía del grupo de torturadores, Philip Zimbardo tuvo que afirmar que:

[...] no hay absolutamente nada en su historial que me pudiera hacer predecir que Chip Frederick se involucraría en algún tipo de comportamiento sádico o abusivo. Por el contrario, en su historial hay elementos que sugieren que, de no haberse visto obligado a trabajar y vivir en una situación tan anormal, habría sido el soldado de los pósteres estadounidenses en los anuncios de reclutamiento.

Combatiendo con determinación y la inflexibilidad la reducción de los fenómenos sociales al nivel de la psique individual, Hannah Arendt observó que el verdadero genio entre los seductores nazis era Himmler, que —sin descender de la *bohème* como Goebbels ni ser un perverso sexual como Streicher, un aventurero como Goering, un fanático como Hitler o un loco como Alfred Rosenberg— «organizó a las masas en un sistema de dominación total», gracias a su (¡correcta!) suposición de que en su gran mayoría los hombres no son vampiros o sádicos, sino empleados y miembros de una familia.⁶ Leyendo *Las benévolas*, publicada por Jonathan Littell en 2009, podríamos hacer aflorar una crítica encubierta de

6. Véase Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2013.

la interpretación común, respaldada por la propia Arendt, de la tesis de la «banalidad del mal»; concretamente, la suposición de que el perverso Eichmann era un «hombre irreflexivo». En el retrato de Littel, Eichmann emerge como cualquier cosa menos como un seguidor irreflexivo de órdenes o un esclavo de sus propias pasiones básicas. «No era, ciertamente, el *enemigo de la humanidad* descrito en Núremberg», «ni era la encarnación del *mal banal*»; era, por el contrario, «un burócrata de talento, extremadamente competente en sus funciones, con altura de miras y un considerable sentido de la iniciativa personal».⁷ Como ejecutivo, Eichmann sin duda sería el orgullo de cualquier reputada empresa europea (incluyendo, podemos añadir, las empresas con propietarios o altos ejecutivos judíos). El narrador de Littel, el doctor Aue, insiste en que en los muchos encuentros personales que mantuvo con Eichmann nunca advirtió ningún rastro de prejuicio personal, y menos aún un odio exacerbado hacia los judíos, a los que consideraba poco más, y poco menos, que como objetos que su oficina debía procesar debidamente. Tanto en su hogar como en su trabajo, Eichmann era la misma persona. El tipo de persona que era, por ejemplo, cuando junto a sus compañeros de las SS interpretaba dos cuartetos de Brahms: «Eichmann tocaba serena, metódicamente, con los ojos fijos en la partitura; no cometía errores».⁸

L. D.: Desde William Shakespeare y Christopher Marlowe en adelante, es decir, desde esos dos brillantes hombres de letras que retrataron a Nicolás Maquiavelo como la encarnación del mal, el Diabolo en política ha asumido cierto número de interpretaciones, algunas de las cuales se encuentran sorprendentemente cerca de lo que asumimos como rasgos importantes de la modernidad. Por ejemplo, la abolición total de la privacidad que conduce a la manipulación de los secretos de la gente y la intromisión en su intimi-

7. Jonathan Littel, *Las benévolas*, RBA Libros, 2012.

8. *Ibidem*.

dad —retratada como una horripilante visión del futuro en distopías como *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, y *1984*, de George Orwell— fue prevista, anticipada e ingeniosamente descrita en la temprana literatura europea moderna.

Basta con recordar *El Diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara, un texto del siglo xvii donde el Diablo tiene el poder de revelar el interior de las casas, o una variación de este tema en la novela *Le Diable boiteux*, de Alain-René Lesage. Lo que los escritores de la temprana modernidad consideraban como una fuerza demoníaca cuyo objetivo era privar a los seres humanos de su privacidad y secretos hoy es inseparable de los *reality shows* y otras acciones de exposición deliberada y festiva en nuestra época narcisista. Esta interacción de religión, política e imaginación literaria, esta idea del Diablo se manifiesta en el arte europeo moderno; por ejemplo, recordemos a Asmodea, de *El libro de Tobías*, una versión femenina del Diablo, retratada en *Asmodea*, la pintura de Francisco de Goya.

En tu *Modernidad líquida* analizas la pérdida de privacidad en nuestros tiempos líquidos. En *Vigilancia líquida*, escrito junto a David Lyon, distingues claramente entre las primeras anticipaciones de la vigilancia masiva y la realidad en el terreno en nuestra época de vigilancia líquida. En definitiva, me parece que proclamaste que la privacidad ha muerto. Haciéndonos eco de Michel Foucault y Jürgen Habermas, podemos asumir que lo que sucedió desde el proyecto del panóptico hasta la colonización de la privacidad ha sido la derrota infligida por nuestra época a la idea del individuo autónomo. Si es así, la libertad política va camino de desaparecer. Y da la impresión de que estamos lejos de dar la voz de alerta ante dicha amenaza. En lugar de ello lo celebramos como nuestra recién adquirida seguridad y como una oportunidad para recordar al mundo nuestra existencia, a la manera de un *reality show*.

¿Es esta nuestra nueva forma de elogiar al Diablo? ¿Una alabanza líquida al Diablo?

Z. B.: Una nueva forma, realmente, pero no de «elogio» del Diablo, no de un lánguido y autoindulgente regodeo en éxtasis que llegará cuando el pacto fáustico haya sido debidamente firmado y sellado, sino un deleite en los dones del Diablo ya recibidos, apropiados y consumidos, interiorizados y digeridos por todos nosotros (mientras somos apropiados, engullidos, consumidos y digeridos por él, algo semejante al «Alien» de la serie de películas bajo ese título). Y no es el viejo y conocido Mefisto de Goethe, en su forma ortodoxa o en la reencarnación actualizada de Istvan Szabo, sino un Diablo HTM («Hazlo tú mismo»): difuso y disperso, desregulado e impersonal y pulverizado y diseminado por todo el enjambre humano, produciendo miríadas de «agentes locales» posteriormente privatizados y «externalizados» hacia nosotros, hombres y mujeres individuales. Ya no es un diablo con una dirección, un cuartel general y un brazo ejecutor como los diablos de Zamiatin, Bulgakov u Orwell, o, en ese sentido, con un templo para conjurar y reunir a la congregación para una oración común; todos llevamos alfombrillas de rezo dondequiera que vamos, y cualquier calle servirá como lugar para las plegarias. Oramos en público, aunque (o debido a que) la liturgia y los libros de oración son autorreferenciales...

Has citado mi conversación original con David Lyon, que desde entonces se ha convertido en una charla interminable, de la que, si me permites, voy a citar una de mis sugerencias:

En cuanto a la «muerte del anonimato» cortesía de Internet... sometemos nuestro derecho a la privacidad al sacrificio de nuestra propia voluntad. O tal vez consentimos la pérdida de la privacidad como un precio razonable por las maravillas que obtenemos a cambio. Ahora bien, la presión para entregar nuestra autonomía personal al matadero es tan abrumadora, tan cercana a la condición de un rebaño de ovejas, que sólo unas pocas voluntades excepcionalmente rebeldes, audaces, resueltas y obstinadas intentarán resistir con empeño. De una u otra manera se nos ofrece, al menos nominalmente, una oportunidad, así como la apariencia de al menos un contrato bidireccional, y al menos el derecho formal a protestar y presentar una demanda en caso de infracción:

algo que nunca se da en el caso de los drones mecánicos que nos espían sin pedirnos nuestro permiso.

De todos modos: una vez que estamos dentro, somos rehenes del destino. La inteligencia colectiva de los dos billones de usuarios de Internet y las huellas digitales que tantos usuarios dejan en la red se combinan para que cada vez sea más probable que cada vídeo comprometido, cada foto íntima y cada *e-mail* indiscreto sea atribuido a su fuente, tanto si la fuente quiere que esto ocurra como si no. A Rich Lam, fotógrafo *freelance* que retrataba los disturbios en las calles de Vancouver, le llevó sólo un día encontrar e identificar a una pareja sorprendida (por accidente) en un beso apasionado en una de sus instantáneas. Todo lo privado hoy se hace, potencialmente, en público, y está potencialmente disponible para su consumo público; y permanece para la eternidad, hasta el fin de los tiempos, ya que no se puede «hacer olvidar a Internet» algo que en algún momento ha sido registrado por alguno de sus innumerables servidores. «Esta erosión del anonimato es un producto de los servicios de redes sociales invasivas, cámaras de móvil baratas, páginas de almacenamiento gratuito de vídeo y fotografías, y quizá lo más importante de todo, un cambio en la opinión de la gente respecto a lo que debería ser público y lo que debería ser privado» [por citar a Brian Stelter]. Se nos dice que todos estos instrumentos técnicos son «de fácil manejo», aunque esa frase predilecta de la publicidad comercial alude, en un examen más atento, a un producto incompleto sin el trabajo del usuario, según el patrón de los muebles de IKEA. Y déjenme añadir: con la devoción entusiasta y el aplauso ensordecedor de los usuarios. Un Étienne de la Boétie contemporáneo probablemente estaría tentado de hablar no de una servidumbre voluntaria, sino de una servidumbre de bricolaje, hecha a sí misma.

Privacidad, intimidad, anonimato, derecho al secreto quedan fuera de las premisas de la Sociedad de Consumidores o son rutinariamente confiscados por los agentes de seguridad en la entrada. En este tipo de sociedad, todos somos consumidores de mercancías, y las mercancías se han hecho para el consumo; puesto que todos somos mercancía, estamos obligados a crear una demanda para nosotros mismos. Internet, con sus Facebooks y blogs, las versiones mercantiles de las boutiques VIP para perso-

nas pobres, está obligado a seguir los estándares impuestos por las fábricas de celebridades públicas; los promotores están obligados a ser extremadamente conscientes de que cuanto más íntimo, provocativo y escandaloso sea el contenido de los anuncios, más atractiva y exitosa será la promoción y mayores los índices de audiencia (de televisión, prensa del corazón, prensa amarilla, etc.) El resultado global es una «sociedad confesional», con micrófonos fijados en confesionarios y megáfonos en las plazas públicas. La afiliación a la sociedad confesional está abierta a todos, y permanecer fuera supone un grave castigo. A los renuentes a unirse se les enseña (normalmente de forma poco amable) que la versión actualizada del *cogito* de Descartes es «Me ven, luego existo», y que cuantas más personas me vean, más existo...

Mantenerse fiel a sí mismo y optar por no participar en el juego de la publicidad es casi imposible debido a asaltos simultáneos en dos frentes. Uno de los frentes tiene una larga historia, heredada de una época en que los temores y terrores eran grabados a lo George Orwell, con monitores y cámaras de televisión en un solo aparato y la posibilidad de observar únicamente disponible en un paquete que incluye ser observado. Una larga historia cuyo último capítulo, escrito en nuestra sociedad adicta y obsesionada por el control, ha desplegado nuevas armas de una ubicuidad y poder de penetración insospechados y hasta hace poco inimaginables: «drones» espía autopropulsados del tamaño de un colibrí o un insecto son, en el presente, una tecnología de vanguardia, pero pronto quedarán obsoletos con la llegada de los nanodrones. El segundo frente, el bricolaje descrito anteriormente, tiene, sin embargo, un pasado muy breve; también recurre a instrumentos tecnológicos que progresan rápido y son cada vez más fáciles de obtener, pero su implantación es doméstica, como una industria artesanal, y se presenta y se cree que es voluntario.

L. D.: De los escritores de la Europa del Este aprendemos que el olvido fatal es una maldición para la Europa central y del Este. En una de las más grandes novelas del siglo xx, un trabajo de ge-

nio y una advertencia, y también un cuento fáustico sobre el trato de una mujer con el Diablo para salvar al amor de su vida, un novelista atormentado confinado en un asilo mental, *El maestro y Margarita* (escrito entre 1928 y 1941 y publicado en una versión fuertemente censurada en 1966-1967), Mijail Bulgakov otorga al Diablo un aspecto adicional y acaso central de su poder.

El Diablo puede despojar a un ser humano, condenado a ser confinado en una impersonalidad o no entidad, de su memoria. Al perder su memoria, la gente es incapaz de plantear un cuestionamiento crítico de sí mismos y del mundo circundante. Al perder los poderes de individualidad y asociación, pierden su sensibilidad moral y política básica. En última instancia, pierden su sensibilidad ante otros seres humanos. El Diablo, que merodea a salvo en las formas más destructivas de la modernidad, despoja a los seres humanos de la sensación de lugar, hogar, memoria y pertenencia.

No es accidental que el personaje de esta gran novela, el poeta Ivan Bezdomny (la palabra rusa que designa al vagabundo), que también acaba en un asilo mental como castigo por su ingenua e infantil negación de la historia y la humanidad universal mediante la negación de la existencia tanto de Dios como del Diablo o, como veremos, de la Luz y la Oscuridad, es un vagabundo en el sentido ontológico. Que el apellido signifique «vagabundo» significa inequívocamente que Bulgakov considera el desarraigo, la miseria y el olvido como aspectos perversos de la versión radical o totalitaria de la modernidad. Bezdomny pierde los cimientos de su personalidad al escindirse completamente, despojado de memoria e incapaz de descifrar los principios unificadores de la vida y la historia. Su enfermedad mental, diagnosticada como esquizofrenia, forma parte del castigo del Diablo, como la pérdida de memoria y sensibilidad.

El Diablo en la historia y la política es un tema típico de la Europa central y del Este, desde Mijail Bulgakov a Leszek Kołakowski, que decidió emprender un trabajo mayúsculo sobre el Diablo en la historia y la política.

Grigory Kanovich, escritor judío lituano, describe la pérdida de memoria y sensibilidad como un aspecto ineludible del modo en que el Diablo influye en la humanidad durante revueltas sociales, desastres, guerras y calamidades. En su novela *The Devil's Spell* (2009) retrata, con pinceladas épicas, el premeditado olvido de los crímenes cometidos durante el Holocausto en Lituania como un aspecto de la labor del Diablo. El vacío de conciencia, el olvido y la voluntad de olvidar como golpe final propinado a las víctimas, a las que se culpa de los crímenes que se cometieron contra ellas; he aquí el acto demoníaco de eliminación de la memoria y la sensibilidad humanas. En última instancia, la memoria histórica no distorsionada sigue siendo la única patria fidedigna y prometida para los judíos europeos tras la Shoá.

Sin embargo, hay otro aspecto. La memoria y la política de la memoria se han convertido en un aspecto obvio de la política exterior en los últimos años. Observamos una siniestra tendencia que arraiga progresivamente en Estados Unidos y Europa. A los políticos cada vez les preocupan más dos ámbitos que constituyen dos nuevas fuentes de inspiración: la privacidad y la historia. Nacimiento, muerte y sexo constituyen las nuevas fronteras de los campos de batalla políticos. Puesto que la política se está extinguiendo como traducción de nuestras preocupaciones morales y existenciales en una acción racional y legítima para beneficio de la sociedad y la humanidad y en su lugar se transforma en un conjunto de prácticas de gestión y hábiles manipulaciones de la opinión pública, no es imprudente asumir que una rápida politización de la privacidad y la historia promete una salida al presente vacío político e ideológico. Basta recordar los encendidos debates sobre el aborto, la eutanasia o el matrimonio gay en los últimos veinte años para concluir que el pobre individuo, no importa que esté en trance de nacer, o morir o consumir un matrimonio, continúa siendo concebido bien como una propiedad del Estado y sus instituciones o, en el mejor de los casos, como un mero instrumento y rehén de una doctrina política.

Nada nuevo bajo el sol, evidentemente. La modernidad siempre estuvo, y sigue estando, obsesionada con la idea de obtener todo el control posible sobre el cuerpo y el alma humanos sin exterminar físicamente a las personas. Lo mismo puede decirse respecto al sentimiento colectivo y la memoria de la sociedad. Como aprendemos en *1984*, de Orwell, la historia depende únicamente de quienes controlan los archivos y los registros. Desde que los individuos humanos no tienen otra forma de existencia que la que les garantiza el partido, la memoria individual carece de poder para crear o restaurar la historia; pero si bien la memoria es controlada, manufacturada y actualizada cada día, la historia degenera en un diseño de poder y control justificativo y legitimador. En buena lógica, esto lleva al Partido Interior a afirmar que quien controla el pasado controla el futuro y quien controla el presente controla el pasado.

La historia jamás puede entregarse únicamente a los políticos, independientemente de que sean democráticos o autoritarios. No es propiedad de una doctrina política o de un régimen al que sirve. La historia, cabalmente entendida, es el diseño simbólico de nuestra existencia y las decisiones morales que adoptamos cada día. Como la privacidad humana, nuestro derecho a estudiar y cuestionar críticamente la historia es una piedra angular de la libertad. Al mismo tiempo, tiene sentido reiterar las palabras de Michel Dumoulin, profesor de historia de la Universidad Católica de Lovaina, que comentó la inclinación de los políticos a adoptar los roles y las funciones de historiadores y juristas: «Que dejen a los historiadores hacer su trabajo».⁹

¿Cómo salir de este aprieto de la modernidad líquida? Demasiada memoria puede matarnos, por no mencionar nuestro sentido del humor, y, sin embargo, somos incapaces de abandonar nuestra memoria.

9. Véase «Les politiques peuvent-ils «dire l'histoire»?», *Le Soir*, 25 de enero de 2012.

Z. B.: Una vez más, según mis cálculos, los demonios aparecen bajo formas muy diversas, y las «obras *del Diablo*» normalmente tienden a ser ambiguas y ambivalentes: un acto de intercambio, una rentabilidad, un *quid pro quo*, esto por aquello, ganas algo a la vez que pierdes otra cosa... El poder del Diablo reside en su maestría en el arte de la falsificación.

La figura del Diablo es un trilerero, un tramposo, un charlatán, ante todo un artista del timo proyectado a escala de una pantalla IMAX, que como media tiene unos abrumadores $22 \times 16,1$ metros (unos 72×53 pies de tamaño), pero que puede llegar a ser —y seguramente será— aún más grande. Ampliado a un tamaño tan aterrador, el Diablo encarna la inexorabilidad, la indomabilidad, de algo que no es lo que parece ser, ni lo que finge ser ni aquello por lo que lo tomamos: el horror de un niño cambiado por otro y que muestra su verdadera naturaleza sólo en el punto de no retorno, o después de que este ha pasado...

En uno de sus estudios talmúdicos, Emmanuel Levinas sugiere que el verdaderamente irresistible poder de atracción de la tentación deriva del mero estado de «ser tentado», más que de la seducción de los estados que se prometen, se cree y se espera que acontezcan al entregarnos a esa tentación. Lo que la tentación ofrece está obligado a mezclar el deseo de éxtasis con el temor a lo desconocido. Mientras que un estado sólo es imaginado y no experimentado, hay que reconocer que esbozar una línea entre el bien y el mal es una tarea arriesgada, quizás, incluso, manifiestamente traicionera. En el momento de ser tentado (y hasta el mismo momento de rendirse), el miedo a lo desconocido, el miedo a trazar la línea erróneamente, se somete a la alegría de tener en la mano el lápiz de dibujo, la alegría de tener el control. Levinas llama a ese estado «la tentación de la tentación»: un estado en el que uno es atraído, a fin de cuentas, por la «subdeterminación», «inconclusividad», «lo incompleto» del momento —ese elusivo y angustiosamente breve momento de libertad—, cuando ya eres libre de elegir (tras emerger —una criatura surgida de la tentación— de la mazmorra de la rutina, lo apático, lo monótono e

inamovible), pero aún no has elegido y mantienes tu libertad intacta e ilesa. Podríamos decir que es un estado divino, un destello de esa potencia infinita que es un atributo de Dios negado a los mortales. Esta es la razón por la que la tentación tiende a asociarse con el Diablo y sus obras. El estado de tentación es blasfemo, así como el hecho de imaginar que uno mismo es todopoderoso es sacrílego. Dejarnos tentar es el acto sacrílego para el que la entrega a la tentación es el castigo reglamentario. Ser libre para decidir significa haber alcanzado el vestíbulo para el pandemonio del mal. Deslumbrado por su esplendor, es muy fácil pasar por alto el empinado y resbaladizo descenso justo al otro lado del umbral...

Ahora es uno de los principales instrumentos para inmunizar la tentación contra el peligro de que su atractivo será erosionado por acumulación de evidencias de un desprendimiento... Sí, la memoria (por definición, memoria del pasado) puede ser *manipulada* (y lo es, siguiendo la iniciativa de todo tipo de personas con intenciones y ambiciones perversas y falsificadas, pero no sin la ayuda y el duro trabajo de multitud de manos alquiladas —entusiastas, tibias o renuentes, pero siempre obedientes— o sus cómplices voluntarios aunque a veces inconscientes; el Ministerio de la Verdad contrató a Winston Smith por esa razón), pero no *aniquilada*. La memoria despojada del acontecimiento X no es un lugar en blanco, sigue siendo memoria histórica, sólo que de una historia diferente, una historia que no contiene el acontecimiento X. (Por cierto, León Chestov, el gran filósofo de la Europa del Este y luego de Francia, consideraba que el hecho de «actuar retrospectivamente», «rehacer lo que ya se había hecho», «alterar lo que había sido llevado a cabo» y, por lo tanto, «cambiar el pasado» era una capacidad crucial y monopolista de Dios cuando insistía en que Dios puede cambiar el pasado, así como el futuro; por ejemplo, podría hacer que la atrocidad del envenenamiento de Sócrates por sus conciudadanos atenienses no hubiera existido. De ser así, el juego del Diablo con el pasado sólo es uno de sus infinitamente arrogantes y desesperados intentos de representarse a sí mismo como la «alternativa de Dios» y vencer a Dios en su

propio juego. No resulta sorprendente, por lo tanto, que Bezdomny no pudiera negar al Diablo sin negar a Dios, y precisamente la inevitable «dualidad» de esa negación es la que lo confina en un asilo para lunáticos.) Y lo que sucede no es la aparición de una «no persona», sino algo parecido al robo de cuerpos: la subrepticia sustitución de una persona (después de todo, cada vez estamos más profundamente inmersos en una sociedad de partes separadas y progresiva «ciborgización», al tiempo que se nos recomienda y estamos dispuestos a recomponer nuestras identidades, incluidas las biografías que las articulan en primer lugar, ¿no es cierto?). Aparece una persona *diferente* que aún posee el recuerdo de *un* pasado, aunque de un pasado *diferente*, y al igual que su anterior encarnación utiliza su memoria para percibir y comprender su presente y proyectar su futuro.

Hasta el momento nadie ha conseguido despojar a los seres humanos de su capacidad crítica, aunque ha habido muchos que han logrado redirigir con éxito esa capacidad hacia efectos alternativos. Lo que más me preocupa, sin embargo, respecto a la crisis de la «memoria del pasado» en nuestra presente modalidad de vida no es la perspectiva de la amnesia colectiva (algo que realmente no es probable) y por lo tanto el desamparo universal, sino más bien la actual transformación del pasado en un recipiente lleno de fragmentos coloridos y sin color, sabrosos o insípidos, flotando (por tomar la noción de Georg Simmel) con la misma gravedad específica; un recipiente susceptible de y sometido a la inmersión en el azar, al que se le permiten infinitas permutaciones, pero que está desprovisto de cualquier lógica propia y de una jerarquía de importancia. ¿La obra del Diablo? A fin de eclipsar o sustituir la existencia de pogromos judíos en Lituania con el recuerdo de los judíos lituanos que cooperaron con los ocupantes soviéticos, podrían encenderse velas a Dios o al Diablo en igual medida y con el mismo efecto...

Además, en esa península noroccidental del continente asiático llamada «Europa», todas las identidades, entre ellas la identidad nacional o étnica, pierden progresivamente su carácter de

frontera a lo largo de la cual la coerción y la libertad, la imposición y la elección, la inclusión y la exclusión se enfrentan entre sí en una guerra de desgaste; se transforman paulatinamente en un juego de tentaciones consistente en eludir trampas, una versión reciente y actualizada de juego de la oca. Para todas las intenciones y los propósitos prácticos, la «identidad» se transforma rápidamente (al menos en esa parte del mundo) en «identretenimiento»; se desplaza del teatro de guerra de la supervivencia física y espiritual al escenario de los juegos recreativos de entretenimiento, transformándose en la preocupación y en uno de los pasatiempos favoritos del *homo ludens* más que del *homo politicus*. También ha sido en gran medida privatizada, apartada y exiliada del área de la «Política» (con «P» mayúscula) y transferida al ámbito pobremente definido, libremente estructurado, incurablemente vulnerable y volátil de la «política vital» individualmente gestionada, un espacio en gran medida abandonado por los diseñadores de políticas, o a menudo subcontratado por los mercados. Como la mayoría de las funciones que se han desplazado o han sido desplazadas a ese espacio, en el presente sufre un rápido, pero riguroso, proceso de comercialización. La obra titulada «búsqueda de identidad» o «construcción de la identidad» es diversamente representada por productores rivales y abarca todo el espectro de géneros teatrales, desde el drama épico a la farsa o el absurdo, aunque las producciones trágicas son más escasas y más espaciadas en el tiempo que un pasado relativamente reciente.

Sigamos. La memoria histórica es siempre una bendición ambigua, y con frecuencia es una maldición bajo el disfraz tenue, pero asombrosamente tentador y seductor, de una bendición. Los recuerdos pueden servir al mal tan aplicada y eficazmente como querríamos que sirvieran a la causa de la mejora y el aprendizaje a partir de los errores. Pueden camuflar las emboscadas de las tentaciones traicioneras así como servir de señales de advertencia portátiles. La victimización, por ejemplo, degrada a los victimarios, que querrían olvidar un episodio vergonzoso y profundamente inconveniente, pero no ennoblece a las víctimas, que

ansían mantener el sufrimiento vívido en su memoria con la esperanza de obtener alguna compensación en la misma moneda. En una reciente entrevista, mi entrevistador, Artur Domosławski, comentaba que asumir la actitud correcta haría imposible pasar por alto los crímenes de guerra cometidos por el ejército israelí y la persecución de los palestinos, y esto era precisamente así debido al cruel destino de los judíos europeos: sufrimiento, discriminación, pogromos, encierro en guetos y, por último, el intento de su destrucción completa. Estuve completamente de acuerdo con la sugerencia de Domosławski. Creo que la misión de los supervivientes del Holocausto es ayudar a la salvación de nuestro mundo común de otra catástrofe de un carácter y magnitud similares. Para tal fin, necesitan estar atentos a las tendencias horripilantes y asesinas —ocultas, pero muy vivas y resistentes— erigidas en los mismos cimientos de nuestro modo de coexistencia. Así es como Raul Hilberg, el más grande de los historiadores del Holocausto, comprendió esa misión cuando repetía una y otra vez que la máquina genocida nazi no difería en su estructura de la organización «normal» de la sociedad alemana: era esa misma sociedad desempeñando uno de sus papeles «normales», cotidianos. Richard Rubenstein, teólogo, no dejó de recordar a quien quisiera escuchar que —del mismo modo en que lo era la higiene corporal, las sutiles ideas filosóficas, las exquisitas obras de arte o la maravillosa música— la servidumbre, la guerra, la explotación y los campos de concentración también eran atributos mundanos de la civilización moderna. La Shoá, concluyó, «no era una evidencia de la decadencia, sino del progreso de la civilización».

Por desgracia, esta no era la única lección que podía extraerse del Holocausto. Había otra: quien golpea primero adquiere la primacía, y mientras permanezca en lo más alto no recibe ningún castigo. Es cierto que los gobernantes de Israel no son los únicos que parecen haber aprendido esa siniestra lección, y no son los únicos culpables de haber ofrecido a Hitler —a propósito o inconscientemente— tal victoria póstuma. Si ocurre en Israel, sin embargo, un país que se concibe a sí mismo como el legítimo he-

redero del destino judío, el *shock* es más profundo que en otros posibles casos; después de todo, destruye otro mito, un mito que todos podríamos abrazar y elogiar: que el sufrimiento ennoblece y que las víctimas a las que se ha infligido un gran dolor emergen de la ordalía luminosamente transparentes y moralmente elevadas. En contra de lo que nos gustaría que fuese cierto, de pronto advertimos que las víctimas de la crueldad esperan la ocasión para pagar a sus opresores con su misma moneda, y si la venganza sobre sus opresores de ayer, o sus descendientes, no es factible o resulta inconveniente por una u otra razón, al menos se apresuran a borrar la ignominia y la desgracia de su pasada debilidad, para demostrar que no son menos y expulsar el espectro de la inferioridad heredada y perpetuada. Cualquiera puede ser elegido para la demostración; más vale pájaro en mano que ciento volando.

La triste verdad es que es un arma de doble filo porque el acto de infligir dolor a otros indudablemente degrada y corrompe a quien lo perpetra, quienes sufren el dolor no emergen moralmente ilesos de su ordalía. La verdadera consecuencia de la brutalidad y la persecución es que activa otra «cadena cismogénica» (por utilizar el término acuñado por Gregory Bateson para denotar una sucesión de acciones y reacciones que profundizan la tenacidad y la agresividad de ambas partes en cada fase y amplía el abismo que las divide), y es necesaria mucha buena voluntad y un arduo esfuerzo para no alargar la cadena indefinidamente. De los dos males, yo sería más bien víctima del nacionalismo más que su portador y practicante. El general Moczar, el hombre que estuvo detrás de la campaña antisemita en Polonia, nos causó un inmenso dolor a Janina y a mí, pero no logró ensuciar nuestras conciencias. En cualquier caso manchó la suya, si es que la tenía, claro.

Dices: «Demasiada memoria puede matarnos, por no mencionar nuestro sentido del humor, y sin embargo somos incapaces de abandonar nuestra memoria». Bellamente expresado, con la agudeza y la precisión de un escalpelo quirúrgico; realmente es difícil concebir un mejor resumen de nuestro dilema, pero recordemos

también que mientras que podemos vivir sin recuerdos (como hacen los animales), es casi imposible vivir sin olvidar... No sorprende que muchas de las mentes más brillantes y perceptivas hayan definido las innumerables bendiciones del olvido, y hayan logrado convencer a algunos (muy pocos) actores históricos relevantes para seguir su ejemplo. Dos días después del asesinato de Julio César, Cicerón pidió al Senado romano que condenara el recuerdo de las «disputas asesinas» al olvido eterno a fin de asentar los cimientos de la paz. Luis XVIII, restaurado en el trono en 1814, decretó el olvido de las atrocidades, incluido el regicidio, cometidas durante la Revolución francesa. En la nueva constitución escribió que «toda investigación acerca de opiniones y votos anteriores a la Restauración quedan prohibidos. Tanto los tribunales como los ciudadanos están obligados a olvidarlos en igual medida». Y recordemos la salida ejemplarmente tranquila y humana de Sudáfrica, en gran medida debida a la inspiración de Nelson Mandela, de los largos años oscuros de injusticia, odio y derramamiento de sangre. Hans-Georg Gadamer escribió que «olvidar no sólo es una ausencia y una pérdida, sino, como muestra Nietzsche, una condición elemental de la vida mental. Sólo gracias al olvido la mente tiene la oportunidad de renovarse plenamente».¹⁰

Teniendo en cuenta todos los aspectos de una situación determinada, ¿es mejor recordar los daños e injusticias sufridos u olvidarlos? Las opiniones siguen —de forma poco prometedora y desalentadora— divididas, y los tribunales están lejos de alcanzar un veredicto. Sospecho que el jurado deliberará durante largo tiempo...

L. D.: El mal habita en lo que tendemos a considerar como normalidad e, incluso, como la trivialidad y la banalidad de la vida cotidiana, más que en casos anormales, patologías, aberraciones y semejantes. Mientras que nosotros, en la Europa del Este, estamos

10. Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Obra completa vol. 2, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010.

más preocupados por lo trágico en la historia humana, tú te inclinas a arrojar más luz sobre lo banal y lo prosaico. Por lo tanto, apenas sería posible comprender el fenómeno de pérdida de sensibilidad sin el concepto de adiaforización del comportamiento humano. En griego, *adiaphoron* significa «algo, sin importancia» (pl. *adiaphora*). Esta palabra era utilizada por los estoicos griegos; más tarde fue adoptada por Philipp Melanchthon, reformador religioso amigo de Martín Lutero, que designó las diferencias litúrgicas entre católicos y protestantes con el nombre de *adiaphora*, es decir, cosas a las que no había que hacer caso. No obstante, en el sentido que tú le imprimes, un *adiaphoron* es una retirada temporal de la propia zona de sensibilidad; la capacidad de no reaccionar o de reaccionar como si algo le ocurriera no a personas, sino a objetos físicos, a cosas, o a no humanos. Las cosas que pasan son insignificantes; no nos pasan a nosotros o no pasan con nosotros. Esto contribuye a explicar las antaño populares ejecuciones públicas, que eran esperadas y contempladas como espectáculos agradables, por mujeres con sus bebés, niños, plebeyos y aristócratas (estos últimos observaban desde la distancia).

La disolución de la personalidad individual en la multitud, así como las crueldades públicamente representadas, destruyeron cualquier relación real con la persona torturada y ejecutada. Todas esas personas que observaban una ejecución se habrían sentido horrorizadas si tal espectáculo las hubiera amenazado a ellas o a sus seres queridos, pero como aquellas crueldades se infligían no a «personas reales», sino a criminales y «enemigos del pueblo» (durante la Revolución francesa, por ejemplo, cuando para gran placer de las masas, la familia real, los aristócratas, los activistas de la Vendée, los monárquicos conservadores de las provincias y otros enemigos de la revolución fueron guillotinado), la capacidad humana para sentir afinidad y empatía fue suprimida.

Resulta que una «persona sana y normal» puede convertirse por un tiempo tanto en un idiota moral como en sociópata sádico capaz de matar lentamente a otro ser humano, o en alguien que no muestra empatía ante el sufrimiento de otro ser humano tortura-

do. Ni siquiera necesitamos términos clínicos, la locura moral puede acontecer, incluso, a los sanos. La rutinización de la violencia y el asesinato durante las guerras conduce a un estado en el que la gente deja de responder a los horrores de la guerra. Por otro lado, los estímulos constantes fuerzan a las personas a dejar de responderles y prestar atención sólo a un estímulo social o informativo más poderoso. La antigua sabiduría nos recuerda que abusar de una entonación social elevada o sembrar el pánico moral más pronto o más tarde nos privará de una respuesta rápida y suficiente cuando realmente necesitemos ayuda. Recordemos el cuento del joven pastor que finge que lo ataca el lobo y que no recibe ayuda cuando su rebaño es atacado de verdad.

De modo similar, los incesantes escándalos políticos disminuyen o inhiben completamente la sensibilidad social y política de la gente. Para que algo agite a la sociedad, tiene que ser realmente inesperado o inequívocamente brutal. De ahí que, inevitablemente, la sociedad y la cultura de masas nos adiaforicen. No sólo los políticos, sino también los individuos insensibles cuya atención y naturaleza social sólo despiertan ante estímulos sensacionalistas y destructivos son en gran medida el resultado de los medios. La estimulación se convierte en un método y un camino para la autorrealización. Lo rutinario no estimula a nadie, necesitamos convertirnos en estrellas o víctimas para conquistar algún tipo de atención por parte de la sociedad. Como bien has observado, sólo una celebridad y una víctima famosa puede esperar ser percibida por una sociedad saturada de información sensacionalista y sin valor; especialmente en un entorno que sólo reconoce la fuerza y la violencia. La celebridad y el estrellato significan un éxito que proporciona a las masas la ilusión de que ellas no están muy alejadas de él y que también son capaces de alcanzarlo. Una estrella es un héroe para quienes han logrado el éxito o aún creen que el éxito llegará a sus vidas.

Y una víctima es un héroe para quienes se han unido en el fracaso y la degradación. El tradicional héroe mítico es una proyección del poder generalizado en la creencia de que el presente

siempre puede repetir el pasado; después de todo, no es más de lo que el héroe histórico significa en el mundo contemporáneo. En tu opinión, la peor combinación posible en el presente es la mezcla de víctima y héroe, que resucita la dignidad de los humillados, pero exige el precio de la muerte del héroe y la glorificación de la destrucción. La aniquilación física del enemigo o su encarnación, necesariamente acompañada de la autoaniquilación del héroe, es decir, su transformación en víctima, restablece la dignidad perdida: la perfecta mezcla de héroe y víctima se alcanza en el culto de los *shahid* o mártires, en la conciencia de los terroristas y quienes creen en ellos.

Tú consideras que la adiaforización del comportamiento es uno de los problemas más sensibles de nuestra época. Sus causas son innumerables: racionalidad instrumental; sociedad y cultura de masas, es decir, pertenecer a una multitud siempre y en todo momento (pensemos en la televisión y en Internet); haber interiorizado la multitud; y una concepción del mundo en la que siempre parecemos estar rodeados de un poder anónimo gracias al cual nadie te reconocerá, te identificará o te avergonzará. De este modo, las cosas que no nos conectan con nuestras vidas carecen de importancia para nosotros; su existencia se disocia de nuestra permanencia en el mundo y no pertenecen a la esfera de nuestra identidad y autoimagen. Algo les pasa a los demás, pero no a nosotros. No puede sucedernos a nosotros: esta es una sensación conocida, provocada por nuestra comprensión del mundo humano tecnológico y virtual.

Cuando en las películas observamos cómo los aviones se estrellan constantemente, empezamos a concebir estos accidentes como ficciones que no pueden sucedernos en la vida real. La violencia exhibida cotidianamente deja de provocar estupor o disgusto. Arraiga, por así decirlo, en nuestro interior. Al mismo tiempo, sigue siendo irreal, parece que no puede sucedernos. No nos ha sucedido. Le ha sucedido a otro. Les sucede a otros. Los «otros» son ficciones creadas por artistas, analistas, expertos o periodistas. Lo real sólo es lo que me pasa a mí. Lo que me pasa a mí, física y directamente. Lo que puede ser demostrado.

Con frecuencia no logramos vincular dos elementos conectados e, incluso, mutuamente dependientes: el exceso de violencia y brutalidad verbal y visual reflejada en nuestros medios y la práctica inequívocamente sádica y masoquista de los comentarios políticos que pretenden menospreciar a los demás y a uno mismo. Un tipo de discurso brutal que reduce al otro y a uno mismo; es decir, el comentario social y político como un lento proceso de autonegación y autodestrucción en realidad ~~no~~ tiene nada en común con una actitud crítica. Pues una crítica verdadera y positiva consiste en construir alternativas, en intentar un pensamiento o una acción desde la posición de la lógica u otra forma de saber y pensar. El canibalismo verbal y mental y la aniquilación moral mutua sólo significan una cosa: la abdicación de la libre discusión y su extinción antes de que haya empezado. El lenguaje sádico tiende a controlar, torturar y así subyugar a su objeto, mientras que el lenguaje masoquista se caracteriza por un modo de hacer comentarios acerca de uno mismo que no se manifestaría ante un enemigo real de esa persona o su país.

¿No basta esto para insinuar que estamos en peligro de perder la discusión tranquila y equilibrada tal como la hemos conocido durante décadas? Y ¿si todo esto se distorsiona en una técnica informática o mental para provocar las reacciones masivas que necesitamos? Y ¿cómo pueden existir la democracia y el ámbito público sin opiniones informadas y deliberaciones públicas en lugar de esos escándalos políticos y *reality shows* que llamamos política en el presente? ¿Corremos el peligro de perder nuestra capacidad para comprender lo que acontece en el mundo y empatizar con las personas que sufren? ¿Acaso la intensificación de la vida virtual y sus efectos secundarios, como el lenguaje sádico y el canibalismo mental al acecho en chats anónimos online y los comentarios profundamente ofensivos que pretenden herir y desalentar a quienes son visibles y se exponen, son un camino que conduce directamente a la pérdida de compasión y sensibilidad humana?

Z. B.: ~~L~~udwig Wittgenstein observó que el sufrimiento de un número considerable de personas, incluso de toda la humanidad, nunca puede ser mayor, más intenso, profundo y cruel que el sufrimiento de un único individuo. Este es uno de los polos del eje moral-inmoral. Y el segundo polo es la idea de que el cuidado de la salud del cuerpo social requiere cirugía intensiva: las partes enfermas (o propensas a la enfermedad) han de ser amputadas. El resto del discurso moral se mueve entre ambos polos.

Pero por adiaforización entiendo estratagemas para situar, a propósito o por defecto, ciertos actos y/o actos omitidos respecto a ciertas categorías de seres humanos *fuera* del eje moral-inmoral, es decir, fuera del «universo de obligaciones morales» y al margen del ámbito de los fenómenos sujetos a evaluación moral; estratagemas para declarar esos actos o esa inacción, de una forma implícita o explícita, como «moralmente neutros» y evitar que las opciones entre ellos se sometan a un juicio ético, lo que significa eludir el oprobio moral (podríamos decir que se trata de un regreso artificial al estado paradisiaco de ingenuidad anterior al primer mordisco de la fruta del árbol del conocimiento del bien y del mal...). En la sabiduría popular, este conjunto de estratagemas tienden a reunirse en la rúbrica de «el fin justifica los medios», o «por perversa que pareciera la acción, era necesaria para defender o fomentar un bien mayor». En la clásica modernidad «sólida», la burocracia era el principal taller en el que los actos moralmente cargados se remodelaban como adiafóricos. Sospecho que hoy en día son los mercados los que han asumido ese papel.

Para mí el término «adiafórico» no quiere decir «sin importancia», sino «irrelevante», o mejor aún «indiferente», «ecuaníme», siguiendo las intenciones y las sugerencias de los consejos eclesiásticos que deliberaban acerca de la concordancia o la contradicción de creencias específicas con los cánones de la Iglesia cristiana: las creencias que el Consejo proclamaba como «adiafóricas» podían ser cultivadas por miembros de la Iglesia sin incurrir en pecado. En mi uso en cierto modo secularizado, los actos «adiafóricos» son los exentos de consentimiento social (universal

o local) ante la evaluación ética, y por lo tanto están libres de arrostrar la amenaza de punzantes dolores de conciencia y estigma moral. Cortesía del consentimiento social (léase, la mayoría), la autoestima y el fariseísmo de los actores se protegen a priori de la condena moral; la conciencia moral queda, por tanto, desarmada y como un factor irrelevante a la hora de encauzar y limitar la elección de las acciones.

Aun cuando la gente, autorizada para emitir el veredicto (autoridad derivada del número de oficinas que detenta) los proclame «adialfóricos», los actos y la inacción siguen siendo objeto de apasionada controversia; su inocencia moral se impugna con pasión. Un ejemplo muy común de esta discusión es la clasificación del uso de la fuerza como defensa de la ley y el orden (es decir, violencia legítima) o como actos de violencia (es decir, coerción ilegítima). Es fácil observar que la diferencia entre estas dos denominaciones se apoya en última instancia en quién recibe atribuciones legales para dibujar la línea que separa lo «legítimo» de lo «ilegítimo». El derecho a dibujar esa línea y los medios para que sea vinculante u obligatoria son la principal apuesta en todas las luchas de poder.

Tu preocupación acerca de si estamos «en peligro de perder nuestra capacidad de comprender lo que sucede en el mundo y empatizar con quienes sufren» está plenamente justificada. Este peligro existe en una vida cuyo ritmo está dictado por las guerras de audiencia y los ingresos de los medios, en un tiempo-velocidad (tomo prestado el término a Paul Virilio) en el que la información gestionada informáticamente envejece antes de asentarse, echar raíces y madurar en un debate informado: una «vida apresurada» en la que todos nos apresuramos bajo la «tiranía del momento» y que no nos obliga o anima a olvidar lo que hemos aprendido o podríamos aprender, sino que nos ofrece pocas oportunidades para memorizarlo y conservarlo en el recuerdo. El gran filósofo italiano Alberto Melucci lo utilizó para decir que «estamos atormentados por la fragilidad de un presente que exige una base firme que no existe». Y también: «Cuando contemplamos el cam-

bio, siempre estamos desgarrados entre el deseo y el temor, entre la anticipación y la incertidumbre». ¹¹ La incertidumbre implica riesgo, que es el compañero inseparable de cualquier acción y un siniestro espectro que habita en los compulsivos agentes que eligen y toman decisiones por necesidad, ya que —como concisamente señala Melucci— «la elección se convirtió en destino». Lo que separa la presente agonía de la decisión de las incomodidades que atormentaban al *homo eligens*, «el hombre que elige», en todos los tiempos es el descubrimiento o la sospecha de que no hay reglas predestinadas y objetivos universalmente aprobados que puedan seguirse para absolver a quienes eligen entre las adversas consecuencias de sus decisiones. Los puntos de referencia y las guías que hoy en día parecen ser dignos de confianza probablemente serán desterrados mañana como engañosos o corruptos. Las empresas presuntamente sólidas son desenmascaradas como productos de la imaginación de los contables. Lo que hoy es «bueno para ti» mañana puede ser reclasificado como veneno. Compromisos aparentemente firmes y acuerdos firmados con solemnidad pueden zozobrar de la noche a la mañana. Y las promesas, o la mayoría de ellas, parecen establecerse únicamente para romperlas o traicionarlas. No parece haber una isla segura y estable entre las olas. Citando a Melucci una vez más: «Ya no poseemos un hogar; se nos exige reiteradamente que construyamos y volvamos a construir uno, como los tres cerditos del cuento, o tenemos que llevarlo a cuestras, como los caracoles».

El tsunami de información, opiniones, sugerencias, recomendaciones, consejos e insinuaciones que inevitablemente nos abruma en nuestros serpenteantes itinerarios vitales deriva en la «actitud indiferente» hacia el «conocimiento, el trabajo y el estilo de vida» (en realidad, hacia la vida como tal y con todo lo que contiene) ya señalado por Georg Simmel al inicio del último siglo

11. Véase Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge University Press, 1996. Se trata de una versión extendida del original italiano, *Il gioco dell'io* (1991).

como un elemento que emerge en primer lugar entre los residentes de la «metrópoli», la enorme y populosa ciudad moderna:

«La esencia de la actitud indiferente consiste en el debilitamiento de la discriminación. Esto no significa que los objetos no sean percibidos, como en el caso de los tontos, sino que el sentido del valor diferenciado de las cosas, y por lo tanto las cosas en sí mismas, se experimentan como insustanciales. Se presentan ante el individuo indiferente en un tono uniformemente plano y gris; ningún objeto merece preferencia sobre otro [...].¹²

Joseph Roth señaló uno de los mecanismos de esta aclimatación desensibilizadora:

Cuando ocurre una catástrofe, las personas suelen mostrarse solícitas. Ciertamente, las catástrofes graves tienen ese efecto. Al parecer la gente espera que sean breves, pero las catástrofes crónicas son tan difíciles de aceptar por los vecinos que estos se hacen gradualmente indiferentes a ellas y sus víctimas, cuando no claramente impacientes [...]. Una vez prolongada la emergencia, las manos que ayudan regresan a los bolsillos, los fuegos de la compasión se enfrían.¹³

Así, nos apresuramos a ayudar a las víctimas de una catástrofe en una suspensión momentánea de la rutina cotidiana habitual, al estilo del carnaval, sólo para volver a esa rutina una vez que hemos enviado un cheque por correo. La brevedad de la llamada nos arrebató el equilibrio y la ecuanimidad y nos empujó a la acción (tan breve como la llamada). Bajo la tiranía del momento, se impondrá el «cansancio de la compasión», aguardando otra conmoción para insinuarse, sólo por un instante fugaz. Y así el horror de la inundación o el terremoto aislado resulta una mejor opción para espolearnos a la acción que el crecimiento lento (podríamos

12. Georg Simmel, «The metropolis and mental life», en *Classic Essays on the Culture of Cities*, Richard Sennett (comp.), Appleton-Century-Crofts, 1969.

13. Joseph Roth, *Judíos errantes*, Barcelona, Acantilado, 2013.

decir imperceptible), pero constante, de la desigualdad en los ingresos y oportunidades vitales; es más probable que un único acto de crueldad empuje a una multitud de manifestantes a las calles que las dosis de humillación e indignidad monótonamente sufridas a las que se exponen, día sí, día no, los excluidos, los sin hogar, los degradados. Un asesinato atroz o una catástrofe ferroviaria golpea las mentes y los corazones con más fuerza que el fluido aunque continuo e imparable tributo pagado por la humanidad en la moneda de vidas perdidas o destruidas por el monstruo de la tecnología y el mal funcionamiento de una sociedad progresivamente indiferente, insensible, apática y despreocupada, una vez consumida por el virus de la adiaforización...

En otras palabras, una catástrofe prolongada abre el camino de su propia continuación y consigue conducir la conmoción y el escándalo inicial al olvido; y herrumbrando y debilitando la solidaridad humana hacia las víctimas, se mina la posibilidad de unir fuerzas para evitar futuros victimismos.

L. D.: El escritor lituano Ricardas Gavelis (1950-2002), irónico, cáustico y brillante, aunque poco apreciado, por no decir menospreciado, en su propio país, un autor muy activo en la década de 1990, acuñó el término «época de diletantes». Aunque estaba lejos de comprometerse en un culto a los «especialistas puros», Gavelis temía el dominio de las mediocridades agresivas, con su capacidad para silenciar a los hombres y las mujeres de letras tranquilos y educados que prefieren pensárselo dos veces antes de decir o emprender alguna acción. Su temor no era exagerado. De hecho, lo que sucedió en el espacio político postsoviético fue una revolución de diletantes. Las personas destinadas a convertirse en las «viejas y nuevas» clases políticas y directivas, la comunidad empresarial, la alta sociedad y la élite cultural fueron reclutadas en el Partido Comunista o las Juventudes Comunistas, lo cual era un secreto a voces en la Europa del Este. De hecho, detentaban más redes y capital social que el resto de los grupos de la sociedad poscomunista juntos.

Sin embargo, *diletante* no siempre es una mala palabra. Recordemos a Tomaso Giovanni Albinoni, el gran compositor barroco, que se atrevía a llamarse a sí mismo un diletante veneciano. Ahora bien, Gavelis se refería a algo completamente distinto. Lo que inexorablemente se pierde en la traducción es el matiz de una independencia y creatividad silenciosa de hombres y mujeres de letras, una especie de abono lento en la vida social y cultural, que estimula y permite que sucedan cosas importantes, como el surgimiento de libros originales, la existencia de debates orientados hacia la sociedad civil y el nacimiento de ideas políticas. Por desgracia, no nos hemos acercado mucho a ese abono lento en el pensamiento; tras escapar al *Kitsch* político y la tiranía ideológica de los sóviets, nos encontramos tratando de aferrarnos desesperadamente a la comida rápida académica de la Europa occidental. Empezamos remediando nuestro malestar con las medicinas que sólo nos distanciarán de lo que solía ser la educación liberal occidental, en lugar de acercarnos a ella.

Lo que aconteció en la Europa del Este tras 1990 fue la extrema aceleración de un cambio político, social y económico sin precedentes y sin posibilidad alguna de reflexión y pensamiento. Un laboratorio del cambio más rápido jamás presenciado en la historia moderna, y en el que la Europa del Este perdió la oportunidad de pensar y reaccionar lentamente. La necesidad de acción inmediata o una reacción fulminante a las llamadas de emergencia y a los desafíos de una transformación radical no dejaron espacio a los intelectuales independientes, que tuvieron que elegir entre o bien convertirse en los nuevos retóricos de los tribunales y en relaciones públicas al servicio de la clase política, o bien quedar relegados a los márgenes de la vida académica internacional.

Cierto, había otra opción para el intelectual de la Europa del Este como primo pobre de su homólogo de la Europa occidental, acertadamente descrito por Ernest Gellner en su ensayo *The rest of history*; a saber, una migración permanente o temporal a través del planeta sin la oportunidad de un reconocimiento final de sus méritos y contribuciones creativas o siquiera una remota posibilidad de

certidumbre. «Un académico errante», «un erudito nómada» o, por utilizar el eufemismo americano para designar a un académico sin trabajo, «un experto independiente» (o «experto sin afiliación», por recordar una perla más orwelliana de la aparentemente sensitiva neolengua del mundo insensible y sin sentido del presente); todas estas son máscaras que cubren el rostro de la orfandad existencial y mental de un intelectual de la Europa central o del Este. A menos que el mundo en su conjunto se encuentre en el proceso de convertirse en Europa central, la consagrada encarnación y símbolo de la incertidumbre, la vulnerabilidad y la inseguridad...

Como la mayoría de los países de la Unión Europea, Lituania ha sido entregada a los nuevos experimentos de gestión —oficialmente definidos como reforma estructural sustancial— que intentan transformar las universidades en organismos semicorporativos gestionados como empresas, con la misión primordial de ofrecer servicio y eficiencia en lugar de una investigación profunda y original y una enseñanza de alto nivel. Estos experimentos sin sentido distan mucho de ser inocuos e inocentes. Corremos un verdadero y serio riesgo de decir adiós a la universidad como piedra angular de la cultura europea y a una institución que ha sobrevivido a los Estados y a diversas formas de gobierno. Incluso en Italia, la nueva clase dirigente ha dejado de hablar de la autonomía de las universidades. La mercantilización de la universidad y la educación es tan obvia que no es necesario redundar en ello. No obstante, hay algo aún peor: la desaparición gradual de lo político en el ámbito de la universidad, y también el deslizamiento hacia la tecnocracia disfrazada de democracia y libre elección.

Casualmente, fue *Nosotros*, de Zamiatin, quien habló de la muerte de lo clásico y de la muerte del pasado. En el sistema educativo del Estado único, los estudios clásicos ya no existen, y las humanidades en general desaparecen. La muerte del humanismo y la prohibición del estudio de la historia y los clásicos en la educación del mundo del futuro fue descrita ya en 1770 por el escritor francés Louis-Sébastien Mercier en su obra de fantasía política *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* [El año 2440: un sueño, si

alguna vez hubo uno], dando forma a los extremos de la ideología del progreso indefinido. En la distopía de Zamiatin, el pasado se asocia a los bárbaros, cuyos libros primitivos, que amenazan el progreso y la racionalidad, no pueden ser estudiados, mientras que la peor enfermedad en el Estado único es lo que los antiguos griegos denominan alma.

En tu opinión, ¿qué significa la muerte lenta de las universidades clásicas y modernas (modernas en el sentido de Humboldt)? ¿Estamos asistiendo a la muerte del concepto humboldtiano de educación como cultivo de la humanidad en nosotros mismos y como despertar interior del potencial para configurar el mundo circundante? ¿Cómo vamos a sostener y cultivar la cultura de *le devoir de mémoire* —el deber de la memoria— y nuestras modernas sensibilidades sin ellas?

Z. B.: Vivimos en una era de fragmentos de sonido, no de pensamientos, de cosas efímeras calculadas —como observó George Steiner—, pensadas para conseguir un máximo impacto y una obsolescencia instantánea. Como un periodista francés sugirió oportunamente, si se colocara a Émile Zola ante las cámaras de televisión actuales para declarar en el escándalo Dreyfus, se le concedería el tiempo suficiente para gritar: «*J'accuse!*». La forma estándar de comunicación es un mensaje de iPhone de palabras reducidas a consonantes en el que cualquier palabra que no sobreviva a esa reducción es rechazada o eliminada. Las comunicaciones más populares —las que más resuenan, sí, como un eco, aunque reverberan tan solo durante el más efímero de los instantes— no permiten más de 140 caracteres. El espacio de la atención humana —esa mercancía tan escasa que está actualmente en el mercado— se ha reducido al tamaño y la duración de mensajes compuestos, enviados y recibidos. La primera víctima de una vida apresurada y de la tiranía del momento es el lenguaje, demacrado, empobrecido, vulgarizado y despojado de los sentidos que presumiblemente transmite. Y los «intelectuales», los caballeros andantes de las palabras significativas y sus sentidos, son sus bajas colaterales.

¿Diletantes, dice Gavelis? Sospecho que esto es lo que las personas entregadas al pensamiento han dejado de ser, no en lo que se han convertido... Originalmente, y más de un siglo antes de que el término «intelectual» se acuñara (según dicen por Georges Clemenceau, para aludir al resto de los «hombres de conocimiento» que conservan su pasión mientras que la mayoría de sus compañeros de armas han optado por trabajos bien remunerados en la academia, la política, el periodismo, etc.), todos esos seres humanos consumidos por la pasión de explorar, examinar y comprender (la palabra «dilentante» procede del latín *delectare*, es decir, «deleitarse») eran, por así decirlo, independientes y autónomos, o recibían el apoyo de patronos poderosos. Max Weber señaló la diferencia entre políticos que vivían «para» la política y políticos que elegían vivir «de» la política... Encaramados a las elevadas alturas de su nueva posición, estos políticos que viven a costa «de» la política buscaron desesperadamente formas de devaluar a los apasionados practicantes de las artes y también de sofocar su propia nostalgia por las delicias de una pasión que ahora echaban profundamente de menos. Hallaron satisfacción calificando a los supervivientes de los vestigios de la «época de diletantes» como «meros *amateurs*», distintos e inferiores a su propia profesionalidad. Los intelectuales de Clemenceau —dolorosamente conscientes de su responsabilidad por los valores que trascienden los límites de cualquier profesión en un mundo conocido por una división del trabajo cada vez más estricta, causante de divisiones, atomizadora y marginadora— se desvanecieron o sufrieron una misteriosa conversión una vez dentro de los edificios corporativos o fuera, en la vasta, lluviosa y huracanada extensión del mercado. Se reencarnaron en los «intelectuales parciales» de Michel Foucault (un oxímoron, sin duda): cirujanos que defienden los hospitales, actores de teatro que piden financiación para los teatros, académicos preocupados por el futuro de las universidades e instituciones de investigación y, en definitiva, empleados que luchan por proteger sus trabajos, sus fuentes de ingresos y lo que queda de sus privilegios.>

Tras negarse a seguir al rebaño de conversos a la nueva Iglesia del Mercado y abandonar su propia misión, ¿qué podrían hacer los francotiradores «diletantes» de antaño ante tales circunstancias? Podrían escuchar a Theodor Adorno:

Para el intelectual, el aislamiento inviolable es, a día de hoy, el único modo de mostrar algún grado de solidaridad... El observador distanciado está tan enmarañado como el participante activo; la única ventaja del primero es la conciencia de su enredo y la libertad infinitesimal que subyace en el conocimiento en cuanto tal [...]. Por encima de todo, habría que tener cuidado con buscar a los poderosos y «esperar algo» de ellos. La búsqueda de posibles ventajas es el enemigo mortal de todas las relaciones humanas; de estas pueden surgir la solidaridad y la lealtad, pero nunca del pensamiento con fines prácticos.¹⁴

Estas palabras podrían haber sido escritas desde el retiro de un emigrado («el pasado de los emigrados es, como todos sabemos, anulado»),¹⁵ pero cuando fueron escritas los intelectuales de la variedad «diletante» habían sido obligados o habían aceptado emigrar voluntariamente desde el mundo feliz de los «intelectuales parciales» y habían fijado su vista en las «posibles ventajas de los poderosos»...

Mucho ha llovido desde que Adorno apuntó sus tristes y sombrías palabras. Tras décadas de intensa globalización, desregulación e individualización que han escindido las vidas en fragmentos y el flujo del tiempo en una interminable serie de episodios, Michel Houellebecq escribió *La posibilidad de una isla*, la primera gran y hasta ahora incomparable distopía de una era líquida, desregulada, obsesionada por el consumo, individualizada; un tratado no sobre el destino de los intelectuales, sino de un mundo en el que el propio concepto de intelectual iba a convertirse en una contradicción si los procesos de las últimas décadas no amainaban y no se hacía nada para encauzarlos o detenerlos.

14. Véase Theodor Adorno, *Minima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Akal, 2006.

15. *Ibidem*.

Comentando una entrevista realizada a Michel Houellebecq por Susannah Hunnewell, hace algún tiempo apunté lo siguiente en mi diario:

Los autores de las grandes distopías de antaño, como Zamiatin, Orwell y Aldous Huxley, escribieron sus visiones de los horrores que acosan a los moradores del moderno mundo sólido: un mundo de productores y soldados estrechamente reglamentados y obsesionados con las órdenes. Esperaban que sus visiones sacudieran a los compañeros de viaje hacia lo desconocido y los obligaran a salir del letargo de las ovejas que avanzan mansamente al matadero: «Este es el destino que os espera», decían, a menos que os rebeléis. Zamiatin, Orwell y Huxley, como Houellebecq, eran hijos de su tiempo. Esa es la razón por la que, *a diferencia de* Houellebecq, eran, voluntariamente, sastres a medida; creían en confeccionar un futuro ordenado, y descartaban como una enorme incongruencia la idea de un futuro que se hiciera a sí mismo. Lo que les aterraba eran las medidas erróneas, diseños imposibles y/o sastres desaliñados, ebrios o corruptos; no temían, sin embargo, que los talleres de los sastres fracasaran, fueran desmantelados o desaparecieran progresivamente, y no anticiparon el advenimiento de un mundo sin modistos.

Houellebecq, sin embargo, escribe desde las entrañas de un mundo sin sastres. El futuro, en un mundo así, se hace a sí mismo; es un futuro de bricolaje, pero que ninguno de los adictos al bricolaje controla, desea o puede controlar. Una vez que todos se han situado en su propia órbita, sin cruzarse nunca, los contemporáneos de Houellebecq no necesitan transportistas o revisores, así como los planetas y las estrellas no necesitan planificadores de carreteras ni monitores de tráfico. Son perfectamente capaces de encontrar solos el camino al matadero. Y lo encuentran, como lo encontraron los dos protagonistas de esta historia, en la esperanza (por desgracia vana...) de encontrarse uno al otro en ese camino. El matadero en la distopía de Houellebecq también es, por así decirlo, una obra de bricolaje.¹⁶

16. Zygmunt Bauman, *Esto no es un diario*, Barcelona, Paidós, 2012.

LA CRISIS DE LA POLÍTICA Y LA BÚSQUEDA DE UN LENGUAJE DE LA SENSIBILIDAD

Leonidas Donskis: En el *Frankfurter Rundschau* (26 de septiembre de 1992) tuvo lugar una interesante discusión. Al preguntarle si los intelectuales lograrían mantener su importancia social, el escritor y crítico literario español Manuel Vázquez Montalbán (sobre todo famoso por sus novelas de detectives) replicó agudamente que «la conexión entre la CNN y Jane Fonda sería el único intelectual orgánico en el mundo».

Montalbán añadió que tenía más confianza en los intelectuales que aparecían en público colectivamente más que a título individual. Y concluyó que la crítica social sobreviviría en el siglo XXI configurando nuevos movimientos sociales. Lo único en lo que, en sus propias palabras, los «intelectuales individualistas» aún somos buenos es en formar comunidades predispuestas a ejercer el pensamiento crítico. Según el escritor español, el papel del intelectual descenderá, pero al mismo tiempo emergerán colectivos críticos más fuertes.

Sin sombra de duda, los intelectuales tienen futuro, aunque este será significativamente diferente al papel de los solitarios Tiresias y Casandras, disidentes, detractores y personificaciones de la conciencia que tan bien hemos conocido en la Europa del Este y en la Europa central en los últimos cincuenta años. En nuestra era ensimismada y obsesionada por el consumo, la intensidad, la búsqueda de atención, el exhibicionismo y el sensacionalismo, un intelectual individual apenas puede evitar hundirse en el olvido si no se transforma en víctima o celebridad.

El caso es que vivimos en un mundo que deja cada vez menos

espacio para personas como Andrei Sájarov, Juan Pablo II o Václav Havel. Una autoridad moral aparentemente incuestionable puede marginarse fácilmente asumiendo su nombre, pero cambiando la lógica de sus decisiones morales, en silencio y de forma casi inadvertida. Una práctica burocrática segura y una rutina bien establecida pueden ser tan peligrosas para la autenticidad de la defensa de los derechos humanos como una aproximación selectiva a los mismos.

Por ejemplo, hay algo profundamente penoso, por no decir irónico e, incluso, siniestro, en el modo en que los grupos políticos negocian y calculan sus candidatos cuando nominan a los defensores de los derechos humanos para el Premio Sájarov en el Parlamento europeo. Lo que subyace a una práctica de *Realpolitik* rutinaria es la autoridad legitimadora del mayor defensor de los derechos humanos, cuyo nombre es utilizado para los propósitos de autopromoción y autoenaltecimiento de los políticos.

El anonimato y la impunidad de los grupos políticos y burocráticos son tan destructivos para el destino de los grandes intelectuales y críticos como el *Kitsch* político o el culto a la celebridad en los medios de comunicación. De hecho, vivimos en una época en la que los intelectuales anticuados o anteriores a la era de Facebook corren el peligro de ser relegados a los márgenes de la política pública. Corren el riesgo de convertirse en no-entidades.

No se trata de una broma; muy al contrario. Si quieres un espacio de expresión pública, podrás hacerte ver y escuchar sólo a través de novedades de comunicación pública e informática o a través de programas de entrevistas en televisión. El resto es historia. En definitiva, la tecnología ha dejado atrás a la política. O te involucras activamente en el mundo de las tecnologías informáticas o dejas de existir. «Puedes», por lo tanto «deberías». Puedes estar conectado; por lo tanto, deberías estar conectado. Si no lo estás, dejas de participar en la realidad. Tan simple como eso.

No obstante, es demasiado pronto para tocar música de funeral para los intelectuales. Pueden sobrevivir formando comunidades interpretativas y abiertas a la posibilidad de ejercer el sentido crítico, como señaló Montalbán. Además, pueden resultar decisi-

vos a la hora de conformar nuevos movimientos sociales, algo especialmente obvio en la era de Facebook. Y los movimientos sociales, por su parte, pueden reconfigurar fundamentalmente nuestra vida política, dejando en pie poco de lo que hasta ahora conocíamos como política convencional.

Todo esto parece el final —o al menos el principio del final— de la Política con P mayúscula en nuestro mundo contemporáneo. La política clásica siempre se asociaba al poder de convertir problemas privados en cuestiones públicas, así como el poder de interiorizar cuestiones públicas y transformarlas en asuntos privados e, incluso, existenciales. Hoy este mecanismo político está desfasado. Lo que nosotros, en nuestra política posmoderna, tratamos como cuestiones públicas muy a menudo son problemas privados de figuras públicas.

Es, por tanto, un secreto a voces, que ~~la~~ nuestra es una época en la que la política se retira. Observemos los numerosos payasos políticos que hoy en día adquieren mayor popularidad que cualquiera de los anticuados políticos del tipo burocrático o experto. Nos acercamos suavemente a una fase de la vida política en la que el principal rival de un partido político consolidado no será otro partido político de corte o ideología distinta, sino una organización no gubernamental influyente o un movimiento social.

Los autócratas chinos y rusos lo perciben nítidamente. Como todos sabemos, las ONG no son bienvenidas en los regímenes tiránicos; y tampoco Facebook, especialmente después de la serie de «revoluciones de las redes sociales», o de la Primavera Árabe en Oriente Medio, o, incluso, en la revolución de Facebook de los jóvenes «indignados» españoles en Madrid. Con toda probabilidad, estos actos de resistencia y malestar social anticipan una era de movimientos sociales virtuales que serían dirigidos o integrados por partidos políticos nuevos o convencionales. De no ser así, estos movimientos borrarán a los partidos políticos de la faz de la Tierra.

Vivimos en una época de obsesión por el poder.

Como has advertido, la vieja fórmula de la política como estrategia del palo y la zanahoria aún sigue vigente, y, sin embargo,

tras haber presenciado la peor pesadilla de palos en el siglo XXI, es más probable que ahora vivamos el dominio de las zanahorias. El poder se manifiesta como un potencial y una fuerza económica más que como una fuerza militar, pero la lógica sigue siendo la misma. Es la vieja *Wille zur Macht*, o voluntad de poder, tanto si asume el disfraz de Friedrich Nietzsche como el de Karl Marx. La cuestión no es si posees una *Weltanschauung* identificable, una identidad resistente o una ideología sólida; la cuestión reside, en cambio, en cuánto poder posees. *Compro, luego existo.*

Nos hemos acostumbrado a considerar a un ser humano como una mera unidad estadística. No nos sorprende concebir a los seres humanos como fuerza de trabajo. El poder de compra de la sociedad y la capacidad para consumir se han convertido en criterios cruciales para evaluar el grado de idoneidad de un país a la hora de ingresar en el club del poder, al que aplicamos varios títulos pomposos de organizaciones internacionales. La cuestión de si es una democracia es relevante sólo cuando no se tiene poder y hay que controlarlo con palos políticos y retóricos. *Si eres rico en petróleo o puedes consumir o invertir mucho, eso te absuelve de no respetar la política moderna y la sensibilidad moral o de no comprometerte con las libertades civiles y los derechos humanos.*

Si observamos desde cerca, veremos que lo que está pasando en Europa es una revolución tecnocrática. Hace una o dos décadas era crucial demostrar que se era una democracia para aspirar a formar parte del club. Lo importante eran una serie de valores y compromisos. Actualmente es probable que estemos entrando en una nueva fase de la política mundial en la que lo que realmente importa es la disciplina financiera —si el país reúne las condiciones para una unión fiscal— y el comportamiento económico.

Recordando el *Erewhon*, de Samuel Butler (como anagrama de Nowhere, «en ninguna parte», el título de esta antiutopía es una clara alusión a la *Utopía* de Tomás Moro), aquí tenemos la lógica moral y política de Europa completamente del revés. En *Erewhon*, Butler se ríe de una comunidad utópica donde la enfermedad pasa a ser una responsabilidad y donde el fracaso a la hora de

permanecer sano y en forma es perseguido. Algo parecido puede hallarse en *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, donde la incapacidad para ser feliz se concibe como un síntoma de atraso. Sin embargo, una caricatura de la persecución de la felicidad en una sociedad tecnológica y tecnocrática distante no debería consolar-nos como si se tratase de algo más allá de nuestra realidad.

Lo que vivimos actualmente en Europa es un concepto emergente de la responsabilidad de la impotencia económica. Ningún tipo de impotencia económica y política debe quedar sin castigo. Esto equivale a afirmar que ya no tenemos derecho a equivocarnos, algo que durante mucho tiempo ha sido un aspecto ineludible de la libertad. El derecho a abrirse a la posibilidad de bancarrota o cualquier otro fracaso formaba parte de la saga europea de la libertad como una opción fundamental que asumíamos cada día a la par que afrontábamos sus consecuencias.

Esos días desaparecieron. Ahora corres el riesgo de convertirte en un sepulturero de Europa o, incluso, del mundo entero si envías un mensaje equivocado al mercado global. Podrías provocar un efecto dominó global, defraudando tanto a tus enemigos como a tus aliados, ~~que~~ dependen igualmente de la esa estructura única de poder mundial. Es un nuevo lenguaje del poder, hasta ahora desconocido y no identificado por nadie en la historia mundial. Compórtate o estropearás el juego y nos defraudarás. Comprometerás entonces la viabilidad de un orden moral y social en el que ningún país o nación es el único responsable. Todo tiene sus repercusiones e implicaciones globales.

Y ¿qué pasa con las naciones? Solíamos creer que las naciones europeas encarnaban el principio calvinista de la predestinación, que suponía la posibilidad de ser felices en esta vida terrenal y esta realidad mundana; el principio kantiano de autodeterminación fue más relevante en el siglo XIX. Hubo un mundo en el que la aspiración a la felicidad, como la posibilidad de salvación y autorrealización, hablaba el lenguaje de la república y sus valores; de ahí la emergencia de las naciones poscoloniales después de dos guerras mundiales y la disolución de los imperios.

Lo que vivimos en nuestra presente segunda modernidad tiene pocas semejanzas con la lógica de la primera modernidad, como sostendría Ulrich Beck; ya no podemos experimentar las pasiones y los anhelos del siglo xx, por no mencionar los dramas del xix, y no importa cuán arduamente tratemos de relegitimar nuestra narración histórica y política. Usando tus términos, la modernidad líquida nos ha transformado en una comunidad global de consumidores. Lo que era una nación en la era de la modernidad sólida en cuanto comunidad de la memoria, el sentimiento colectivo y la decisión moral, ahora es una comunidad de consumidores que están obligados a comportarse, y así se espera que lo hagan, para formar parte del club.

En la época de Facebook, las naciones pasan a ser unidades extraterritoriales de una cultura y una lengua compartida. En la era de la modernidad sólida sabíamos que una nación estaba compuesta por muchos factores, en primer lugar por un territorio, una lengua y una cultura comunes, así como por la moderna división del trabajo, la movilidad social y el alfabetismo. En la actualidad la imagen es muy diferente, una nación aparece como un conjunto de individuos móviles con su lógica vital profundamente incrustada en la anulación y el retorno. La cuestión es si estás conectado o no respecto a los problemas de tu país y los debates generados en torno a ellos en lugar de decidir para siempre si permaneces en un mismo lugar y votas a los mismos actores políticos por el resto de tus días.

O estás conectado o desconectado. Este es el plebiscito diario de la moderna sociedad líquida.

Zygmunt Bauman: «La tecnología ha superado a la política», afirmas... ¡Cuánta razón tienes!

Proféticamente, por así decirlo, porque a mediados del siglo xix, cuando algunas de las mentes más brillantes imaginaron que la tecnología arrebataría a sus creadores el derecho y la capacidad para tomar decisiones, Robert Thomas Babington Macaulay observó que la «galería [de la Casa de los Comunes] que ocupaban

los reporteros se había convertido en el cuarto poder del reino». Indudablemente, al aludir al cuarto poder, que hasta poco antes había sido un advenedizo con ambiciones absurdamente desmesuradas y que había dejado de ser objeto de burla y una voz dominante en la política, Macaulay predijo el inminente incremento del poder de la prensa, suficiente para subyugar y desahuciar a los reconocidos gobernantes de Gran Bretaña. Mucho antes de Marshall McLuhan, Macaulay descubrió un medio que se convertía en el mensaje tras generar la autoridad de los creadores de opinión asumiendo y monopolizando las rutas de acceso a los presuntos y posibles «opinadores». Tras apoderarse de los medios, aferrarse a ellos y vigilar cualquier entrada a las torres de control con sus propios guardianes, los periódicos, y aún más las fuentes electrónicas de noticias, sus sucesores, han logrado asumir el control total o casi total de la elección de objetivos. Los mensajes sin un medio que los transmita a los destinatarios deseados están condenados a nacer muertos o sin haber hecho testamento. En este sentido no hay nada nuevo. La expropiación de los medios de comunicación sigue siendo la regla del juego, explícitamente en el caso de los dictadores chinos o birmanos, que amenazan con desconectar las webs sociales, o de forma latente en las guerras de audiencia de las empresas de teledifusión. En mi opinión, la única pregunta nueva es si en el campo de la producción y distribución de noticias y opiniones los expropiadores pueden ser expropiados; más exactamente, ¿acaso la tecnología, entonces inexistente, pero hoy común y fácilmente accesible, augura la expropiación de los expropiadores?

La reacción del *establishment* oficial de Estados Unidos ante la juventud iraní que descargó su protesta en las calles de Teherán contra las elecciones fraudulentas de 2009 mostró una asombrosa similitud con una campaña comercial en nombre de Facebook, Google y Twitter. Supongo que algunos valientes periodistas de investigación, a cuyas empresas por desgracia no pertenezco, podrían haber aportado pruebas materiales de peso en apoyo de esta impresión. El *Wall Street Journal* pontificaba: «¡Esto no habría pasado sin Twitter!». Andrew Sullivan, un influ-

yente y bien informado bloguero americano, señaló a Twitter como la «herramienta crítica para la organización de la resistencia en Irán», mientras que el venerable *New York Times* tuvo un arrebató lírico al proclamar un combate entre «matones que disparan balas y manifestantes que disparan tuits». ¹ Hillary Clinton quiso puntualizar y en su discurso sobre la «libertad de Internet» del 21 de enero de 2010 anunció el nacimiento de un «samizdat de nuestros días», proclamando la necesidad de «poner estas herramientas» —es decir, «vídeos virales y entradas de blogs»— «en manos de personas de todo el mundo que las usarán para hacer avanzar la democracia y los derechos humanos». ² «La libertad de información —adujo— sostiene la paz y la seguridad que proporcionan los cimientos para el progreso global.» (He de señalar, no obstante, que no corrió mucha agua bajo los puentes del Potomac antes de que la élite de Estados Unidos, como si siguiera el mandamiento francés *deux poids, deux mesures*, se apresurara a exigir restricciones a WikiLeaks y una sentencia de prisión para su fundador...). Ed Pilkington recuerda a Mark Pfeifle, consejero de George Bush que nominó a Twitter para el Premio Nobel, y cita a Jared Cohen, funcionario del Departamento de Estado, que describió Facebook como «una de las herramientas democratizadoras más naturales que el mundo ha visto jamás». ³ Por decirlo en pocas palabras, Jack Dorsey, Mark Zuckerberg y sus compañeros de armas son los generales del Ejército de Democracia y Derechos Humanos, y todos nosotros, enviando tuits y mensajes de Facebook, somos sus soldados. El medio es realmente el mensaje, y el

1. «Caught in the net», *Economist*, 6 de enero de 2011, en <<http://www.economist.com/node/17848401>> (visitado en junio de 2012).

2. Véase el análisis de Pat Kane sobre *The Net Delusion*, de Evgeny Morozov, *Independent*, 7 de enero de 2012.

3. Ed Pilkington, «Evgeny Morozov: how democracy slipped through the net», *Guardian*, 13 de enero de 2011, en <<http://www.guardian.co.uk/technology/2011/jan/13/evgeny-morozov-the-net-delusion>> (visitado en junio de 2012).

mensaje de los medios digitales es el «descenso de la cortina de la información» y el descubrimiento de un nuevo paisaje para el poder de la gente y los derechos humanos universales.

Es este tipo de falta de sentido común entre las élites políticas y de opinión de Estados Unidos y otros vendedores no remunerados de los servicios digitales, es lo que Evgeny Morozov, estudiante y recién llegado a América desde Bielorrusia, de 26 años, reprendió, ridiculizó y condenó como una «ilusión de la red» en su reciente libro del mismo título.⁴ Entre otros muchos aspectos Morozov deslizó en su libro de 400 páginas que, según Al-Jazeera, solo había 60 cuentas de Twitter activas en Teherán, y que los organizadores de las manifestaciones en su mayor parte recurrieron a técnicas vergonzosamente anticuadas como llamadas telefónicas y visitas puerta a puerta para llamar la atención; pero que los astutos líderes del Irán autócrata, tan entendidos en Internet como despiadados y sin escrúpulos, buscaron en Facebook para encontrar vínculos a todo disidente conocido, usando esa información para aislar, encarcelar y despojar de sus derechos a los potenciales líderes de la revuelta y cortar de raíz cualquier desafío democrático a la autocracia (si alguna vez hubo alguno). Los regímenes autoritarios pueden usar Internet para su propio beneficio de muchas y variadas formas, señala Morozov; lo han hecho y lo siguen haciendo.

Para empezar, las redes sociales ofrecen una forma más barata, rápida y rigurosa de identificar y localizar a los disidentes actuales o potenciales que cualquier otro instrumento de vigilancia. Y como David Lyon describe y trata de demostrar en nuestro estudio conjunto,⁵ la vigilancia a través de las redes sociales es mucho más eficaz gracias a la cooperación de sus víctimas. Vivimos en una sociedad confesional que fomenta la autoexposición como

4. Evgeny Morozov, *The Net Delusion: How Not to Liberate the World*, Allen Lane, 2011; la versión estadounidense tiene del título *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*.

5. Véase Zygmunt Bauman y David Lyon, *Vigilancia líquida*, Barcelona, Paidós, 2013.

la prueba de existencia social primordial y más fácilmente accesible, así como la más potente y la única realmente competente. Millones de usuarios de Facebook compiten unos con otros para revelar y poner a disposición pública los aspectos más íntimos, y de otro modo inaccesibles, de su identidad, sus conexiones sociales, sus pensamientos, sus sentimientos y sus actividades. Las redes sociales son lugares donde la vigilancia es voluntaria y autoinfligida, venciendo así (tanto en volumen como en gasto) a las agencias especializadas dirigidas por profesionales del espionaje y la detección. Una verdadera fruta madura caída del cielo para cualquier dictador y sus servicios secretos, genuino maná divino, y un extraordinario complemento a las numerosas instituciones «vigilantes» de la sociedad democrática, preocupadas por evitar que los no deseados e indeseables (es decir, aquellos que se comportan o pueden comportarse *inapropiadamente*) sean admitidos por error o se arrastren subrepticamente hasta nuestra decente y autoelegida sociedad democrática... Uno de los capítulos de *The Net Delusion* se titula «Por qué el KGB quiere unirse a Facebook».

Morozov explora los diversos sistemas a partir de los cuales los regímenes autoritarios, o mejor dicho tiránicos, pueden vencer a los presuntos luchadores por la libertad en su propio juego, usando la tecnología en la que los apóstoles y los panegiristas del sesgo democrático de Internet han depositado sus esperanzas. Nada nuevo; como nos recuerda *The Economist*, las viejas tecnologías fueron usadas de modo similar por los dictadores del pasado para apaciguar y desarmar a sus víctimas; la investigación demostró que era menos probable que los alemanes del Este con acceso a la televisión occidental mostraran su insatisfacción con el régimen.⁶ En cuanto la informática digital, mucho más potente, Morozov aduce que «Internet ha ofrecido dosis de entretenimiento tan baratas y tan fácilmente accesibles que se ha hecho considerablemente más difícil que quienes viven bajo el autoritarismo se preocupen por la política». Es decir, a menos que la política se recicle

6. «Caught in the net», *art. cit.*

en otra excitante variedad de entretenimiento, que despliegue alharacas, pero sea cómodamente ineficaz, segura e inocua; algo practicado por la nueva generación de «sofactivistas», que creen que «hacer clic en una petición de Facebook cuenta como acto político» y así «derrochar sus energías en miles de distracciones», todas ellas pensadas para el consumo instantáneo y de un solo uso, cuyo supremo productor y suministrador diario es Internet. (Sólo uno de los numerosos ejemplos de la eficacia del sofactivismo político para cambiar los modos y usos del «mundo real» es el triste caso del grupo Save the Children of Africa: costó muchos años reunir la espléndida suma de 12.000 dólares, mientras los niños irredentos de África seguían muriendo...)

Con la desconfianza popular hacia los poderes convencionales que se extiende y se hace más profunda y la estima popular del potencial poder para el pueblo de Internet alzándose hacia el cielo a través de los esfuerzos conjuntos del marketing de Silicon Valley y la poesía al estilo de Hillary Clinton recitada y transmitida a través de miles de despachos académicos, no sorprende que la propaganda progubernamental tenga más oportunidades de ser escuchada y absorbida si llega a sus objetivos a través de Internet. El más astuto de los autoritarios lo sabe muy bien: después de todo, los expertos informáticos están ahí para ser contratados, dispuestos a vender sus servicios al mejor postor. Hugo Chávez está en Twitter y supeustamente alardea de tener medio millón de amigos en Facebook; mientras que en China hay, por lo visto, un verdadero ejército de blogueros subvencionados por el Gobierno (bautizados como el «partido de los cincuenta céntimos», que es lo que cobran por cada entrada). Morozov recuerda a sus lectores que, como afirma Pat Kane en el *Independent* del 7 de enero de 2012, «para el joven operario sociotecnológico, el servicio patriótico puede ser una motivación tan grande como el anarquismo bohemio de Assange y sus amigos». Los *hackers* de la información también se unirían con entusiasmo y el mismo grado de buena voluntad y sinceridad a una nueva «Internacional de la Transparencia» que a las Brigadas Rojas. Internet apoyaría ambas decisiones con idéntica ecuanimidad.

Se trata de una vieja, viejísima historia vuelta a contar: las hachas pueden usarse para talar madera o para cortar cabezas. La decisión no es de las hachas, sino de quienes las usan. Al hacha no le importa lo que elija quien la sostiene. Independientemente de lo afilada que esté, la tecnología en sí misma no «hará avanzar la democracia y los derechos humanos» para nosotros y en lugar de nosotros...

Vuelves a tener razón al negarte a depositar tus esperanzas para la inversión de la actual insensibilización del lenguaje político en las instituciones existentes en la política de los Estados-nación. Y ello por razones que hemos debatido siquiera someramente: la avanzada separación que tiene como objetivo el divorcio entre el poder (la capacidad de hacer cosas) y la política (la capacidad de decidir lo que hay que hacer), y la resultante incapacidad, absurda, degradante y manifiesta de la política de los Estados-nación para cumplir con su cometido. Pocas personas esperan la salvación desde las altas esferas; las promesas de los ministros se reciben, como mucho, con incredulidad salpicada de ironía. El montón de esperanzas frustradas crece día a día. Bajo la luz deslumbrante de las pantallas de televisión se reproduce el espectáculo de hombres y mujeres de estado que anuncian orgullosamente, en el telediario de la noche, los pasos decisivos que acaban de dar —sus medidas para restablecer el control sobre el curso de los acontecimientos y poner fin a otro problema angustioso— sólo para esperar nerviosamente a que la Bolsa abra a la mañana siguiente para comprobar si esas medidas tienen la más ínfima oportunidad de aplicarse, y si es así, si esa aplicación tendrá algún efecto tangible. >

Nuestros padres podían discutir acerca de lo que era imperativo hacer, pero estaban de acuerdo en que una vez definida la tarea los medios estarían esperando para llevarla a cabo; a saber, los Estados estaban simultáneamente armados con poder (la capacidad para hacer cosas) y política (la capacidad de decidir lo que hay que hacer). Nuestra época, sin embargo, destaca por la evidencia de que esos medios ya no existen y que no se encontrarán en los lugares que hasta ahora les estaban destinados. El po-

der y la política viven y avanzan por separado y su divorcio mero-
dea a la vuelta de la esquina. Por un lado existe el poder, que
campa a sus anchas por las extensiones globales, libre de control
político e independiente para seleccionar sus propios objetivos; por
otro, está la política, despojada de casi todo su poder, músculos y
dientes. Nosotros, individuos por decreto del destino, parecemos
abandonados a nuestros propios recursos individuales, terrible-
mente inadecuados frente a las grandiosas tareas que afrontamos,
y frente a las tareas aún más imponentes a las que sospechamos
que seremos expuestos a menos que encontremos una forma de
detenerlos. En el fondo de todas las crisis que proliferan en nues-
tro tiempo yace la crisis de los medios y de los instrumentos de
acción efectiva. Y su derivada: la enojosa, exasperante y degra-
dante sensación de haber sido condenados a la *soledad* frente a los
peligros *compartidos*...

Con la red de las instituciones del Estado-nación desactivada
como participante en el que depositar la esperanza de que se abri-
rán procesos más transitables y se subsanarán los más terribles
errores, ¿qué fuerza podrá cubrir la posición vacante y el papel de
agente del cambio social?

Una cuestión discutible y sumamente conflictiva. No hay es-
casez de salidas exploradoras, ni de intentos desesperados de en-
contrar nuevos instrumentos para la acción colectiva que en un
escenario progresivamente globalizado resulten más eficaces que
las herramientas políticas inventadas y puestas a punto en la era
poswestfaliana de la creación de naciones, y que tendrán más po-
sibilidades de llevar la voluntad popular a su cumplimiento de las
que puede soñarse para los órganos ostensivamente «soberanos»
del Estado, atrapados en un doble vínculo. Las salidas de recono-
cimiento se llevan a cabo desde muchos departamentos de la so-
ciedad, y especialmente desde el «precariado», un estatus que
crece rápidamente penetrando y absorbiendo lo que queda del
antiguo proletariado y de segmentos más amplios de las clases
medias, «unidas» tan sólo por la sensación de una vida vivida en
las arenas movedizas o al pie de un volcán. El inconveniente es

que, además de la sensación común, hay poco en la condición social y en los intereses de las unidades de reconocimiento que los anime a permanecer juntos y los inspire a trabajar al unísono durante el tiempo necesario para ser reciclados en herramientas fiables, seguras y eficaces que sustituyan a las antiguas, cuya escasa idoneidad para las tareas presentes y una indolencia aún más evidente ha desencadenado una avalancha de experimentos. Uno de los experimentos en curso, del que se han hecho eco manifiesto los medios públicos, es un fenómeno surgido a partir del crecimiento vertiginoso pero multicolor de las manifestaciones del «movimiento ocupa» desde la plaza Tahrir al parque Zuccotti de Manhattan, también conocido como el «movimiento de los indignados». Harald Welzer puede estar en la pista correcta al buscar las causas profundas de dicho fenómeno en la creciente realización pública de que las «estrategias individuales ejercen una función fundamentalmente sedante. El nivel de la política internacional ofrece la perspectiva de cambio sólo en un futuro distante, y por lo tanto la acción cultural queda relegada al nivel *medio*, el nivel de la propia sociedad, y la cuestión democrática de cómo la gente quiere vivir en el futuro»,⁷ aunque en muchos casos, tal vez en la mayoría de ellos, ese pensamiento es más bien subliminal o está pobremente articulado.

Si Marx y Engels, esos dos jóvenes impetuosos e irritables de Renania, se dispusieran a escribir hoy su manifiesto, que tiene casi doscientos años, tal vez podrían empezarlo afirmando: «Un espectro recorre el mundo, el espectro de la indignación...». Las razones para indignarse son, de hecho, numerosas; podríamos suponer, sin embargo, que un denominador común de los estímulos increíblemente abigarrados y la aún más numerosa influencia que atraen en su camino es una humillante premonición de nuestra ignorancia e impotencia, que niega la autoestima y la dignidad (no tenemos ni idea de lo que va a pasar ni modo alguno de evitar que

7. Véase Harald Welzer, *Guerras climáticas: por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Zaragoza, Katz, 2011.

pase). Las antiguas y presuntamente patentadas formas de afrontar los desafíos de la vida ya no funcionan, y las nuevas y eficaces formas no están en ninguna parte, o se dan en una cantidad abominablemente pequeña. De uno u otro modo, la indignación está ahí, y se ha encontrado una vía para transmitirla y descargarla: salir a las calles y ocuparlas. La masa de potenciales ocupantes es enorme y crece día tras día.

Tras haber perdido la fe en una salvación procedente «de las alturas», tal como las conocemos (es decir, de los Parlamentos y las administraciones gubernamentales) y buscando formas alternativas para hacer lo correcto, la gente toma la calle en un viaje de descubrimiento y/o experimentación. Transforman las plazas urbanas en laboratorios al aire libre, donde las herramientas de la acción política dirigida a afrontar la enormidad del desafío se diseñan o avanzan dando traspies, son puestas a prueba y tal vez, incluso, pasan un bautismo de fuego... Por diversas razones, las calles de la ciudad son buenos lugares para establecer esos laboratorios, y, por otro cúmulo de razones, los laboratorios allí levantados parecen ofrecer, al menos de momento, lo que en otros lugares se busca en vano...

El fenómeno de la «gente en las calles» ha demostrado hasta ahora su capacidad para eliminar a los objetos más odiosos de su indignación, figuras marcadas por su miseria moral, como Ben Alí en Túnez, Mubarak en Egipto y Gadafi en Libia. Sin embargo, aún tiene que demostrar, en primer lugar, que al margen de su capacidad para derribar el edificio, también es útil en el trabajo de construcción que viene después. Y en segundo lugar, pero no por ello menos crucial, si la operación de derribo se realiza tan fácilmente en países que no sean dictatoriales. Los tiranos tiemblan ante la visión de la gente tomando las calles sin control y sin invitación, pero los líderes globales de los países democráticos y las instituciones que se preparan para asegurar la perpetua «reproducción de lo mismo», hasta ahora parecen no haberlo advertido y no estar preocupados; siguen recapitalizando los bancos esparcidos por los incontables Wall Street del mundo, independientemente

mente de si están ocupados por indignados locales o no. Como observó agudamente Hervé Le Tellier en *Le Monde*, nuestros líderes hablan de «escándalos políticos, caos bárbaro, anarquía catastrófica, tragedia apocalíptica, hipocresía histórica» (¡usando constantemente, hay que señalarlo, términos acuñados por nuestros comunes ancestros griegos hace más de dos milenios!) afirmando que se puede culpar a un país y a su Gobierno por los delitos y fechorías que han conducido a la crisis en la que ha caído todo el sistema europeo, exonerando al mismo tiempo al propio sistema.

Y así, la «gente que ocupa las calles» podría hacer temblar los cimientos de un régimen autoritario o tiránico que aspira al control pleno y continuo de la conducta de sus sujetos, y que podría expropiarles cualquier derecho a la iniciativa; pero esto apenas se aplica a una democracia que asimila fácilmente enormes dosis de descontento sin grandes convulsiones y absorbe cualquier tipo de oposición. Los movimientos de los indignados en Madrid, Atenas o Nueva York, a diferencia de sus predecesores —por ejemplo, la gente que ocupó Václavské náměstí en la Praga comunista— aún esperan en vano que su presencia en las calles sea advertida por sus Gobiernos, y mucho menos influir, siquiera mínimamente, en sus políticas. Esto se aplica a los que están desconectados, a la gente de la calle. Y también, en una medida mucho mayor, a los que están conectados en Facebook, Twitter o MySpace, tratando fervorosamente de cambiar la historia, incluyendo su propia biografía, blogueando, haciendo salir el veneno, tocando las trompetas, tuiteando y llamando a los otros a la acción...

En dos estudios recientemente publicados, *Les Temps des riches: Anatomie d'une secession* (2011), de Thierry Pech, y *Les rémunérations obscènes* (2011), de Philippe Steiner, ambos autores ponen bajo el microscopio la «revuelta de los ricos contra los pobres» que ha tenido lugar en las últimas tres décadas. El recorte de los impuestos pagados por los ricos y la eliminación de todo límite al enriquecimiento de los más pudientes se fomentó con el eslogan: «Cuando los ricos pagan menos, los pobres viven mejor». El fraude del efecto dominó de la opulencia ha quedado al

descubierto —para cualquiera que observe y se lamente impotente—, pero las «bajas colaterales» de la gran decepción han llegado para quedarse largo tiempo. Se han minado los cimientos de la solidaridad social y la responsabilidad comunitaria, la idea de justicia social ha quedado comprometida, la vergüenza y la condena social vinculadas a la avaricia, la rapacidad y el consumo ostentoso se han borrado, y estas actitudes han sido recicladas y convertidas en objetos de admiración pública y culto a las celebridades. He aquí el impacto cultural de la «revuelta de los ricos». Sin embargo, este levantamiento cultural ha adquirido unos cimientos sociales gracias a una nueva formación social: el «precariado» (un nombre derivado del concepto de precariedad).

Hasta donde sé, fue el profesor y economista Guy Standing quien acuñó (¡dando en el clavo!) el término precariado para sustituir simultáneamente los términos proletariado y clase media, ambos caducados, reducidos a plenos y verdaderos «conceptos zombi», como indudablemente los habría calificado Ulrich Beck. Como el bloguero que se oculta bajo el seudónimo Ageing Baby Boomer sugiere:

Es el mercado quien define nuestras decisiones y nos aísla, asegurándose de que ninguno de nosotros cuestione cómo se definen esas decisiones. Toma las decisiones erróneas y serás castigado. Pero lo que lo hace tan salvaje es que no tiene en cuenta que algunas personas están mucho mejor equipadas que otras —tienen el capital social, el conocimiento o los recursos financieros— para tomar las buenas decisiones.⁸

Lo que «une» al precariado, integrando a ese conjunto extremadamente variado en una categoría cohesiva, es la condición de extrema desintegración, pulverización y atomización. Independientemente de su procedencia y denominación, todos los precarios sufren, y cada cual sufre solo; el sufrimiento de cada individuo

8. En <<http://www.creditcrunch.co.uk/forum/topic/8222-goodbye-proletariat-hello-precariat>> (visitado en mayo de 2012).

«es un merecido castigo individual por pecados cometidos individualmente o por una insuficiente perspicacia o por falta de laboriosidad». Los sufrimientos nacidos individualmente son sorprendentemente similares, tanto si son inducidos por un creciente montón de facturas de servicios y tasas universitarias, como si lo son por la tacañería de los salarios unida a la fragilidad de los trabajos disponibles y la dificultad para acceder a empleos sólidos y estables, la confusión de las perspectivas vitales a largo plazo, el inquieto espectro del desempleo y/o la pérdida de categoría laboral; todos se reducen a la *incertidumbre existencial*: esa extraña mezcla de ignorancia e impotencia y una inagotable fuente de humillación.

Los sufrimientos de este tipo no suman, dividen y separan a los que los sufren. Se niega el destino común. Logran que las llamadas a la solidaridad suenen ridículas. Los precarios pueden enviar o temer a los demás; a veces pueden sentir lástima por ellos, o, incluso (aunque no muy a menudo), les puede caer bien alguno de los otros. Pocos de ellos, sin embargo, respetarían a una criatura «como él» (o ella). De hecho, ¿por qué debería hacerlo? ¡Si son como «yo», estas otras personas deben de ser tan poco dignas de respeto como lo soy yo y merecer el desdén y la burla que yo merezco! Los precarios tienen una buena razón para negarse a respetar a otros precarios y no esperar que ellos los respeten: su condición miserable y dolorosa es una huella indeleble y una vívida evidencia de inferioridad e indignidad. Esa condición, muy explícita aunque cuidadosamente disimulada, atestigua que quienes detentan la autoridad, las personas que tienen el poder para atribuir o negar derechos, se han negado a concederles los derechos que merecen otros seres humanos, «normales» y respetables. Y también atestigua, por poderes, la humillación y el autodesprecio que siguen inevitablemente al respaldo social de la ignominia y la indignidad personal.

El primer sentido de la palabra «precario» es, según el *Oxford English Dictionary*, «someterse al favor y al placer de otro; vivir, por lo tanto, en lo incierto». La incertidumbre llamada «precariedad» transmite una asimetría predestinada y predeterminada del

poder de actuar: *ellos* pueden, *nosotros* no podemos. Y nosotros seguimos viviendo por cortesía de *ellos*; pero la cortesía puede ser retirada con o sin aviso previo, y no está en nuestro poder prevenir su retirada o mitigar su amenaza. Después de todo, *nosotros* dependemos de esa cortesía para nuestro sustento, mientras que *ellos* podrían seguir viviendo fácilmente, y con mucha más comodidad y menos preocupaciones, si nosotros desapareciéramos completamente de su vista...

En su origen la idea de precariedad encubría la grave situación y la experiencia vital de vividores y otros parásitos que atestaban las cocinas principescas y señoriales. Su pan diario dependía del capricho de príncipes, amos de fincas y otras personas poderosas y de elevada posición. Los vividores debían a sus anfitriones/benefactores servilismo y diversión; sus anfitriones no les debían nada. Tales anfitriones, a diferencia de sus actuales sucesores, tenían nombres y domicilio fijo. Desde entonces han perdido (¿se han liberado?) las dos cosas. Los propietarios de las mesas exquisitamente delicadas y ambulantes a las que ocasionalmente se permite sentarse a los precarios contemporáneos son sucintamente llamados con nombres abstractos como «mercados laborales», «ciclo económico de prosperidad/depresión» o «fuerzas globales».

A diferencia de sus descendientes en la moderna sociedad líquida, a los contemporáneos de Henry Ford padre, J. P. Morgan y John D. Rockefeller se les negó la última «arma de inseguridad» y por ello fueron incapaces de reciclar al proletariado en precariado. La opción de desplazar su riqueza a otros lugares atestados de gente dispuesta a sufrir sin queja cualquier régimen industrial, por cruel que sea, a cambio de un salario para vivir, por miserable que sea no era posible para ellos. Al igual que sus obreros, el capital estaba «fijo» en un lugar, empotrado en la pesada y ciclópea maquinaria y encerrado en el interior de los altos muros industriales. Que la dependencia fuera mutua y que ambas partes estuvieran condenadas a permanecer juntas durante un largo tiempo era un secreto a voces del que ambas partes eran muy conscientes...

Confrontados con esa estrecha interdependencia en su dilatada expectativa vital, más tarde o más temprano ambas partes tuvieron que llegar a la conclusión de que les interesaba desarrollar, negociar y observar un *modus vivendi*, es decir, un modo de coexistencia que incluyera la aceptación voluntaria de límites ineludibles a su propia libertad de maniobra y hasta qué punto podría y debería ser empujado el otro en el conflicto de intereses. La exclusión estaba vedada, y también la indiferencia a la miseria y la negación de derechos. La única alternativa para Henry Ford y las inflamadas cohortes de sus admiradores, seguidores e imitadores equivaldría a cortar la rama en la que estaban posados a regañadientes, a la que estaban atados así como sus trabajadores vivían confinados en sus puestos de trabajo y de los que no se podían mover para alcanzar un lugar más cómodo y apetecible. Transgredir los límites impuestos por la interdependencia suponía la destrucción de las fuentes de su enriquecimiento; o agotar la fertilidad de un suelo en el que habían crecido sus riquezas y en el que esperaban que siguieran creciendo, año tras año, en el futuro, quizá para siempre. En síntesis, había límites al grado de desigualdad al que el capital podía sobrevivir. Ambas partes del conflicto tenían un interés personal en evitar que la desigualdad escapara a todo control. Y cada parte tenía un interés personal en mantener al otro en el juego.

En otras palabras, había barreras «naturales» para limitar la desigualdad y barreras «naturales» para la exclusión social; la causa principal de la profecía de Karl Marx de que la «depauperación absoluta del proletariado» sería contraproducente y peligrosa, y la razón principal de la introducción de un estado social que asumiera la responsabilidad de mantener el trabajo en un estado de buena disposición para el empleo, se convirtieron en un asunto «más allá de la izquierda y la derecha», en una cuestión no partidista. Era también la razón por la que el Estado necesitó proteger el orden capitalista contra las consecuencias suicidas de dar rienda suelta a las predilecciones mórbidas de los capitalistas y su rapacidad en la búsqueda del beneficio rápido; para actuar en ese

sentido se introdujo el salario mínimo y un horario laboral máximo que regulara el día y la semana, así como protección legal para los sindicatos obreros y otras armas de autodefensa de los trabajadores. Y esa fue la razón por la que se evitó que el abismo entre ricos y pobres se ensanchara aún más o, por utilizar la expresión actual, «se volviera negativo». Para sobrevivir, la desigualdad tenía que inventar el arte de la autolimitación; lo cual se asumió y se llevó a la práctica, aunque con tropiezos, durante más de un siglo. Después de todo, esos factores contribuyeron al menos a una inversión parcial de la tendencia, a una mitigación del grado de incertidumbre que acosaba a las clases subordinadas, y de ese modo al relativo equilibrio de las fuerzas y las opciones de los bandos comprometidos en el juego de la incertidumbre.

◀ Dichos factores están claramente ausentes a día de hoy. El proletariado se transforma rápidamente en precariado, junto a una creciente limitación de las clases medias. ▶ La inversión de esta tendencia no parece previsible. Reorganizar el proletariado de antaño en una clase combativa fue una operación amparada por el poder, como la actual atomización del precariado, su degradación y la lapidación de su legado y tradición.

También tuvo lugar un cambio más seminal. A diferencia del proletariado de antaño, el precariado actual incluye a personas de todas las clases sociales. Todos nosotros, o al menos el 99 % de nosotros (como insisten en afirmar los «ocupantes de Wall Street») somos ahora «precarios»; lo son aquellos que ya están en situación de desempleo y quienes temen que sus trabajos no sobrevivan a la siguiente ronda de recortes o «reestructuraciones», lo son los licenciados universitarios que buscan en vano un trabajo acorde con sus destrezas y ambiciones, así como los empleados que tiemblan ante la idea de perder sus hogares y los ahorros de toda la vida en la siguiente ronda del colapso bursátil, y los infinitos otros que tienen sólidas razones para no confiar en la seguridad del lugar que ocupan en la sociedad. ▶

La gran pregunta, la cuestión de vida o muerte, es si el precariado puede refundirse en un «agente histórico», como fue o se

esperaba que fuera el proletariado, capaz de actuar solidariamente y persiguiendo un concepto compartido de justicia social y una visión común de lo que significa una «buena sociedad», una sociedad hospitalaria con todos sus miembros. La pregunta sólo puede responderse a partir del modo en que los precarios actúemos: individualmente, separados o todos juntos. Podemos suponer, sin embargo, que donde el «estado social» pretendió responder a esta cuestión de forma positiva, la presión concentrada de los actuales Gobiernos y órganos intergubernamentales en los recortes en el gasto social (más exactamente recortes en las prestaciones a los pobres e indolentes, con aumentos de los ingresos para los ricos y poderosos) se concibe, de forma deliberada o por defecto, con el objetivo de tornar poco plausible, cuando no manifiestamente imposible, una respuesta positiva.

También tienes razón al observar que los motivos, los itinerarios y las consecuencias de la migración «conectada» y «desconectada» están escasa o nulamente coordinados. La emigración ya no requiere cambiar de ubicación geográfica, y aferrarse a un lugar no es en sí mismo una evidencia de pertenencia, pero la territorialidad era por definición la fundación y la salvaguardia de la soberanía política. Si eliminamos la territorialidad, ¿qué queda de la soberanía? Esa noción tiene que ser relegada al tipo de «conceptos zombi», por utilizar el oportuno término de Beck: el tipo de conceptos que ya están muertos, pero que se comportan y son considerados y tratados como si siguiesen vivos. O relegados al estatuto de «simulacros» de Jean Baudrillard, fenómenos semejantes a enfermedades psicosomáticas en las que es imposible decidir si el paciente finge estar enfermo o lo está realmente; fenómenos enteramente compuestos de apariencias, despojados de las referencias materiales y orgánicas tradicionalmente atribuidas a ellos.

En estas circunstancias, la pregunta esencial es la que planteas al decir que «estos actos de resistencia y malestar social anticipan una era de movimientos sociales virtuales que serían dirigidos o integrados por partidos políticos nuevos o convencionales. De no ser así, estos movimientos borrarán a los partidos políticos de la

faz de la Tierra». Bien, mi opinión es que las cosas aún no están definidas. Podrían decantarse por cualquiera de los dos caminos o, incluso, adoptar una forma imposible de anticipar. No hace mucho, observábamos los acontecimientos de la Primavera Árabe conteniendo la respiración. La «gran revolución democrática» que la mayoría de los observadores occidentales esperaban que se produjese es algo que se resiste a llegar, aunque las multitudes que acuden a la plaza Tahrir y que se niegan a marcharse hasta que sus demandas sean tenidas en cuenta han demostrado, sin embargo, ejercer un efecto seminal mucho más intenso que las tiendas montadas alrededor de Wall Street, la City de Londres o los Parlamentos griego y español. Los regímenes tiránicos son mucho más sensibles (y ¡vulnerables!) a las personas en las calles que las democracias, que en ese sentido las asimilan como parte de su rutina común y casi cotidiana. La tiranía y una manifestación autoconvocada son incompatibles; su coexistencia es inconcebible, su simultaneidad está destinada a ser breve, condenada a un desenlace violento: uno u otro deben rendirse después de haber intentado en vano forzar al otro a hacerlo primero (véanse Yemen, Siria, Egipto, una lista que sin duda se ampliará). La democracia puede asimilar a la gente en la calle, tomar prestadas o robar sus banderas, y todo ello sin alterar sustancialmente sus políticas salvo en el lenguaje utilizado para venderlas. Hasta ahora Wall Street apenas ha advertido que ha sido ocupada durante meses, y puede no advertirlo con total impunidad. Y si quieres precisar el momento de transición desde los regímenes dinásticos/autocráticos a las modernas democracias en Europa, basta con remontarnos al momento en el que palabras como la «muchedumbre», la «chusma» o la «turba» (*mobile vulgus* «el populacho en movimiento») fueron sustituidas por términos como «pueblo», «ciudadanos», «electorado» o... «los que pagan impuestos» en el vocabulario de la élite política.

Y, por último, señalas que «en nuestra era ensimismada y obsesionada por el consumo, la intensidad, la búsqueda de atención, el exhibicionismo y el sensacionalismo, un intelectual individual

apenas puede evitar hundirse en el olvido si no se transforma en víctima o celebridad». Cuánta razón tienes, una vez más. Desde que C. Wright Mills pidió hace más de medio siglo, y en nombre de los intelectuales, que los medios «regresaran» a «nosotros, a quienes pertenecen por derecho», ha corrido mucha agua bajo los puentes del río Potomac... Los medios, que han caído por completo en las garras de los mercados y viven acosados por guerras de audiencias, se han asentado con firmeza en el espacio que separa la formación de ideas de su distribución, recepción y retención. Este espacio es estratégicamente crucial: quien lo ocupa se encarga de la cuestión de la entrada y la salida de visados, y a todos los efectos prácticos ~~controla~~ controla la circulación de ideas en su totalidad. Régis Debray llamó al escenario actual en la historia de los intelectuales «la edad de la mediocridad», condensando en un concepto dos elementos distintos: el poder de los medios, que deriva en el dominio de la mediocridad. Los intelectuales que circulan con éxito por la oficina de visados de los medios son los que se amoldan a las reglas consignadas en los estatutos de esos medios y que se ponen de manifiesto en sus prácticas —reglas que obligan a recompensar o rechazar las solicitudes de visado en función de su impacto en las audiencias (datos de ventas, ingresos, cantidad de «me gusta» y «visitas» registradas en las páginas web), que deciden el volumen y el precio de la publicidad y también el nivel de beneficio de los dividendos de los accionistas. Las personas cuyas solicitudes se aprueban son actualmente acogidas bajo el nombre genérico de «celebridades» (personas que, según la ingeniosa y cáustica frase de Daniel J. Boorstin, son muy conocidas por ser muy conocidas, y cuyos nombres a menudo valen más que sus servicios). En la competición por conseguir un visado de entrada, los intelectuales tienen pocas posibilidades en comparación con las estrellas de cine y de teatro, los futbolistas o los asesinos en serie. Y existen razones más que poderosas para preguntarse si los rasgos necesarios para entrar en el círculo encantado de las celebridades son compatibles con los haberes que conducen al cumplimiento de la vocación del intelectual —tanto

«individual» como «colectivamente», como sugiere Montalbán... En efecto, como afirmas, «es un secreto a voces... que la nuestra es la época en la que la política se retira. Observemos los numerosos payasos políticos que hoy en día adquieren mayor popularidad que cualquiera de los anticuados políticos del tipo burocrático o experto», porque o las «noticias políticas» se someten dócilmente a las reglas del «infoentretenimiento» o no tienen otra posibilidad que la de ser ofrecidas a un estrecho y normalmente marginado «nicho de audiencia». Las noticias comunes en horario de máxima audiencia se ofrecen por medio de presentadores de pie o con frecuencia caminando, y su virtud y cualificación más importante es la de reciclar cualquier cuestión política en una historia de entretenimiento y elevarse a sí mismos al rango de celebridades, observadas día sí día no por su posición en las listas de popularidad y no tanto por la importancia de los temas de los que hablan, u otro valor aparte del entretenimiento.

En su libro de 1989, Lutz Niethammer señaló que la idea del «fin de la historia», cuya popularidad crecía rápidamente mientras lo escribía, no es sólo una moda pasajera o «confinada al sentido literal del término, es decir, que algo, algo más, ha llegado a su fin». Es más probable que hablemos de «nuestra modernidad posmoderna» (Welsch), donde la reflexividad apunta no a la conclusión de una estructura dinámica, sino a la descomposición de la esperanza asociada a ella.⁹ Lo que, a efectos prácticos, significa la descomposición de la esperanza atribuida a los políticos tal como «nosotros (o más bien a nuestros ancestros inmediatos) los conocíamos»: los políticos hasta entonces considerados el estímulo y motor de la historia... Niethammer cita a Arnord Gehlen: «Nada más puede esperarse en términos de historia de las ideas».¹⁰ «La historia de las ideas ha quedado suspendida y... ahora hemos llegado a la poshis-

9. Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Rowohlt, 1989.

10. Arnord Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Luchterhand, 1963.

toria. Así pues, el consejo de Gottfried Benn al individuo —“Cuenta con tus propios recursos” — debería hacerse público a la humanidad en su conjunto.» Podemos decir que el «fin de la historia» es sólo una hipótesis derivada del reconocimiento del «fin de la política», su motor principal y tal vez el único, que a su vez podemos rastrear hasta su raíz: el supuesto fin de las ideas y los intelectuales como sus principales productores y suministradores.

«Cuenta con tus propios recursos...» Supongo que esto es lo que tienes en mente cuando señalas que «lo que vivimos actualmente en Europa es un concepto emergente de la responsabilidad de la impotencia económica. Ningún tipo de impotencia económica y política debe quedar sin castigo. Esto equivale a afirmar que ya no tenemos derecho a equivocarnos, algo que durante mucho tiempo ha sido un aspecto ineludible de la libertad». La negación del derecho a fracasar parece haberse instalado en el centro de la modernidad —como una especie de freno que se esperaba que compensara y mantuviera dentro de ciertos límites el impacto acelerador de la libertad— desde sus más tempranos inicios. Lo encontramos en una de las primeras utopías modernas, la abadía de Thelema de Rabelais, donde la felicidad es el único deber y la infelicidad la única desviación castigable respecto al deber.»

L. D.: La literatura distópica representó las pesadillas del siglo xx. *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, 1984, de Orwell, y *Darkness at Noon*, de Arthur Koestler (aunque esta última entraría en el club de novelas de anticipación en menor medida) previeron esas simulaciones de realidad, o fabricación de conciencias, que eran y siguen siendo rasgos profunda y extraordinariamente característicos del moderno mundo de los medios de masas. Que nuestra percepción del mundo y nuestra conciencia está construida por los medios, que tratamos con imágenes, falsificaciones y fantasmas y no con la realidad fue demostrado de forma verosímil por Jean Baudrillard.

La aclamada teoría de los simulacros, o simulaciones de realidad, de Baudrillard, que ya has mencionado, es muy similar a lo

que Milan Kundera ha descrito acertadamente como el mundo producido por un nuevo tipo de personas que trabajan para los medios de comunicación y a los que llama «imagólogos», los ingenieros y suministradores de imágenes. La «imagología», el arte de elaborar conjuntos de ideales, antiideales e imágenes-valor que la gente habrá de seguir sin pensar o cuestionar críticamente, es la descendencia de los medios y la publicidad. Si esto es así, como Kundera aduce en su novela *La inmortalidad*, la realidad desaparece. Una vieja dama de una ciudad bohemia del siglo XIX tenía más control sobre su propia vida, así como sobre el ciclo de la naturaleza y la realidad mundana, que un millonario o un político poderoso de la actualidad, obligado a someter su vida a la clemencia de los asesores de imagen.

Si analizamos con más detenimiento la novela *La posibilidad de una isla*, de Michel Houellebecq, descubrimos un punto de vista similar acerca de lo que ha ocurrido con la política del arte y el arte de la política. El arte y la ficción no pueden sobrevivir sin rendirse a imágenes llenas de sexo, violencia y coerción; es más, cierran filas con la política ficcionalizada y los mensajes mediáticos sensacionalistas combinando un sensacionalismo barato, ruidosas teorías conspirativas, insinuaciones lícitas, conjeturas y odio hábilmente traducido a un lenguaje de viñetas y entretenimiento político.

Sin embargo, no hay razón para exagerar el papel de los imagólogos o, en el lenguaje político presente, asesores de imagen, ya que los propios políticos han sido actores entusiastas en la construcción de los medios. No son de la misma estirpe o clase de personas que fueron en los tiempos de la revolución puritana en Inglaterra, la primera acción en la historia moderna que estableció el imperio de la ley como principio de control sobre el rey, hasta la Segunda Guerra Mundial o época de posguerra, con figuras históricas como Winston Churchill, Charles de Gaulle o Willy Brandt. Ahora son estrellas de la cultura pop, celebridades, víctimas o animadores. En la mayoría de los casos funcionan como un nuevo tipo de políticos-animadores.

Solo dos cosas importan en el mundo de la sociedad tecnológica y consumista, tal como la retrata Houellebecq: el entretenimiento de la política y la política del entretenimiento. Esa es la razón por la que cómicos, productores de televisión que trabajan en entretenimiento político y presentadores de televisión se han convertido en una parte ineludible y muy importante del nuevo establishment. Los políticos no pueden existir sin imágólogos, según Kundera. Y no pueden existir sin humor político o, siendo más precisos, sin el mundo del entretenimiento. Pueden intercambiar su lugar en cualquier momento. El humor político y los animadores pueden participar en el mundo de la política, mientras que los políticos adquieren gustosamente el estatus de estrellas de televisión, preocupadas o al menos concernidas por el entretenimiento político. Pensemos en Berlusconi.

<Curiosamente, las nuevas formas de entretenimiento político avanzan paralelas a la desaparición gradual de la vieja forma de humor de calidad.> El nuevo humor político tiene más que ver con el odio encubierto que con la risa y los chistes, y en la actualidad el odio tiene que ver con las irritantes payasadas políticas. Son fácilmente convertibles e intercambiables. El odio se convierte en una valiosa mercancía política. Las payasadas se transforman en una forma de servicio de inteligencia político ampliamente aceptado y asumido. Pensemos en el líder de los demócratas liberales de Rusia, Vladimir Zhirinovsky que, según la ingeniosa descripción de un político alemán, tras cinco minutos de discurso en Alemania demostró ser un antiliberal, tras diez minutos un antidemócrata y después de quince minutos un fascista.

El historiador británico Peter Gay tuvo sólidas razones para describir la época de la invención de las modernas viñetas políticas como una era de odio. <Si bromeamos en los límites de lo permitido y al filo de lo permisible, estamos condenados a bordear el odio, precisamente como el personaje central de la novela de Houellebecq, Daniel, un cómico airado y de éxito cuya celebridad se basa en bromas dudosas acerca de judíos, palestinos, árabes y musulmanes.>

En nuestra sociedad consumista y tecnológica, el entreteni-

miento es preferible al humor genuino, que sobrevive en las lindes del entretenimiento, el poder y el prestigio. El mundo en su conjunto se ha hecho político. Como resultado de ello, nos hemos liberado de los estereotipos y absurdos de nuestra más temprana experiencia, pero también perderemos el humor, que nació del estereotipo —de un absurdo seguro en un mundo inseguro— y la impotencia. Y esto no solo se explica por las animosidades políticas y la mascarada del odio como entretenimiento y cultura popular. El caso es que la política tiene que ver con la asunción del poder, y por eso no tolera la debilidad. El brillante humor de los judíos de la Europa del Este es un perfecto ejemplo de existencia al otro lado del ámbito del poder.

El humor político de nuestro tiempo —con su seguro flirteo con el poder— es política en su forma más verdadera. Ya no es un carnaval lingüístico que pretende subvertir las estructuras, sino un ligero y despreocupado ajuste a la estructura y al ámbito del poder. También una advertencia: damas y caballeros, no sois los únicos aquí. Compartid o pereceréis. Ese es el nombre del nuevo juego.

La crisis global de la política puede ser una de las razones que explican el fuerte desencanto hacia el liberalismo que existe hoy en Europa. La crisis del liberalismo es demasiado obvia como para tener que resaltarla. Lo que hoy sucede en Europa se manifiesta como una enorme ola de contraliberalismo, incluyendo graves violaciones de los derechos humanos en países que apenas tienen dudas sobre su compromiso con la democracia y sus sensibilidades. Y lo peor está por llegar. El antiguo liberal que se decanta por una amalgama de racismo, xenofobia y elogio de la *Heimat* mientras sigue comprometido al cien por cien con la economía de libre mercado y su aspecto neoliberal apenas se diferencia de los defensores del capitalismo sin democracia en China y Rusia. Antiguas estrellas del liberalismo europeo se transforman en conservadores de la noche a la mañana; mejor dicho, degeneran en voceros del populismo de extrema derecha: basta recordar a Viktor Orbán, líder de Fidesz en Hungría, o el líder del Partido de la Libertad (Partij voor de Vrijheid, PVV) Geert Wilders en los Países Bajos.

Hay otro detalle más revelador de la profunda crisis del liberalismo. Cuando se le preguntó por la posibilidad de que el liberalismo cambiara el panorama intelectual y la lógica de la vida política en la Europa del Este, el sociólogo polaco Jerzy Szacki manifestó serias dudas al respecto. Dijo que temía, y con sólidas razones, que el liberalismo plantado en el suelo de las sociedades poscomunistas se convirtiera en una caricatura de sí mismo, transformándose en una inversión del marxismo y celebrando y asociándose obsesivamente con la economía y el poder financiero en lugar de hablar en favor de la libertad y los derechos humanos >

Szacki acertó al cien por cien, y eso es exactamente lo que ha ocurrido en la Europa central y del Este. Tras el colapso de la antigua Unión Soviética, emergió lo que describiría como la matriz de la política de la Europa central y del Este. El antiguo Partido Comunista asumió todo el poder financiero, creando una red en la que el poder económico y político se fundió en un todo indivisible; mientras, el poder opositor, un partido nacionalista conservador con algunos remanentes excomunistas listos para pintar su casa con nuevos colores de la noche a la mañana, se convirtió en algo semejante a su anverso negativo: una unidad eclesial y más o menos autoritaria cuyo espíritu se oponía ferozmente a la antigua estructura de poder, aunque apenas se diferenciaba de ella en términos de sensibilidad democrática.

Y ¿dónde estaban nuestros aspirantes a liberales en ese contexto? En el mejor de los casos, en aquellos días tendían a desvincularse y formar clubes semiacadémicos para estudiar y celebrar a Adam Smith y un muy simplificado concepto de la mano invisible. Además, la explosiva proliferación de traducciones de Friedrich A. von Hayek, Ludwig von Mises y otros economistas liberales del *laissez-faire* muy pronto dieron lugar a los sonoros títulos con los que los recién nacidos liberales de la Europa del Este bautizaron a los liberales de centroizquierda en Europa occidental y Norteamérica: «socialistas», «comunistas», «traidores al liberalismo» y cosas similares.

Recuerdo un rápido intercambio con un colega americano

que iba a dar una conferencia en la Universidad de Ohio. Mientras aguardaba mi intervención en un auditorio vecino, le deseé buena suerte, a lo que reaccionó ofreciéndome un breve resumen de sus impresiones de la República Checa; al comentar el nuevo borrador de la constitución que iba a discutir, señaló irónicamente que lo que encontraba allí era una sorprendente versión invertida del marxismo. «Ni una sola palabra de cultura y educación, sólo economía» suspiró.

Sin embargo, esto no era más que un aspecto insignificante de un problema muy doloroso. El hecho de que la mayoría de los liberales de la Europa central y del Este no lograran revelar y apreciar el liberalismo de Isaiah Berlin, John Gray o Michael Ignatieff —un marco interpretativo crítico e inclusivo para la política de diálogo y la coexistencia a partir del reconocimiento mutuo y el valor humano en lugar de un planteamiento unidimensional, doctrinal y partidista— era lamentable, pero no era lo peor. Otras cosas estaban por llegar.

La anteriormente mencionada matriz política de Europa central y del Este, que abrió el espacio político a un sistema bipartidista sin un auténtico lugar para los liberales, permitió a algunos partidos polivalentes —creados por los nuevos magnates— y a quienes buscaban venganza política hacerse pasar por fuerzas liberales, lo cual fue una verdadera tragedia. Las modalidades de discurso político y retórica anticuadas y desgastadas eran un diminuto segmento del drama político poscomunista; el hecho de que pequeños partidos que aglutinaban tendencias casi liberales de diversa naturaleza fueran aceptados en la familia política de los liberales europeos fue mucho más doloroso para el futuro del liberalismo.

Estos cálculos y manifestaciones de tecnocracia política ya han asestado un serio golpe a los liberales europeos. En el intento desesperado de reclutar nuevos «hermanos en la fe» en la Europa del Este, los liberales europeos se arriesgan a perder su propia identidad política y su razón de ser. La caricatura de las ideas liberales en la Europa del Este, donde el liberalismo ha

sido confinado a la defensa tecnocrática del libre mercado y la resultante y vulgar interpretación económica del mundo, es un resultado del vacío intelectual y moral en la Europa del Este después de 1990.

Lamentablemente, su contrapartida en la Europa occidental no parece mucho mejor si tenemos en cuenta el rechazo a los aspectos educativos y morales de la política, un cáncer del nuevo liberalismo europeo obsesionado por encontrar un lugar y acomodarse en la política global y la *Realpolitik*. ~~Un desdén por las~~ humanidades y la educación liberal, junto con la ceguera por la cultura y su papel crucial en Europa, parece una maldición para los liberales europeos.

Puedo imaginar fácilmente la reacción de quienes podrían oponerse con fuerza a estas palabras recordándome el compromiso de los liberales con los derechos humanos. Esto puede ser verdad en cierto sentido, pero no podemos engañarnos a nosotros mismos considerando a los liberales como los únicos campeones en derechos humanos; no tiene sentido asumir un monopolio moral en este aspecto, ya que muchos liberales simplemente desconocen los dramas de pueblos e individuos de la Europa central y del Este, que grabaron el nombre de grandes disidentes en la memoria del lugar de Europa al que pertenecen. En política nadie posee el monopolio de la verdad, y lo mismo se aplica a la virtud y la ética en general.

En nuestra era de tecnocracia disfrazada de democracia, los liberales traicionan a un ser humano cada vez que lo tratan en términos de fuerza de trabajo, como unidad estadística o simplemente como parte de una mayoría del «electorado». Es un asunto crucial que aún deben abordar.

Otro aspecto es lo que denominaría —utilizando tu adjetivo inmortal, un adjetivo realmente existencial y quirúrgico— totalitarismo líquido. Como sabemos, el término «totalitarismo suave» está en boca de muchos comentaristas. Insinúan que la Unión Europea no es una democracia, sino una tecnocracia disfrazada de democracia. Debido a la vigilancia masiva y los servicios se-

cretos de inteligencia que citan con mayor frecuencia la guerra contra el terror para exigir que nos sometamos a un control exhaustivo en los grandes aeropuertos o que debamos aportar hasta el menor detalle de nuestras actividades bancarias, sin excluir la opción de exponer los aspectos más personales e íntimos de nuestra vida, los analistas sociales tienden a describir esta siniestra propensión a despojarnos de nuestra privacidad como totalitarismo suave. >

En realidad las cosas se acercan al modo en que las describen. Todos estos aspectos de la modernidad, con su creciente obsesión por controlar nuestras actividades públicas sin perder el sentido de alerta intensa cuando tiene que ver con nuestra privacidad, nos permiten asumir tranquilamente que la privacidad ha muerto en nuestros días. Como alguien que creció y fue educado en la era Brezhnev, durante algún tiempo pensé de forma un tanto ingenua que la dignidad humana se violaba sólo y exclusivamente en la antigua Unión Soviética, en la que no podíamos llamar a un país extranjero sin control oficial y sin informes sobre nuestra conversación, por no hablar del control de nuestra correspondencia y de todas las otras formas de interacción humana.

Como tú mismo dirías, aquellos días pertenecen a la era de la modernidad sólida, cuando el totalitarismo era evidente, discernible, obvio y manifiestamente perverso. Por usar tus términos, en la era de la modernidad líquida la vigilancia masiva y la colonización de lo privado siguen muy vivas, pero asumen formas diferentes. En las principales distopías de nuestro tiempo, anteriormente mencionadas, un individuo es usurpado, conquistado y humillado por el estado omnipotente a la vez que es despojado de su privacidad, incluidos los aspectos más íntimos. La pantalla de televisión en 1984, de Orwell, o informar del propio vecino, amante o amigo (si tiene sentido utilizar estas palabras cuando las modernas emociones y expresiones de una voluntad libre quedan abolidas) aparece como una pesadilla de la modernidad sin un rostro humano, o una modernidad en la que la bota militar pisotea un rostro humano.

El aspecto más horrible de esta versión totalitaria de la modernidad fue la sugerencia de que podemos penetrar en cada aspecto de la personalidad humana. Un ser humano es, por lo tanto, privado de cualquier tipo de secreto, lo que nos hace creer que podemos saberlo todo sobre él o ella. Y el *ethos* del mundo tecnológico prepara el camino para la acción: «podemos», por lo tanto «deberíamos». La idea de que podemos saberlo y contarlo todo acerca de otro ser humano es el peor tipo de pesadilla en lo que respecta al mundo moderno. Durante largo tiempo creímos que la elección define la libertad; habría que apresurarse a añadir que, especialmente en el presente, también lo hace la defensa de la idea de la inconmensurabilidad del ser humano y la idea de intocabilidad de su privacidad.

Los inicios del totalitarismo líquido, como fenómeno opuesto al totalitarismo sólido y real, quedan de manifiesto en Occidente cada vez que la gente reclama *reality shows* en televisión y se obsesiona con la idea de perder, libremente y de buen grado, su privacidad al exponerla en las pantallas de televisión, con orgullo y alegría. Sin embargo, hay otras formas de política y gobierno mucho más reales que merecen ampliamente esta denominación. De hecho, no hay mucha diferencia entre las nuevas formas de vigilancia masiva y control social en Occidente y el divorcio explícito y manifiesto del capitalismo y la libertad en China y Rusia.

En primer lugar, el totalitarismo líquido se manifiesta en el patrón chino de la modernidad, un patrón opuesto a la modernidad occidental, con su fórmula de capitalismo sin democracia o libre mercado sin libertad política. El divorcio de poder y política que has descrito ha desarrollado una versión inequívocamente china: el poder financiero puede existir y prosperar allí en la medida en que no se funde o interfiere con el poder político. Enríquete, pero mantente alejado de la política. La política ideológica es una ficción en China desde que Mao Zedong fue traicionado mil veces por su partido, que dejó de ser un baluarte comunista y se convirtió en un grupo directivo de élite. Es imposible traicionar al comunismo y a la Revolución Cultural china en un grado

mayor al que perpetraron los modernizadores chinos bajo el pretexto del toque mágico de la modernidad, con ayuda del libre mercado y la racionalidad instrumental.

◀ Otro caso de totalitarismo líquido es la Rusia de Putin, con su idea de democracia controlada, equipada con el «putinismo», esa vaga y extraña amalgama de nostalgia por la grandeza del pasado soviético, capitalismo de gánsteres y pandillas, corrupción endémica, cleptocracia, autocensura e islas remotas en Internet para las opiniones y voces disidentes. En contraste con la versión china del divorcio entre el capitalismo y la libertad política, la variedad «putinista» implica una total fusión de poder económico y político combinada con impunidad y terror de Estado, que se entrega abiertamente a bandas y camarillas criminales de diversa naturaleza.

Andrei Piontkovsky, célebre analista político ruso, comentarista y ensayista y una de las más valientes voces disidentes en la Rusia de Putin, describió acertadamente una sorprendente afinidad histórica entre la Unión Soviética en vísperas de la purga de 1937 y la Rusia actual, señalando que Ilya Ehrenburg había expresado el estado de ánimo de la *intelligentsia* con estas palabras: «¡Nunca antes habíamos tenido una vida tan próspera y feliz!» La ironía es que los beneficios que Stalin concedió a la *intelligentsia* eran sólo un preludio de los horrores de la purga. «En Rusia, las cosas son asombrosamente similares a día de hoy», afirma Piontkovsky. Como Stalin, Putin sencillamente compra a la *intelligentsia*. Menos palo y más zanahoria. En definitiva, donde el estalinismo era una tragedia shakesperiana, el putinismo es una farsa.

Z. B.: Tus palabras, Leonidas, están sembradas de muchas cuestiones, cada una más grave y con mayor peso que la anterior. Todas ellas se entienden como prolegómenos a cualquier análisis futuro de la situación contemporánea del juego de la política y sus vínculos con la estructura social, la cultura, los patrones de interacción humana, los puntos de vista hegemónicos... Dudo de mi capacidad para responder a todas esas cuestiones, que implican

un abanico temático tremendamente rico, y menos aún para hacerlo de forma sistemática. Me limitaré a esbozar algunas ideas inspiradas por la lectura de tu texto.

Inicias tu reflexión con la naturaleza mudable de los miedos articulada y registrada por las escrituras distópicas. Recientemente Agnes Heller seleccionó una amplia muestra de novelas históricas escritas en la actualidad e intentó yuxtaponer su contenido y estilo con el de sus predecesoras en el último siglo para descubrir cambios en la perspectiva de los escritores, probablemente de acuerdo con la deriva de las expectativas de sus lectores. Hay muchas observaciones sorprendentes en el estudio de Heller, pero uno de sus hallazgos va directo al corazón del problema que tú señalas y viviseccionas. Mientras que los temores y tormentos de los héroes y las víctimas en las novelas históricas del siglo pasado surgían de guerras, enemistades interdinásticas, ejércitos en marcha, enfrentamientos entre iglesias poderosas y otros tipos de turbulencias procedentes de las «altas esferas», ahora surgen de las bases: de los actos difusos, disipados, aislados, sin planificar, espontáneos, así como de impredecibles de individuos separados; son el producto de actos *individuales*, aunque los actos individuales sean numerosos. Por ofrecer sólo un ejemplo, en *The Birth of Venus*, de Sarah Dunant, ambientada en la Florencia de la época de Savonarola, los temores emanan de matones errantes —muchos, pero solitarios—, y de hombres enloquecidos. Todos sin excepción son creaciones de un horror interiorizado a los asesinos en serie que habitan o se sospecha que habitan en calles pésimamente iluminadas y esquinas oscuras, así como en vecinos malévolos; no provienen de ejércitos invasores, intrusos y sanguinarios, de plagas o hambrunas. Quienes sufren están tan aislados y entregados a su propia ingenuidad y perspicacia como sus torturadores...

Creo que podemos considerar estas novelas históricas de nuevo estilo como otra división de la categoría de distopía, cuya única diferencia respecto a la división principal es que están ambientadas (por definición) en un pasado específico en lugar de (por definición) en un futuro indefinido. Independientemente del marco

temporal en el que transcurra la acción, las utopías que se escriben en la actualidad atrapan y reciclan un nuevo tipo de temor: un miedo por defecto más que un miedo por diseño, horrores que surgen del colapso del control (tanto de la capacidad como de la voluntad de controlar) más que horrores derivados de su exceso y su desmesurada ambición. Desde el lado de las víctimas, este nuevo tipo de temor se refleja en la maldición de la soledad; en ausencia de oficinas encargadas de la producción de temor, una administración general que gestione y dirija sus productos así como lugares de poder susceptibles de ser asaltados, conquistados o incendiados para liberarnos de las fuentes del temor y las fobias de todos, estamos condenados a afrontar nuestros miedos individualmente y a inventar nuestras propias estrategias y subterfugios para defendernos de ellos, porque los miedos comunes a todos no se suman a una comunidad de intereses y una causa común, y no se combinan en un estímulo para unir fuerzas. En pocas palabras, nuestros temores, como muchos otros aspectos de la vida en un escenario líquido moderno, han sido desregulados y privatizados. Esta transformación ha tenido lugar simultáneamente en ambos extremos del interfaz gobernantes-gobernados. Y no podría haber ocurrido sino simultáneamente.

Otra cuestión tiene que ver con la calidad de los líderes políticos y del liderazgo político en cuanto tal, que has analizado tan agudamente. En este contexto, permíteme citar una nota que envié al *Sociologický Casopis*, la revista sociológica checa, en la que intenté evaluar el significado de la reciente desaparición de Václav Havel:

Hace unos días cientos de miles, tal vez más de un millón de personas tomaron las calles y plazas públicas de Praga para despedir a Václav Havel, según muchos observadores el último gran líder político y espiritual (espiritual, en gran medida, gracias a su grandeza política, y político, en gran medida, gracias a su grandeza espiritual), una figura excepcional que probablemente no volveremos a ver en nuestra vida. Lo que probablemente no volveremos a ver en nuestra vida es un número semejante de personas dispuestas a tomar las calles por gratitud y res-

peto a un hombre de estado y no tanto por su indignación masiva, el resentimiento y la irritación hacia la clase en el poder y los políticos «tal como los conocemos». En su adiós a Havel, lamentaban la pérdida de un líder que, en contraste con los operadores políticos actuales, entregó el poder a los que carecían de él, en lugar de despojarlos de los pocos girones de poder que aún pudieran conservar.

Havel fue uno de los pocos —cada vez menos y más aislados— líderes político-espirituales que desafió sin ayuda, y con una enorme repercusión la burla y la irrisión que ha suscitado la idea de la capacidad de un individuo para cambiar el curso de los acontecimientos en la opinión culta y popular. Los futuros historiadores probablemente situarán el nombre de Václav Havel en la lista de grandes individuos que «marcaron la diferencia», sin los cuales el mundo no habría sido y no habría podido ser el mundo que hemos heredado. Los historiadores tal vez también confirmarán la temerosa anticipación de los millones de personas que se sienten huérfanas ante la muerte de Havel, añadiendo a ese nombre la designación de «el último en la línea de grandes líderes políticos que dieron forma al mundo que habitamos». Al despedir a Havel, la mayoría de nosotros —incluidos nuestros actuales líderes electos (por reacios que sean a admitirlo)— tienen el derecho y el deber de mirarse a sí mismos como enanos sentados a hombros de gigantes, de los que indudablemente Havel era uno de los más grandes. Miramos alrededor buscando en vano a los sucesores de estos gigantes, y lo hacemos en una época en la que los necesitamos más que nunca en nuestra memoria colectiva.

Havel nos deja en un momento en el que quienes presiden los Gobiernos estatales, entre ellos los Gobiernos de los así llamados «Estados poderosos», son observados con una creciente dosis de ironía e incredulidad. La confianza en la capacidad de las instituciones políticas existentes para influir en el curso de la historia, y menos aún para controlarla o cambiarla si es necesario, está menguando. La confianza en la política como tal va a la deriva debido a la reiterada impotencia manifiesta de los Gobiernos, y aún busca en vano un puerto seguro para amarrar y echar anclas. Cada vez resulta más evidente que la red heredada de instituciones políticas ya no puede cumplir lo prometido, mientras que un nuevo conjunto de herramientas para la acción colectiva está, en el mejor de los casos, en fase de diseño, y es poco probable que pase pronto a la fase de producción o ni tan siquiera que se reconozca el valor de producirlo.

La creciente debilidad de los poderes ejecutivos existentes ha sido señalada desde hace mucho, y cada vez parece más incurable. Ha sido tan descaradamente expuesta que no se puede pasar por alto. Los representantes de los Gobiernos más poderosos se reunirán cualquier viernes para debatir y decidir la línea correcta de acción, sólo para esperar, temblorosos, hasta que la Bolsa abra el lunes para descubrir si su decisión tiene alguna posibilidad de perdurar. De hecho, el presente interregno no es reciente, no muy reciente en cualquier caso. Su existencia cada vez más molesta no sólo fue advertida, sino reconocida, hace años, y se reflejó en el creciente déficit de confianza en los vehículos establecidos de acción colectiva, en la pérdida del interés en la política institucional y en la progresiva y ya instalada sensación de que la salvación, de ser concebible, no puede venir de las altas esferas. Podríamos añadir que los gestores y los administradores de esos vehículos de acción colectiva, tanto si actúan individualmente como si actúan en grupo, se han esforzado desde hace mucho tiempo para que esa confianza naufrague, negando y desacreditando los méritos de la acción en común y para desarraigar la confianza, amonestando, reprendiendo y presionando a hombres y mujeres para que adviertan que, aunque sus problemas compartidos se padecen en común, sus causas son inequívocamente individuales, y por lo tanto pueden y deben afrontarse y resolverse individualmente, mediante el uso de los recursos de cada cual.

Con las divisiones sociales cada vez más evidentes buscando en vano una estructura política en la que verse reflejadas, así como herramientas políticas capaces de proveer ese reflejo, el rasgo primordial y casi definitorio del «interregno» (es decir, su tendencia a permitir que ocurra casi todo, pero que nada se cumpla con cierto grado de confianza y certidumbre en los resultados) se manifiesta con una fuerza sin precedentes y con consecuencias de una magnitud también sin precedentes. Las alianzas trabadas en la fase de limpieza del terreno (coaliciones arcoíris de intereses de otro modo incompatibles, notablemente inclinadas a desvanecerse poco después del fin del aguacero que las constituyó) pueden desgarrarse o, incluso, explotar, descubriendo —a la vista de todos— la naturaleza de matrimonios ad hoc, de conveniencia. La fase de limpieza del terreno no necesita líderes fuertes, al contrario, líderes fuertes con una visión fuerte y una convicción poderosa podrían provocar el colapso de las coaliciones arcoíris mucho antes de que las tareas de limpieza hayan concluido. Los portavoces de quienes están en marcha pue-

den declarar que están satisfechos (aunque no necesariamente por las razones correctas) y que no necesitan ni poseen líderes; de hecho, podrían considerar la ausencia de liderazgo de las personas en marcha como una señal de progreso político y uno de sus logros principales. Cuando Vladimir Putin declaró (probablemente de forma prematura) la derrota de la protesta pública masiva contra la burla con la que los poderes rusos tratan a su electorado, dió en el clavo al atribuir el presunto fracaso de la oposición a la ausencia de un líder capaz de articular un programa que los manifestantes estuvieran dispuestos a aceptar y fueran capaces de sostener. >

Esto no resulta sorprendente. Es lo que podemos esperar en nuestros tiempos, que Antonio Gramsci se adelantó en llamar «interregno» (un término largo tiempo olvidado, pero afortunadamente recuperado y desempolvado por el profesor Keith Tester): épocas en las que se acumula una evidencia casi diaria de que las viejas y conocidas formas de hacer las cosas ya no funcionan, a la vez que sus sustitutos más eficaces aún no se han presentado o son demasiado precoces, volátiles e incipientes como para ser tenidos en cuenta o asimilados seriamente una vez advertida su presencia, si es que se la advierte.

Podemos asumir con seguridad que el creciente número de personas que toman las calles en el presente y se establecen en ellas durante semanas o meses en tiendas improvisadas en plazas públicas, saben —o, a falta de saberlo a ciencia cierta, tienen la oportunidad de adivinar o sospechar— de lo que están «huyendo». Sin lugar a dudas saben, o al menos tienen buenas razones para creer que saben, lo que «no» les gustaría seguir haciendo. Lo que no saben, sin embargo, es lo que «hay que hacer». Más importante aún, no tienen idea de quién podría ser lo suficientemente poderoso y tendría la voluntad de emprender lo que ellos creen que es el paso correcto. Los mensajes de Twitter y Facebook los reúnen y los envían a las plazas públicas a protestar contra «lo que es»; no obstante, quienes envían los mensajes guardan silencio respecto a la cuestión de qué tipo de «debería» tendría que sustituir el «es»; o perfilan un «debería» en unos contornos tan amplios, incompletos, vagos y sobre todo «flexibles» para evitar que cualquiera de sus partes se anquilose en una manzana de la discordia. También mantienen un silencio prudente en torno al espinoso asunto de la compatibilidad o incompatibilidad de sus exigencias. Los emisores de mensajes de Twitter y Facebook sólo pueden descuidar esta precaución poniendo en peligro la causa que de-

fienden. Si desatendieran las férreas reglas de todas las llamadas digitales eficaces a las armas, y todas las exitosas estrategias que viajan del mundo virtual al mundo real, correrían el riesgo de que sus mensajes fracasaran o murieran sin cumplir su cometido; pocas tiendas se alzarían en las plazas públicas en respuesta a su llamada, y muy pocas mantendrían a sus residentes iniciales durante mucho tiempo.

Al parecer, los emplazamientos de construcción están en proceso de ser colectivamente despejados a la espera de una forma diferente de gestionar el espacio. La gente en marcha hace ese trabajo o al menos lo intenta con fervor. Pero los futuros edificios que presuntamente sustituirán a los ahora vacíos o desmantelados están diseminados en una multitud de mesas de dibujo privadas, ninguna de las cuales ha llegado a la fase del permiso de planificación; en realidad, aún no se han puesto los cimientos para una oficina de planificación a la que se confíe la expedición de tales permisos. Aunque el poder para despejar los lugares parece haber crecido considerablemente, la industria de la construcción se ha quedado muy rezagada, y la distancia entre su capacidad y la grandeza del inesperado trabajo de construcción sigue creciendo.

La impotencia y la ineptitud excesivas de la maquinaria política existente es la principal fuerza que induce a un número ininterrumpidamente creciente de personas a ponerse en marcha. La capacidad integradora de esa fuerza queda confinada, sin embargo, a la operación de despejar el terreno. No se extiende a los diseñadores, arquitectos o constructores de la polis que habrá que erigir en su lugar. Nuestro «interregno» está marcado por el desmantelamiento y el descrédito de las instituciones que solían contribuir a los procesos de formación e integración de las visiones, los programas y los proyectos públicos. Tras haber estado sometidas a procesos de completa desregulación, fragmentación y privatización, junto al resto del tejido social de la convivencia humana, tales instituciones quedan despojadas de buena parte de su capacidad ejecutiva y en gran medida de su autoridad y fiabilidad, conservando únicamente una vaga posibilidad de recuperarla.

Toda creación es impensable a menos que venga precedida —o al menos sea contemporánea— de un acto de destrucción. La destrucción, sin embargo, no determina por sí misma la naturaleza de un resultado constructivo, ni siquiera hace pensar que su inminencia sea una conclusión inevitable. En lo que atañe a la red institucional de la sociedad, y en concreto a los vehículos de las tareas colectivas, integradas,

parece que 2011 ha contribuido considerablemente al volumen y la capacidad de los *bulldozers* disponibles, a la par que la producción de grúas de construcción y otros equipamientos para la construcción se hundieron en una recesión profunda y prolongada, y los suministros existentes quedaron ociosos, aparcados a la espera de tiempos más propicios, aunque estos, por desgracia, se muestran increíblemente reacios a manifestarse.

Los líderes de coaliciones ad hoc sólo pueden ser líderes ad hoc. No es un trabajo atractivo para personas con genuinas cualidades de líder, pertrechadas con algo más que encanto fotogénico, habilidades depredadoras y un apetito considerable de notoriedad instantánea aunque frágil. Cada conjunto de circunstancias crea su propio conjunto de opciones realistas para las opciones individuales, pero cada opción apela a su propia categoría de beneficiarios potenciales. Una política manifiestamente impotente y en esencia preocupada por mantener a sus sujetos a distancia, progresivamente gestionada por asesores de imagen y directores de escena y sesiones fotográficas, y cada vez más alejada de las preocupaciones y los problemas cotidianos de las bases, apenas resulta atractiva para individuos con visiones y proyectos que van más allá de la próxima fecha de las elecciones, individuos con las cualidades indispensables para ser líderes políticos, diferentes a los operarios de maquinaria política. Los líderes políticos potenciales siguen naciendo; es el deterioro de unas estructuras políticas progresivamente decadentes e impotentes lo que impide que lleguen a la madurez.

Vladimir Putin resumió con mucha precisión el presente estado de experimentación con herramientas alternativas de acción política eficaz para sustituir a las que han quedado obsoletas y progresivamente debilitadas y herrumbradas. Pero hasta cuándo seguirá siendo válido este diagnóstico no le compete determinarlo a él, ni en realidad a nadie, hasta que sea decidido por el pueblo que construye la historia y es construido por ella, a propósito o por defecto. Mientras esto sucede, la necesidad urgente e imperativa de líderes políticos y espirituales genuinos se hará cada vez más evidente. Y entonces los líderes futuros harán bien en recordar y aprender de la experiencia y los logros de Václav Havel; porque Havel destaca, incluso, entre las figuras políticas más sobresalientes de los tiempos recientes.

A diferencia de otros auténticos líderes políticos, Havel no tuvo a su disposición el equipamiento que se considera indispensable para ejercer

una influencia tangible. No hubo un movimiento político detrás de él, unido a una maquinaria política ramificada y sólidamente arraigada. Ni el acceso a una financiación pública abundante. Ni un ejército, lanzaderas de misiles o policía, secreta o uniformada, para llevar a cabo su programa. Ni medios de comunicación para convertirlo en una celebridad, para transmitir sus mensajes a millones de personas y lograr que esos millones estuvieran dispuestos a seguirlo. En realidad, Havel sólo disponía de tres armas en su esfuerzo por cambiar la historia: esperanza, valor y tozudez; armas que todos poseemos en mayor o menor medida. La única diferencia entre Václav Havel y el resto de nosotros es que nosotros rara vez nos apoderamos de esas armas, y cuando lo hacemos (si llega el caso), lo hacemos con una determinación mucho menor, más débil o efímera.

Tras estos recuerdos de Havel, permíteme señalar que aunque las grandes ideologías del pasado espectro político se llevaran a matar, estaban de acuerdo en un punto: aunque se enfrentaban ferozmente acerca de qué es lo que había que hacer, apenas se pelearon por la cuestión de quién iba a hacer lo que en su opinión era necesario hacer. Y no había necesidad de discutir porque se consideraba evidente que el actor destinado a llevar a la práctica las ideas era el Estado; el Estado omnipotente, como entonces creía el pueblo, un Estado que combinaba los poderes para actuar con la capacidad de decidir qué había que hacer y qué evitar, y que ejercía una soberanía plena —es decir, tenía capacidad ejecutiva— sobre su territorio y la población que lo habitaba. La única receta para hacer las cosas (independientemente de qué cosas fueran) consistía en tomar las riendas del aparato del Estado a fin de desplegar el poder que este suponía. El poder se concebía como algo «almacenado» en almacenes gubernamentales, listo para ser usado (simbolizado en la imaginación pública por la tecla que lanza los misiles nucleares que los sucesivos presidentes de Estados Unidos tienen derecho a presionar independientemente del partido político que los ha llevado al Despacho Oval). Quien administra ese almacén tiene la capacidad de hacer lo que él o ella consideren correcto y apropiado, o simplemente conveniente.

Pero ya no es así. El poder para actuar flota en el «espacio de flujos» (Manuel Castells); es evasivo, enormemente móvil, terriblemente difícil de localizar, señalar o fijar y, como la hidra legendaria, tiene muchas cabezas. Es inmune a las reglas localmente premeditadas y territorialmente confinadas, y tremendamente resistente a todos los intentos de controlar sus movimientos y hacerlos predecibles, así como la respuesta a esos movimientos. La otra cara es la rápida pérdida de autoridad de los Gobiernos estatales, que exhiben su impotencia diariamente, y cada vez de forma más espectacular. Creo que el hecho de que las visiones sobre una «buena sociedad» no estén de moda se debe en última instancia a que los poderes para llevar a la práctica tales visiones ya no están a la vista. ¿Para qué romperse la cabeza tratando de responder a la pregunta «qué hacer» cuando no hay respuesta a la de «quién lo hará»? En el presente atravesamos múltiples crisis, pero la más profunda de ellas, la «metacrisis» que convierte a las demás en insolubles, es una «crisis de mediación». Más exactamente, de mediación tal como la conocemos, de la mediación existente y heredada del Estado, que intentaron y probaron las pasadas generaciones que la formularon y que nos recomendaron utilizarla.

Correspondiendo y complementando la decadencia y el fallo de la mediación (efectiva, digna de confianza) se ha producido un cambio seminal en el ámbito de la ideología. Hasta hace aproximadamente medio siglo, las ideologías estaban, por así decirlo, «cobijadas» por el Estado, tanto sus objetivos como sus propósitos. Las ideologías del presente, en cambio, están «cobijadas» por la ausencia de un Estado como instrumento efectivo de transformación y acción. En su interpretación extrema, la ideología del presente se «privatiza»; se apresura a eliminar un lugar relativamente sólido y tranquilo en las arenas movedizas, un cobijo seguro en un entorno social incorregible y desesperadamente inseguro y peligroso (como construir un refugio atómico familiar en un mundo DMA —«Destrucción Mutua Asegurada»— o introducirse en una «comunidad cerrada» en una ciudad populosa y con una decadencia irrefrenable). A alguna distancia del polo de la extrema

«individualización» y pulverización de las totalidades sociales, se extiende un amplio espectro de ideologías preocupadas por buscar y poner a prueba nuevas formas de acción colectiva como posible(s) alternativa(s) al Estado cuya ausencia es ahora notoria. El fenómeno de «gente en marcha», mencionado anteriormente, es una de esas ideologías-en-marcha. Amorfas y precoces, con una forma aún no definitiva; son más un tanteo en la oscuridad que un movimiento determinado y consistente en una dirección ya diseñada y elegida, y hasta ahora se encuentran en una fase de prueba. La evidencia reunida durante las pruebas es ambigua, por así decirlo, y el jurado aún delibera; con toda probabilidad deliberará durante todavía un considerable lapso de tiempo. Las señales son controvertidas; el destino de las sucesivas pruebas, caleidoscópico; y el contenido de sus mensajes, camaleónico. El rechazo a depositar las esperanzas en las instituciones políticas vigentes es quizás el único factor invariable e integrador que comparten.

Otro punto esencial entre los muchos que has mencionado... Afirmas: «La pantalla de televisión en 1984, de Orwell, o informar del propio vecino, amante o amigo (si tiene sentido utilizar estas palabras cuando las modernas emociones y expresiones de una voluntad libre quedan abolidas) aparece como una pesadilla de la modernidad sin un rostro humano, o una modernidad en la que la bota militar pisotea un rostro humano». Sin embargo, luego sugieres que «en la era de la modernidad líquida, la vigilancia masiva y la colonización de lo privado sigue muy viva, pero adopta formas diferentes». ¡Qué cierto!

Creo que en este contexto es necesario aportar otra importante perspectiva, porque ayuda a esclarecer los mecanismos que asisten a la vigilancia masiva y la «colonización de lo privado» y, en definitiva, esclarece la metodología de subordinación espiritual y la esclavitud específica de nuestros modernos tiempos líquidos, así como las técnicas de poder desplegadas en la construcción de esos mecanismos.

Joseph S. Nye hijo ha invertido la célebre recomendación de Maquiavelo al príncipe: «Es más seguro que el pueblo te tema a

que te ame».¹¹ Si esa recomendación era o no adecuada para los príncipes, aún es objeto de debate; sin embargo, sin duda, no tiene sentido para presidentes y ministros.

Nye estaría de acuerdo en que debido a sus costumbres eminentemente oscilantes, el amor no es especialmente adecuado para unos cimientos en los que construir y apoyar la confianza a largo plazo; pero tampoco, añade, el temor, especialmente si no se confirma una y otra vez la voluntad del príncipe para cumplir su amenaza con el castigo: para ser tan cruel, despiadado y bestial —y por encima de todo, tan indomable e irresistible— como pretendía y/o creía ser. Esta recomendación resulta ser aún más inestable y frustrante si el amor (junto con el asombro, el respeto, la confianza y la predisposición a perdonar lapsus, errores y deshonestidades ocasionales) está ausente o no es lo suficientemente fuerte como para compensar el despliegue de incompetencia o impotencia. ~~En pocas palabras, presidentes y primeros ministros, tengan cuidado; a lo sumo, es más seguro ser amado que temido. Si tienes que recurrir a la hostilidad abierta, no midas tu éxito por el número de enemigos asesinados, sino por la cantidad de amigos, admiradores y aliados que has logrado convocar, adquirir y/o tranquilizar.~~

¿Acaso dudas de que esto sea cierto? Mira lo que pasó en la Unión Soviética: esta surgió de los campos de batalla de la Segunda Guerra Mundial con un asombroso capital de admiración y respeto entre los creadores de opinión en el ámbito mundial, ~~sólo para derrocharlo ahogando el alzamiento húngaro en ríos de sangre y aplastando y estrangulando el experimento checoslovaco y su «socialismo con un rostro humano», y rematando su ignominia con una desastrosa gestión económica y con la miseria producida y reproducida en casa bajo la égida de una economía planificada.~~ O miremos a los Estados Unidos de América, reverenciados en todo el mundo tras emerger triunfantes de dos guerras mundiales sucesivas contra poderes totalitarios, ~~sólo para malgastar un sumi-~~

11. Joseph S. Nye, *The Powers to Lead*, Oxford University Press, 2008.

nistro de confianza, esperanza, adoración y amor enorme y aparentemente inagotable invadiendo Irak y Afganistán por razones fraudulentas y basándose en premisas falsas: las armas pensadas para aterrorizar resultaron ser enormemente eficaces y tan asesinas como cabía esperar (una vez el fabuloso ejército de Saddam Hussein fue barrido con una guerra relámpago, y tras lograr que las fortalezas talibanes cayeran como un castillo de naipes en pocos días, Estados Unidos perdió a casi todos los miembros de la coalición inicial, uno a uno, y a todos sus aliados potenciales en el mundo árabe. ¿Qué significa eso? Estados Unidos mató a cientos de miles de iraquíes, con y sin uniforme, y perdió a millones de simpatizantes...).

En *The Powers to Lead*, Nye concluye que «el modelo de liderazgo fabricado militarmente» está definitivamente obsoleto; tal vez la idea de liderazgo tal como la conocemos, también. Al menos esto es en lo que insisten los portavoces del movimiento «Ocupa Wall Street», que han convertido en un mérito la ausencia de líderes. O es lo que confirman dos de cada tres estadounidenses al declarar su falta de confianza en los poderes vigentes. O lo que sugiere una reciente investigación patrocinada por Xerox Company, que muestra que el éxito en las empresas colectivas depende en un 42 % del trabajo en equipo, pero sólo en un 10 % de las cualidades del líder.

La gente ya no es tan mansamente sumisa como solía, o como creía serlo, y está menos dispuesta a temer el castigo por desobediencia. Cada vez es más difícil obligarlos a hacer lo que los poderes establecidos quieren que hagan. Por otro lado, son más propensos a la seducción, pues las tentaciones ganan en amplitud y sofisticación técnica. Los presidentes y primeros ministros presentes y futuros deben tomar buena nota de ello: Joseph S. Nye hijo, veterano y curtido asesor de presidentes y miembro de muchos comités de expertos de alto nivel, recomienda a los presentes y futuros poderosos depender menos del poder «duro» (tanto militar como económico) y más de su complemento y alternativa «blanda». En definitiva, les recomienda depender más del poder

«inteligente»; es decir, del término medio dorado, una mezcla óptima hasta ahora difícil de encontrar, pero que es imprescindible buscar con las mirada puesta en la dosis adecuada de cada uno de los dos ingredientes: una combinación ideal de la amenaza de partir cuellos y un esfuerzo por conquistar los corazones.

Entre las élites políticas y militares, Nye es una voz con autoridad, amplia y atentamente escuchada. Muestra una salida a la dilatada y creciente serie de aventuras militares fallidas y a las derrotas apenas disimuladas. Creo que lo que su voz señala y refleja es el fin de una era, la era de las guerras tal como las conocemos, entendidas como una cuestión esencialmente simétrica: un combate. Los instrumentos coercitivos del «poder duro» no se han abandonado, y tampoco se han abandonado las armas, más susceptibles de perder todo favor y uso, pero han sido progresivamente diseñadas para hacer que la reciprocidad, y por lo tanto la simetría del combate, sea imposible. Los ejércitos regulares rara vez se encuentran cara a cara; las armas rara vez se disparan con rotundidad. En las actividades terroristas tanto como en la «guerra contra el terrorismo» (la distinción terminológica refleja la nueva asimetría de las hostilidades), la total negativa a la confrontación directa con el enemigo es manifestada por ambas partes con creciente éxito. A ambos lados de la primera línea se desarrollan dos estrategias y tácticas completamente diferentes. Cada bando tiene sus propias limitaciones, pero también sus ventajas, para las que el otro bando no tiene una respuesta eficaz. Como resultado, las hostilidades del presente, que sustituyen al combate de antaño, consisten en dos acciones unilaterales y abiertamente asimétricas destinadas a convertir en imposible y vacía de contenido la mera posibilidad de simetría.

Por un lado, existe la tendencia a reducir las hostilidades a una distancia lo suficientemente grande como para negar al enemigo la oportunidad de replicar o evadirse, y menos aún anticiparse, con una respuesta de la misma moneda; estas acciones se llevan a cabo con ayuda de misiles inteligentes o drones cada vez más sofisticados, difíciles de localizar y evitar. Por otro lado, al

contrario, existe una tendencia a simplificar el armamento; una reducción en el coste, la envergadura y la complejidad de su montaje y su uso. El coste de secuestrar un avión y utilizarlo para ejercer un efecto material devastador —y psicológicamente más desastroso— sólo es unos pocos dólares más caro que el precio de un billete de avión. Medido según los estándares de la primera tendencia, el efecto tiende a ser desproporcionadamente grande en relación con el gasto; pero no todo acaba aquí en la historia de la asimetría del alto precio. La simplicidad y el fácil acceso a los materiales a partir de los que se construyen sus armas dificultan la detección temprana de los actos terroristas, así como su prevención; pero el aspecto crucial derivado de todo esto es que el coste del intento de adelantarse a los innumerables actos terroristas previstos (basándose casi por completo en conjeturas y en «jugar a lo seguro») tiende a superar los costes de afrontar el daño perpetrado por los pocos actos terroristas consumados. Puesto que tales costes han de ser enteramente asumidos por las capacidades financieras del bando que sufre el asalto, a largo plazo tal vez se conviertan en el arma más efectiva y devastadora de los terroristas (pensemos tan sólo en lo que cuesta registrar, reconocer y confiscar millones de botellas de agua, día tras día, en miles de aeropuertos en todo el mundo, sólo porque alguien, en algún lugar, en algún momento, fue sorprendido o tal vez sospechoso de fabricar una bomba artesanal o casera mezclando pequeñas cantidades de dos líquidos...). Algunos admiten que el colapso de la Unión Soviética fue provocado por Reagan al involucrar a Gorbachov en una carrera armamentística que la economía soviética no podía sostener sin caer en la bancarrota. Observando la deuda federal de Estados Unidos, exorbitante y en crecimiento vertiginoso, uno podría sentirse excusado por preguntarse si Bin Laden y sus sucesores habrán captado la indirecta y aprendido la lección, y están listos para repetir la proeza de Reagan...

L. D.: La cuestión relativa a si la política moderna sobrevivirá en el siglo XXI tal y como ha existido en los siglos anteriores no es

ninguna broma. El maniqueísmo de la izquierda y la derecha, que en palabras de Milan Kundera «es tan estúpido como insuperable», y que se encuentra profundamente arraigado en la Europa occidental y en Norteamérica, es mucho más que una política partidista. De haber sido tan sencillo, habría sido fácil asumir que no hubo otro modo de abordar las polaridades y visiones opuestas de la existencia humana aparte de la política democrática, con su ética de compromiso racional, sin perder uno de sus principios esenciales, la dignidad de la identidad.

Sin embargo, una mirada más atenta parece revelar que no es así. Padecemos el encuentro improductivo aunque dramático de conceptos morales irreconciliables y mutuamente excluyentes, códigos culturales y visiones del mundo que los políticos del presente intentan asimilar, adaptar y monopolizar. Sin embargo, no existe una sola oportunidad de reconciliar estos polos y alcanzar un denominador común.

En este punto, un compromiso moral de nuestro tiempo con lo que llamamos la ideología de los derechos humanos podría ser engañoso incluso en Occidente. La indisimulada irritación de los derechistas ante cada insinuación de sus compañeros de izquierda relativa a los derechos LGBT (lesbianas, gais, bisexuales y transexuales) es reproducida por la izquierda cuando la derecha intenta destacar la persecución de los cristianos en el mundo, o tan sólo mencionar el cristianismo como fuerza impulsora de Europa, o al menos como forma de sensibilidad moral y política; un intento normalmente rechazado frontalmente por la izquierda.

En la medida en que los políticos están preocupados, por no decir obsesionados, con el cuerpo humano, la privacidad y la memoria, tenderán a sustituir la búsqueda de una buena política por la búsqueda de la mayoría moral, despejando su camino hacia nuevas formas de control social, disfrazadas de preocupaciones morales y educativas.

Michel Houellebecq tuvo sólidas razones para describir este conflicto interno de la modernidad como el choque de dos antro-

pologías fundamentalmente opuestas: la de otro mundo, orientada hacia un distante ideal en cuyo nombre hablan y actúan sus defensores intentando cubrir el territorio típicamente moderno de la vida y la sensibilidad humana, y la de este mundo, que no pretende poseer un plano de existencia o identidad superior o primordial, y que es abiertamente materialista y hedonista. La primera preserva la vida en todas sus formas, oponiéndose ferozmente al aborto y defendiendo los orígenes divinos del ser humano, y la segunda defiende la relación entre el cuerpo femenino y su dignidad, o la relación entre privacidad y libertad.

La primera es un fraude en el sentido de que se presenta a sí misma como una tradición antigua y consagrada que habla un lenguaje moderno de poder y se comporta como un actor del presente con la voz de un profeta colectivo de mil años de edad; sin embargo, en cierto sentido, la segunda también es un fraude, ya que se esfuerza por presentarse a sí misma como la voz del presente, aunque habla en favor de una vieja idea de antropocentrismo profundamente arraigada en el Renacimiento. La tensión fundamental de la modernidad es lo que queda del enfrentamiento de estas dos antropologías profundamente antagónicas y mutuamente excluyentes.

¿En qué consiste una correcta mediación pública (en el supuesto de que aún exista alguna) para el misterio de la vida humana, la libertad y la conciencia? ¿Quién habla por nosotros? ¿Quiénes nos controlan o quienes supuestamente nos conocen mejor que nosotros mismos? En realidad, nadie.

Y esto nos lleva a la siguiente cuestión central: ¿cuál es el potencial de la política para representar a la humanidad moderna, y cuál es el futuro de los partidos políticos, esos agentes del poder que hablan en nombre de la relación entre el individuo y la comunidad, traduciendo sus preocupaciones privadas en asuntos públicos, atribuyéndoles poder y conectándolas con el ámbito público?

En la época de Facebook, y especialmente tras la Primavera Árabe, parece evidente que los partidos políticos sólo sobrevivi-

rán al siguiente siglo, o tal vez a la segunda mitad de este siglo, con la condición de actuar como movimientos sociales o de cerrar filas en torno a ellos. De otro modo, los partidos corren el riesgo de volverse superfluos e irrelevantes. O bien se acercarán a movimientos sociales como nuevas expresiones de voluntad política y social esporádica (algo similar a los «indignados» en España) o perderán pie, funcionando como meras camarillas obsoletas y banales.

En cuanto grupos de personas conscientes de sus objetivos e intereses, los partidos políticos corren el riesgo de ser apartados, a largo plazo, por grupos semirreligiosos o corporaciones politizadas, que pueden matizarse con un vago sectarismo posmoderno. Los vínculos humanos y las devociones compartidas son más fuertes en esos grupos cuasirreligiosos que en los partidos políticos, mientras que la búsqueda de interés económico puede ser mucho más eficiente en cuasipartidos organizados como nuevas células del mundo corporativo. En ambos casos, los partidos políticos anticuados que siempre dependieron de la clásica lógica del poder profundamente arraigado en la unidad territorial así como en el moderno matrimonio de política y cultura se encontrarán en una situación sin salida.

La legitimidad y la representación democrática genuinas, y no tanto la búsqueda de formas eficaces de comunicación pública, se presentan como el problema fundamental de la política actual. Además, esa misma pregunta continúa sin respuesta respecto a si nuestras modernas sensibilidades políticas están en armonía o no con nuestras preocupaciones éticas y existenciales.

No podemos dejar esta cuestión al margen si pretendemos evitar la pesadilla de un escenario político grotesco que acabe con *reality shows* televisivos como forma predominante de vida política y sus nuevos actores reclutados exclusivamente en el mundo del espectáculo, el deporte o la industria del cine para adultos.

ENTRE EL MIEDO Y LA INDIFERENCIA: LA PÉRDIDA DE SENSIBILIDAD

Leonidas Donskis: La nuestra es una era de temor. Cultivamos una cultura del temor progresivamente más poderosa y global. Nuestra era exhibicionista, con su fijación en el sensacionalismo barato, los escándalos políticos, los *reality shows* televisivos y otras formas de autoexposición a cambio de fama y atención pública, aprecia el pánico moral y los escenarios apocalípticos en un grado incomparablemente mayor a los planteamientos equilibrados, la leve ironía o la modestia.

Tras esta tendencia, hay un temor abrumador a derrumbarse o simplemente a ser uno mismo: el temor a la insignificancia; el temor a desvanecerse en el aire y no dejar huella alguna de visibilidad y presencia; el temor de ser como los demás; el temor a estar más allá de la televisión y el mundo de los medios, lo que equivale a convertirse en una no entidad o el final de la propia existencia. Hubo un tiempo en el que los filósofos pesimistas o fatalistas, con todas sus predicciones acerca del destino inexorable de la cultura europea o el hundimiento del mundo occidental, sonaban como una voz del siglo xx, con sus experiencias trágicas y sombrías de la Primera Guerra Mundial, la Depresión de Estados Unidos, el auge de las dictaduras totalitarias y otras formas de barbarie moderna.

La paradoja es que ahora es casi *bon ton* predecir el colapso de Europa; un colapso financiero, político y cultural. Los visigodos están llegando, ciertamente, por uno u otro camino: los emigrantes y los refugiados africanos, asiáticos y de la Europa del Este despojan a Europa de su identidad histórica, y los musulmanes

plantean una amenaza directa al legado del cristianismo y nuestros derechos y libertades fundamentales. El réquiem por Europa se ha convertido en un lugar común en los últimos cinco años.

Lo que fue percibido por el perspicaz, aunque siniestro y peligroso, filósofo de la cultura Oswald Spengler como una táctica negativa y como parte no declarada de un gran principio unificador —el principio claramente discernido tras Giotto, Masaccio, Leonardo, Rafael, Hals, Rembrandt, Vermeer, Bach, Mozart y Beethoven— es proclamado por nuestras nuevas Casandras de Facebook e Internet como un ataque de los nuevos visigodos. Lo que el pensador austríaco Egon Friedell consideró una profunda crisis del alma europea, nuestras nuevas Casandras lo evalúan en términos de pérdida de poder, dominio y prestigio. Basta con mencionar un libro *amateur* y, desde luego, lamentable, aunque enormemente popular, *Deutschland Schafft Sich Ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* [Alemania demolida por sí misma: cómo ponemos nuestro país en peligro] (2010), como uno de los intentos de disparar las señales de alarma en Alemania y en la identidad europea emprendido por Thilo Sarrazin, exfuncionario del Ministerio de Economía y senador de finanzas de Berlín.

Lo más asombroso, por no decir incomprensible, es que vivimos una época relativamente tranquila y feliz. Cualquier comparación de nuestra época, por confusa e impredecible que resulte, con la de las dos guerras mundiales me parece totalmente desacertada, de mal gusto y, en última instancia, irreflexiva. Por lo tanto, la pregunta que podemos plantearnos es si la gente realmente comprende lo que dice cuando compara cosas profundamente diferentes y dispara las alarmas. Libros sobre la «nueva tiranía liberal», «el totalitarismo suave», «el fascismo liberal», etc., supuestamente emergentes empezaron a proliferar en la última década.

La respuesta no es tan sencilla como parece. El temor a la modernidad viene de lejos. Cualquier fenómeno nuevo puede provocar un brote de pánico moral y reacciones exageradas. Sin

embargo, en ello podemos detectar un temor domesticado o dócil. La cuestión es que el temor se ha convertido en parte de la cultura popular y alimenta nuestra imaginación inquieta y apocalíptica: terremotos, tsunamis, otros desastres naturales y crímenes de guerra han dejado de estar en un plano remoto de la realidad. Ahora están permanentemente con nosotros, alimentando nuestros medios sensacionalistas y alejándonos del dulce sueño de que en algún lugar existe, o al menos debería existir, una isla remota donde podríamos vivir completamente felices y a salvo.

El temor viste máscaras diversas. Puede hablar el lenguaje de la experiencia íntima y existencial, pero una mirada más atenta nos descubre que controlamos amplios segmentos del miedo organizado; pensemos en los filmes de horror y las historias inquietantes, que operan como una parte insustituible del entretenimiento, junto con los programas de humor y los cómicos de moda.

No tememos bastante, pero tememos. Yo temo, luego existo. Otro aspecto de la misma moneda es que el temor alimenta el odio, y el odio alimenta el temor. El temor habla el lenguaje de la incertidumbre, la inseguridad y la inquietud, que nuestra época suministra en grandes cantidades e, incluso, en abundancia. La proliferación de teorías conspirativas y de aproximaciones potentes, aunque simplistas, a la Unión Europea nos recuerda lo difícil e, incluso, insoportable que puede ser nuestra vida en la incertidumbre y la duda constante.

Como tú mismo dirías, hubo un tiempo en el que nuestra cultura racionalista solía consolar a la gente, sugiriendo que la incertidumbre tan sólo era una pausa temporal antes de la llegada de una nueva teoría plausible o de una explicación en profundidad. Ahora tenemos que aprender cómo vivir sin la constante sensación de incertidumbre. Lo que para un filósofo o artista es inspiración puede ser una calamidad para la gente común, que teme que su vida quede arruinada y sea baldía. Y el problema es que junto con esta sensación llega un oscuro político que promete hacerse cargo de un asunto y de eliminar todos nuestros temores y descontentos. Así pues, el temor se ha convertido en una mercan-

cía política que despeja el camino para la llegada de una ola de populismo y xenofobia a Europa.

Ante nuestros ojos, la cultura del miedo produce la política del miedo.

Zygmunt Bauman: Tienes razón, Leonidas, el miedo no parece ser una anomalía curable y revocable, un crecimiento canceroso en el mundo feliz de la modernidad, una excrescencia maligna que exige ser extirpada, pero que sigue siendo operable; tampoco es probable que si se practica la cirugía, el paciente (la modernidad) sobreviva y salga ileso y en forma del quirófano. Más bien parece que miedo y modernidad sean hermanos gemelos, o, incluso, gemelos siameses, y de una especie que ningún cirujano —por diestro y bien equipado que esté, incluso con la última tecnología quirúrgica—, podrá separar sin poner en riesgo la supervivencia de *ambos* hermanos.

Hay, y siempre ha habido, tres razones para estar asustado. Una ha sido (es y será) la ignorancia: no saber qué pasará a continuación, cuán vulnerables somos a los golpes, qué tipo de golpes serán y de dónde procederán. La segunda fue (es y será) la impotencia: la sospecha de que no hay nada o prácticamente nada que podamos hacer para evitar un golpe o desviarlo cuando nos alcance. La tercera fue (es y será) la humillación, derivada de las otras dos: la amenaza inminente a nuestra autoestima y a la confianza que depositamos en nosotros mismos cuando se revela que no hicimos todo lo que podríamos haber hecho, que nuestra falta de atención a las señales, nuestras indebidas dilaciones, nuestra indolencia o falta de voluntad es en gran parte responsable de la devastación causada por el golpe. Como es improbable que alguna vez alcancemos un pleno conocimiento de las cosas venideras, y las herramientas disponibles para anticiparse a ellas distan mucho de ser completamente adecuadas, los seres humanos parecen condenados a vivir siempre con un grado de ignorancia y falta de eficacia en todo cuanto emprenden. Con franqueza: el temor está aquí para quedarse. Los seres humanos lo

han sabido desde tiempos inmemoriales. La consideración del miedo como una molestia temporal —apartada y anulada de una vez por todas por las tropas de la Razón— fue un episodio aislado y relativamente breve en el segmento moderno de la historia humana. Ese episodio, como has observado oportunamente, concluyó hace mucho.

«Somos de tal forma —escribió Sigmund Freud en 1929, y desde entonces nadie lo ha contradicho seriamente— que sólo podemos gozar intensamente del contraste y muy poco de la estabilidad.» En *El malestar en la cultura*, citó la advertencia de Goethe, «*Alles in der Welt läßt sich ertragen, / Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen*» (Nada es más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos), para refrendar su propia opinión, definiéndola, sin embargo, como una posible «exageración». Aunque el sufrimiento puede ser un estado duradero e ininterrumpido, la felicidad, ese «placer intenso», sería una experiencia momentánea, efímera, vivida como un destello cuando el dolor amaina. «La infelicidad —sugiere Freud— es mucho menos difícil de experimentar.»

Así pues, la mayor parte del tiempo sufrimos, y constantemente tememos que el sufrimiento sea provocado por las permanentes amenazas que rondan nuestro bienestar. Hay tres direcciones de las que tememos que descienda nuestro sufrimiento: el poder superior de la naturaleza, la debilidad de nuestros cuerpos y otros seres humanos, y más exactamente, dado que creemos con mayor intensidad en la posibilidad de reformar y mejorar las relaciones humanas que en someternos a la naturaleza y poner fin a la debilidad del cuerpo humano, nos centramos en la deficiencia de las regulaciones que conforman las relaciones mutuas de los seres humanos en la familia, el Estado y la sociedad. Asumiendo que el sufrimiento, o el horror al sufrimiento, es un compañero permanente en la vida, no es de extrañar que el «proceso civilizatorio», esa dilatada y acaso interminable marcha hacia un modo de ser-en-el-mundo más hospitalario y menos peligroso, se centre en localizar y bloquear esas tres fuentes de infelicidad humana.

La guerra declarada contra el malestar humano se lleva a cabo en los tres frentes. Aunque se han logrado muchas victorias en los dos primeros frentes, y cada vez más fuerzas enemigas han sido desarmadas y excluidas de la acción, en el tercer frente de batalla el destino de la guerra es incierto y no es probable que las hostilidades se detengan completamente. A fin de liberar a los seres humanos de sus miedos, la sociedad debe imponer restricciones a sus miembros; y para perseguir la felicidad, hombres y mujeres tienen que rebelarse contra esas restricciones. La tercera de las fuentes del sufrimiento humano no puede regularse al margen de la existencia. La interfaz entre la búsqueda de la felicidad individual y las irrenunciables condiciones de la vida en común siempre serán una fuente de conflicto. Los impulsos instintivos de los seres humanos están condenados a chocar con las exigencias de la civilización inclinada a luchar y combatir las causas del sufrimiento humano.

La civilización, insiste Freud, es, por esa razón, una eterna compensación; a fin de lograr algo, los seres humanos deben entregar algo más. Lo que se obtiene y lo que se entrega son cosas muy valiosas y ardientemente deseadas; cada fórmula de intercambio no es, por lo tanto, más que un asentamiento temporal, el producto de un compromiso nunca plenamente satisfactorio para ninguno de los dos bandos del antagonismo perpetuamente latente. La hostilidad desaparecería si tanto los deseos individuales como las demandas sociales pudieran atenderse al mismo tiempo. Pero no es el caso. La libertad para actuar según los propios deseos, inclinaciones, impulsos y anhelos, y las restricciones impuestas a todo ello en nombre de la seguridad son necesarios para una vida satisfactoria —soportable y habitable— ya que la seguridad sin libertad equivaldría a la esclavitud, y la libertad sin seguridad significaría el caos, la desorientación, la incertidumbre perpetua y, en última instancia, la impotencia para actuar resueltamente. Ambas cosas son y serán siempre mutuamente irreconciliables.

Tras sugerir todo esto, Freud llegó a la conclusión de que el malestar psicológico y las aflicciones surgen en su mayoría de la

entrega de buena parte de la libertad a cambio de una (parcial) mejora en la seguridad. Una libertad truncada e inhibida es la principal baja del «proceso civilizatorio» y el malestar fundamental y más extendido, endémico a una vida civilizada. Este fue el veredicto pronunciado por Freud, recordémoslo, en 1929. Me pregunto si dicho veredicto sería el mismo si Freud viviera hoy, ochenta años más tarde; lo dudo. Aunque las premisas seguirían siendo las mismas (las exigencias de la una vida civilizada e, igualmente, el equipamiento instintivo humano legado por la evolución de las especies, que permanecerá inalterable durante mucho tiempo y que presumiblemente será inmune a los caprichos de la historia), el veredicto sería, con toda probabilidad, el inverso...

Sí, Freud repetiría que la civilización es una cuestión de compensación: ganas algo y pierdes algo; pero habría localizado las raíces del malestar psicológico, y del descontento que engendra, en el lado opuesto del espectro de valores. Podría haber llegado a la conclusión de que, en los tiempos presentes, la desafección de los seres humanos con el estado del mundo es en gran medida el resultado de la entrega de una amplia parcela de la seguridad a cambio de una expansión sin precedentes del ámbito de la libertad. Freud escribió en alemán, y el significado del concepto que utilizó, *Sicherheit*, necesita tres palabras, no una, para ser traducido al inglés o al castellano: certidumbre, seguridad y protección. La *Sicherheit* que en gran parte hemos entregado contiene certidumbre acerca de lo que deparará el futuro y los efectos que tendrán nuestras acciones, seguridad en nuestras tareas vitales y en el rol que socialmente tenemos asignado, y protección ante asaltos a nuestros cuerpos y sus «extensiones», nuestras posesiones. La entrega de la *Sicherheit* conduce a la *Unsicherheit*, una condición que no se somete fácilmente a la disección y el escrutinio anatómico; sus tres partes constitutivas contribuyen al mismo sufrimiento, temor y ansiedad, y es difícil precisar las causas genuinas del malestar experimentado. La responsabilidad por la ansiedad puede atribuirse fácilmente a una causa equivocada, una circunstancia que los políticos actuales, que buscan apoyo electoral, pueden

utilizar y muy a menudo utilizan en su propio beneficio, aunque no necesariamente para beneficio de los electores. Naturalmente, prefieren atribuir el sufrimiento de sus electores a causas que puedan combatir y que los demás «vean» que combaten (como cuando proponen endurecer la inmigración y la política de asilo, o la deportación de extranjeros indeseables) que admitir la verdadera causa de la incertidumbre: que no tienen la capacidad o la voluntad de combatir, ni una esperanza realista de superar el estado actual de cosas (como la inestabilidad de los empleos, la flexibilidad del mercado laboral, la amenaza del paro, la perspectiva de una reducción de la capacidad adquisitiva de las familias, un nivel de deuda incontrolable, una renovada preocupación por las prestaciones a la tercera edad o la fragilidad general de los vínculos y las relaciones humanas).>

Vivir en condiciones de incertidumbre prolongada y aparentemente incurable augura dos sensaciones igualmente humillantes: la ignorancia (no saber qué deparará el futuro) y la impotencia (ser incapaces de influir en su curso). Y ambas cosas son realmente humillantes. En nuestra sociedad fuertemente individualizada, donde se considera que cada individuo (hipotéticamente, por así decirlo) ha de asumir la plena responsabilidad de su destino, sugieren la incompetencia del que sufre frente a las acciones de otras personas, evidentemente más exitosas, que parecen triunfar gracias a su mayor destreza y aplicación. La incompetencia sugiere inferioridad, y ser inferior y ser considerado como tal es un doloroso golpe a la autoestima, la dignidad personal y el valor de la autoafirmación. En la actualidad, la depresión es la enfermedad psicológica más común. Acosa a un número creciente de personas recientemente englobadas bajo el nombre colectivo de «precarizado», un término acuñado a partir del concepto de «precariedad», que denota precisamente incertidumbre existencial.>

Hace cien años la historia humana a menudo se representaba como la historia de un progreso en libertad, lo cual suponía que, como otros relatos populares afines, la historia era guiada de

forma consistente en una única dirección inmutable. Los recientes cambios en el estado de ánimo público sugieren otra cosa. El «progreso histórico» parece recordar más un péndulo que una línea recta. En la época en la que Freud escribía, la queja común era la falta de libertad; sus contemporáneos estaban preparados para renunciar a buena parte de su seguridad a cambio de eliminar las restricciones impuestas a su libertad. Y al final lo lograron. Ahora, en cambio, se multiplican los indicios que apuntan a que un número progresivamente mayor de individuos estaría dispuesto a entregar una parte de su libertad a cambio de poder olvidar el espectro aterrador de la inseguridad existencial. ¿Estamos asistiendo a otra oscilación del péndulo? Y si esto ocurre, ¿cuáles serán las consecuencias?

El miedo es una parte integral de la condición humana. Podemos eliminar la mayoría de las sucesivas amenazas que provocan miedo (Sigmund Freud definió la civilización como una disposición de los asuntos humanos en virtud de esa idea: limitar, a veces eliminar completamente, la amenaza de perjuicios perpetrados por la aleatoriedad de la naturaleza, las debilidades del cuerpo y la enemistad de los vecinos), pero al menos hasta ahora nuestra capacidad se queda corta a la hora de eliminar a la «madre de todos los temores», el «miedo de todos los miedos»: el pavor primordial exhalado por la conciencia de nuestra mortalidad y la imposibilidad de escapar a la extinción. Hoy podemos vivir en una «cultura del miedo», pero nuestro conocimiento de la inexorabilidad de la muerte es la razón principal de que tengamos cultura, es la principal fuente y motor de la cultura, de cualquier cultura. De hecho, la cultura podría definirse como un esfuerzo permanente, siempre incompleto y en principio infinito por hacer habitable la vida mortal. O bien podríamos intentar dar un paso más y concluir que nuestro conocimiento de la mortalidad, y por lo tanto nuestro perpetuo miedo a la muerte, nos hace a nosotros mismos, y a nuestra forma de estar-en-el-mundo, humanos.

La cultura es el sedimento del intento permanente por hacer *habitable la vida con la conciencia de la mortalidad*. Y si por casua-

lidad llegaríamos a ser inmortales, como a veces soñamos (ingenuamente), la cultura llegaría a su fin, que es lo que descubre el Joseph Cartaphilus de Esmirna (en el cuento de Jorge Luis Borges), ese infatigable buscador de la Ciudad de los Inmortales, o Daniel25, clonado y condenado a ser infinitamente reclonado, el protagonista de *La posibilidad de una isla*, de Michel Houellebecq. Como observó Joseph Cartaphilus, tras haber constatado su propia inmortalidad, y consciente de que «postulado un plazo infinito de tiempo todas las cosas suceden a todos los hombres» y de que por esa razón «lo imposible es *no* componer, siquiera una vez, la *Odisea*», Homero fue condenado a volverse un troglodita. Y como descubrió Daniel25, ~~una vez eliminada la perspectiva del final del tiempo y asegurada la infinitud~~, «el mero hecho de existir era una desgracia», y la tentación de negarse voluntariamente al derecho de otras clonaciones y partir hacia la «mera nada, una pura ausencia de contenido» era imposible de resistir.»

Precisamente el conocimiento de tener que morir, de la brevedad no negociable de la vida, de la posibilidad o la probabilidad de visiones que quedarán *no* cumplidas, proyectos *no* realizados y cosas *no* llevadas a cabo, ~~es lo que impulsa a los seres humanos a la acción y hace volar la imaginación humana~~. Ese conocimiento hizo de la creación cultural una necesidad y transformó a los seres humanos en criaturas de cultura. Desde los inicios de la cultura y su larga historia, su motor ha sido la necesidad de cubrir el abismo que separa la transitoriedad de la eternidad, la finitud de lo infinito, la vida mortal de la inmortalidad. O el impulso para construir un puente que permita cruzar de un lado del abismo al otro. O el deseo de imprimir nuestra presencia constante en la eternidad, dejando en ella una huella inmortal de nuestra visita, por breve que esta sea.

Esto no quiere decir, evidentemente, que las fuentes del miedo, el lugar que ocupa en la fórmula vital y los focos de las respuestas que evocan sean inmutables. Muy al contrario, cada tipo de sociedad y cada etapa histórica tiene sus propios miedos, específicos de cada época y sociedad. Aunque es poco aconsejable sope-

sar la posibilidad de una alternativa «libre de miedo», es importante identificar los rasgos distintivos del miedo específico de nuestra época y sociedad por el bien de la claridad de nuestro propósito y el realismo de nuestras propuestas.

— Cuando tenían sed, nuestros ancestros tomaban su dosis diaria de agua de arroyos, ríos, pozos y a veces charcos cercanos... Nosotros compramos una botella de plástico sellada en una tienda cercana y la llevamos con nosotros para tomar sorbos ocasionales. He aquí una «diferencia que marca la diferencia». Una diferencia similar distingue nuestros miedos contemporáneos de los miedos de nuestros ancestros. En ambos casos, lo que marca la diferencia es su comercialización. El miedo, como el agua, se ha convertido en una mercancía de consumo y se ha sometido a la lógica y las reglas del mercado. Además, el miedo también ha llegado a ser una mercancía política, una moneda utilizada para gestionar el juego del poder. El volumen y la intensidad del miedo en las sociedades humanas ya no reflejan la gravedad objetiva o la inminencia de una amenaza; son, en cambio, derivados de la plenitud de las ofertas del mercado y la magnitud de la promoción comercial (o propaganda).

Observemos, en primer lugar, los usos comerciales del miedo. Es de sobra conocido que en una economía «desarrollada» (y que se desarrolla compulsiva, obsesiva y adictivamente) la lógica del marketing no está gobernada por la necesidad de satisfacer necesidades existentes, sino por la necesidad de ampliar las necesidades a la oferta y de reforzarlas con deseos, muy levemente emparentados a necesidades, pero fuertemente relacionados con las técnicas de marketing que trabajan con la tentación y la seducción. El marketing se dedica al descubrimiento o la invención de preguntas para las que se idean productos que se conciben como respuestas; a continuación, se induce al mayor número posible de clientes potenciales a formular esas preguntas con una frecuencia creciente. Como el resto de las necesidades, la necesidad de protección ante las amenazas tiende a exagerarse como un resultado y a adquirir un impulso propio y constantemente alimentado por

sí mismo. Una vez inmersos en el juego de la protección ante el peligro, ninguna de las defensas ya adquiridas parece suficiente, y la tentación y el potencial seductor de aparatos e instrumentos «nuevos y mejorados» están asegurados. Por otra parte, cuanto más profundo sea el compromiso de estrechar y reforzar perpetuamente las defensas, más profundo e intenso será el miedo a la amenaza: la imagen de la amenaza crece en asombro y capacidad de aterrorizar en proporción directa al crecimiento de las preocupaciones por la seguridad y la visibilidad y el obstruccionismo de las medidas de seguridad. Un verdadero círculo vicioso. O un caso extraño de *perpetuum mobile* verdaderamente «autosostenido», que ya no necesita energía procedente del exterior, ya que la obtiene de su propio impulso. La obsesión por la seguridad es inagotable e insaciable; una vez que se ha liberado no hay forma de detenerla. Se alimenta y exagera a sí misma; a medida que adquiere su propio impulso, deja de necesitar el empuje de factores externos, y produce, en una escala siempre creciente, sus propias razones, explicaciones y justificaciones. La fiebre suscitada y alimentada por la introducción, el afianzamiento, el mantenimiento y el reforzamiento de las «medidas de seguridad» pasa a ser el único impulso necesario para que los miedos, las ansiedades y las tensiones de inseguridad e incertidumbre se autorreproduzcan, crezcan y proliferen. Por radicales que sean, las estratagemas y los aparatos diseñados, obtenidos y puestos en marcha para garantizar la seguridad no serán lo suficientemente radicales como para apaciguar los miedos; no durante mucho tiempo y, en cualquier caso, cada uno de ellos será superado, desbancado y marcado como obsoleto por conspiradores traicioneros que aprenden cómo sortearlos o ignorarlos, y que sabrán superar, asimismo, cada obstáculo sucesivo que se erija en su camino.

Moazzam Begg, musulmán británico arrestado en enero de 2002 y liberado sin cargos después de tres años de prisión en Bagram y Guantánamo, señala acertadamente en su libro *Enemigo combatiente* (2006) que el efecto global de una vida vivida bajo alertas de seguridad virtualmente incesantes —belicismo, justificacio-

nes de tortura, prisión arbitraria y terror— es «haber empeorado considerablemente el mundo». Y, añadiría, no haberlo hecho ni un ápice más seguro; *sin* lugar a dudas, el mundo se percibe como considerablemente menos seguro hoy que hace diez o veinte años. Parece como si el efecto primordial de las profusas, extraordinarias e inmensamente costosas medidas de seguridad emprendidas en la última década haya sido ahondar nuestra sensación de peligro, la densidad de los riesgos y la inseguridad. Y actualmente hay pocas trazas que prometan un pronto regreso a la comodidad de la seguridad. Sembrar las semillas del miedo permite recoger abundantes cosechas políticas y comerciales, y el atractivo de una cosecha opulenta inspira a los buscadores de beneficios políticos y comerciales a forzar la apertura de nuevas plantaciones para el cultivo del miedo.

Resumiendo, quizás el efecto más pernicioso, seminal y a largo plazo de la obsesión por la seguridad (el «daño colateral» que perpetra) es el debilitamiento de la confianza mutua, y la siembra y el cultivo de la sospecha mutua. Las fronteras se trazan a partir de la falta de confianza, y la sospecha las fortifica con prejuicios mutuos y las recicla en primeras líneas de batalla. Un déficit de confianza conduce inevitablemente a un debilitamiento de la comunicación; al evitarse la comunicación y en ausencia de interés por renovarla, la «extrañeza» de los extraños está condenada a hacerse más profunda y a adquirir tonos aún más oscuros y siniestros, que a su vez los descalifica aún más radicalmente como interlocutores potenciales en un diálogo y en la negociación de un modo de coexistencia mutuamente seguro y agradable. El tratamiento de los extraños como «problema de seguridad» puro y simple está detrás de una de las causas del verdadero «*perpetuum mobile*» en patrones de interacción humana. La desconfianza hacia los extraños y la tendencia a estereotiparlos como bombas de tiempo listas para explotar, crece en intensidad a partir de su propia lógica e impulso, sin necesitar pruebas adicionales de su conveniencia ni estímulos extra ante actos hostiles del adversario seleccionado (en lugar de ello, ellos mismos producen profusa-

mente esos estímulos y pruebas). En definitiva, el efecto principal de la obsesión por la seguridad es el rápido crecimiento del estado anímico de la inseguridad, con su cortejo de miedo, ansiedad, hostilidad, agresión y un debilitamiento o silenciamiento de los impulsos morales.

Todo esto no significa que ética y seguridad sean irreconciliables ni que estén condenadas a permanecer en este estado. Sólo señala los abismos que la obsesión por la seguridad ha de superar en el camino hacia una coexistencia (y cooperación) pacífica y mutuamente provechosa de etnias, clases y culturas en nuestro globalizado mundo de diásporas. Aunque con el agudizamiento y el afianzamiento de las diferencias humanas en prácticamente todos los asentamientos y vecindades humanas, un diálogo respetuoso y abierto entre diásporas es una condición cada vez más importante y, de hecho, crucial para nuestra supervivencia compartida, y también, por las razones que he intentado esclarecer anteriormente, es más difícil de alcanzar y defender contra las presentes y futuras circunstancias. Que sea difícil, no obstante, sólo significa una cosa: la necesidad de mucha buena voluntad, dedicación, disposición al compromiso, respeto mutuo y un rechazo compartido a toda forma de humillación humana; y, por supuesto, la firme determinación de restaurar el equilibrio perdido entre el valor de la seguridad y el valor del decoro ético. Una vez alcanzadas y afianzadas todas estas condiciones, el diálogo y el acuerdo (la «fusión de horizontes» de Hans Gadamer) podrían (tan sólo podría) convertirse, a su vez, en el nuevo *perpetuum mobile* dominante en los patrones de la coexistencia humana. Esa transformación no tendrá víctimas, sólo beneficiarios.

Lo que me anima a traer a nuestra consideración otro estímulo que fortalece, exacerba e intensifica las obsesiones por la seguridad y que acentúa la densidad y la oscuridad de las nubes del miedo, concretamente, las necesidades de legitimación del Estado en la era de la globalización...

La incertidumbre y la vulnerabilidad humanas constituyen las bases de cualquier poder político. El Estado moderno ha prometi-

do proteger a sus sujetos contra esas acompañantes siamesas, increíblemente resentidas, pero constantes de la condición humana, y contra el miedo y la ansiedad que tienden a generar; y, probablemente, esa promesa ha bastado para consolidar su razón de ser y la obediencia de los ciudadanos y el apoyo electoral.

En una sociedad moderna «normal», la vulnerabilidad y la inseguridad de la existencia, y la necesidad de vivir y actuar bajo condiciones de incertidumbre intensas e irredimibles, están aseguradas por la exposición de la búsqueda vital a fuerzas de mercado notablemente caprichosas y endémicamente impredecibles. Excepto por la tarea de crear y proteger las condiciones legales para la libertad del mercado, no hay necesidad de que el poder político contribuya a la producción de incertidumbre y al estado derivado de la inseguridad existencial; los caprichos del mercado bastan para erosionar los cimientos de la seguridad existencial y mantener el espectro de la degradación social, la humillación y la exclusión rondando sobre la mayoría de los miembros de la sociedad. Al exigir obediencia y la observancia de las leyes a sus sujetos, el Estado puede basar su legitimidad en la promesa de «mitigar» el alcance de la vulnerabilidad y la fragilidad propias de la condición de sus ciudadanos: «limitar» los daños y los perjuicios perpetrados por el libre juego de las fuerzas del mercado, proteger a los vulnerables de los golpes excesivamente rudos y asegurar a los desvalidos contra los riesgos que entraña la libre competencia. Este tipo de legitimación encuentra su expresión última en la autodefinición de la moderna forma de gobierno como un «*État-providence*»: una comunidad que asume por sí misma, en su administración y gestión, la obligación y la promesa —antaoño atribuida a la providencia divina— de proteger a los fieles de las inclementes vicisitudes del destino, para ayudarlos en sus desgracias personales y ofrecerles ayuda en sus cuitas.

Esta fórmula del poder político —su misión, tarea y función— retrocede hacia el pasado. Las instituciones del «Estado providencial» (Estado benefactor o Estado del bienestar) —conce-

bidas originalmente para desempeñar y sustituir las prácticas tranquilizadoras y en cierto modo menos inclusivas e incomprensiblemente irregulares de la Divina Providencia— están siendo progresivamente eliminadas, desmanteladas o demolidas. La par que las restricciones previamente impuestas a las actividades mercantiles y al libre juego de la competencia empresarial y sus consecuencias están siendo también eliminadas. Las funciones protectoras del Estado se estrechan y son cada vez más «selectivas», y se limitan a cubrir a una ínfima minoría de los inválidos y desempleados, aunque incluso esa minoría tiende a ser reclasificada y pasa de ser una cuestión de prestaciones sociales a un problema de ley y orden; la incapacidad de un individuo para formar parte del juego del mercado según sus reglas estatutarias, utilizando sus propios recursos y asumiendo un riesgo personal, tiende a ser progresivamente criminalizada, reformulada como síntoma de intención criminal o en todo caso concebida como criminalidad potencial. El Estado se lava las manos ante la vulnerabilidad y la incertidumbre que surge de la lógica (más exactamente, de la ausencia de lógica) del libre mercado. La nociva fragilidad del estatus social ahora se redefine como una cuestión privada, un asunto que los individuos tendrán que afrontar con los recursos de que dispongan como posesión privada. Como señala Ulrich Beck, se espera que los individuos busquen soluciones biográficas a contradicciones sistémicas.¹

Estas nuevas tendencias tienen efectos secundarios: minan los cimientos en los que el Estado se apoyó progresivamente durante la mayor parte de la era moderna, cuando reivindicaba un papel esencial para combatir la vulnerabilidad y la incertidumbre que acosaban a sus ciudadanos. El notorio crecimiento de la apatía política, la pérdida de interés y de compromiso político («Ya no hay salvación para la sociedad», como formuló Peter Drucker de forma célebre y sucinta) y la masiva retirada de la población de la

1. Véase Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2010.

participación en la política institucionalizada demuestran el derumbamiento de los cimientos del poder estatal.

Tras haber rescindido su interferencia programática previa con la incertidumbre y la inseguridad producidas por el mercado, y tras proclamar, por el contrario, que eliminar una tras otra las restricciones residuales a las actividades orientadas al beneficio es la tarea principal de todo poder político que se preocupe por el bienestar de sus sujetos, el Estado contemporáneo tiene que buscar otras variedades «no económicas» de vulnerabilidad e incertidumbre en las que apoyar su legitimidad. Esa alternativa parece ubicarse (en primer lugar y de forma más espectacular, pero no exclusiva, en la administración de Estados Unidos) en la cuestión de la seguridad personal: los miedos imperantes o futuros, explícitos u ocultos, genuinos o supuestos que proceden de amenazas al cuerpo humano, las posesiones y los hábitats, tanto si surgen de pandemias y dietas o de estilos de vida poco saludables, actividades criminales, conductas antisociales de las «clases inferiores» o, más recientemente, del terrorismo global.

A diferencia de la inseguridad existencial nacida en el mercado, demasiado evidente como para ser seriamente cuestionada y excesivamente profusa, visible y obvia para que nos resulte cómoda, esa inseguridad «alternativa» diseñada para restaurar el monopolio perdido del Estado sobre las oportunidades de redención tiene que ser artificialmente reforzada o al menos muy dramatizada para inspirar un volumen suficiente de temor, y al mismo tiempo eclipsar y relegar a una posición secundaria la inseguridad «económicamente generada» acerca de la que la administración del Estado apenas puede hacer nada y no está especialmente dispuesta a hacer nada. A diferencia de las amenazas generadas por el mercado al bienestar y el sustento, la gravedad y la dimensión de los peligros a la seguridad personal han de presentarse en el tono más sombrío posible, de modo que la no materialización de las amenazas anunciadas y los golpes y el sufrimiento predichos (en realidad, todo lo que quede por debajo de los desastres anunciados) puede ser aplaudido como una gran victoria de la razón gu-

bernamental frente al destino hostil, como el resultado de la loable vigilancia, la atención y la buena voluntad de los órganos del Estado. >

Vivimos en un estado de alerta permanente derivado de múltiples peligros. Peligros que se asegura que acechan al otro lado de la esquina, rezumando y goteando desde campamentos terroristas disfrazados de congregaciones y escuelas religiosas islámicas; desde los *banlieus* poblados por inmigrantes, las calles pobres infestadas por las clases inferiores, los «distritos violentos» incurablemente contaminados por la violencia, áreas prohibidas de las grandes ciudades; peligros derivados de los pedófilos y otros delincuentes sexuales en libertad, de los vagabundos problemáticos, las bandas juveniles violentas, los holgazanes y agresores... Las razones para tener miedo son muchas; y puesto que su verdadero número e intensidad son imposibles de calcular desde la perspectiva de la limitada experiencia personal, se añade otra razón para estar aterrado, quizá la más poderosa: no hay modo de saber dónde y cuándo se materializarán todas estas advertencias. >

L. D.: En una realidad adiaforizada, una experiencia de victimismo exitosa y convincente y un relato persuasivo del sufrimiento es el camino al éxito y el reconocimiento, no porque la humanidad y la sensibilidad triunfen en este mundo, sino porque un elemento agonístico acompaña al sufrimiento, el martirio y el victimismo, tal como acompaña a la competencia económica o las luchas de poder (una víctima exitosa también entra en el mundo del poder y el prestigio). Víctimas y mártires compiten: ¿quién es más convincente y quiénes exhiben más autenticidad? El sufrimiento de éxito y una historia que influye en la mayoría abre las puertas a la estructura de la autoridad simbólica, el poder y el reconocimiento, o al menos asegura fórmulas y una fraseología tras la que se ocultan el poder y la influencia política.

«En pocas palabras, las víctimas son celebridades, y las celebridades son víctimas». Esta es la historia del éxito en la modernidad líquida. En un mundo consumista, el sufrimiento también se con-

sume, así como las víctimas y las historias —todo lo intenso, todo lo que puede experimentarse agudamente a una distancia segura o por medio de una relación de poder protectora y «amante»—. La adiófora también es operativa aquí, ya que, después de todo, no hablamos de una relación compasiva con seres humanos, sino de un acceso dictado por una distancia segura ante el dolor o por un poder y una relación atenta.

Las nuevas redes sociales, como Facebook, sirven para focalizar fragmentos de nuestra privacidad con la expectativa de que nosotros también recibiremos atención en una era de consumo indiferente, acción social rutinizada y anestesia moral. La exhibición entusiasta de nuestra vida (junto con historias relacionadas con el trabajo, el éxito y la familia, con fotografías personales y familiares exhibidas ante cientos y miles de «amigos» virtuales) pasa a ser un sustituto de la esfera pública y, simultáneamente, se convierte en una nueva esfera pública y líquida. En esta esfera la gente busca inspiración, reconocimiento y atención, nuevos temas y prototipos de personajes para las creaciones literarias, al mismo tiempo que se convierte en una zona en la que toma forma un público casi global de admiradores y amigos diseminados por todo el mundo.

Es, recordando las palabras de Malcolm Muggeridge, un *cri du coeur* del hombre tecnológico que lucha desesperadamente con su sensación de insignificancia y pretende superar la apatía de su entorno, el penetrante silencio cognitivo y la vacuidad moral que se extiende bajo los editoriales alarmistas y los titulares explosivos, los lemas de la publicidad y las declaraciones de conspiraciones globales y el fin del mundo. Es la solitaria y desesperada búsqueda individual de un espacio propio, un espacio que nos protegerá si no físicamente al menos virtualmente. En este sentido, el fenómeno de Facebook representa una lucha contra la inexistencia y la falta de presencia de cada cual en el mundo. Es una protesta inconsciente y con frecuencia esporádica de la multitud virtual y sus figurantes contra el hecho de que son seres carentes de existencia, una ficción de importancia y significación, pues es como si todo en el mundo se hiciera en su nombre.

La lucha contra el sinsentido, contra la insensibilidad, contra el fracaso a la hora de reaccionar y ampliar el reconocimiento origina formas compensatorias de lucha como la creencia violentamente extendida en las teorías conspirativas (que al menos confirman la sospecha de que alguien quiere eliminarnos; en otras palabras, hay alguien a quien le importamos un comino) así como la inflación de palabras de peso. Términos importantes aplicados a experiencias humanas aterradoras, como holocausto, genocidio, crimen contra la humanidad, *apartheid*, se utilizan cada vez con mayor libertad e irresponsabilidad al hablar de Dios sabe qué. Se adaptan como el viejo mobiliario a un moderno diseño interior; una forma de vida y cultura que una vez vibró se convierte en una decoración exánime. En este caso, el sufrimiento de otro y la aniquilación de la humanidad se convierten, en el mejor de los casos, en una forma de atraer la atención sobre uno mismo y la propia forma de hablar (la «verdad» de cada cual).

La combinación histórica de campos semánticos y la resemantización de los términos, emprendida con el propósito de llamar la atención sobre uno mismo o fortalecer la propia fe o doctrina política (que esencialmente no interesa a nadie hasta que anuncias que expiará los pecados del mundo o al menos mostrará el verdadero rostro del mal) también tiene sus raíces aquí.

Como resultado de todo ello hay una proliferación explosiva e incontenible de «holocaustos» y «genocidios», porque sólo si te conviertes en una víctima exitosa y superas esa capa anestesiada, serás admitido en el ámbito donde se reparten el poder y la atención. Si careces de verdadero poder, pero eres real y excepcionalmente impotente, al menos habrás rozado el verdadero poder y tendrás la atención de su lado oscuro. No se te entregó poder, sino que se te arrebató. Así, aún podrás ser testigo del poder, sólo que desde un ángulo diferente. Puedes, por lo tanto eres. Gracias a tu pérdida de poder, otros pueden; eres una vez más, sólo que de una forma distinta.

Como señala Daniel J. Boorstin con perspicacia y sentido del humor, una celebridad es alguien conocido por su fama, y un

bestseller es un libro que se vende debido al éxito de ventas. Pero ¿qué es la autoridad y qué significa poseerla en esta sociedad y situación social? La autoridad es lo que incrementa el número de lectores y espectadores.

En otras palabras, las investigaciones de opinión pública, los cuestionarios, las encuestas telefónicas y los índices de audiencia obsesivamente cuantificados crean autoridad y en sí mismos constituyen una autoridad anónima, difusa, que los ingenieros de la imagen y la opinión pública, los «imagólogos», como los llama Milan Kundera, se aprestan a encarnar en la persona de algún héroe actual. ¿Cómo y a partir de qué otra cosa podría crearse autoridad en una sociedad que ha perdido sus objetivos, su visión, sus criterios de desarrollo y evaluación?

El poder y los roles sociales de los imagólogos también se refuerzan por la frontera cada vez más indistinguible entre lo privado y lo público. La plaza pública, conocida como ágora en la antigua Grecia, en el siglo XXI se convirtió en un eufemismo para el lavabo, sobre todo en la antigua Unión Soviética. Las discusiones privadas a día de hoy no son más que recopilaciones de evaluaciones y experiencias, fácilmente reconocibles y observadas y comentadas por personas igualmente privadas. Estas últimas sólo se transforman en figuras públicas gracias a los imagólogos o su personal técnico y auxiliar (incluidos productores y empresarios, que en ausencia de imagólogos perderían inmediatamente su existencia y funciones sociales). Esta simulación de la esfera pública, construida y derribada en un santiamén, convence a los extras de su vida de que ellos también son observados y de que, por lo tanto, existen, aunque sólo sea por un breve instante y gracias a los imagólogos.

Aquí tenemos un cumplimiento parcial de las desoladas profecías distópicas de Yevgueni Zamiatin, Aldous Huxley y George Orwell: una rápida desaparición de la esfera privada, aunque no en un sistema totalitario, sino en una sociedad y cultura de masas donde todas las cosas (incluida la gente, sus funciones y sus artefactos) son mutuamente sustituibles. Lo que observamos en los

más diversos *reality shows* y en las discusiones de la televisión pública de masas, junto con historias sentimentales «estremecedoras» y revelaciones sadomasoquistas (los oradores y los participantes a veces no sospechan que están siendo manipulados) es lo que Jürgen Habermas identificó como la desaparición de la esfera privada. En su opinión, la publicidad sencillamente culminaba una invasión en la esfera privada, la conquistaba y la colonizaba. En cualquier caso, al mismo tiempo, ante nuestros ojos, el espacio público también se desmorona. Son dos procesos mutuamente condicionantes.

Tú reaccionas, junto con Jürgen Habermas, a la profecía de Richard Sennett del fin del hombre público, y hablas de una tendencia paralela y evidente: el fin de la privacidad e, incluso, su colonización en el discurso público actual y la cultura de masas. La privacidad se ha convertido en una de las mercancías más raras. No sólo se renuncia alegremente a ella en los *reality shows* y la televisión de masas, también la dejan a un lado los payasos políticos en general; se ha convertido en la clave del éxito comercial y de la popularidad de masas. Evidentemente, es una fusión de ambas tendencias. Si el contenido de nuestra vida pública es superado por la vida privada de las celebridades (que de hecho se convierte en nuestra vida pública), eso significa que la persona pública y la esfera pública tocan a su fin. Sennett tenía toda la razón, pero, en todo caso, como tú mismo has observado agudamente, el proceso tiene lugar en dos direcciones: tampoco existe la privacidad.

Aquí también podríamos ofrecer algunas reflexiones sobre el fin (o al menos el principio del fin) de la Política con mayúscula en nuestro mundo contemporáneo. Como has señalado, la política clásica siempre se asoció al poder para convertir problemas privados en asuntos públicos, así como al poder de interiorizar cuestiones públicas y transformarlas en asuntos privados o, incluso, existenciales. Hoy este mecanismo político está desafinado. Lo que en nuestra política posmoderna tratamos como cuestiones públicas a menudo son problemas privados de figuras públicas.

Las consecuencias son dramáticas. Ya no está claro qué es la libertad. ¿Son los remanentes de nuestra privacidad y nuestra determinación a no sacrificarlos a las nuevas redes sociales *online*, la popularidad masiva y el espacio público deformado? O, por el contrario, ¿es nuestra participación en el espacio público, que aparentemente no necesita otra cosa que experiencias extremas y extáticas y las de la multitud virtual? ¿Deberíamos intentar aceptar este nuevo juego sin reglas y apoyar el espacio público al menos con alternativas mínimas? O ¿sería mejor dejar de buscar una moralidad pública y una ética política eficaz, habida cuenta de que en cualquier caso todo queda inmediatamente deformado ante nuestros ojos? ¿Cuál es entonces el futuro de la política?

Y ¿dónde está nuestro verdadero lugar? ¿En el juego social cuyas reglas no conocemos y que tratamos de descifrar sólo después de haber empezado a jugar y participar en él (pues nadie las conoce, ni siquiera los organizadores)? ¿O en las formas del pasado que se rechazan como ficticias sólo porque no encajan en el ámbito de las estadísticas, el consumo masivo y los índices de audiencia, que en nuestra cultura sin criterios ni estándares es tal vez el único ámbito que debería determinar su valor? Pero ¿qué significa pertenecer a un mundo (y vivir en él) que carece de criterios claros y dignos de confianza?

En la modernidad sólida, donde la importancia de un territorio identificable correspondía al rostro reconocible de un individuo en un retrato (que coincidían con los soportes de la facticidad y los criterios de una realidad en la que se podía confiar), esos criterios existían. Pero en la modernidad líquida el consumo del mundo y de uno mismo crean otro tiempo y espacio: un tiempo puntillista discontinuo, semejante al puntillismo en pintura, hace de un estado o impresión momentánea algo más real que los proyectos a largo plazo, la historia, el canon clásico, el pasado. ➤

Z. B.: En primer lugar, permíteme regresar al lugar del que has partido. Has mencionado una tendencia demasiado seminal como para que se pierda entre los otros temas importantes que

has planteado. Has dicho que «en una realidad adiaforizada, una experiencia de victimismo exitosa y convincente y un relato persuasivo del sufrimiento es el camino al éxito y el reconocimiento...».

Bien, aquí no estamos hablando de una competición de vanidades, sino de una versión actualizada del mercado medieval de indulgencias, en el que las personas con recursos podían comprar el perdón por sus pecados antes de cometerlos. La moneda que circula en la versión actual de ese mercado es el registro de la victimización y el sufrimiento infligido, suponiendo que las víctimas tienden a emerger de esas pruebas moralmente ennoblecidas y que probablemente no se mancharán con las subsiguientes semillas, por sucias que estas sean. En su versión vulgarizada, acaso sugerida por abogados tortuosos y únicamente interesados en el beneficio, ese supuesto es reciclado en el derecho a una compensación de quienes sufren: equilibrar el dolor que han sufrido apropiándose del derecho a infligir dolor a otros, tanto si esos otros son culpables de sus agonías pasadas o meramente sospechosos de tramar nuevos tormentos para el futuro. Como sugirió Gregory Bateson, ya mencionado en nuestra conversación, la victimización adquiere pronto su propio impulso y la capacidad de autogestión y autopromoción. Las «cadenas cismogenéticas» de Bateson se asemejan a nudos gordianos que, como afirma la antigua tradición, sólo pueden cortarse, nunca desatarse. Pero ¿tenemos cuchillos apropiados para cortarlas? ¿Podremos hacer el trabajo sin más derramamiento de sangre y sin provocar nuevas y no menos sangrientas cadenas cismogenéticas? Es una pregunta abierta, para la que aún no he encontrado una respuesta convincente...

Pero permíteme pasar a otros temas de tu exposición.

«La Primavera Árabe desencadena rebeliones populares contra los poderes autócratas en el mundo árabe. El Verano israelí lleva a la calle a 250.000 israelíes que protestan por la falta de viviendas asequibles y el modo en que el país está dominado por un oligopolio de capitalistas tribales. Desde Atenas a Barcelona, las plazas de las ciudades europeas están siendo tomadas por jóvenes que claman contra el desempleo y la injusticia de las enormes di-

ferencias de renta», tales son las palabras de Thomas L. Friedman en el *New York Times* del 12 de agosto de 2011.

La gente ha tomado las calles. Y las plazas públicas. Primero lo hicieron en Václavské náměstí, en 1989, y justo después, sucesivamente, en las diversas capitales de los países del bloque soviético. Luego, en la plaza principal de Kiev. En todos esos lugares y en otros empezaron a ensayarse nuevos hábitos. Ya no se trataba de una marcha propiamente dicha, una manifestación, desde un punto de concentración hacia un destino, sino de una ocupación permanente, o un asedio que duraría hasta que las demandas fueran atendidas.

Lo que antes se sometió a prueba ahora se ha convertido en una norma. La gente tiende a ocupar las plazas públicas con la clara intención de quedarse allí durante un tiempo, el que sea necesario para lograr o que le concedan lo que desea. Llevan tiendas y sacos de dormir, para mostrar su determinación. Otros van y vienen, pero de forma regular, todos los días o todas las tardes, o una vez a la semana. ¿Qué hacen en la plaza? Escuchan discursos, aplauden o silban, llevan carteles o banderas, gritan o cantan. Quieren que algo cambie. En cada caso, ese «algo» es diferente. Nadie está seguro de que su acción signifique lo mismo para todos los que allí se han congregado. Para muchos, el sentido de la concentración es cualquier cosa menos cristalino, pero independientemente de la naturaleza de ese «algo», saborean un cambio que ya está ocurriendo: permanecer en la plaza Tahrir o Rothschild día y noche, rodeados por multitudes en evidente sintonía con esa ola de emociones, es un cambio que ya sucede y se disfruta. Primero fue ensayado verbalmente en Facebook y Twitter, ahora se experimenta en carne y hueso. Y sin perder los rasgos que lo hizo tan atractivo cuando se ensayó en la web; es decir, sin perder la capacidad de disfrutar el presente sin liquidar el futuro, derechos sin obligaciones.

La experiencia increíblemente embriagadora de la unión; tal vez, quién sabe, aún es pronto para decirlo: la solidaridad. Ese cambio, que ya ha ocurrido, significa: nunca más solos. Y ha cos-

tado tan poco esfuerzo conseguirlo, apenas colocar una «d» en lugar de la «t» en la fea palabra «solitario». Solidaridad a la carta, solidaridad que dura lo que la demanda (y ni un minuto más). Solidaridad no tanto de compartir la causa elegida como de tener una causa; tú y yo y el resto de nosotros («nosotros», es decir, la gente de la plaza), con un propósito y una vida con sentido.

El 14 de julio de 1789, Luis XVI, rey de Francia, escribió una sola palabra en su diario: *Rien*. Ese día, una multitud de *sans-culottes* parisinos inundó las calles normalmente no visitadas por *les misérables*, no *en masse* en todo caso, y desde luego no para quedarse en ellas. Ese día lo hicieron y se negaron a marcharse hasta que vencieron a los guardias y capturaron la Bastilla.

Pero ¿cómo podía saberlo Luis XVI? La idea de una multitud («la plebe», como Henry Peter Brougham llamó a otras personas que tomaron la calle décadas antes de la caída de la Bastilla) poniendo la historia del revés, o del derecho, dependiendo del punto de vista, aún no era una idea que pudiera tomarse en serio. Mucha agua fluyó por el Sena, el Rin y el Támesis antes de que la llegada y la presencia de la «turba» se advirtiera, reconociera y temiera en el escenario histórico, para no volver a ser desdeñada jamás. Tras las advertencias y las alarmas suscitadas por Gustave le Bon, Georges Sorel u Ortega y Gasset, los escritores de diarios ya no escribirán *rien* al oír a las muchedumbres congregándose en las plazas del centro de la ciudad, sino que probablemente sustituirían esa palabra por un gran signo de interrogación. Todos ellos: quienes contemplan —con Hillary Clinton— una visión de un parlamento democráticamente elegido surgiendo de las cenizas de la furia popular, quienes escrutan nerviosamente las multitudes que inundan la plaza Tahrir en busca del aspirante a fundador de la próxima república islámica, y quienes sueñan con una masa que enderezará los errores de los malhechores y traerá justicia a los mercados de la injusticia...

Joseph Conrad, marino por elección propia, es recordado por afirmar que «nada es tan seductor, tan desilusionante o tan cautivador como la vida en el mar». Años más tarde Elias Canet-

ti elegiría el mar (junto al fuego, el bosque, la arena, etc.) como una de las metáforas más penetrantes e iluminadoras de la multitud humana. Una metáfora que quizá resulta especialmente adecuada para una de las variedades de multitud que menciona: la «multitud de inversión», una «revolución instantánea», por así decirlo, que transforma momentáneamente las cosas en su contrario —al preso en carcelero, al carcelero en preso, al rebaño en pastor, al pastor (solitario) en oveja— y concentra y coagula un puñado de migajas en un todo monolítico, a la par que transforma a la multitud en un individuo, es decir, en un sujeto indivisible, como en las palabras del himno *Nous ne sommes rien, soyons tout!* (No somos nada, seámoslo todo). Podríamos ampliar la idea de «inversión» hasta abarcar el acto de la propia inversión: «En la multitud —escribió Canetti—, el individuo siente que trasciende los límites de su propia persona». El individuo no percibe su disolución, sino su expansión: él, el insignificante *solitario*, ahora se reencarna en *los muchos*; la misma impresión que intenta reproducir un *salón de espejos*, con un efecto inferior y más limitado. >

La multitud también significa liberarse instantáneamente de las fobias: «No hay nada que el hombre tema más que el roce de lo desconocido —afirma Canetti—. Quiere ver lo que se acerca a él y poder reconocerlo o al menos clasificarlo». Ahora bien, en la multitud ese temor a lo desconocido es paradójicamente anulado al ser invertido; el temor a ser tocado se disipa en el ensayo público de reducir el espacio entre individuos, en el recorrido en el que muchos se transforman en uno y uno en muchos, en el espacio que recicla su rol separador y aislante en otro de mezcla y fusión...

La experiencia formativa que llevó a Canetti a esta lectura de la psicología de la multitud tuvo lugar en 1922, cuando se unió a una manifestación pública que protestaba contra el asesinato de Walter Rathenau, el industrial y político alemán. En la multitud descubrió una «total alteración de la conciencia» a un tiempo «drástica y enigmática». Como ha sugerido Roger Kimball, el modo en que describió su primer encuentro con una multitud no

se diferencia mucho del tipo de experiencia que uno encuentra relatada en cierto tipo de literatura mística. Era

una intoxicación; estabas perdido, te olvidabas de tí mismo, te sentías tremendamente alejado y sin embargo pleno; lo que sentías, no lo sentías por tí mismo; era la cosa más desinteresada que podías imaginar; y cuando el egoísmo se mostraba, se exhibía y amenazaba por todas partes, necesitabas esta atronadora experiencia de desinterés como el toque de la trompeta del Día del Juicio Final... ¿Cómo podía suceder algo así? ¿Qué era aquello?²

Ahora podemos conjeturar por qué una multitud, como por ejemplo el mar, es atractiva y seductora. Porque en una multitud, como en el mar y a diferencia de lo que puede suceder en la tierra urbanizada, atravesada por cercas y completamente cartografiada, puede ocurrir todo o casi todo, aunque nada o casi nada pueda darse por sentado. Las alianzas se forman tan rápida y fácilmente como se desintegran y desaparecen. Las visiones se enlazan tan pronto como se desvanecen. Las diferencias y los contrarios se suspenden solo para reaparecer como venganza. ¡Aquí, lo imposible resulta posible! O al menos eso parece.

La gente en la calle presagia el cambio, pero ¿señala la transición? La transición significa más que el mero cambio; la «transición» significa el «tránsito» de *aquí* a *allí*, pero en el caso de la gente en las calles o plazas sólo se da el «aquí» del que querría escapar, y el «allí» al que pretende llegar está, en el mejor de los casos, cubierto por la niebla. La gente tomó las calles con la esperanza de encontrar una sociedad «alternativa». Lo que hasta ahora hemos encontrado es el medio de liberarnos de la sociedad presente; más exactamente, de liberarnos de aquella sociedad en la que se ha concentrado momentáneamente su indignación difusa: resentimiento, irritación, rencor e ira. Como brigadas de demolición, la gente que toma las calles es intachable, o casi. Los

2. Roger Kimball, «Becoming Elias Canetti», *New Criterion*, septiembre de 1986.

defectos afloran, sin embargo, una vez despejado el terreno y cuando llega el momento de asentar los cimientos para la construcción de nuevos edificios. Y los defectos derivan de los mismos elementos a los que las brigadas de demolición deben su misteriosa eficacia: la *multiplicidad*, la *contrariedad* e, incluso, la *incompatibilidad de intereses* suspendidos mientras dura la demolición vuelven a manifestarse una vez concluida la tarea, y de la culminación de la proeza de reconciliar lo irreconciliable a través de una sincronización de las *emociones*, notables por brotar fácilmente y apagarse y desaparecer —apagarse y desaparecer a una velocidad mayor que el tiempo necesario para diseñar y construir una sociedad alternativa en la que la única razón para que la gente tomase la calle fuera saborear el gozo de la comunidad y la amistad—. O, tal como Richard Sennett describió, la modalidad de la variedad de humanismo que pedía con urgencia: para la cooperación informal, sin plazos definidos. Informal, es decir, que las reglas de cooperación no se establezcan de antemano, sino que emerjan en el transcurso de la cooperación. Sin plazos definidos, esto es, que ninguna de las partes coopere con la presunción de saber qué es lo correcto y lo verdadero; cada una de ellas se reconciliaría para desempeñar tanto el papel del alumno como el de profesor. Y cooperación, es decir, interacción dirigida a conseguir el beneficio mutuo de los participantes más que su división en vencedores y vencidos.

¿Acaso este programa suena inquietante, extraño, nebuloso, utópico e imposible de llevar a la práctica? Bien, contrariamente a las expectativas electrónicamente inspiradas y potenciadas, lleva tiempo —mucho tiempo— hacer que lo imposible sea posible. También requiere mucho pensamiento, debate, paciencia y resistencia. Estas cualidades escasean y con toda probabilidad seguirán siendo escasas mientras que no dispongamos de escenarios sociales más propensos a su producción que aquellos de los que disponemos actualmente. Es probable que el año pasado sea recordado como un «año de gente en marcha». Cuando la gente se pone en marcha surgen dos preguntas. La primera es: ¿de dónde han par-

tido? La segunda es: ¿adónde se dirigen? No ha habido escasez de respuestas a la primera pregunta; de hecho, ha habido un exceso de respuestas, profundas y superficiales, serias y fantasiosas, creíbles y quiméricas. Sin embargo, hasta ahora buscamos en vano una respuesta a la segunda pregunta. Todos nosotros, incluso (lo que es más importante) a la gente en marcha.

El creciente abismo entre la conciencia pública de lo que es necesario (léase, lo que se desea) detener, abandonar o eliminar y la conciencia pública de lo que es necesario (léase, lo que se desea) poner en su lugar ha sido uno de los rasgos más llamativos de la «gente en marcha». Otro rasgo destacado ha sido el incremento de un poder de protesta unificador y socialmente integrador contra el impacto de los programas políticos actuales, socialmente desintegradores, causantes de divisiones o manifiestamente ineficaces.

Cuanto más pronunciados y duraderos resulten ser los efectos de este año, más probable será que el año próximo quede en la historia como el año de una renovada importancia de los conflictos sociales y una redefinición de sus fronteras e interfaces. La fase de «derribo» debió su éxito a una especie de ocultación temporal, y a la aparente mitigación, del denso y enmarañado laberinto de las contradicciones sociales, y por lo tanto, efectivamente, a la suspensión o al aplazamiento provisional de su cristalización, articulación y manifestación. Una vez alcanzados los objetivos directos de la protesta que puso a la gente en marcha, el fino barniz de unidad desaparecerá probablemente, descubriendo y exhibiendo la realidad de la división (por las razones antes indicadas) y sorprendiendo a los actores de los acontecimientos sin preparación y peligrosamente desprovistos de una idea clara de su propia identidad e intereses (como hemos visto en la secuela de la primavera egipcia y probablemente veamos en Libia o Túnez).

Pero tal vez «nuestra vida» es una perspectiva temporal inusualmente dilatada para resultar útil en nuestra condición fluida y cambiante. Uno de los probables efectos del paso de la fase de «desmantelamiento» a la fase de «construcción» del interregno

podría ser —tan sólo podría ser— que nuestra condición se tornara más atractiva y hospitalaria para el semiolvidado arte del liderazgo político y espiritual, ahora más resentido y reacio a los maestros de la escenificación y la tergiversación de los acontecimientos, a negociar matrimonios y divorcios y a llevar a cabo juegos de fantasía.

L. D.: Cuánta razón, Bauman.

El filósofo francés André Glucksmann tuvo sólidas razones para explotar con una crítica devastadora a la Unión Europea por su fracaso a la hora de apoyar el espíritu y el anhelo de libertad que se ha manifestado con tanta potencia en Oriente medio y el mundo árabe. Justo ante nuestros ojos, en Internet y los medios globales —que se han convertido en nuestro hogar en el presente—, ha ocurrido un cambio político global único, probablemente el segundo en la escala de importancia después de la caída del Muro de Berlín y el posterior colapso de la Unión Soviética.

Sin embargo, ha llegado a nosotros en el invierno de nuestro descontento, más que en tiempos de alegría. ¿Qué nos ha ocurrido? ¿Por qué hemos permanecido tan complacientes, por no decir insensibles, al valor y a la resolución de los pueblos árabes que se alzaron contra sus tiranos creando así una reacción en cadena global y un efecto dominó en el mundo de la política?

En opinión de Glucksmann, la Unión Europea no estaba en absoluto preparada para este giro en la política mundial. En realidad, tampoco lo estaba Estados Unidos. Glucksmann insistió en que durante mucho tiempo Estados Unidos y la Unión Europea han estado apegados a la «seguridad y la estabilidad» regional supuestamente proporcionada por dictadores como Hosni Mubarak en Egipto, Pervez Musharraf en Paquistán e, incluso, Muammar Gaddafi en Libia, juzgadas especialmente a partir de la antigua relación cordial entre Libia e Italia en sus políticas de emigración y sus operaciones de seguridad.

Hay un aspecto aún más desagradable en esta vacilación. Dejando a un lado todas las perlas de la corrección política, durante

largo tiempo el moderno mundo árabe ha sido percibido por europeos y americanos como un ámbito de celo religioso, atraso, intolerancia y fanatismo, donde casi por definición no se aplicaban las leyes, la libertad política y la democracia.

De ahí la confianza en dictadores lo suficientemente inteligentes como para jugar el juego de Occidente, en lugar de irritarlo y asustarlo con alternativas civilizatorias construidas a partir de escenarios al estilo de China o Rusia. Como en casos similares de inacción y complacencia de Estados Unidos y la Unión Europea, endulzados y suavizados por interminables diatribas sobre el carácter único de las identidades y culturas no occidentales, lo que había y sigue habiendo debajo era una profunda incredulidad respecto a que el mundo árabe estuviera hecho para personas como nosotros. Una idea aparentemente sencilla, pero sorprendentemente reveladora que el historiador británico Simon Schama ha reiterado recientemente.

No obstante, existe otro aspecto fundamental de la modernidad líquida. Este aspecto ha sido acertadamente descrito por el autor y periodista británico David Aaronovitch. En su opinión, las teorías conspirativas reflejan nuestro insoportable miedo a la indiferencia del mundo circundante hacia nuestra persona. Al describir de forma penetrante el efecto paradójicamente reconfortante de la teoría de la conspiración, que, en su opinión, nos protege de la «catástrofe de la indiferencia» —por usar el término acuñado por el doctor Stephen Grosz, psicoanalista americano afincado en Londres—, Aaronovitch nos recuerda:

Todo el mundo conoce la célebre sentencia de Oscar Wilde: «En el mundo sólo hay una cosa peor a que hablen de nosotros, y es que no hablen de nosotros». Pocos habrán oído el inteligente desarrollo que Susan Sontag imprimió a estas palabras: «Envidia a los paranoicos. Realmente creen que los demás les prestan atención». Si la conspiración es una proyección de la paranoia, existe para asegurarnos de que no somos

objetos totalmente olvidados en un proceso ciego. Si Marilyn fue asesinada, entonces no murió, como la mayoría tememos y a menudo observamos, sola y miserablemente. Ocurrió una catástrofe, pero no la mayor catástrofe que a todos nos aguarda.³

Habida cuenta de que la expresión «A nadie le importa» suena como un cruel veredicto equivalente a una prueba de que no somos personas o entidades, sólo tenemos una herramienta a mano para actualizarnos y realizarnos como seres que importan en el mundo, a saber, para convencer al mundo circundante de que merecemos ser un grupo objetivo o que reunimos lo necesario para ser el objeto de una conspiración/deseo de destruirnos. En un mundo en el que se busca desesperadamente atención, la indiferencia es un fracaso, cuando no una responsabilidad.▷

En cierto sentido, la teoría de la conspiración de la sociedad tiene un aire de familia con fenómenos de la era de la indiferencia como el victimismo, el martirio y el sensacionalismo hiperbólico y políticamente explotado en la política y la vida pública, y una comprensión escandalizada de la realidad. Para quebrar la armadura de un mundo indiferente e intentar lograr al menos una mínima cantidad de su efímera atención, necesitamos un arranque de histeria colectiva, un escándalo sexual o de corrupción, o una teoría conspirativa plausible que explique cómo el mundo nos odia e intenta trastornarnos o eliminarnos desde el interior y el exterior. Por lo tanto, al igual que las celebridades de la televisión y las víctimas de éxito, los cerebros de las conspiraciones y teorías conspirativas ganan justo donde las personas que exhiben un compromiso a largo plazo y una forma moderada de hablar y pensar tienden a perder: rompen el hielo del silencio y logran la atención del mundo. El ganador se lo lleva todo.

3. David Aaronovitch, *Voodoo Histories: The Role of the Conspiracy Theory in Shaping Modern History*, Cape, 2009.

La teoría conspirativa de la sociedad parece un *cri du coeur* contra el muro de las formas líquidas modernas de alienación social, indiferencia moral, falta de compromiso político y silencio. Como el martirio político autoinfligido y la sensación de victimismo autocultivado, la teoría de la conspiración es un intento desesperado para conquistar los corazones y las mentes de un mundo de retórica mecánica y cortés indiferencia. Este es un mundo en el que nadie responde a nuestras cartas o mensajes de email y donde nadie corresponde a nuestros esfuerzos a menos que nos presentemos con una sensación política o un informe plausible de nuestro sufrimiento, o a menos que nosotros mismos nos convirtamos en una evidencia empírica capaz de sostener la teoría social o la doctrina política de algún otro.

Como Tony Judt —intelectual, historiador y figura pública recientemente desaparecido— subrayó sutilmente al reseñar *El pensamiento cautivo*, de Czesław Miłosz y comentar el fenómeno del *ketman*, «escribir para el cajón del escritorio pasa a ser una señal de libertad interior»,⁴ que es el triste destino de un intelectual de la Europa del Este obligado a elegir entre su país y su conciencia.

Aquí aparece el aspecto central de esta perspicaz reseña, cuando Judt revela el miedo a la indiferencia como principal fuerza motriz detrás de las acrobacias mentales y las maniobras inmorales descritas por Miłosz como *ketman*. Judt cita *El pensamiento cautivo*: «El temor a la indiferencia con la que el sistema económico de Occidente trata a sus artistas y estudiosos se extiende entre los intelectuales del Este. Dicen que es mejor tratar con un demonio inteligente que con un idiota bondadoso».

Y aquí descubrimos otro aspecto crucial del miedo a la indiferencia. A veces fuerzas odiosas y destructivas asustan al intelectual o a cualquier otro individuo angustiado y acorralado en menor medida que una indiferencia que lo relega a los márgenes de la historia y la existencia. Como sostiene Martin Buber, «quien

4. Tony Judt, «Captive minds», *New York Review of Books*, 57: 14, 30 de septiembre-13 de octubre de 2010.

odia directamente está más cerca de una relación que aquellos que carecen de amor y odio»➤

Vivimos en una era no sólo de inflación monetaria, sino también de inflación —y por lo tanto devaluación— de conceptos y valores. Los juramentos se rompen ante nuestros propios ojos. Antes, quien rompía un juramento perdía el derecho a participar en un foro público y a ser portavoz de la verdad y los valores. Se le despojaba de todo a excepción de su vida privada y personal, y ya no podía hablar en nombre de su grupo, su pueblo o su sociedad. Las promesas también han sufrido una devaluación. Antaño, si te retractabas de la palabra dada, se te privaba del más ínfimo grado de confianza. Los conceptos también están siendo devaluados; ya no se reservan para la tarea específica de describir ejemplos precisos de la experiencia humana. Todo se ha vuelto uniformemente importante y superfluo. Mi mera existencia me sitúa en el centro del mundo»➤

En mi experiencia, la cumbre de la inflación de conceptos se alcanzó hace diez años, cuando descubrí una serie de artículos en la prensa estadounidense que describían el «holocausto» de los pavos en las jornadas previas al día de Acción de Gracias. Probablemente este no es el único caso de una palabra usada de forma irreflexiva o irresponsable. La falta de respeto hacia los conceptos y el lenguaje sólo enmascara temporalmente la falta de respeto hacia los demás; y esa falta de respeto acaba por aflorar»➤

En las décadas recientes, el concepto de «genocidio» ha sufrido una peligrosa devaluación. Querría subrayar aquí que la devaluación de este concepto no ha sido respaldada por una preocupación por la humanidad en su conjunto o por la condición de lo humano; justamente todo lo contrario: es un síntoma de la historia de la reevaluación del yo como ombligo del mundo y, simultáneamente, de una insensibilidad creciente hacia la humanidad. Además, el uso inmoderado de esta palabra amenaza con ahogar el diálogo.

Desde que una política que busca el martirio se ha convertido, en nuestro mundo abrumado por la indiferencia total, en una herramienta eficiente para reclamar atención, si no en un pasaporte para el cielo del reconocimiento, el Holocausto se percibe como un patrón exitoso de las políticas de la memoria. Hablando cínicamente, el Holocausto es tratado como una historia de éxito en nuestro mundo de martirologio comparado. Por lo tanto, se espera que el pastel sea cortado y compartido equitativamente entre los actores victimizados de la historia: judíos, árabes palestinos, afroamericanos, indios norteamericanos, latinoamericanos, musulmanes y ciudadanos de la Europa del Este. Esto quiere decir que un martirologio convincente, o un informe plausible del sufrimiento, se convierte en la contraseña que permite franquear las puertas del poder y el reconocimiento. Tenemos que convertirnos en celebridades o en víctimas en nuestros modernos tiempos líquidos para obtener más atención y, por lo tanto, para garantizarnos la visibilidad, que hoy en día es lo mismo que la existencia social y política. Cuando más convincentes somos como víctimas, más atención y publicidad recibimos. Cuando más nos esforcemos por pensar lo impensable y pronunciar lo impronunciable, más probabilidades tendremos de encontrar un lugar en una estructura de poder, tanto local como global.

Como ya he mencionado, la inflación de conceptos y términos lleva a un intento de invalidar las nociones éticas, por no decir que se trata de convertirlas en zombis instrumentalizándolas e integrándolas como un aspecto práctico de la política exterior. En la mayoría de los casos se basa en malentendidos y tergiversaciones de la historia moderna; a veces esta inflación adopta el disfraz del victimismo moderno y la búsqueda de atención, en sí misma un aspecto oculto del poder y el prestigio.

De ahí la idea de doble genocidio extendida en Lituania y más allá, que se basa en el supuesto de la simetría del sufrimiento de los judíos de la Europa del Este como víctimas del Holocausto y de sus compatriotas y vecinos no judíos como víctimas del estali-

nismo y el comunismo, lo que equivale a decir que el Holocausto sólo afectó a los judíos, mientras que el estalinismo fue exclusivamente hostil a los bálticos y otros no judíos, ya que estos contribuyeron enormemente a la causa comunista.

No hace falta decir que la distorsión de la historia es demasiado obvia como para tener que subrayarla, pero arroja más luz sobre las razones por las que la ola de ofuscación y trivialización del Holocausto fueron posibles en Lituania, donde tuvo lugar un intento de igualar el Holocausto como crimen fundamental contra la humanidad y los crímenes del comunismo, como si hubiéramos experimentado no uno, sino dos Holocaustos, dos realidades paralelas de odio y horror, un Holocausto de los judíos y un Holocausto de los gentiles, el primero orquestado por los nazis, y el segundo, por los comunistas.

Permíteme dejar a un lado todas las consideraciones acerca del aspecto político y moral de esta campaña o siniestra tendencia de las políticas de la memoria. Tenemos que comprender cómo funciona este mecanismo, ya que está en proceso de convertirse en el patrón para una reescritura de la historia, secuestrando el relato de otros, inflando los conceptos y vinculando deliberadamente a víctimas y verdugos en el marco de una teoría de la simetría o en una perspectiva de martirologio comparativo.

Es todo demasiado obvio para tener que subrayar el hecho de que la identidad, la memoria y el victimismo tienden a entrelazarse profundamente cada vez que se busca un relato histórico-político plausible dentro de un marco de autolegitimación, que en sí mismo es un aspecto central del proceso de legitimación política. El victimismo, como discurso y como marco de sentido dentro de un relato histórico, no se convierte necesariamente en un camino hacia la comprensión empática de los demás, la compasión humana o la sensación de pertenencia. En cambio, refuerza la sensación de haber sido elegidos por los representantes de la estructura de poder. Como hemos mencionado, el victimismo exitoso es una posible llamada al poder compartido, a repar-

tir el pastel de la atención global y a garantizar el acceso a la *Realpolitik* y al vocabulario político consolidado.

Una vez tuve el privilegio de asistir a un sorprendente diálogo entre un músico de jazz y su público. Fue el 22 de noviembre de 2006, cuando Arturo Sandoval, virtuoso trompetista estadounidense nacido en Cuba, participó en el festival de jazz de Kauņas. La reveladora conversación tuvo lugar después de la interpretación de algunas piezas musicales que no dejaron duda alguna respecto a que estábamos escuchando a uno de los grandes trompetistas de nuestro tiempo, una leyenda del jazz comparable a su gran compañero Dizzy Gillespie.

◀ De pronto, Sandoval se detuvo, se giró hacia su público y preguntó: «¿Alguien conoce al trompetista Timofei Dokshizer? Vivía en Vilnius y ha muerto hace poco» ▶ Quizá respondieron algunos, pero la mayoría del público guardó silencio, tras haber aclamado y ofrecido una ovación de pie al fascinante virtuoso del jazz y hombre orquesta ▶ (Sandoval improvisa maravillosamente no solo con su trompeta, sino también con su voz, y en el escenario enseñaba a los jóvenes de su sección rítmica el arte del *swing* y la improvisación). Era evidente que el público se había quedado sin respuesta. Habían ido a escuchar un músico internacionalmente famoso, no historias de personalidades locales sin interés y de las que nadie había oído hablar.

«Timofei Dokshizer fue un gran profesor e intérprete de la trompeta —dijo Sandoval—. Quiero honrar su memoria y dedicarle una pieza. ¿Está su mujer en la sala?» Una pequeña y humilde mujer se puso en pie. Era la viuda de Dokshizer. «Gracias», dijo Sandoval, con un gesto de cabeza. En aquel momento el público pareció conmovido por el episodio, pero pronto volvió a sumergirse en los ritmos y los sonidos mágicos de Sandoval.

¿Quién era Timofei Dokshizer (1921-2005)? ¿Por qué Sandoval se tomó el tiempo para honrar a un músico que para mí era también un enigma hasta que de pronto caí en la cuenta de que

estaba hablando del gran trompetista ucraniano cuyo inimitable estilo ya me había embelesado cuando muchos, muchos años antes estudié música clásica en el conservatorio? Uno de los milagros musicales de entonces era el solo de trompeta en la «Danza napolitana» en el ballet *El lago de los cisnes*, de Piotr Chaikovski. Otro era el «Vuelo del abejorro» de la ópera *El cuento del zar Saltan*, de Nikolai Rimski-Korsakov. El intérprete de trompeta cuyas grabaciones eran inseparables de mi prematuro amor a la música clásica no era otro que Timofei Dokshizer, que el 13 de diciembre de 2011 habría cumplido 90 años.

Incluso yo, un apasionado de la música, caí en una trampa impuesta por mi época y mi conciencia: no sabía que en su última etapa Dokshizer había vivido y trabajado en Lituania, y que había pasado muchos años en Vilnius y fallecido allí. Fue necesaria una lección de un estadounidense nacido en Cuba acerca de la sensibilidad a la memoria y la historia local para hacerme reflexionar seriamente sobre las paradojas de la memoria.

¿Dónde está el hogar de la memoria? ¿De dónde procede? ¿Es sólo un proceso cognitivo y un sistema de códigos culturales que nos conecta con otros y con un pasado común? O ¿es algo más, tal vez una sensibilidad a algo que se convierte en nuestro lenguaje, nuestra existencia cotidiana, nuestra experiencia y episodios de nuestra vida que creemos haber comprendido plenamente? ¿Es posible que perdamos la memoria si estamos rodeados sólo por personas como nosotros, que no somos un reto para nosotros mismos, no tenemos necesidad de conocernos a nosotros mismos, nuestro pasado y aquello en que nos hemos convertido, todas las imágenes, los sonidos, las sensaciones y las palabras que han formado y constituyen nuestra identidad más íntima, silenciosa y no revelada?

¿Vive aquí la memoria, cerca de nosotros? O ¿acaso vive en nosotros? O, por el contrario, ¿llega hasta nosotros procedente de otro lugar? ¿Somos más sensibles a nuestro entorno porque vivimos físicamente en él? La historia de Europa está llena de ejemplos de artistas y estudiosos de un país que descubren a los

genios de otro: en el siglo XIX Claude Monet descubrió a Frans Hals y su escuela en Harlem; Théophile Thoré descubrió a Jan Vermeer; Édouard Manet consideraba al maestro barroco español Diego Velázquez el mayor genio de todos los tiempos, un pintor de pintores (en palabras de Manet, *c'est le peintre des peintres*); y Vincent Van Gogh consideraba a Rembrandt como el pintor que más le había inspirado y enseñado. La lista sigue: William Shakespeare entró en el salón de los genios literarios no gracias a sus coetáneos ingleses, sino por medio de Johann Wolfgang von Goethe y Friedrich Schiller.

La memoria nos llega externamente. Surge del Otro. Sólo a nosotros nos parece que preservamos la memoria de cierto lugar. En realidad procede de otro sitio y nos protege. Necesitamos una sensación que cree, nos defina y comuniqué al mundo quiénes somos, pero en realidad son los otros quienes son testigos de nosotros ante el mundo. La memoria que nos salva del no-ser proviene de otro lugar. La memoria no vive aquí, vive en otra parte.

Nos consolamos con el cuento de que somos nosotros, y no algún otro, quienes conservamos la historia y la memoria de nuestro país, pero la verdad susceptible de asombrar a muchos es que la memoria llega a nuestra existencia desde el exterior, pues es básicamente nuestro diálogo cognitivo y existencial con nuestro ser-en-el-mundo y con toda la comunidad de nuestra sensibilidad y sentimiento. Otros encuentran en nosotros lo que nosotros mismos perdemos; parecemos al olvidar, como diría Milan Kundera.

Lo que necesitamos dolorosamente en tiempos de cambio constante que lo arrastra todo es una dulce mentira respecto a nosotros mismos, agradables actos de autoengaño sobre un pasado brillante que se ajusta a un modelo teórico e histórico purificado: nuestra armadura protectora, fuente de nuestra fe en el futuro. Todo esto sería humano, comprensible e inofensivo si en la política real, y por razones extremadamente prácticas, no tuviéramos necesidad de un relato histórico-político para justificar nuestras actuales decisiones morales y acciones políticas. A veces este

relato es necesario sólo como un aspecto de nuestra política exterior o como un código en nuestro sistema de información y comunicación pública.

En nuestra extraña era —una era de incesante autodescubrimiento y autorrevelación— necesitamos ser constantemente motivados por un discurso legitimador sostenido por sensaciones, un moderno sistema para inventar un glorioso pasado y un flujo de relatos que nos arraiguen y legitimen en un mundo al que transmitimos noticias que nos definen como únicos y excelentes. Así pues, la paradoja de la memoria es que los demás nos necesitan fundamentalmente como partes de la realidad y de la historia, pero no como una comunidad imaginada unida por una sensibilidad y emoción colectiva.

Por lo tanto, la memoria que nos preserva (y no nos construye ideológicamente) procede del exterior. La memoria no vive aquí, sino en otro lugar. Y el olvido deliberado no es una fantasía, sino un hecho. ~~En muchos sentidos somos una comunidad~~ no del recuerdo, sino del ~~olvido organizado, sistemático y deliberado~~. Nuestra percepción del sentido después de la modernidad totalitaria, con sus dos guerras mundiales y todas sus catástrofes sociales, todos sus traumas tendentes a borrar la identidad y suprimir la memoria, podría volver a nacer y preservar nuestro presente y pasado en lugar de encontrarnos a nosotros como perfectas víctimas o como una nueva sensación política. Nuestra memoria es como una obra trágica de la imaginación que se erige monumentos a sí misma, y no una red de conexiones que vincula un yo autocrítico a una identidad libre de prejuicios.

La espada del olvido deliberado cae sobre aquellos que nos recuerdan nuestra debilidad y nuestros vicios. No es un accidente que el silencio rodee a Ricardas Gavelis y que sea ignorado como si hubiera sido borrado de nuestra conciencia pública y oficial, aunque todos nosotros debemos a este escritor de primer nivel, a este periodista irónico, terriblemente crítico e increíblemente penetrante, un profundo agradecimiento y reconocimiento por la intensidad y la precisión con las que identificó y describió valien-

temente los aspectos más problemáticos de nuestra vida tras la recuperación de la independencia lituana.

Por esa razón no debería sorprendernos que a veces recuperemos la memoria y aprendamos a vivir nuestro presente y nuestro pasado gracias a un trompetista estadounidense de orígenes cubanos que ha llegado a Lituania para recordarnos a un gran intérprete de la trompeta al que hemos olvidado casi por completo, un genio de Vilnius nacido en Ucrania y que hablaba ruso, el memorable solista de «Danza napolitana».

La cantidad de información negativa, imágenes brutales y violencia en los medios lituanos plantea la cuestión de si las razones para divulgar este tipo de información obedecen a un mercantilismo extremo o a un disimulado culto al poder. Las primeras páginas de los periódicos autoproclamados como «serios» ofrecen información sobre los violentos y brutales enfrentamientos en un garito local entre compañeros y parejas que abusan del alcohol. La crónica negra en Lituania es tan hiperbólica y enfática que resulta difícil creer que vivimos en un país que no está inmerso en una guerra y aún logra mantener su paz social interna. Es casi imposible encontrar otro país que publique tantos reportajes con información negativa y violenta en sus medios.

Se ha intentado explicar esta tendencia culpando al crecimiento de la prensa sensacionalista y al mercantilismo generalizado del periodismo. En cualquier caso, este argumento no es del todo convincente. La prensa y la televisión están sometidas a una rápida mercantilización en muchos países, pero ni en Inglaterra, cuya prensa y televisión están igualmente afectadas por una mercantilización rápida e incontrolable, ni en los países del Benelux o en los escandinavos se ve tal abundancia de escenas violentas. Por no decir que incluso su prensa sensacionalista dudaría en publicar el tipo de información «suministrada» por los medios lituanos.

Así pues, ¿cómo puede explicarse la irrupción de esta brutalidad y el culto al poder en Lituania y cómo identificar abiertamen-

te las causas? ¿Acaso el mercantilismo descarado se alimenta exclusivamente de la falta de periodismo de calidad o de medios alternativos válidos o hay que buscar las razones en otra parte? ¿Nos hemos rezagado respecto a Occidente, o, al contrario, nos hemos liberado de la alta cultura y nos encontramos sumidos en una moderna vanguardia bárbara, lejos de Occidente, donde una rica herencia de civilización aún logra parar y contener este arrebatado de brutalidad y vulgaridad?

Tal vez estamos atrapados en la nueva barbarie, que aún no ha llegado a Occidente: capitalismo sin democracia (hasta ahora es el modelo chino o de la Rusia actual, pero su diseminación por todo el mundo no es algo que pueda descartarse), libre mercado sin libertad personal, el reforzamiento de la dictadura económica y la paralela desaparición del pensamiento político, y la transformación final de la política en un elemento de la cultura de masas y el mundo del espectáculo, con el verdadero poder y el Gobierno en manos no de una representación públicamente elegida, sino de alguien elegido por los sectores más poderosos de la sociedad, al margen del control público, quizá los dirigentes de la burocracia central, los negocios y los medios.

Aunque sólo haya un átomo de verdad en estas lúgubres disquisiciones, siguen sin explicar nuestra extraordinaria capacidad para crear un infierno emocional y presentar a nuestro país como un lugar devastado por una catástrofe o que se ha convertido en el lugar más atroz de la Tierra. Es extraño que este infierno interno haya sido creado por la propia Lituania. He trabado amistad con mis estudiantes, que proceden de Kosovo, Albania, Bosnia-Herzegovina y Serbia, países que han padecido y aún padecen problemas reales. Las quejas o la conversación sobre los problemas de Lituania les parecen excesivas e, incluso, impropias en comparación con aquellos países cuya situación actual es verdaderamente trágica y opresiva.

La clave para resolver este problema puede ser un simple detalle, y es que no relacionamos (muy razonablemente) dos factores mutuamente dependientes y determinantes: el exceso de re-

portajes sobre violencia y brutalidad y su retrato en nuestros medios, y las implicaciones psicoanalíticas de nuestros comentarios políticos indudablemente sádicos y masoquistas, donde el objetivo predominante es menospreciar a los otros y a uno mismo. Nuestra forma brutal y degradante de hablar de los otros y de nosotros mismos, es decir, el comentario social y político como un lento proceso de autonegación y destrucción, no tiene, de hecho, nada que ver con ser crítico. >

La crítica saludable es la construcción de alternativas y el enjuiciamiento de pensamientos o acciones desde una perspectiva lógica u otras formas conocidas de conocimiento y pensamiento. El canibalismo verbal y mental o la destrucción moral del otro sólo pueden significar una cosa: el rechazo a la discusión libre y abierta y su asesinato aún antes de empezar. El lenguaje sádico suele utilizarse para controlar y atormentar, y para derribar el objeto sometido a discusión, mientras que el lenguaje masoquista representa el tipo de comentario sobre sí mismo que ni el enemigo más acérrimo de un país o un individuo imaginaría infligir.

Como señaló Erich Fromm, sólo quienes no se han interesado por estos asuntos podrán pensar que el sadismo y el masoquismo son aspectos de la estructura de un carácter o una personalidad en abierta oposición a otros. De hecho, están estrechamente relacionados y a menudo se unen en un nudo sadomasoquista precisamente porque proceden de una sola fuente: el temor a la soledad, el rechazo del mundo y el aislamiento. Habida cuenta de que muchos individuos débiles consideran que la libertad se alza desnuda e indefensa ante un mundo oscuro y hostil, la única forma de salvarse a uno mismo es romper el ánimo del contrario, o bien la propia personalidad.

No leas en mis comentarios que tengo en mente la servidumbre autoritaria de aquellos que se limitan a leer y observar los medios violentos: no hablo de las víctimas. La personalidad autoritaria crea este tipo de medios. Es su venganza hacia el mundo, y la dialéctica de la obediencia y el poder, y la alegría de degradar a otros y a uno mismo.

ARRASAR LA UNIVERSIDAD: EL NUEVO SENTIDO DEL SINSENTIDO Y LA PÉRDIDA DE CRITERIOS

Leonidas Donskis: Mi amigo finés, profesor de filosofía en Helsinki, me dijo una vez que para sus colegas Estonia es un ejemplo de la peor pesadilla de la política libertaria. Esta observación, de divulgarse, habría significado un mazazo para el dulce sueño de los lituanos de seguir los pasos de los estonios, disfrutando de la vecindad de Finlandia y celebrando desde una distancia de setenta kilómetros la existencia de algo radicalmente diferente a los traumas poscomunistas y los dilemas dolorosos. El sueño fue desmoronado por mi colega como un castillo de naipes.

«Un desmesurado individualismo, la atomización y la fragmentación de los vínculos sociales, la falta de sensibilidad y compasión, un abismo enorme entre la alta sociedad y el pueblo llano, la ausencia de los rasgos propios de un estado del bienestar» estos eran los principales puntos en los que se detuvo mi amigo finés. Es irónico que el pueblo poscomunista, que siempre ha pensado en Occidente como en una bendición de independencia y libertades civiles —acompañadas de ciertas iniquidades del capitalismo—, admire los efectos secundarios de la economía de libre mercado que se manifiestan en nuestros nuevos hábitos mentales y sentimentales.

«Mientras que la vida en Helsinki es como una constante tarde de domingo, la vida en Riga siempre es lunes por la mañana», señaló un estudiante de posgrado de Letonia tras un seminario que impartí en Helsinki. Me gustaría plantear mi argumento recordando que da la impresión de que nosotros, los europeos del Este, nos hemos saltado la fase de individualismo político y moral de la

era industrial. Tras haber quedado excluidos del cambio social y político de Occidente durante más de cinco décadas, nos encontramos de repente en la era de la modernidad líquida, como tú has señalado, con nuestra caja de herramientas para mejorar los poderes de asociación; por usar tu expresión, estamos de repente ante la estrategia del «hazlo tú mismo» y ante la actitud de «asumir la responsabilidad por el mundo», de Facebook como la encarnación de la amistad líquida, es decir, estamos ante el debilitamiento de los vínculos humanos y ante las redes sociales en Internet como la nueva política de inclusión y exclusión.

«Hazlo tú mismo», HTM, he aquí un nuevo código de comportamiento ampliamente asumido por el individuo moderno como la nueva responsabilidad moral. Hubo un tiempo en el que teníamos buenas razones para esperar que, por ejemplo, un ensayista supiera que habría un editor, con un maquetador capaz de plantear la composición del libro y un administrador capaz de desarrollar una estrategia hábil para promocionarlo y venderlo. Finalmente, esperábamos ser remunerados por nuestro esfuerzo en lugar de pagar al editor por un trabajo que hemos hecho para su beneficio.

Hoy las cosas tienden a cambiar en más de un sentido. En la mayoría de los casos —aunque, felizmente, no todos— tenemos que pagar, luego maquetar el libro y también asumir la responsabilidad de una buena estrategia de mercado. Hazlo tú mismo. Sé académico, ensayista y editor al mismo tiempo. Consigue el dinero para tu investigación, dirígela, publica un monográfico y luego despliega un movimiento de relaciones públicas para promocionarlo. Hazlo tú mismo. Haz de ti mismo lo que quieras. Serás un hombre o mujer hecho a sí mismo por aclamación y por defecto, en lugar de por libre elección. Este ya no es el sueño del individuo humano capaz de darse forma a sí mismo, propio del conde Giovanni Pico della Mirándola. La paradoja es que ahora el individuo es moldeado por la globalización y sus fuerzas anónimas.

En cierto modo, todo esto recuerda asombrosamente al sueño de Karl Marx. Hay muchas razones para considerar que el mar-

xismo se originó como una forma de determinismo tecnológico. El resentimiento de Marx hacia la moderna división del trabajo como razón principal de la escisión de la personalidad humana y la alienación resultante de sus creaciones y productos arroja luz sobre el marxismo entendido como violenta reacción contra la modernidad sólida.>

La humanización de la ciencia y la tecnología, según Marx, sólo puede acontecer en el comunismo como nueva formación socioeconómica, que coincide con el fin de la prehistoria y el inicio de la historia real. Por lo tanto, el comunismo armonizará la personalidad humana después de su escisión debida a la moderna división del trabajo y al capitalismo. Lo hará liberando plenamente el potencial creativo de la humanidad hasta ahora eliminado por sistemas de producción basados en la división del trabajo y una especialización excesiva. Seremos capaces de esforzarnos y alegrarnos del trabajo físico a la vez que cultivamos nuestra mente, nuestra alma y el resto de las facultades de nuestra creatividad e imaginación. Exhibiremos nuestras magníficas destrezas como obreros, estudiosos o artistas según nuestro deseo o a petición de otro. Aquí observamos el momento manifiestamente utópico del marxismo, sus diatribas contra las utopías tempranas y contra el socialismo utópico francés.>

Hoy en día no hay motivos para bromear al respecto. En lugar de armonizar y reconciliar las facultades del alma, nos convertimos en individuos por defecto. Se supone que actuamos en nombre del mundo. Tenemos que enfrentarnos a los graves problemas creados por generaciones previas. Se espera que encontremos el camino para sortear los dilemas más dolorosos de la modernidad, como individuos valientes, autónomos, autosuficientes, conscientes y capaces de maximizar los riesgos. A quién le importa que tú nos hayas advertido una y otra vez respecto a que no hay soluciones locales a problemas globalmente producidos, y que los individuos no pueden actuar como una respuesta viable y suficiente a los retos sociales y políticos que han pasado a formar parte de nuestras vidas por accidente o capricho de la historia más que por

nuestra decisión consciente. Esto es muy cierto aplicado a la región báltica, un laboratorio de cambio insoportablemente ligero, rápido e incesante.

Al pensar en nuestro destino como individuos por aclamación del mundo, o sencillamente por defecto, me viene a la mente una escena genial de *La vida de Brian*, el filme de Monty Python. Brian, un joven de Jerusalén confundido con Jesús, se despierta tras una dulce noche de amor apasionado y aparece desnudo en la ventana. La multitud lo saluda. Desesperado y en un intento por liberarse del sonido y la furia de los verdaderos creyentes, Brian dice: «Pero ¡vosotros sois todos individuos! ¡Todos sois diferentes!». «Sí, todos somos individuos», responde la multitud. Y una única voz replica: «Yo no».

Sí, hoy somos todos individuos. Lo somos por aclamación o por defecto, y no por una decisión moral intensa y dramática. La modernidad pretende controlar nuestra memoria y nuestro lenguaje íntegramente. En la novela *1984*, Winston Smith intenta recordar una canción de la adolescencia, que finalmente recuerda el personaje de O'Brian, un supuesto amigo y compañero de armas de Winston en la sagrada causa de la resistencia al régimen, y que resulta ser un oficial de alta graduación del Partido Interior. Se supone que Oceanía, donde el libro de Orwell crea un nuevo lenguaje, la Neolengua, se convertirá en un lugar donde la percepción y la comprensión humanas del espacio y el tiempo se transformarán completamente. Con ese lenguaje, nadie podrá comprender a Shakespeare.

Esto supone que la realidad representada en la imaginación literaria clásica será irreconocible. Alterar radicalmente el campo de referencia y el sistema de conceptos de cada cual facilitaría la eliminación de la dimensión del pasado. Al controlar su campo de referencia y su sistema de conceptos, la historia de la humanidad puede controlarse con firmeza al modo requerido por el solipsismo colectivo del Gran Hermano y el Partido. Como comentamos anteriormente, *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, trata sobre la muerte de lo clásico y sobre la muerte del pasado. En el contexto

de las distopías de Zamiatin, Huxley y Orwell, la expresión compuesta «totalitarismo tecnocrático» sería un pleonasma, pues a ellos no les parecía posible otra forma de totalitarismo.»

¿Qué tipo de imaginación construye utopías y distopías? Hallar una respuesta global es difícil. Es una forma de imaginación donde las tramas imponen pensamientos y sensibilidades liberales, conservadoras y socialistas. Sin embargo, utopías y distopías no habrían nacido sin la trayectoria conservadora de esta forma de imaginación y sin la sensibilidad conservadora escondida en la moderna imaginación moral. *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, 1984, de George Orwell, y *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, retratan un mundo desprovisto de archivos históricos públicos y de humanidades en general, así como *El año 2440*, de Louis-Sébastien Mercier presenta un mundo futuro en el que no existe la historia. El estudio y la enseñanza de la historia se abandonan en la Francia del siglo xxv, pues estudiar una serie de locuras y actos irracionales humanos es una ignominia. ¿Cómo un ser humano racional podría estudiar un pasado repleto de superstición y atraso?

En las implicaciones filosóficas de la literatura de Kundera, la historia aparece como una alternativa significativa y silenciosamente moral a la brutalidad de la geopolítica y la fuerza exhibida por los poderosos. La memoria se convierte en una herramienta de los pequeños y los débiles, mientras que el olvido sirve a los intereses de los grandes y poderosos. De este modo, la memoria se manifiesta como una imaginación moral alternativa en oposición a la lógica del poder. La memoria de los poderosos no es más que la celebración de prácticas exitosas, en el sentido del concepto de *verità effettuale* de Nicolás Maquiavelo. La memoria es una práctica y no una elusiva capacidad o potencial humano.

Sin embargo, este hilo del pensamiento de Kundera no agota su comprensión acerca de cómo funciona la memoria en el mundo moderno. Lo que Kundera sugiere es que la memoria descubre su esencia como un esfuerzo consciente por continuar o prolongar la existencia de lo que merece existir. Por lo tanto, el canon cultural es un modo de la existencia de la memoria organizada.

En el marco de la memoria organizada, Shakespeare, Van Dyck, Hals, Vermeer o Rembrandt, al interpretar, retratar o individualizar a sus contemporáneos, pasan a ser parte del proceso de una preservación consciente de la existencia de otro.

La cuestión relativa a si la universidad sobrevivirá al siglo XXI como una institución clásica reconocible de educación y erudición ya no parece ni ingenua ni incorrectamente formulada. Creo que observando lo que sucede hoy en Europa y especialmente en Gran Bretaña está más que justificado sopesar las estrategias intelectuales para el futuro. ¿Qué hacemos? ¿Mirar cómo las universidades mueren lentamente o crear algunas alternativas que durarán más que los pocos mandatos que los políticos pasan en el Parlamento y el Gobierno?

La cuestión es muy simple; puede explicarse en pocas palabras y con un lenguaje sencillo. La gran transformación de las universidades fue iniciada por Margaret Thatcher, que desmanteló el viejo sistema académico británico. Como era de esperar, solo las mejores universidades resistieron y sobrevivieron a sus reformas, aunque en ellas también se operaron algunos cambios extraños. Las más predispuestas al cambio fueron las universidades que se percibían como menos seguras; en otras palabras, instituciones situadas en una posición muy inferior en el *ranking*. Más extraña aún es la importación de este proceso a Europa. Durante muchos años el sistema académico finés (del que estoy bien informado) era muy envidiado por colegas de otros países europeos. Hoy todo ha cambiado, y Finlandia ha incorporado un híbrido de los modelos estadounidense y británico, cuya idea general es la misma: consigue el dinero por ti mismo, sin ayuda del Estado o incluso de la universidad. El hecho, actualmente admitido por los observadores de la vida académica y los analistas en Estados Unidos y Gran Bretaña —es que lo que en Estados Unidos existe como un modelo de gobierno interno de las escuelas de la Ivy League y las grandes universidades de California, y que nunca ha tenido nada que ver con ninguna estrategia gubernamental—, en Europa se ha convertido en una política normativa

impuesta desde arriba por los respectivos Gobiernos. Lo que ha sucedido es una revolución de los burócratas que hablan en nombre de la libertad y la competencia, pero que cada día derriban esos valores.

Imitando a las universidades privadas y a las escuelas de administración de empresas estadounidenses en particular, los burócratas y los políticos de Gran Bretaña y de la Europa continental han adoptado una jerga empresarial que recuerda a la neolengua orwelliana para la gestión universitaria modelada según el patrón de una corporación empresarial; y lo más triste de todo, con ello respaldan la lógica de los resultados y los logros rápidos. En esencia, una universidad, que se supone sigue una lógica de pensamiento deliberado (fielmente conservado durante siglos), creatividad pausada y existencia equilibrada, hoy en día se ve obligada a transformarse en una organización que reacciona rápidamente a las fluctuaciones del mercado así como a los cambios en la opinión pública y el entorno político. Es el precio que pagamos por una educación superior de las masas en una democracia de las masas y una sociedad de masas.

Tal vez la lógica del consumo rápido y la reacción instantánea permitió la formación de criterios de eficacia en las fábricas, los talleres, las empresas y los almacenes de la era industrial, pero transferidas a las universidades y los institutos de investigación de la era posindustrial de la información, esta lógica es grotesca y absurda. Es posible alcanzar resultados rápidos en sistemas sencillos o al trabajar en la educación popular, pero la investigación realmente importante, los proyectos fundacionales y las humanidades y las ciencias sociales que cambian el mundo de las ideas no pueden —a diferencia de las aplicaciones de la tecnología y la cultura popular— desarrollarse rápidamente y entregarse al consumo rápido, sencillamente porque su preocupación básica tiene que ver con escuelas de pensamiento y con procesos autocorrectores que no pueden consumirse en uno o dos días.

Recuerdo una historia que ilustra bien esta burla macabra de todo lo que hasta hace poco simbolizaban los valores europeos y

la alta cultura. Un colega de la Universidad de Tallin tuvo serias e inesperadas dificultades cuando el ministro de Educación de su país manifestó dudas sobre si merecía el título de profesor. Resulta que este especialista en cultura renacentista y literatura italiana tenía menos publicaciones en comparación con otros colegas, que habían producido montones de artículos leídos en conferencias y publicados en revistas. A los profesores de Tallin no les resultó fácil demostrar al ministro que mientras que algunos de sus colegas publicaban un artículo tras otro sin aportar ningún nuevo argumento sólido o nuevas referencias, este experto investigador del Renacimiento había preparado los comentarios para una nueva edición estonia de la *Divina comedia*, de Dante. De hecho, ¿puede un erudito de los estudios clásicos abrigar un sueño mayor que la preparación de comentarios e introducciones a ediciones de Dante, Petrarca o Shakespeare? Pero intenta explicárselo a un ministro burócrata que ha contado el número de publicaciones y ha sumado los puntos. En lo sucesivo, Dante deja de ser un argumento.

Me temo que en las próximas décadas las humanidades que no han sido demolidas, deformadas, perjudicadas o desnutridas sólo seguirán existiendo en las universidades de élite de Europa y Estados Unidos. El resto de los creadores y los consumidores de comida basura académica sacrificarán las humanidades en favor de programas (como comercio, dirección de empresas, economía, derecho, ciencia política, trabajo social y enfermería) que gozan de una amplia demanda (y que se valoran precisamente por eso).

Así pues, la única esperanza que quedará será la Ivy League, las universidades de élite de California, y quizá cincuenta de las mejores universidades europeas que preservan la lógica de una *slow food* intelectual y creativa. El resto pasará a la categoría de comida basura. Un gourmet preferiría pasar hambre a engañarse con comida basura; es mejor consumir menos alimentos, pero genuinos, cuyos valores y método de preparación son conocidos. El movimiento internacional Slow Food de Giacomo Maioli está relacionado con esto.

La capitalización de la universidad y el modelo libertario de facto de su desarrollo, impuesto desde arriba por la burocracia estatal, es algo tan grotesco que los grandes liberales —sobre todo, los economistas liberales y los pensadores políticos— jamás soñaron con ello. Es capitalismo académico sin libertad, una especie de tiranía tecnocrática y burocrática impuesta en nombre de la libertad y el progreso. Al mismo tiempo es un simulacro tecnocrático del libre mercado, en el que la competitividad se fabrica a partir de criterios elegidos tendenciosamente para garantizar el beneficio de ciertas instituciones favorecidas.

Merece la pena detenerse a pensar en el capitalismo académico, que se extiende forzosamente a través del gobierno burocrático y la destrucción de la autonomía y libertad académica de las universidades. A uno no le sorprendería oír tales cosas en China, Singapur o Rusia, pero en Europa es aterrador. Por cierto, esa lógica no es accidental; para las democracias actuales la tecnocracia es una amenaza tan grande como Estados como China y Rusia, donde la tiranía política va de la mano de una ideología de libre mercado, una selectiva aplicación de sus elementos prácticos y una corrupción gubernamental endémica.

¿Qué significa la libertad académica para la burocracia y una clase política simbióticamente unida a ella? Nada más que un impedimento para lograr una forma de control social tecnológico que exige a profesores e investigadores el sometimiento a informes estandarizados de sus actividades, informes que proporcionan la base para la distribución y el gasto de financiación pública. Los académicos que no se doblegan y creen no tener obligaciones con nadie son mantenidos en la ignorancia y sometidos a una tensión permanente a fin de hacerles comprender quién controla la situación y que paguen su deuda con la universidad, el programa o departamento por el privilegio o el beneficio recibido. Entonces se convierten en vasallos y pajes, como es debido, y olvidan toda la retórica de la libertad y la autonomía.

No obstante, se trata de una lógica superficial. La gobernanza de las universidades no estatales en Estados Unidos funciona bien

no sólo porque la tradición de patrocinio y apoyo privado es incomparablemente más profunda en América que en Europa, sino también porque en Estados Unidos realmente existe un profundo y arraigado compromiso de los agentes sociales y donantes (incluyendo alumnos) respecto a sus universidades, en lugar de una explotación vertical de esos donantes y agentes sociales para el engrandecimiento de la burocracia estatal y los políticos. Los consejos de administración que supervisan las universidades y las escuelas universitarias estadounidenses son diferentes a los consejos universitarios que ahora se forman en algunos países europeos. Los primeros están éticamente guiados por una responsabilidad cívica y académica y un compromiso a largo plazo, mientras que los segundos son colectivos ad hoc para cambiar (o mantener deliberadamente en su puesto) a algunos administradores de alto rango.

Así pues, la principal amenaza a Europa consiste en que en muchos países con una clase política débil y una tradición democrática superficial la destrucción de la libertad académica y de la autonomía de las universidades deformará inevitablemente la propia política. Si incluso en Italia, el hogar de la Universidad de Bolonia, esa autonomía ya no se invoca oficialmente, ¿qué podemos esperar de países para cuyos políticos la libertad de pensamiento existe sólo en la medida en que les permite oír lo que quieren oír? En este sentido los políticos están serrando la rama en la que se apoyan.

¿Dónde están, pues, los recursos a partir de los que renovar la vida política, para crear una clase política respetable y educar a figuras públicas si no quedan islas de libertad donde los grandes valores corresponden no a la respuesta de cuestiones complicadas, sino a la preservación de tensiones creativas y reflexivas durante muchas décadas para que las últimas generaciones reciban una multitud de respuestas iluminadoras?

En términos más generales, ¿cómo formaremos a la próxima generación de intelectuales y políticos europeos si los jóvenes no tienen la oportunidad de experimentar qué es una universidad no vulgar, no pragmática y no instrumentalizada? Si los estudian-

tes nunca ven a un profesor libre que no se postra ante nadie, o a un investigador que sigue el principio *pauca paucis* (un poco para los pocos), ¿dónde aprenderán a reconocer y respetar la libertad de pensamiento y la integridad intelectual?

La universidad en Europa ha sobrevivido a las instituciones políticas, los centros de poder, e, incluso, los Estados, más de una vez en su historia. Esperemos que vuelva a sobrevivir en el futuro, aunque en algunos casos se trate de una victoria pírrica y le cueste su insignia de progresismo civil en una era de barbarie moderna. En el presente Gobiernos y burócratas mantienen deliberadamente a las comunidades académicas en una zona de ambigüedad, oscuridad e inseguridad; reforman y deforman permanentemente la universidad y eliminan la sensación de seguridad de los estudiosos. El cambio permanente pasa a ser una forma perfecta de control social. >

Zygmunt Bauman: Has dicho que «la gran transformación de las universidades fue iniciada por Margaret Thatcher, que dismanteló el viejo sistema académico británico». Sustituiría *por* por *con* para señalar una coincidencia temporal más que una relación causal y un reparto resuelto y perentorio de la autoría y el victimismo. Recuerdo que Stuart Hall, uno de los sabios más penetrantes y perceptivos que he conocido, nos recordaba hace muchos años que «la diferencia de las Malvinas, Margaret Thatcher no envió fuerzas expedicionarias con batallones de infantes y portaviones para realizar ese trabajo de desmantelamiento; que el desmantelamiento se llevó a cabo con nuestras propias manos, las manos de los académicos, en un frenesí de entusiasmo y con todo el celo, perspicacia e ingenuidad que podíamos reunir». Nos pusimos en fila y competimos para unirnos a las cuadrillas de demolición. Somos cómplices de ese acto; incluso los que protestamos, pero nunca reunimos el valor suficiente para detener la podredumbre. No negaré, por supuesto, que Thatcher dio luz verde y soltó a la bestia de la jaula, pero creo que —con Thatcher o sin ella— la perspectiva de dismantelar el «viejo sistema académico

británico» era un barril de pólvora que esperaba una chispa, y que ningún detonador, por poderoso que fuera, habría activado «la transformación» explosiva si el barril de pólvora no hubiera estado lleno a rebosar.

Permíteme añadir que muchos años después del veredicto de Stuart Hall, este no ha perdido actualidad. En el número de primavera de 2012 de *Hedgehog Review* dedicado al fenómeno de lo que llaman «el profesor empresario» su contenido se ha reafirmado como la descripción correcta y adecuada del actual estado de la universidad. Los participantes en dicho número —como resumen acertadamente los editores— se centran en «los modos en que los propios profesores han apoyado o han sido moldeados por la cultura empresarial de la universidad y parecen extrañamente confundidos acerca de los propósitos y el valor de la educación superior». Uno de los participantes, Mark Edmunson (en «*Under the sign of Satan: William Blake in the corporate university*»), admite que a veces piensa que «hay más idealistas intelectuales entre los administradores que entre el profesorado», y Gaye Tuchman (en «*Pressured and measured; professors at Wannabe U*») mete baza al afirmar que los profesores «están ansiosos por cumplir con la métrica de la productividad y el impacto, en muchos casos con más avidez que los administradores»; respecto a estos últimos, observa que «desde que el decano de una facultad cree en la planificación empresarial, acepta el objetivo de la universidad por atraer a clientes mediante el reconocimiento de la marca y un mejorado *ranking* competitivo». Los editores del número acaban con una pregunta retórica que no están preparados para responder: «Si los profesores no pueden articular lo que hacen o por qué es importante en términos no sometidos al mercado, ¿quién podrá hacerlo?».

En su investigación de las causas más profundas y las ramificaciones más amplias del atolladero en que se encuentran las universidades estadounidenses, Henry A. Giroux ha ido más allá de los límites de los campus universitarios y vincula una de las causas de la situación universitaria a la «gran mentira» que «pro-

paga el mito de que el sistema de libre mercado es el único mecanismo que asegura la libertad humana y salvaguarda la democracia» lo cual es en sí mismo una consecuencia de un arraigado «déficit de educación y de la generalizada cultura de analfabetismo (social y político) que lo sostiene». ¹ Como lema para su estudio, Giroux seleccionó una cita de Martin Luther King: «Nada en el mundo es más peligroso que la ignorancia sincera y la estupidéz concienzuda».

✓ Sembrar, injertar, propagar y cultivar la «ambigüedad, la oscuridad y la inseguridad», como bien dices, es la estrategia de dominio utilizada en la modernidad líquida para desplazar las estrategias de disciplina obsoletas, rígidas, conflictivas y desmesuradamente costosas a través de una supervisión meticulosa y una detallada regulación normativa. Sería realmente extraño que la universidad estuvieran exenta de la tendencia universal a desregular, puesto que apenas hay diferencia alguna entre las universidades y las empresas desde el punto de vista de los Gobiernos guiados por la regla del «valor neutral» (léase, valor indiferente) de la Bolsa y sus agentes. En el caso de las universidades, como sucede con otras entidades que mantienen una relación metabólica con el capital de flotación libre y que sólo busca beneficios, se aplica el precepto de «dejemos que encuentren su propio nivel» (articulado en primer lugar por Norman Lamont en su anuncio público de que la libra esterlina abandonaba la «serpiente monetaria»). Lo que describes por tanto como inestabilidad endémica y convulsiones nacidas de la necesidad de detectar y seguir —rápida, puntualmente, sin pensarlo mucho— cada ínfimo cambio en el ánimo del mercado, esa «madre de todas las incertidumbres», es la consecuencia directa de esa estrategia de dominación consistente en «dejarlo flotar todo» (léase, dejemos que se hundan o naden), menos onerosa e incómoda (y más flexible a los

1. Henry A. Giroux, «Beyond the politics of the big lie: the education deficit and the new authoritarianism», *Truthout*, 19 de junio de 2012, en <<http://truth-out.org/opinion/item/9865>> (visitado en junio de 2012).

recortes) que aquella a la que vino a denigrar y, en última instancia, a sustituir. Esa estrategia está detrás del matrimonio forzoso entre la universidad, con los ojos apuntando a lo eterno, y los puestos del mercado donde se venden los instrumentos para obtener beneficios inmediatos.

No es que la estrategia previa —ahora desacreditada y rechazada, sustituida por la presente estrategia de comercialización unida al rechazo a reconocer cualquier valor que no sea comercial y cualquier potencial a excepción del potencial de ventas— augurara necesariamente una vida más segura para los valores universitarios endémicos que describes con tanta precisión y agudeza. Recuerdo, en mis últimos años en la Universidad de Gran Bretaña, que también fueron los años de las últimas convulsiones del dominio del viejo estilo, los límites dictatoriales, sin posibilidad de apelación, impuestos por las «comisiones de personal» a la admisión universitaria. Los límites se calculaban en función de las demandas del mercado para habilidades específicas. Normalmente esas demandas cambiaban mucho antes de que fuera posible adquirir esas destrezas. Los veredictos de las comisiones de personal significaban que el ajuste de la oferta de trabajo a la estructura de la demanda demostraba ser una receta para la producción de exceso y escasez de habilidades...

Sin embargo, los vaivenes y los altibajos de las políticas universitarias tienen otras causas además de las necesidades en las formas de regulación y supervisión gubernamental; y en mi opinión esas causas son más fundamentales y menos rectificables.

Sin más, creo que podemos estar de acuerdo en que la misión de la educación, desde que los antiguos la articularon con el nombre de *paideia*, era, es y probablemente seguirá siendo durante mucho tiempo la preparación de los recién llegados para vivir en la sociedad que les ha tocado. Sin embargo, si esto es así, entonces la educación (incluida la universitaria) afronta la más profunda y radical de las crisis en una historia ya de por sí rica en crisis; afronta un tipo de crisis que afecta no sólo a lo que hasta ahora eran los modos habituales de actuar y reaccionar, sino a su propia razón

de ser: se espera que preparemos a los jóvenes para la vida en un mundo que (en la práctica, si no en la teoría) hace de la propia idea de «estar preparado» (es decir, adecuadamente entrenado y adiestrado, listo para que los acontecimientos y las tendencias mudables no nos cojan por sorpresa) algo vacío y desprovisto de sentido. Las primeras universidades se fundaron cuando se erigieron las catedrales góticas y fueron concebidas para durar, si no toda la eternidad, al menos hasta el Segundo Advenimiento. Sin embargo, algunas docenas de generaciones después, se espera que su descendencia realice su «preparación para la vida» en una época en la que la mayoría de los arquitectos no aceptaría un permiso de construcción a menos que llevara adherido un permiso de demolición, en veinte años o menos. >

Stephen Bertman acuñó el término «cultura del ahora» y «cultura rápida» para aludir al modo en que vivimos en nuestra sociedad.² Términos realmente adecuados, y especialmente útiles cuando intentamos comprender la naturaleza de la condición humana en la modernidad líquida. Podemos decir que esta condición destaca, ante todo, por su (hasta ahora única) «renegociación» del sentido del tiempo.

Como sugería hace aproximadamente una década, el tiempo en la era de la «sociedad de consumidores» de la modernidad líquida tiende a ser percibido no como cíclico ni lineal, tal como ocurrió en otras conocidas sociedades de la historia moderna y premoderna, sino como «puntillista»; es decir, fragmentado en una multitud de partes independientes, y cada parte reducida a un punto que progresivamente se aproxima a la idealización geométrica de la no dimensionalidad. Como seguramente recordamos de las lecciones de geometría en la escuela, los puntos no tienen extensión, anchura o profundidad: podríamos decir que existen *antes* del espacio y el tiempo; en un punto, las dimensiones de tiempo y espacio aún tienen que nacer o irrumpir. Sin em-

2. Véase Stephen Bertman, *Hyperculture: The Human Cost of Speed*, Praeger, 1998.

bargo, como en el caso del punto único que se transformó en el *big bang* que inició el universo —tal como postula la física de vanguardia—, cada punto alberga un potencial infinito de expansión y una infinidad de posibilidades que aguardan su estallido si es estimulado adecuadamente. Algo que no puede predecirse en función de los puntos que lo precedieron.

Por lo tanto, es lícito creer o sospechar que cada punto contiene la posibilidad de otro *big bang*, aunque sea en una escala mucho más modesta, porque hablamos del nivel individual. Se piensa que los sucesivos momentos vitales están llenos de posibilidades, a pesar de la ~~acumulación de evidencias~~ en el sentido de que ~~las posibilidades tienden a malinterpretarse, obviarse o descartarse~~, y de que la mayoría de los puntos resultan estériles y buena parte de los estímulos no son fructíferos. ~~Un mapa de la vida puntillista, en caso de trazarse, se asemejaría a un cementerio de posibilidades imaginarias o incumplidas.~~ O, en función del punto de vista de cada cual, sería como un camposanto de posibilidades perdidas; en un universo puntillista, las tasas de mortalidad infantil y abortos de la esperanza son muy altas.

Precisamente por esa razón una vida «del ahora» tiende a ser una vida perpetuamente precipitada, agitada y acelerada. Las posibilidades que cada punto podría contener le seguirán a la tumba (y recuerda: ¡los puntos tienen una esperanza de vida infinitamente breve!); ~~para esa posibilidad particular y única~~, blandida en ese momento particular y único, no habrá una «segunda oportunidad». ~~Cada punto podría haber sido experimentado como un nuevo comienzo, pero con frecuencia la línea de meta aparece justo después de la salida, con poco espacio entre ambas. Sólo la incon-~~tenible expansión de una multitud de nuevos comienzos podría —tan sólo podría— compensar la profusión de falsos inicios. La vasta extensión de nuevos comienzos que supuestamente aguardan —los puntos cuyo potencial *big bang* no ha sido comprobado y que aún no han sido desacreditados— implica que podemos preservar la esperanza entre los escombros de los finales prematuros o, incluso, en las tácticas fracasadas.

En la vida «del ahora» del consumidor ávido de experiencias nuevas, la razón para apresurarse no tiene que ver con un impulso por adquirir y reunir, sino por descartar y sustituir. Hay un mensaje latente detrás de cada anuncio, que promete una nueva e inexplorada oportunidad de éxtasis. No tiene sentido lamentarse por lo que no tiene remedio. O el *big bang* sucede ahora, en este mismo instante y al primer intento, o perder el tiempo con ese punto específico carece de sentido; es el momento de avanzar hacia el siguiente punto.

En una sociedad de productores que ahora retrocede hacia el pasado (al menos en nuestra parte del globo), el lema podría ser «inténtalo con más ahínco»; pero en la sociedad de consumidores no puede ser. Ahora, las herramientas fallidas han de ser arrojadas al cubo de la basura en lugar de afilarse y aplicarse de nuevo con mayor destreza, más dedicación y mejores resultados. Esa regla se aplica tanto a aparatos y artificios que no ofrecen la «plena satisfacción» prometida, como a las relaciones humanas que no han ofrecido un *bang* tan *big* como se esperaba. La prisa debe alcanzar su mayor intensidad cuando se huye de un punto (fracasado, en trance de fracasar o a punto de fracasar) a otro (aún no probado). Deberíamos atender a la amarga lección de Fausto: ser arrojado al infierno como castigo por desear que un único instante —sólo porque era especialmente agradable— dure para siempre...

Otro factor que trabaja al unísono e íntimamente conectado con la «tiranía del momento» (en términos de Thomas Hylland Eriksen) es lo que podemos llamar «diluvio de información». En nuestros mercados de consumo notablemente saturados, los nuevos productos tienden primero a emerger, y sólo después se buscan sus aplicaciones; muchos de ellos, quizá la mayoría, se tiran a la basura sin haberle encontrado ninguna. Por esa razón, la tentación y la seducción ocupan el primer lugar de las preocupaciones de *marketing* y consumen la parte del león de sus costes; pero incluso los pocos productos afortunados que logran encontrar o evocar una necesidad, un deseo o un anhelo en relación con el cual mostrar su relevancia y poder de convencimiento, pronto tienden a

sucumbir a la presión de productos «nuevos y mejorados» (es decir, productos que prometen hacer lo que hacían sus predecesores, pero más rápido y mejor, y con el bonus extra de hacer algunas cosas que ningún consumidor había creído necesitar o pretendido comprar), y este proceso sucede mucho antes de que la capacidad de trabajo de un producto alcance el fin para el que se había creado.

Los momentos son pocos, sin embargo, en comparación con el número de competidores, que se multiplican, recordémoslo, a un ritmo exponencial. De ahí el fenómeno de «almacenamiento vertical», noción acuñada por Bill Martin para designar la asombrosa acumulación de modas musicales una vez que los huecos y los terrenos en barbecho se llenaron hasta el límite y se desbordaron debido a la creciente ola de la oferta, mientras que los promotores luchaban febrilmente para ampliarlos más allá de su capacidad.³ o la introducción de los medios digitales enfocados para la «multitarea», que exponen a sus usuarios a múltiples destellos de información simultánea, sin que necesariamente la retengan y asimilen.

Las imágenes del «tiempo lineal» y el «progreso» se cuentan entre las víctimas más importantes del diluvio de la información. En el caso de la música popular, todos los estilos retro imaginables se han visto encerrados en un espacio limitado de la atención de los fans de la música, y toda forma concebible de reciclaje y plagio depende de la corta memoria del público para hacerse pasar por las últimas novedades. Sin embargo, el caso de la música popular sólo es la manifestación de una tendencia prácticamente universal que afecta en igual medida a todos los aspectos de la vida atendidos por la industria de consumo.

Por lo tanto, en un mundo como el nuestro uno se ve obligado a tomar la vida fragmentariamente, tal como se presenta, esperando que cada fragmento sea diferente al anterior y requiera un conocimiento y destrezas diferentes. Una amiga mía, emigrada de Polonia y ahora residente en uno de los países de la Unión Euro-

3. Véase Bill Martin, *Listening to the Future: The Time of Progressive Rock 1968-1978*, Feedback, 1997.

pea, una persona increíblemente creativa, inteligente y magníficamente educada que domina varios idiomas a la perfección, alguien que superaría la mayoría de las pruebas y las entrevistas de trabajo con brillantez, se quejaba en una carta privada de que «el mercado laboral es frágil como una telaraña y quebradizo como la porcelana». Durante dos años trabajó como traductora *freelance* y asesora jurídica, plenamente expuesta a los vaivenes y azares del mercado. Como madre soltera, quería ingresos más regulares, así que optó por un trabajo estable con un salario mensual. Durante un año y medio trabajó para una empresa que asesoraba a emprendedores en ciernes acerca de las complejidades de las leyes estadounidenses, pero como los nuevos negocios arriesgados llegaban lentamente la empresa pronto cayó en bancarrota. Durante otro año y medio trabajó para el Ministerio de Agricultura dirigiendo una sección dedicada al desarrollo de contactos con los países bálticos, recientemente independizados. Llegaron las elecciones y la nueva coalición de Gobierno decidió «externalizar» ese asunto, legándolo a la iniciativa privada, y por lo tanto disolvió el departamento. El próximo trabajo solo duró medio año. El consejo de Estado para la igualdad étnica siguió el patrón de lavado de manos gubernamental y también fue disuelto.

Y entonces, como si los temblores del mercado laboral no fueren suficientes, está el ascenso casi universal de la forma de ser-en-el-mundo consumista, moldeada según el patrón de los consumidores en los supermercados, cargados con el deber y espoleados por el deseo de elegir entre las tentaciones dispuestas en las estanterías para seducir. La cultura consumista concibe la totalidad del mundo —con sus ingredientes animados e inanimados, humanos y animales— como un enorme contenedor repleto de objetos potencialmente consumibles. Así, justifica y difunde la percepción, el juicio y la evaluación de cada entidad cotidiana en función de los estándares impuestos por las prácticas de los mercados de consumo. Esos estándares establecen relaciones completamente asimétricas entre clientes y mercancías, consumidores y bienes de consumo: los primeros únicamente esperan la gratificación de sus

necesidades, deseos y querencias, y los segundos obtienen su sentido y valor en función del grado en el que cumplen esas expectativas. Los consumidores son libres de separar los objetos deseables de los indeseables o indiferentes, así como de determinar hasta qué punto los objetos considerados deseables cumplen sus expectativas y por cuánto tiempo esa deseabilidad se mantendrá incólume.

«En pocas palabras, lo primero y lo último que importa son los deseos de los consumidores. Solo en los anuncios (como en el memorable anuncio de televisión que muestra columnas de *funghi* en marcha al grito de «¡Dejad espacio a los champiñones!») los objetos de deseo comparten los placeres del consumidor o sufren remordimientos de conciencia si frustran sus expectativas. Nadie cree realmente que los objetos de consumo, «cosas» arquetípicas desprovistas de sentidos, pensamientos y emociones propias, padezcan el rechazo o la interrupción de sus servicios (su envío al cubo de la basura). Por satisfactorias que hayan sido las sensaciones del consumo, sus beneficiarios no le deben nada a la fuente de sus placeres. Evidentemente, no necesitan jurar lealtad indefinida a los objetos de consumo.» Las «cosas» destinadas para el consumo conservan su utilidad para los consumidores —su única razón de ser— sólo mientras se juzga que su capacidad para proporcionar placer permanece intacta (y ni un instante más).

Una vez que la capacidad del objeto para generar placer cae por debajo del nivel prometido o aceptable, llega el momento de liberarse de esa cosa insípida y sombría, esa réplica pálida y sin interés, esa espantosa caricatura del objeto que una vez deslumbró y despertó el deseo. La razón de su degradación y su eliminación no es necesariamente un cambio no bienvenido (o cualquier tipo de cambio) en el propio objeto. Más bien tiene que ver, como ocurre a menudo, con los otros contenidos de la galería donde los posibles objetos de deseo se exhiben, se buscan, se contemplan, se valoran y se adquieren: un objeto previamente ausente o pasado por alto, mejor equipado para prodigar sensaciones placenteras y, por lo tanto, más prometedor y tentador que aquel que ya

poseemos y utilizamos, acaba de ser localizado en el escaparate o en la estantería de la tienda. O tal vez el uso y disfrute del actual objeto de deseo ha durado lo suficiente como para provocar una suerte de «fatiga de satisfacción», en especial porque sus sustitutos potenciales aún no han sido probados y auguran nuevas delicias, hasta ahora desconocidas, no experimentadas ni comprobadas, y que por esa razón se creen superiores y dotadas (al menos por el momento) de un mayor poder de seducción. Independientemente de la razón, cada vez es más difícil, por no decir imposible, imaginar por qué el objeto que ha perdido buena parte o toda su capacidad de entretenimiento no debería ser debidamente entregado al lugar al que ahora pertenece: el vertedero.

Sin embargo, ¿qué ocurre si la «cosa» en cuestión resulta ser otra entidad sensible y consciente, con sentimientos, pensamiento, juicio y capacidad de elección; en otras palabras, otro ser humano? Por extraño que parezca, esta cuestión es cualquier cosa menos caprichosa. Hace tiempo, Anthony Giddens, uno de los sociólogos más influyentes de las últimas décadas, anunció el advenimiento de las «relaciones puras», es decir, relaciones sin compromiso, con una duración y alcance sin definir. Las «relaciones puras» sólo se basan en la gratificación que se obtiene de ellas. Una vez que la gratificación mengua y se atenúa, o empequeñece ante la disponibilidad de otra gratificación más profunda, no tiene ninguna razón para continuar. Ten presente, sin embargo, que en este caso «ser gratificado» es una cuestión *doble*. Para producir una «relación pura», ambas partes tienen que esperar la gratificación de sus deseos, pero para deshacerla basta con el descontento y la desafección de uno de ellos. Establecer la relación requiere una decisión *bilateral*; romperla puede hacerse *unilateralmente*.

Cada uno de los dos integrantes de una relación pura, por turnos o simultáneamente, intentará tratar al otro como objeto. Cada cual, por turnos o simultáneamente, puede encontrarse con un objeto que obstinadamente se niega a aceptar el papel de «cosa», a la par que intenta degradar a su protagonista al estatus de «cosa», frustrando así sus pretensiones y aspiraciones al esta-

tus de «sujeto». Una paradoja, por lo tanto, irresoluble. Cada miembro pasa a formar parte de la «relación pura» asumiendo, por una parte, su propio derecho a ser considerado sujeto y, por otra, la degradación y la sumisión del otro al estatus de cosa; sin embargo, el éxito de cualquiera de los dos a la hora de materializar ese supuesto (es decir, despojar efectivamente al otro de su derecho a ser considerado sujeto) presagia el fin de la relación.

Una «relación pura» se basa, así, en una ficción y no podría sobrevivir a la revelación de su verdad; el carácter esencialmente intransferible de la división sujeto/objeto endémica del patrón consumista al ámbito de las relaciones interhumanas. El rechazo puede llegar en cualquier momento, apenas advertido. Los lazos no son realmente vinculantes, son constitutivamente inestables y poco de fiar; son tan sólo otra variable desconocida y generadora de ansiedad en la insoluble ecuación llamada «vida». Mientras que su relación se mantenga «pura», sin ningún ancla en puerto alguno al margen de la gratificación del deseo, ambos compañeros están destinados al sufrimiento de un posible rechazo o condenados a despertar amargamente de su ilusión. Ese despertar puede ser muy amargo porque no han reconocido de antemano la paradoja que habita en el corazón de la «pureza», y por lo tanto no han hecho lo suficiente, o no han hecho nada en absoluto, para negociar un compromiso satisfactorio o al menos soportable entre estatus irreconciliables >

La llegada y el predominio de las «relaciones puras» han sido amplia, pero erróneamente, interpretadas como un enorme paso en el camino hacia la «liberación» individual (esta última ha sido reinterpretada, quiérase o no, como ser libre de las restricciones que todas las obligaciones hacia los demás imponen a nuestras propias decisiones). Lo que hace cuestionable esta interpretación, sin embargo, es que en este caso la noción de «mutualidad» es una exageración flagrante, infundada. La coincidencia de ambas partes de la relación al verse simultáneamente satisfechas no necesariamente crea mutualidad; después de todo, se reduce al hecho de que cada uno de los individuos de la relación sean satisfechos

al mismo tiempo. Lo que inhibe la genuina mutualidad en la relación es su expectativa inherente, a veces consoladora, pero en otras evocadora y angustiosa, lo cual también es una restricción a la libertad individual a la que conviene no restar importancia. La distinción esencial de las «redes» —la palabra elegida actualmente para sustituir a las ideas de «comunidad» o «comuni6n», que se consideran desfasadas y obsoletas— es precisamente su derecho a la interrupci6n *unilateral*. A diferencia de las comunidades, las redes se configuran individualmente y se remodelan y desmantelan individualmente, y basan su persistencia en la voluntad individual como 6nico fundamento, por vol6til que sea.

En una relaci6n, sin embargo, *dos* individuos se conocen... Un individuo moralmente «insensibilizado» (por ejemplo, alguien a quien se le ha permitido y que no desea tener en cuenta el bienestar del otro) se sitúa simult6neamente en el extremo receptor de la insensibilidad moral de los objetos de su propia insensibilidad moral. Las «relaciones puras» auguran no tanto una mutualidad de liberaci6n como una mutualidad de insensibilidad moral. El «partido de los dos» levinasiano deja de ser un semillero de moralidad. En lugar de ello se transforma en un factor de adiaforizaci6n (es decir, exento del 6mbito de la evaluaci6n moral) de la variedad de modernidad espec6ficamente *l6quida*, que complementa y a menudo suplanta a la variedad de modernidad *s6lida*, burocr6tica.

La relaci6n con las cosas es naturalmente asumida, en cualquier tiempo y lugar, como «adiaf6rica»; es decir, ni buena ni mala, ni recomendada ni condenada. ¿Acaso Dios no entreg6 a Ad6n un poder incuestionable sobre las cosas, incluida la posibilidad de atribuirles nombres, lo que implica definir las? La variedad moderna l6quida de adiaforizaci6n se moldea seg6n el patr6n de las relaciones consumidor-mercancía, y su eficacia se basa en el trasplante de ese patr6n a las relaciones interhumanas. En cuanto consumidores, no juramos lealtad interminable a la mercancía que buscamos y compramos a fin de satisfacer nuestras necesidades y deseos, y continuamos usando sus servicios mientras cumple

nuestra expectativa, pero no más allá; o hasta que encontramos otra mercancía que promete gratificar los mismos deseos más minuciosamente que la que hemos comprado antes. Todos los bienes de consumo, incluidos aquellos hipócrita y engañosamente descritos como «duraderos», son eminentemente intercambiables y prescindibles en el consumismo, es decir, en una cultura inspirada en el consumo y que sostiene el consumo, el tiempo entre la compra y la eliminación de residuos tiende a acortarse. Por último, el placer derivado de los objetos de consumo pasa de su uso a su apropiación. La longevidad de uso tiende a abreviarse y los episodios de rechazo y eliminación de residuos tienden a ser cada vez más frecuentes cuanto más rápidamente se agota la capacidad de los objetos para satisfacer (y, por lo tanto, para seguir siendo deseados). Mientras la actitud consumista lubrica las ruedas de la *economía*, lanza arena en los engranajes de la *moralidad*.

Esta no es la única calamidad que influye en las acciones moralmente saturadas en un moderno escenario líquido. Puesto que el cálculo de ganancias nunca podrá someter y suprimir plenamente las presiones tácitas, pero refractarias y obstinadamente insubordinadas del impulso moral, el rechazo de las exigencias morales y la indiferencia a la responsabilidad evocada, en términos de Levinas, por el Rostro de un Otro deja tras de sí un regusto amargo conocido por el nombre de «remordimientos de conciencia» o «escrúpulos morales». Una vez más, las ofertas consumistas acuden al rescate. El pecado de negligencia moral puede ser expiado y absuelto con regalos adquiridos en las tiendas, porque el acto de comprar, por egoístas y autorreferenciales que sean los verdaderos motivos y tentaciones que hacen que suceda, es representado como un acto moral. Aprovechando los impulsos morales redentores instigados por las fechorías menores que ella misma ha generado, alentada e intensificada, la cultura consumista transforma así cada tienda y agencia de servicios en una farmacia que suministra tranquilizantes y anestésicos; en este caso, medicamentos para mitigar o apaciguar los dolores morales más que los físicos. A medida que la negligencia moral crece en su alcance

e intensidad, crece imparablemente la demanda de analgésicos y el consumo de tranquilizantes morales se transforma en adicción. Como resultado, una insensibilidad moral inducida y artificial tiende a convertirse en una compulsión o «segunda naturaleza», es decir, en un estado permanente y casi universal; y los dolores morales quedan, en consecuencia, despojados de su saludable papel como advertencia, alerta y activación. Con los dolores morales asfixiados antes de que lleguen a ser fastidiosos y preocupantes, la red de vínculos humanos tejida con el hilo moral se torna cada vez más débil y frágil, y saltan las costuras. Una vez que los ciudadanos han sido entrenados para buscar la salvación a sus cuitas y la solución a sus problemas en los mercados de consumo, la política puede (o se ve forzada, empujada y en última instancia obligada a) interpelar a sus sujetos primero como consumidores y sólo mucho después como ciudadanos; el celo consumista se redefine como virtud ciudadana y la actividad consumista como el cumplimiento del deber principal del ciudadano.

No sólo están amenazadas la política y la supervivencia de la comunidad. Nuestros vínculos interpersonales, y la satisfacción, la realización que obtenemos de ellos, también peligran cuando se enfrentan a la presión combinada de un punto de vista consumista y un ideal de «relaciones puras». «El objetivo último de la tecnología, el *telos* de la *techné* —sugirió Jonathan Franzen en el discurso de graduación de la Escuela Universitaria Kenyon el 21 de mayo de 2011— es sustituir un mundo natural indiferente a nuestros deseos —un mundo de huracanes y miseria y corazones frágiles, un mundo de resistencia— por un mundo que responde tanto a nuestros deseos que es, efectivamente, una mera extensión del yo.» Es la comodidad, estúpido, lo cual tiene que ver con un bienestar sin esfuerzo y una cómoda ausencia de esfuerzo; con lograr que el mundo sea obediente y flexible; con suprimir del mundo todo cuanto pueda interponerse, obstinada y tenazmente, entre la voluntad y la realidad. Corrección: como la realidad es lo que resiste a la voluntad, se trata de «liberarse de la realidad». Vivir en un mundo tejido sólo a partir de los pro-

pios deseos; de tus deseos y mis deseos, de nuestros deseos (nosotros: compradores, consumidores, usuarios y beneficiarios de la tecnología).

Una desviación más reciente presagiada por los profundos cambios en el estatus y el papel de la universidad requiere, en mi opinión, una breve mención. Se trata del probable fin de la «meritocracia», esa hoja de parra utilizada durante años, con un éxito considerable, para ocultar los aspectos menos preocupantes de la competencia del libre mercado: su inalienable e incurable tendencia a incrementar la desigualdad social. En el artículo «Génération Y: du concept marketing à la réalité», publicado por Nathalie Brafman en *Le Monde*, la autora afirmó que la Generación Y es «la más individualista y desobediente a los jefes, pero sobre todo la más precaria»; en comparación con la Generación del *baby boom* y la Generación X, que la precedieron.⁴

Los periodistas, los expertos en marketing y los investigadores sociales (en ese orden...) han reunido a los jóvenes y las jóvenes que tienen entre 20 y 30 años (es decir, los que nacieron aproximadamente en la franja temporal entre mediados de la década de 1980 y mediados de la de 1990) en la supuesta formación (¿clase? ¿categoría?) de la Generación Y. Lo que resulta más obvio es que una Generación Y compuesta por esos jóvenes puede tener un derecho más fundado que sus predecesores al estatus de «formación» culturalmente específica, es decir, una «generación» auténtica, y también puede tener derecho a una petición justificada para congregar la atención de comerciantes, buscadores de noticias y estudiosos.

Es frecuente argumentar que el fundamento para el derecho y la justificación de la petición es, en primer lugar, que los miembros de la Generación Y son los primeros que han llegado a un

4. Nathalie Brafman, «Génération Y: du concept marketing à la réalité», *Le Monde*, 19 de mayo de 2012.

mundo en el que existe Internet y conocen y practican la comunicación digital en «tiempo real». Si compartes la idea generalizada de que la llegada de la informática es un momento clave en la historia de la humanidad, estás obligado a concebir la Generación Y al menos como un hito en la historia de la cultura. Así es concebida, y por lo tanto es observada, analizada y registrada en consecuencia. Como aperitivo, Brafman sugiere que la curiosa costumbre que tienen los franceses de pronunciar la «Y» al modo inglés cuando guarda relación con la idea de una generación —como «por qué»— podría explicarse por el hecho de ser una «generación inquisitiva». En otras palabras, una generación que no da nada por sentado. Permíteme añadir, sin embargo, que las preguntas que esa generación está acostumbrada a plantear se dirigen fundamentalmente a los autores anónimos de Wikipedia, a los amigos de Facebook o a los adictos a Twitter, pero no a sus padres, jefes o «autoridades públicas», de los que no esperan respuestas relevantes, y menos aún acreditadas, fiables y que merezca la pena escuchar.

Creo que la proliferación de sus preguntas es, como en muchos otros aspectos de nuestra sociedad consumista, una demanda inspirada por la oferta; con un iPhone que parece injertado al cuerpo, existe un constante flujo de respuestas, formuladas las 24 horas, 7 días a la semana, que buscan febrilmente sus respectivas preguntas, así como multitud de vendedores de respuestas que buscan frenéticamente una demanda para sus servicios. Y otra sospecha: ¿acaso la Generación Y pasa tanto tiempo en Internet porque están atormentados por preguntas cuyas respuestas anhelan? O ¿es que las preguntas que plantean, una vez conectados a sus cientos de amigos en Facebook, son versiones actualizadas de las «expresiones fáticas» de Bronisław Malinowski (como «¿Qué tal andas?» o «¿Cómo estás?», el tipo de locuciones cuya única función es cumplir una tarea socializadora, en lugar de «transmitir información», en cuyo caso la tarea es anunciar tu presencia y disponibilidad para la socialización, algo no muy alejado de la «conversación intrascendente» realizada para eludir el aburri-

miento, pero sobre todo para escapar a la alienación y la soledad en una fiesta concurrida)?

A la hora de navegar por las extensiones infinitamente vastas de Internet, los miembros de la Generación Y son unos maestros sin parangón. Y también a la hora de «estar conectados». Son la primera generación en la historia en medir el número de sus amigos (hoy en día fundamentalmente concebidos como compañeros de conexión) en cientos, si no en miles. Y son los primeros en pasar la mayor parte del tiempo de vigilia socializando a través de conversaciones, aunque no necesariamente en voz alta y rara vez utilizando oraciones completas. Todo esto es cierto, pero ¿es toda la verdad de la Generación Y? ¿Qué ocurre con esa parte del mundo que no ha experimentado y no podría experimentar, y respecto a la cual tiene escasas posibilidades de un encuentro a quemarropa, sin mediación electrónica/digital, junto con las consecuencias que ese encuentro ineludible podría tener? ¿La parte que, sin embargo, pretende, con un efecto increíblemente formidable y completamente ineludible, determinar el resto de la verdad de su vida, tal vez en sus aspectos más importantes?

Ese «resto» contiene la parte del mundo que suministra otro elemento que aparta a la Generación Y de sus predecesoras: la precariedad del lugar que le ha ofrecido la sociedad a la que aún se esfuerza por pertenecer, con un éxito variable. En Francia, el 25 % de las personas menores de 25 años no tiene trabajo. La generación en su conjunto está encadenada a CDD (*contrat à durée déterminée*, contratos de duración determinada) y *stages* (prácticas); ambos son recursos astutamente evasivos y grosera y despiadadamente explotadores. Si en 2006 había 600.000 *stagiaires* en Francia, se considera que su número actual oscila entre 1,2 y 1,5 millones. Y para la mayoría, visitar ese purgatorio de la modernidad líquida rebautizado como «prácticas» es una necesidad que no puede eludir; aceptar y someterse a recursos como los CDD o *stages* es la condición necesaria para alcanzar, a la avanzada edad media de 30 años, la posibilidad de un empleo a tiempo completo de duración «indefinida» (?).

Una consecuencia inmediata de la fragilidad y el carácter efímero inherente a las posiciones sociales que el así llamado «mercado laboral» es capaz de ofrecer es el profundo cambio de actitud, ampliamente señalado, respecto a la idea de un «empleo», y especialmente de un empleo estable, lo suficientemente seguro y fiable como para poder determinar la posición social a medio plazo y las perspectivas vitales de quien lo desempeña. La Generación Y está marcada por el «cinismo laboral» creciente y sin precedentes de sus miembros, algo que no resulta extraño si tenemos en cuenta, por ejemplo, que Alexandra de Felice, reputada analista del mercado laboral francés, calcula que un miembro medio de la Generación Y cambiará de jefes y empresarios veintinueve veces en el transcurso de su vida laboral, si prevalecen las tendencias actuales. Sin embargo, otros observadores, como Jean Pralong, profesor de la Escuela de Empresariales de Rouen, pide más realismo a la hora de estimar la probabilidad de que los jóvenes vinculen el ritmo de cambio laboral al cinismo de sus actitudes en el trabajo; en un mercado laboral en sus actuales condiciones hace falta mucho valor y atrevimiento para llamar al jefe chasqueando los dedos y decirle cara a cara que es preferible marcharse a aguantar esa situación insoportable... Así pues, según Jean Pralong, los jóvenes prefieren soportar su inhóspita situación, por desalentadora que resulte, si se les permite permanecer más tiempo en sus cuasiempleos. Sin embargo, rara vez permanecen en ellos y, si lo hacen, desconocen hasta cuándo se mantendrá la suspensión de la ejecución. En un sentido o en otro, los miembros de la Generación Y difieren de sus predecesores por una ausencia completa o casi completa de ilusiones relacionadas con el trabajo, con un tibio compromiso (si es que manifiestan alguno) con los empleos que mantienen en el presente y las empresas que se los han ofrecido, y la firme convicción de que la vida está en otra parte, con la determinación (o al menos, el deseo) de vivir en otro lugar. Esta es una actitud que rara vez se encuentra entre los miembros de la Generación del *baby boom* y la Generación X.

Algunos de los jefes admiten que la culpa es suya. Son reacios a echar las culpas del desencanto y la falta de interés dominante entre los jóvenes empleados a los propios jóvenes. Brafman cita a Gilles Babinet, empresario de 45 años, que lamenta la desposesión de la joven generación de toda o prácticamente toda la autonomía que sus padres tuvieron y conservaron con éxito, enorgulleciéndose de poseer los principios morales, intelectuales y económicos que supuestamente custodiaba su sociedad y a cuyos miembros no se habría permitido renunciar. Cree que el tipo de sociedad al que ha llegado la Generación Y es, por el contrario, cualquier cosa menos seductora. «Si yo tuviera su edad —admite Babinet—, me comportaría exactamente como ellos...»

En cuanto a los propios jóvenes, son tan directos como claros sus apuros; no tenemos la menor idea, dicen, de lo que nos deparará el futuro. El mercado laboral guarda celosamente sus secretos, como una fortaleza impenetrable: no tiene mucho sentido intentar mirar dentro, menos aún tratar de forzar las puertas. Y en cuanto a adivinar sus intenciones, es difícil creer que estas existan. Las mentes más informadas y resistentes incurren en las tergiversaciones más abominables en este juego de adivinanzas... En un mundo azaroso, no podemos sino ser jugadores. Por elección o por necesidad; y a fin de cuentas esto último importa poco, ¿no es cierto?

Bien, estos informes sobre el estado mental son notablemente similares a las confesiones de los «precarios» más sinceros y pensativos: los miembros del precariado, la sección que crece más rápidamente en nuestro mundo posterior a las certidumbres y al colapso del crédito. Se define a los precarios como a personas cuyos hogares se alzan (con sus dormitorios y cocinas) en arenas movedizas; también se los define por su ignorancia autoconfesada («No tengo ni idea de qué es lo que va a caerme encima») y su impotencia («Aunque lo supiera, no tendría poder para evitar el golpe».)

Hasta ahora se creía que la aparición y la formidable, por no decir explosiva, expansión del precariado, que aspira e incorpora

cada vez a más miembros de la antigua clase media y trabajadora, era un fenómeno que surgía de una estructura de clases atrapada en un cambio vertiginoso. Y lo es, pero ¿acaso no está también relacionado con una cambiante estructura generacional? ¿No tiene que ver con un estado de cosas en el que la sugerencia «dime tu año de nacimiento y te diré a qué clase social perteneces» no nos sonaría muy extravagante?

L. D.: Querido Zygmunt, al margen de la nueva tecnocracia política y académica que se hace pasar por democracia, me gustaría mencionar otro fenómeno inquietante: el destino de los eruditos itinerantes. Como hemos comentado antes, esta especie de interminable reforma de la educación emprendida por la clase política, o la incapacidad para existir de otra forma que no sea cambiando o reformando a los demás, más que a uno mismo, y por lo tanto despojando a los estudiosos y a los académicos de la sensación de seguridad, se ha convertido en un aspecto ineludible del discurso del poder. Sin embargo, las cosas son menos obvias en lo que respecta a los eruditos itinerantes.

Los términos «erudito itinerante» o «erudito nómada» son demasiado familiares para quienes han tenido que cambiar de trabajo a menudo y quienes buscan constantemente nuevas tareas. Se tiene una comprensión aún más acentuada de ello si uno ha pasado personalmente por esa situación. De hecho «erudito itinerante» o «estudioso independiente» no son más que eufemismos que disfrazan la triste realidad de personas que no ven razones para celebrar su estilo de vida nómada, consistente en cambiar constantemente de trabajo y lugar de residencia. Nada les gustaría más que una posición estable, pero ese tipo de empleo está fuera de su alcance; por lo tanto, están siempre en camino.

Forjar algún tipo de apego con su puerto académico temporal es imposible, pues son conscientes de que muy pronto tendrán que volver a partir. Cuanto más fuertes sean los vínculos con una nueva posición, o más profunda la amistad que uno se permita sentir, más difícil será marcharse; la experiencia se eterniza en la

memoria y todo resulta más doloroso. Este estilo de vida no deja lugar a un compromiso a largo plazo y no permite, por tanto, abrigar sentimientos de pertenencia a una comunidad en concreto.

La topografía intelectual y la necesidad de establecer constantes relaciones con nuevos compañeros y una nueva posición (normalmente hay un compromiso mayor con otros extranjeros o académicos itinerantes que con el personal permanente de la institución) se convierte en un aspecto fundamental de este estilo de vida. Las instituciones te permiten formar parte del ritual sólo por un tiempo breve, y dejan un espacio para que sea posible conocer a compañeros y estudiantes, pero se tornan distantes en cuanto pretendes olvidar tu estatus de invitado y el hecho de eres un mero episodio en la saga de la pervivencia y el dinamismo.

La lógica de la pervivencia y las tradiciones y la alegría de rutinas inmutables y repetidas se reservan al personal permanente de la institución, mientras que el cambio constante y la alegría de descubrir nuevas personas y lugares es el gran privilegio de los «independientes», es decir, los extranjeros y los compatriotas itinerantes. Otros extranjeros o itinerantes no dudan en protegerte de la superioridad, el poder y los juegos políticos asumidos por su universidad. Las puertas de la estabilidad también están firmemente cerradas para los otros extranjeros e itinerantes, razón por la que resulta todavía más fácil entablar una genuina amistad con ellos. Los permanentes, es decir, quienes detentan un puesto permanente o a largo plazo, te conceden el tercer grado para descubrir si aspiras a un puesto permanente para ti mismo. Si la respuesta es no, las relaciones mejoran al instante y son más cálidas, pero si la respuesta es sí, inmediatamente recibes un asentimiento cortés, pero frío, y el asunto no vuelve a plantearse.

Los eruditos itinerantes son habitantes de una modernidad líquida que creen —o tratan desesperadamente de convencerse a sí mismos y a quienes los rodean— que las relaciones y los proyectos a corto plazo en nuestra vida profesional ayudan a evitar el estancamiento, ofrecen constantes y nuevas oportunidades y son más satisfactorios que los compromisos a largo plazo. Los eruditos iti-

nerantes e independientes son pensadores globales que anhelan convertirse en activistas locales, pero no necesariamente en su entorno inmediato. La ironía de la historia de Europa y el mundo occidental es que una vez se consideró un gran honor y un privilegio ser un estudioso independiente. Aquellos hombres, en lugar de poner su destino en manos de las universidades del momento, eligieron servir como educadores de aristócratas y monarcas. Este fue el camino elegido por casi todos los grandes pensadores europeos: Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Voltaire y Diderot. >

Locke, que instruyó a Lord Shaftesbury en filosofía (justificadamente, pues este último llegó a ser un importante y notable pensador); Voltaire, que fue el tutor filosófico del emperador de Prusia, Federico II, también conocido como Federico el Grande (un estudiante que, a pesar de su sangre noble, escribió algunos trabajos profundamente contemplativos), y Descartes, que condujo a Cristina, reina de Suecia, a través de los laberintos filosóficos de la mente, simbolizan a los verdaderos filósofos independientes y no académicos. Probablemente fue Spinoza quien mejor encarnó esa libertad. > Tras la publicación de su *Tratado teológico-político* le ofrecieron un puesto como profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg, pero rechazó la oferta de la célebre universidad y permaneció en su taller de instrumentos ópticos, continuando con su trabajo como pulidor de lentes: >

En la era final de la modernidad —la era de la segunda modernidad, como proclamó Ulrich Beck, o la era de la modernidad líquida, en tus trabajos— todo cambió más allá de cualquier reconocimiento. Los académicos itinerantes pasaron a ser faros vivientes de la nueva lógica sociocultural. Ya que resulta políticamente incorrecto utilizar términos como «investigador desempleado» o «estudioso sin puesto permanente» en nuestras «sensibles» sociedades occidentales, un académico itinerante e independiente es eufemísticamente conocido como «estudioso itinerante» o «estudioso nómada», pero también como «estudioso sin afiliación», carente de afiliaciones oficiales y desvinculado de las instituciones académicas.

Es evidente que hemos asistido a enormes cambios en el mundo occidental y en las conciencias occidentales. En efecto, la modernidad primera es irrelevante hoy en día, incluyendo los valores del Renacimiento —con el origen de los *studia humanitatis*, o estudios de las modernas humanidades y de los estudios interdisciplinarios, y la formación de grupos de estudiosos no universitarios—, y está aconteciendo un regreso a la lógica de la Edad Media, donde la importancia del individuo da paso a la importancia de la corporación o la institución. No se atribuye importancia a la gente, sino al segmento de poder que incorpora a la clase media: desde los gremios mercantiles a las actuales corporaciones transnacionales y burocracias globales. No el Estado, sino la ciudad y la región. No el individuo, sino la institución que identifica quiénes somos: el existencialismo de los albores de la Edad Media resucitado en el mundo contemporáneo.

Tu vida profesional y tu existencia se consideran legítimas sólo en la medida en que hay una institución detrás de ellas. Sin eso, pierdes elementos de tu identidad y te conviertes en un don nadie. Escuelas universitarias y títulos efímeros, ir encadenando contratos, y los nombres cambiantes de las ciudades y los países afloran como piezas de una vida fragmentada y desmadejada, que permite a los poderosos y a los grupos de influencia identificarte como a un individuo (situacional). Para ellos no eres más que un currículum y una serie de cifras.

¿Qué tipo de personas serían Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz o Locke en el mundo de hoy? Charlatanes, lunáticos, unos absolutos don nadie. Fueron personas de la modernidad temprana, o de la primera modernidad, estable, autosostenida y aún no autodestructiva, que sencillamente dejaron atrás el Renacimiento. Hoy en día probablemente ni siquiera sabríamos nada de ellos, debido a su desvinculación de las instituciones académicas conocidas. La localización y el «encierro» de los eruditos y los pensadores en las instituciones académicas tuvo lugar en el siglo XIX. Es interesante que Oswald Spengler, que odiaba y despreciaba a los filósofos académicos, entregara su obra *La decadencia de Occiden-*

te, para ser reseñada, no a un profesor universitario, sino a un político intelectual, el ministro alemán de Asuntos Exteriores en 1922, Walter Rathenau.

Sin haber completado nunca su doctorado ni haberse adaptado al mundo académico, Ludwig Wittgenstein fue probablemente el último gran filósofo no académico o semiacadémico del mundo occidental que alcanzó su cota más alta de popularidad en el período de Cambridge, especialmente gracias a sus estudiantes y seguidores. Michel Foucault, casi desapareció del mundo académico —lo que entonces significaba de todo el campo existencial— siendo aún joven, cuando la Universidad de Uppsala, donde daba clase, rechazó su tesis sobre la historia de las ideas como indefendible. Hoy este hecho puede parecernos un lapsus extraño y desafortunado del mundo académico sueco, sin embargo es sintomático del estado del actual mundo universitario: el camino de la grandeza a la inexistencia, o viceversa, es breve e impredecible.

No podría haber otra alternativa en un mundo que reconoce un método, un grupo o una institución, pero no a un individuo creativo. En tu opinión, una educación académica, o incluso más, la preparación para convertirse en un estudioso dura considerablemente más que la mayoría de los empleos conocidos, o los destinos que ofrecen al menos un período mínimo para permanecer y trabajar en un lugar; no sólo los puestos cambian rápida y constantemente, también lo hace el mercado académico internacional y la estructura de la demanda en su conjunto.

Los puestos de titular son cada vez más raros. En efecto, pueden alcanzarlos sólo quienes han trabajado para una institución o todo el sistema durante muchos años, o aquellos políticamente demandados por el sistema. La mayor bendición que puede esperar un estudioso es un contrato de tres años que deja la puerta abierta a una ampliación de contrato o, incluso, a una oferta para un puesto como titular. Hay un extraordinario número de candidatos para estos puestos en las universidades de Estados Unidos, procedentes no sólo de ese país, sino también de Canadá y otros

lugares. La cifra de 150-200 candidatos por puesto indica una competencia media y poco prestigiosa; entre los filósofos y los estudiosos de humanidades en general, hay entre 300 y 400 candidatos para un puesto de trabajo de esta naturaleza en una universidad estadounidense de segunda o tercera categoría.

Estos datos indican muchas cosas. En primer lugar, que hay un exceso de estudiosos en humanidades con doctorados en Occidente. Destacar en esta masa y ser conocido a escala global no es tarea fácil; sólo los más talentosos alcanzan este grado de aclamación, y sólo a condición de contar con la ayuda de colegas magnánimos que estén dispuestos y sean capaces de ayudarles a encontrar su camino. En segundo lugar, es técnicamente imposible ser imparcial y repasar neutralmente el currículum y los méritos de cada candidato cuando hay 300 o más solicitudes igualmente buenas. En otras palabras, todo depende de las opiniones preconcebidas y del apoyo de profesores influyentes. En efecto, se trata de un callejón sin salida entre grupos que usan la misma jerga y el mismo método, o entre grupos administrativos y con influencia política. Thomas J. Scheff no se inhibía al llamarlos «pandillas académicas».⁵ Te identificas como uno de ellos si citas las referencias «correctas» y perteneces a la misma tierra sagrada de un método...

Aún no he mencionado que de los 300 «afortunados» sólo una tercera parte son preseleccionados e invitados a reunirse con los representantes de la universidad, a menudo durante las conferencias anuales de las asociaciones profesionales, que durante mucho tiempo han funcionado como parte del mercado académico. La última ronda consiste en cinco o seis «finalistas» invitados por la universidad a una discusión abierta; quizá se les concede la oportunidad de impartir una conferencia pública. La competencia en Gran Bretaña, Australia, Canadá y el resto del mundo anglosajón no es tan intensa como en Estados Unidos, pero sigue

5. Thomas J. Scheff, «Academic gangs», *Crime, Law, and Social Change*, 23, 1995.

siendo bastante agresiva. En cualquier caso, en este sentido los países de habla inglesa son más liberales que la Europa continental. En los países anglosajones aún es posible recibir contratos a corto plazo o al menos llegar a la fase final de entrevistas, algo por desgracia imposible en las facultades de humanidades y ciencias sociales en el resto de Europa. >

En Europa, si no eres parte del sistema y no tienes el apoyo de poderes influyentes (la burocracia académica y los profesores más influyentes en tu campo), sencillamente no existes. La fortuna te podrá sonreír, o tal vez se activarán los mecanismos de reconocimiento y promoción en sintonía con tus valores personales y creativos orgullosamente individuales, pero estos casos son la excepción y no la regla. Así pues, el conjunto de nuestra vida profesional puede describirse actualmente como la realización de proyectos consecutivos a corto plazo acompañados por la ausencia de un puesto permanente y las intensas sensaciones de incertidumbre e inseguridad derivadas de ello. Las batallas se juegan no por una cuestión de prestigio y dinero (en la actualidad ninguna de las dos cosas se pueden alcanzar en la profesión), sino por el derecho a una mínima sensación de estabilidad, seguridad emocional y previsibilidad; en pocas palabras, para conseguir un poco de duración y certidumbre, y poder así abandonar el cambio continuo.

Cuando el atractivo de vivir pasando de un proyecto a otro se presenta como un espectáculo, de color de rosa, no puedo evitar sentir que no se trata de una extravagancia posmoderna, sino de un mero autoengaño, bajo el cual late el sueño no realizado y cada vez más lejano de disfrutar de un puesto estable, de sentirse querido y desarrollar el propio potencial humano en un lugar importante y que sea de nuestro agrado, mejor aún si se encuentra en el propio país.

La recomendación de Nicolás Maquiavelo a Lorenzo de Médici, uno de los puntos culminantes de *El príncipe*, considerada una variación de un tema de Filipo II de Macedonia, padre de Alejandro Magno, trata del exilio constante como el medio perfecto para el control y «pacificación» del enemigo. Si privas a un

individuo hostil o subversivo de sus raíces, de su hogar político y social, si le obligas a desplazarse constantemente, despojándolo al fin de la sensación de tener un hogar, amigos, estabilidad, seguridad y certidumbre, lo condenas a una forma muy humana de muerte lenta. Esta práctica fue establecida por Filipo II de Macedonia.

Esto quiere decir que los enemigos del príncipe siguen viviendo sin vivir. Son incapaces de examinar o disfrutar de la vida; tampoco controlan ninguno de sus aspectos íntimos. El exilio se convierte en un acontecimiento vital sin manifestarse como una forma de castigo o disciplina. Las personas no pueden vivir y actuar de otro modo una vez que pierden la posibilidad de ser identificadas y apreciadas en algún lugar. Me temo que la maldición de Maquiavelo al individuo moderno, o su «inocente» consejo y recomendación, según se mire, la han aprendido nuestros tecnócratas políticos mejor que ninguna otra cosa.

La experiencia muestra que muy a menudo los estudiosos itinerantes que en alguna etapa no han sido reconocidos por su entorno, y que como resultado de ello han escapado a las intrigas y la banalidad de las luchas de poder y las influencias, regresan a ese entorno cuando su posición pasa a ser similar a lo que ya han experimentado, asumiendo en parte las mismas reglas y criterios, y sin los suficientes recursos y sin el valor suficiente para dejar entrar a los verdaderamente independientes. Nos encontramos en un mundo equivocado, un mundo que ha perdido el norte. Habida cuenta de que no hay criterios dignos de confianza en esta realidad de cambio constante e incesante, y como nadie que no haya sido moldeado por «nuestro» sistema y se haya cultivado en otro lugar puede aspirar al club de los profesores titulares, sólo podemos confiar en convertirnos en trabajadores en equipo, es decir, en personas dispuestas a aniquilar en sí mismas cualquier voz crítica y discrepante y a sacrificar cualquier tentación de cuestionar la validez de las decisiones anónimas o colectivas estructuradas como ética del trabajo o ética profesional.

Este tipo de malestar cultural del mundo académico se mani-

fiesta en la orgullosa defensa de un método o de cualquier otro tipo de control social disfrazado de fidelidad y tradición, en lugar de una silenciosa dedicación y una defensa de la humanidad y la sensibilidad basada en principios sólidos. Parece que hemos perdido completamente el espíritu del Renacimiento y de la primera modernidad en general, con su propensión a defender al individuo y las relaciones humanas, en lugar de practicar la lealtad institucional. En este sentido, la insinuación de Umberto Eco respecto a que nos deslizamos hacia la Edad Media no es ninguna broma. La modernidad líquida se parece a la dependencia medieval de las instituciones y el control, en claro contraste con el Renacimiento y la primera modernidad, y su creencia en la capacidad del individuo para moldear el mundo circundante.

La seriedad es sólo una máscara para la racionalidad y la rectitud que, a cambio, disimula los impulsos de poder y control social. Algo más que cierto aplicado al nuevo fetichismo de los mecanismos del mercado y los métodos académicos, que parecen más preocupados por eliminar una alternativa que por ofrecer un plan de acción.

Disponer de un relato histórico-político plausible en nuestros días significa disponer de una política viable, en lugar de políticas disfrazadas de política. La política es imposible sin un buen relato en forma de argumento convincente o visión inspirada. Lo mismo se aplica a la buena literatura. Cuando en nuestro estudio no logramos aplicar un método, o cuando un método nos falla, pasamos a un relato; algo que parece muy en sintonía con Umberto Eco. Donde falla el lenguaje académico, la ficción se presenta como un camino para eludir el aprieto con una interpretación del mundo que nos rodea.

Lo curioso es que la política no funciona sin nuestros relatos. Esto quiere decir que la política moderna necesita a las humanidades mucho más de lo que sospechan los políticos. Sin relatos de viaje, humor, risa, consejos y prédicas morales, los conceptos políticos

tienden a vaciarse de contenido. Esta es la razón por la que Karl Marx señaló agudamente, y con fundadas razones, que aprendió mucho más de la vida política y económica del siglo XIX leyendo las novelas de Honoré de Balzac que de todos los economistas de su época juntos. >

Es también la razón por la que Shakespeare fue con mucho el pensador político más profundo de la Europa del Renacimiento. Las obras *Historia de Florencia* y *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, de Nicolás Maquiavelo, nos dicen mucho de su vocación literaria y de su talento como narrador, no menos que las exuberantes comedias que escribió, como *La mandrágora*.

¿Acaso en el presente nos contamos relatos europeos para fortalecer nuestra capacidad de interpretación y asociación y revelar las experiencias, los traumas, los sueños, las visiones y los temores de los demás? Por desgracia, no. En cambio, parece que hemos limitado el proyecto europeo en su conjunto a sus aspectos meramente económicos y técnicos. >

Los relatos sentaron la base para *El Decamerón*, la obra maestra de Giovanni Boccaccio; las historias sobre el sufrimiento de seres humanos, independientemente de su linaje y su credo, hicieron de los cuentos filosóficos de Voltaire, como *Candide, ou l'optimisme*, relatos verdaderamente europeos. Merece la pena tener en cuenta que Voltaire trasciende el relato histórico medieval inventando y refiriéndose al Otro, ya sea Martín el maniqueo en *Cándido o el optimismo*, o un indio hurón canadiense (en realidad, hijo de un oficial del ejército francés y una belleza hurona canadiense, según dice el cuento) en *L'Ingénu*, o Zadig, filósofo de la antigua Babilonia, en *Zadig ou la Destinée*.

Esta referencia, así como la realidad humana subyacente, me vino inmediatamente a la mente al impartir un curso sobre política y la literatura en la Universidad de Bolonia. La razón era muy simple: tenía todo el tapiz de Europa en mi clase, porque mi curso se impartía dentro del programa de estudios de la Europa del Este, con la participación de estudiantes procedentes de Europa occidental, central y del Este, incluyendo los procedentes de paí-

ses no integrados en la Unión Europea como Albania, Croacia, Kosovo, Macedonia, Rusia, Serbia y Ucrania.

Fácilmente superamos y cruzamos las fronteras de la discusión y la interpretación académica a favor de interacciones humanas a partir de la sorprendente y recién descubierta ceguera moral de vecinos y compañeros de clase, los dramas humanos de alta traición, el engaño moral, la decepción, la cobardía, la crueldad y la pérdida de sensibilidad. ¿Cómo podemos olvidar, al hablar a otro o atender a los problemas de los demás, que fue Dante quien acuñó la expresión «culto a la crueldad» y que fue el escritor inglés Rex Warner quien forjó el término «culto al poder», expresiones políticas que usamos constantemente sin ser conscientes de que no proceden del vocabulario actual?

Basta con recordar que los verdaderos padres fundadores de Europa, los humanistas renacentistas Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam, se hicieron amigos en París y tradujeron conjuntamente a Luciano del griego al latín a la vez que introducían a su amigo, el pintor alemán Hans Holbein el joven, en la corte de Enrique VIII, rey de Inglaterra. Mientras que el gran pintor flamenco Quentin Matsys conservaba para la posteridad el rostro de su amigo en Antwerp, Peter Giles, Hans Holbein el joven inmortalizó los rostros de sus benefactores Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam.

No obstante, la mala noticia es que en la actualidad la política ha colonizado la cultura a través de un proceso inadvertido que ha tenido lugar ante nuestros propios ojos. Esto no significa que la cultura se explote y vulgarice políticamente de acuerdo con fines y objetivos políticos a corto o largo plazo. En un escenario político democrático, la cultura es independiente de la política. Una aproximación instrumental a la cultura delata inmediatamente un desdén tecnocrático hacia el mundo de las artes y las letras o una apenas disimulada hostilidad hacia los valores y la libertad humana. Sin embargo, en nuestro mundo feliz, el problema está en otra parte. ➤

Ya no necesitamos las humanidades como fuerza impulsora primordial que guíe nuestras sensibilidades políticas y morales.

Por el contrario, los políticos intentan mantener a la academia en una posición de incertidumbre y precariedad transformándola, o «reformándola», en una rama del mundo empresarial. Por lo general, la idea de la necesidad de racionalizar, cambiar, reformular, restaurar y renovar el mundo académico es un simulacro. Oculta el hecho de que precisamente es la clase política y la mala gestión también política lo que hay que cambiar y reconducir con urgencia. Sin embargo, habla el poder: si no te cambio, tú me cambiarás a mí.

Hemos dejado de contarnos historias conmovedoras unos a otros. En su lugar nos alimentamos a nosotros mismos y al mundo con teorías conspirativas (siempre relacionadas con los grandes y poderosos, no con los pequeños y humanos), noticias sensacionalistas e historias de crímenes y horror. Al actuar así corremos el riesgo de alejarnos de nuestra más íntima sensibilidad europea, que siempre ha sido y sigue siendo la legitimidad de relatos, actitudes y recuerdos contradictorios. Los seres humanos están incompletos sin los demás.

En sus reflexiones sobre la Europa central y Kundera, George Schöpflin, teórico político británico de origen húngaro y miembro del Parlamento europeo por Hungría, describió acertadamente el fenómeno al que se refirió como obstáculo discursivo de Europa central y la disparidad de voces lingüísticas y culturales de Europa central y occidental. Esto crea una obvia asimetría de poder y prestigio en lo relativo al uso de las lenguas, las estrategias discursivas y las interpretaciones. Algo más que cierto respecto a las políticas identitarias y la estrategia educativa. Schöpflin escribe:

Considerando que nadie examinaría con detenimiento un análisis de Estados Unidos escrito por alguien que no supiera inglés, los homólogos que abordan la Europa central no tienen esos escrúpulos. No aprenden polaco, checo o húngaro, se apoyan en traductores y aceptan lo que

puede ser una imagen muy parcial de la realidad de la Europa central (una realidad que no pueden verificar). Como resultado, la voz de Europa central es más débil, algo que nunca se reconoce. Quienes tienen las voces más poderosas gritan más alto y ahogan a los más débiles.⁶

He analizado este tipo de obstáculo discursivo más de una vez. De hecho, si eres estadounidense, británico o francés, basta con presentarte a ti mismo. Sin embargo, si eres lituano, letón o estonio, estás obligado a esforzarte en contar historias sobre tu país o presentar a tus compañeros de conversación la historia de tu país. Esto es así porque eres una no-persona en el rápido sistema de identificación que forma parte de los relatos masivos en Occidente.

Alguien procedente de la Toscana no tendrá que insistir en el hecho de que Italia pertenece a Europa. Sin embargo, si eres de los países bálticos y te encuentras entre buenas personas de países grandes y que no son muy duchas en historia y cultura, el estatus de tu país puede ser fácilmente puesto en entredicho. Lejos de ser una broma o una historia inocente, este hecho refleja la asimetría de poder y prestigio no sólo en el mundo de los asuntos públicos, sino también en el de las ideas. Una vez que tu país no tiene el rápido código de identificación en términos de su rendimiento económico o poder político, se te mide y percibe únicamente en función de tu poder adquisitivo y tu currículum.

Schöpflin tiene toda la razón respecto al absurdo de la disparidad en el ámbito de la competencia que existe entre la Europa occidental y la central y la Europa del Este. Si no eres francés, aunque hables fluidamente la lengua y conozcas la historia de las ideas y la filosofía francesa, por no mencionar la literatura, nunca desempeñarás un alto cargo en una universidad francesa. Otro tanto se aplica a Gran Bretaña, donde no importa lo brillantes que sean los investigadores extranjeros especialistas en Shakes-

6. George Schöpflin, «Central Europe: Kundera, incompleteness, and lack of agency», en Leonidas Donskis (comp.), *Yet Another Europe after 1984: Rethinking Milan Kundera and the Idea of Central Europe*, Rodopi, 2012.

peare, Marlowe, Hobbes o cualquier otro guardián simbólico de la cultura inglesa, jamás conseguirán un puesto en una universidad británica debido a la formación y al «nebuloso» sistema educativo continental. Sin embargo, un estudioso francés o británico cualificado siempre es bienvenido en cualquier universidad decente de la Europa central y del Este, incluyendo las que se centran en estudios específicos relativos a ese territorio geográfico, es decir, el centro simbólico de la identidad.▷

Lo mismo ocurre con Estados Unidos. Es cierto que este país solía ser más abierto a los talentos extranjeros en el área de las humanidades y las disciplinas sociales. Algunos discípulos de Mi-jail Bajtin, Yuri Lotman o Sergei Averintsev —grandes humanistas de origen ruso— encontraron trabajo en Estados Unidos; pero no hay que engañarse: durante la era de la Guerra Fría, la Unión Soviética, es decir, Rusia, era un archienemigo cuyos códigos culturales y matices históricos e identitarios había que estudiar. Parte de la infatuación de Occidente respecto a los estudios islámicos actuales procede de un impulso similar, si no idéntico. Conoce a tu enemigo.▷

La Europa central ha dado muchos hombres y mujeres incomparables y llenos de ideas, que hablaban numerosas lenguas y que tradujeron a William Shakespeare, François Villon o William Blake (entre ellos, Boris Pasternak, Ilya Ehrenburg, Samuil Marshak); sin embargo, se los consideraba menos europeos o, en el mejor de los casos, primos pobres de los europeos. Convertirte en rehén de la política o la economía de tu país es una maldición de la modernidad debida al hecho de que las interpretaciones y los relatos histórico-políticos predominantes que se venden bien proceden de Occidente. Si no eres un producto del sistema educativo occidental y no has sido moldeado por sus instituciones educativas, tendrás que encontrar un lugar específico para no desafiar o cuestionar los relatos que reflejan la actual distribución de poder y prestigio.

Cierto, en los estudios sobre la Europa central y del Este los habitantes de esta zona del mundo pueden destacar en Occidente

como resultado de su obvia ventaja en términos de un solvente dominio de las lenguas y las sensibilidades locales. El problema es que otra Europa, es decir, la Europa central y del Este, carece de los guardianes simbólicos que podrían priorizar sus interpretaciones y perspectivas. Y si así fuera, esas acciones pronto serían consideradas xenófobas y provincianas.

Por desgracia, la falta de estrategia de la Europa central y del Este en el área de las humanidades empeora la situación. Una situación similar en Europa occidental es un pequeño consuelo, ya que la asimetría y la disparidad sólo amplían la distancia y operan en beneficio de los relatos y las instituciones occidentales. Esto también se aplica a la región báltica. Si no invertimos la situación, corremos el riesgo de caer en un colonialismo intelectual y cultural autoinfligido.

Es muy revelador el hecho de que la Europa central y del Este emulen con entusiasmo el sistema británico de gestión académica, relacionado con la mercantilización de la educación y la universidad desde la era de Margaret Thatcher. Es muy improbable que ello ayude a eliminar la disparidad y la asimetría anteriormente mencionadas.

No deberíamos engañarnos a nosotros mismos.

REPENSAR LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

Leonidas Donskis:

Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente revisada*

La Unión Europea está viviendo una crisis que resulta difícil de creer. Normalmente la Unión Europea se ha visto asediada por plagas y guerras, pero en esta ocasión su destino está siendo banal y prosaicamente decidido (casi hasta el punto del absurdo) no por figuras que merezcan el título de históricas —hombres de Estado, maestros del teatro político y la retórica, diplomáticos y generales, figuras que encarnan el espíritu de su tiempo—, sino por burócratas y tecnócratas de la política y el mercado, todos ellos seleccionados por su similitud casi perfecta respecto a los mortales ordinarios. Es una materia digna de la pluma de Max Weber; de hecho, se trata de la jaula de acero de la modernidad racional que él describió, sometida a una controversia técnica en la que sólo parece que preocupe una pregunta: ¿cómo evitar el pánico financiero enviando las señales correctas a los inversores y los mercados?

Todavía creemos que Europa se deteriorará y desaparecerá, como describió Oswald Spengler, debido a la lenta extinción de su cultura, marcada por conflagraciones mundiales; un nuevo cesarismo; un brutal culto a la fuerza; y nuevos tipos de guerra que surgirán no de conflictos religiosos, sino inducidas por el vacío existencial y la sensación de absurdo. Pero por ahora Europa se

está consumiendo sin que nadie lo crea: los actores no son grandes personalidades históricas, sino tipos completamente banales y predecibles; no son monarcas, papas, generales, filósofos, poetas y revolucionarios, sino banqueros, financieros, inversores y genios del diagnóstico de las fluctuaciones del mercado y la inestabilidad y consiguiente inseguridad global que estas generan, así como insensibles tecnócratas y políticos que han reconducido la crisis global en su propio beneficio.

En nuestros días el mal se equipara a los inmigrantes y musulmanes, y a menudo a los políticos y los intelectuales de izquierdas, que a su vez asocian el mal con las ideas conservadoras y liberales; pero todos se ven superados por quienes logran reunir y situar todo el mal del mundo en el proyecto de la modernidad y el liberalismo con él identificado. Por lo tanto, aguardamos a bárbaros y fanáticos que odian la libertad y se acercan a nuestras puertas, esperamos nuevas guerras frías y calientes y ataques de misiles procedentes de los Estados del «eje del mal», mientras que somos silenciosos y exitosamente asesinados por nuestra tecnocracia, la muerte inadvertida de una democracia que a nadie le parece indispensable, rápidas decisiones «a puerta cerrada» y una economía racionalmente inexplicable a la que se han subordinado todas las formas de política y Estado.

«El Estado atiende tácitamente al capital global y realiza las funciones de una empresa de seguridad mientras finge interesarse en la moralidad pública, el cuerpo humano, la privacidad y la memoria: mercancías valiosas en una feria política que tiene lugar cada cuatro o cinco años, es decir, las elecciones» Es una muerte completamente banal, silenciosa, poco convincente y escenificada en privado; para las personas entrenadas en las fantasías y la estética de Hollywood, es difícil creer que una época y sus esperanzas están desapareciendo ante sus propios ojos. Y ¿por qué no hay dolor y gemidos? Porque la economía es precisamente la misma lógica de la fuerza y la dominación; sólo que se ha transferido de los frentes y se ha desplegado en los mercados. Evidentemente, es mejor elegir formas pacíficas de poder, pero ¿hasta qué punto las

predicciones del colapso europeo son bromas a la vez que elementos de la sabiduría popular? El caso de Oswald Spengler (1880-1936) es especialmente elocuente. No sorprende que en los últimos tiempos muchos analistas citen a este historiador y filósofo alemán de entreguerras. Sin embargo, las palabras de Marx relativas a que la historia se repite dos veces —primero como tragedia y luego como farsa— son especialmente apropiadas en el caso de Spengler y las referencias a él, extravagantes y a menudo sin sentido, en un contexto completamente inapropiado. Si vemos en Spengler sólo una Casandra de su época, habremos entendido mal sus planteamientos, ya que en ese período hubo muchos otros pensadores como él, aunque no se les prestó la misma atención ni fueron tan conocidos.

Algunos de ellos eran pensadores reaccionarios o, incluso, peligrosos; por ejemplo, el historiador polaco Feliks Koneczny, que, como Arnold J. Toynbee (y más tarde Samuel P. Huntington) presentó al cristianismo como un hito entre la Luz y la Oscuridad. Por esa razón, Pitirim A. Sorokin, que criticó intensamente a Spengler, pero que estuvo enormemente influido por él, consideraba a todos estos morfólogos de la historia y la cultura que creían en la teoría del crecimiento y la muerte orgánica de la cultura como adalides de la sociología totalitaria. Otros morfólogos de la cultura fueron mucho menos famosos por sus planteamientos e implicaciones políticas, pero se impusieron como intérpretes poéticos de la cultura y la crisis espiritual de Europa; aquí podríamos mencionar al brillante pensador austríaco Egon Friedell y a Lucian Blaga, filósofo rumano de la cultura.

La historia de Spengler fue una tragedia shakesperiana. Uno puede discutir hasta el agotamiento si William Shakespeare realmente existió y si realmente fue superior a sus contemporáneos isabelinos como Christopher Marlow y Ben Jonson, pero muchos pasajes de *Hamlet* y *Macbeth* hacen que esta discusión no sólo sea innecesaria, sino positivamente absurda. Sus tragedias y grandes historias existen, y todo lo demás no son sino detalles. Lo mismo puede decirse de Spengler; después de todo, él pertenece al mun-

do de la tragedia shakesperiana y no de la farsa. Ridículas fueron ciertas reflexiones y ecos supuestamente del espíritu de Spengler cuando afloraron en la retórica de algunos políticos y periodistas contemporáneos suyos; observemos sus tópicos y toda la industria de la gestión del pánico moral de la que forman parte. La sombría y amenazadora advertencia entonada por el entonces político y financiero alemán Thilo Sarrazin a los alemanes en rápida decadencia (que increíblemente aún dominan la Unión Europea e, incluso, la están salvando del colapso), una advertencia semejante a la que las brujas transmiten a Macbeth respecto a su ineludible destino, es un ejemplo casi perfecto de farsa)

Las controversias sobre las teorías de Spengler —su presunta naturaleza reaccionaria, sus peligrosas implicaciones políticas, incluso su afinidad con el nacionalsocialismo (esta última conjetura queda neutralizada por el hecho de que Spengler perdiera el favor y se granjeara la aversión de los nazis, a quienes despreciaba por primitivos y por ser meras caricaturas de su época; en este sentido se apartó visiblemente del pronazi Carl Schmitt, teórico del derecho y la política, actualmente popular en Europa debido al renovado gusto por las doctrinas políticas extremas)— demuestran muy poco en el contexto del crepúsculo de la teoría europea.

Lo que actualmente parece despertar una extraña nostalgia en Europa no pertenece al repertorio del pensamiento intelectual del siglo XIX —escepticismo, duda, relativismo liberal—, sino más bien a las teorías fuertes y totales como las surgidas a principios y mediados del siglo XX, teorías que imponen su red de conceptos de tal forma que es casi imposible desenredarse de ellos, aunque estas teorías explican mucho. Buenos ejemplos de ello son las teorías deterministas y fatalistas, especialmente las teorías del ciclo vital de las culturas y las civilizaciones. Es muy difícil volver a ellas o abandonarlas por otra teoría global que ofrezca respuestas a todo lo que nos preocupa. O lo tomamos o lo dejamos...

Admitamos que hoy en día las oscuras profecías de Spengler parecen verosímiles no porque la filosofía de la cultura vuelva a estar de moda (era mucho más popular en los años de entregue-

rras), sino en virtud de un síndrome de voluntad-de-poder casi nietzscheano y de visiones de una sociedad tecnológica cada vez más poderosa. El estudio de Spengler sobre el socialismo prusiano (*Preussentum und Sozialismus*) se ha convertido no tanto en una profecía del totalitarismo como en una fría declaración de su llegada. El culto a la política del látigo, el cesarismo, la fuerza brutal y el militarismo le permitió establecer el principio lógico de la separación de la política y de la fuerza de cualquier principio superior de unidad y control, no necesariamente religioso, pero al menos derivado de cierto sentido de la historia o de la idea de santificar el pasado y honrar el canon.

En la actualidad, cuando las doctrinas y las ideas liberales experimentan una grave crisis y apenas convencen a nadie, y el marxismo que las derrotó de forma aplastante en el siglo XIX está padeciendo una derrota moral (no como conjunto de las ideas y los puntos de vista teóricos más racionales y con frecuencia muy valiosos, sino como teoría determinada a explicar, cambiar y controlar la realidad de forma total y exhaustiva), háy una gran demanda de teorías sólidas, pero mejores. Así pues, lo que el lector contemporáneo medio de Spengler encontrará más interesante no es su idea de la infinidad de la cultura occidental o el alma fáustica y su interpretación morfológica, sino el pensamiento de que es la guerra y no la paz lo que la humanidad desea naturalmente y no puede eludir. Por lo tanto, si no haces la guerra, otros la harán; esta es su austera respuesta a los críticos que pensaban que su militarismo era difícilmente justificable y muy crispado.

Pero esto es solo un detalle, porque una verdad mucho más desagradable es el hecho de que Spengler, de forma inesperada, se ha convertido en algo rutinario, se ha trivializado, vulgarizado e, incluso, comercializado, y forma parte de la sabiduría popular. «Europa se derrumba» y «los bárbaros están a las puertas» no es sino la metamorfosis del pesimismo histórico de Spengler en algo salido de la comedia política. ¿Quién habla hoy en día de la Europa decadente en un tono exaltado y casi gozoso? Fundamentalmente aquellos que no se han acercado a la gran tradición euro-

pea y en general no tienen nada que hacer con el canon clásico y la primera modernidad. Para estas personas Europa no es Dante, Masaccio, Rembrandt y Bach, sino un territorio imaginado que hay que proteger a toda costa de los inmigrantes (no como fuerza de trabajo, evidentemente, sino como una presencia que vive libremente en las calles, entre nosotros).>

La *petit-bourgeoisie* culturalmente semialfabetizada, que antes de la Segunda Guerra Mundial maldijo a los judíos y ahora los maldice no sólo a ellos, sino también a los gitanos, los turcos, los kurdos, los marroquíes y a otros muchos musulmanes, es el eco actual más poderoso del pesimismo cultural de Spengler en nuestra sociedad y cultura de masas: dos fenómenos que el propio Spengler fustigó manifiestamente. Esta es una de las provocadoras ironías de la historia, especialmente cuando sabemos que este reservado profesor de matemáticas no sólo escribió, en un estilo maravillosamente poético, un libro sensacional que fue rechazado por los académicos (como Max Weber, que juzgó a Spengler como la más sorprendente mediocridad de nuestros tiempos) aunque acogido con entusiasmo por artistas, periodistas y políticos, sino que también sostuvo controvertidos puntos de vista políticos más conservadores que fascistas o racistas.

> Tras la Primera Guerra Mundial, Spengler fue ávidamente leído y admirado por lectores de Johann Wolfgang von Goethe, Thomas Mann y Hermann Hesse. Hoy en día, las tesis de Spengler, separadas de su contexto teórico sofisticado, son coreadas por los votantes de Geert Wilders, Jean-Marie Le Pen y la hija de este último, Marine Le Pen, es decir, individuos que identifican el mal en el mundo con los musulmanes, los gitanos y los inmigrantes de Oriente próximo y el norte de África. Resulta una interesante ironía histórica, una triste *Schicksal* spengleriana, un destino ineludible, que esta filosofía del amor y la aceptación del propio destino, este *amor fati*, este pesimismo histórico, haya llegado a ser la base de un marxismo de los racistas y los xenófobos, o tal vez deberíamos llamarlo un socialismo del odio que opera no a partir de la idea de clase, sino de raza y origen.>

En el presente, los planteamientos aparentemente sorprendentes de Spengler se han convertido en tópicos, forman parte de un discurso interesado y autoconsumido sobre cosas improbables, no muy lejos de otras formas de pánico moral y conjeturas sensacionalistas, incluidas las diversas teorías de la conspiración. El mejor aspecto de la teoría de Spengler no es su novedad o, incluso, su consistencia, sino su aplicación al presente. En realidad, en términos de originalidad teórica Spengler no añadió nada nuevo a la filosofía de la historia de G. W. F. Hegel, la idea del eterno retorno de Friedrich Nietzsche o las huellas de la teoría morfológica de la cultura descubiertas en los trabajos del historiador paneslavista ruso Nikolai Danilevsky y su precursor, el historiador alemán Heinrich Rückert.

Spengler tampoco fue el único que después de la Primera Guerra Mundial escribió sobre la caída de Europa. Su obra magna, el tratado en dos volúmenes dedicado a la historia y filosofía de la cultura, *La decadencia de Occidente* (publicado en alemán como *Der Untergang des Abendlandes*, primer volumen en 1918 y segundo volumen en 1923), muy pronto consiguió un amplio reconocimiento. Uno de sus contemporáneos fue el especialista en temas africanos Leo Frobenius, que enunció la idea del desarrollo natural, espontáneo, autosuficiente y racionalmente inexplicable de una cultura, creó la teoría de su crecimiento orgánico y creyó que cada cultura poseía un alma o sustancia misteriosa de la que emergía su forma única. Bautizó a esta alma mística de la cultura con el nombre de *paideuma*.

Antes de la Segunda Guerra Mundial una teoría similar, centrada en el crecimiento orgánico de la cultura y en la interpretación morfológica de la historia, fue desarrollada por Egon Friedell, historiador, filósofo, artista de cabaret y periodista austríaco de increíble talento, mencionado anteriormente. Como otros judíos de Austria, Alemania y, en realidad, de toda Europa, fue incapaz de cambiar o engañar a su destino. Su idea de la caída de Europa, que denominó la crisis del alma europea, solo fue un preludio de su propia tragedia personal: cuando

los nazis fueron a arrestarlo, se quitó la vida saltando por la ventana.

¿Qué enseñó Spengler? En primer lugar, reiteró una antigua teoría alemana de la filosofía de la cultura que establecía una diferencia esencial entre civilización y cultura, algo ya discutido (con relevantes distinciones) por Immanuel Kant en su tratado de 1784 *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Kant creía que éramos lo suficientemente civilizados con respecto a las costumbres y la educación y que estábamos lo bastante cultivados como para apreciar los logros en las artes y las ciencias, pero que aún nos quedaba mucho camino antes de llegar a ser criaturas verdaderamente morales. Filósofos alemanes posteriores también distinguieron entre cultura y civilización, pero lo hicieron de otro modo. El camino de Spengler no era el de Wilhelm von Humboldt, sino el de Alfred Weber y Ferdinand Tönnies, especialmente el de este último, que distinguía una comunidad orgánica basada en la tradición (*Gemeinschaft*) de una sociedad mecánica, fragmentada y atomizada (*Gesellschaft*). -

Para Spengler, la civilización es la desecación de la creatividad y la muerte silenciosa de la cultura. La cultura no es intelectual o teóricamente sofisticada. Es un fenómeno previo a la historia del que brota todo cuanto observamos y leemos en los anales de la historia. No es la historia la que engendra la cultura, sino a la inversa: la cultura es la posibilidad y la realidad. Por lo tanto, la cultura posible (*mögliche Kultur*) es la posibilidad de la historia, y la cultura real (*wirkliche Kultur*) es la propia historia, o cultura-transformada-en-historia. Siempre nos enfrentamos al mundo como naturaleza o al mundo como historia. El mundo como naturaleza está gobernado por la causalidad, y el mundo como historia, por el destino ciego e inexplicable. La cultura no tiene causas; crece y se despliega como una flor que nos ofrece su belleza, pero evidentemente no existe para nosotros. La cultura no reflexiona ni se explica, sino que está apoyada por la fe, un sentido espontáneo de la insignificancia y el deseo de existir. Por otro lado, la civilización se explica perfectamente a sí misma y al mundo: es el hogar de la

muerte y de una intelectualidad vacía y desalmada, y de una auto-interpretación desprovista de la sensación de que estar en este mundo tenga sentido.

La civilización es el último estadio de una cultura que existe cíclicamente, su lenta extinción y desaparición. ¿Cómo tiene lugar este proceso? La fe se marchita, la filosofía muere, el arte degenera. Las formas de la cultura ya no están imbuidas por ningún estilo, todo es flexible y poco riguroso, y está gobernado por valoraciones y gustos arbitrarios. La filosofía vuelve a ser una actividad secreta. Es más filósofo un científico, un experto en finanzas o un hombre de Estado que un profesor de filosofía. (Así como, según Spengler, los rostros de los políticos estadounidenses se parecían notablemente a los de los senadores romanos, lo que ilustra la idea del fin de una historia cíclicamente recurrente; probablemente le parecería que un financiero filósofo como George Soros sostendría este planteamiento.) El arte se ha convertido en una exposición hastiada y absurda de técnicas avanzadas o una forma de expresión tóxica y autodestructiva. La cultura no tiene nada que ver con la historia y la existencia. El único problema que la humanidad experimenta de forma realmente dolorosa es la vida misma, o más exactamente, el hecho de ganarse la vida y sobrevivir. Es difícil no estar de acuerdo con él.

Spengler creía en el alma de la cultura y en la idea elemental integral contenida en ella. Aquí yace la fuente del infinito del alma fáustica (cultura europea). Desde el punto de vista de Spengler, el alma apolínea (cultura griega antigua) aún no poseía una idea de infinito, que se originó con el alma fáustica y llegó a ser su esencia. Luego penetró en la física y la matemática modernas, en la pintura en perspectiva y la música barroca, especialmente en la música creada a partir del principio del contrapunto, gracias al cual muchos temas pueden desarrollarse hasta el infinito; sólo la forma de la composición requiere que todo sea coronado con una coda poderosa. Spengler destacó las cantatas, fugas, preludios y conciertos de Johann Sebastian Bach, pero también la forma del *concerto grosso* y los *tema con variazioni* como manifestaciones del infinito

en música. Es interesante que en su biografía de Ludwig van Beethoven, Romain Rolland describiera de forma casi idéntica la sonata como una expresión de la idea de infinito musical.

Sin embargo, hay una faceta del pensamiento de Spengler que resulta políticamente peligrosa, teóricamente débil y más vulnerable a la crítica: la idea de que las culturas son entidades cerradas y deberían aislarse unas de otras. Recuerda al padre del racismo, el conde Joseph Arthur de Gobineau, y a su afirmación de que la mezcla de razas acabará por destruir a la raza blanca y a Europa en su conjunto. La idea de que las culturas llevan vidas paralelas y no interactúan, que intentar vivir la vida de otra cultura desemboca siempre en la seudomorfosis (es decir, una engañosa distribución de las formas y una reacción de rechazo, tal como, en su opinión, el caso de las ideas eslavófilas en Rusia demuestra que este país nunca fue ni será un país europeo) tiene un encanto provocador, pero se queda en la superficie y no logra comprender el profundo diálogo entre culturas y su estrecha interpenetración a lo largo de la historia. Aquí no es necesaria una teoría elaborada; en honor a la verdad, sin la influencia cultural no sólo de los antiguos griegos, romanos y judíos, sino también la de los árabes, persas, turcos, armenios y rusos, la Europa contemporánea no sería más que una entidad ficticia. >

Spengler predijo que los intelectuales de derechas volverían a emerger e, incluso, lograrían ser populares en tiempos de zozobra, cuando se necesitara un vocabulario político y moral fuerte junto con una teoría sólida que ofreciese respuestas a las cuestiones esenciales de la existencia. Un síndrome similar de respuestas contundentes a preguntas afiladas acabó en Rusia con el triunfo histórico del marxismo y la emergencia de una *intelligentsia* revolucionaria radical, cuyos miembros simplificaron fanáticamente los acontecimientos trágicos y dramáticos de una forma que no pudieron olvidar los siete autores (especialmente Nikolai Berdyaev) de los artículos recopilados en *Vekhi* (Postes indicadores) y editados en 1909 por el historiador ruso de la literatura Mijail Gershenzon. La perplejidad, la incertidumbre y la inseguridad

—la tremenda trinidad de la modernidad— condujeron a la revolución en Rusia, y esa revolución abrió las esclusas para el totalitarismo de extrema izquierda. En Occidente esta trinidad desembocó en el totalitarismo de extrema derecha (aunque en realidad ambos se salieron del espectro político y se convirtieron en una amalgama de extrema izquierda y extrema derecha difícil de identificar).

No nos engañemos. Aunque vivimos unos tiempos superficialmente más tranquilos y seguros, en realidad estamos en una situación similar a la que vivió Europa durante la primera mitad del siglo xx. Una vez más, se cierne sobre nosotros una aurora contraliberal. Una vez más, los pensadores que plantean preguntas escépticas, abrigan dudas y muestran sofisticadas reservas que convencen cada vez a menos personas en Europa. El relativismo liberal, con su antropocentrismo y la ideología de los derechos humanos, tan ofensiva para la extrema derecha y sus teóricos, es cada vez más impopular. Las diferencias respecto a aquella otra época de la que nos separa menos de un siglo son el resultado no tanto de la presencia de una mayor bondad y un mayor grado de humanismo en nuestros tiempos como de la debilidad, el carácter efímero y la impotencia del mal. Actualmente el mal no elige a Hitler o Stalin como su personificación, sino que asume formas anónimas de insensibilidad que pasan inadvertidas. En nuestra época el mal es mucho más difícil de reconocer; se oculta bajo diversas máscaras de un anonimato que declama una retórica cuasiliberal y se «invisibiliza» mucho mejor que cuando se erguía despojado de todo camuflaje.

Una vez más, los intelectuales de extrema derecha se preguntan quién rechazará el presente como ficción y muerte, como un peligro para la tradición (que casualmente no hay intención de recuperar y reconstruir, sino que se usa tan solo como ornamento para la retórica y las prácticas modernas), y se convertirá también en el soporte de una industria de pánico moral. Y a partir de una exagerada reacción a la violencia, el cambio social y los cambios en la conducta personal —un fenómeno comprobado por los sociólogos—, esta industria se ha convertido en algo organizado,

consustancial a la política, que ofrece al público objetos seguros que justifiquen el miedo, la conmoción y el odio. Es obvio que los miembros más débiles de la sociedad y aquellos hacia los que la «mayoría moral» siente una menor simpatía y empatía están mejor situados para convertirse en tales objetos.»

En cualquier caso, en la época de Spengler tuvo lugar un drama shakesperiano: la Primera Guerra Mundial, luego el surgimiento de la República de Weimar en 1919 y su colapso después de 1930, una crisis casi universal de la democracia liberal y la llegada de los nazis al poder. Spengler reaccionó a estas rupturas tectónicas en la política europea, rupturas que cambiaron radicalmente el mundo y la historia. En ningún caso estaba solo en sus reacciones extremadamente conservadoras, sino que había otros intelectuales de derechas, como su héroe político Walter Rathenau, así como Thomas Mann y Arthur Moeller van der Bruck. En muchos sentidos no eran los pensadores progresistas de su época, pero tampoco eran los precursores de los nazis; en el caso de Spengler y especialmente en el de Thomas Mann se trataba de intelectuales conservadores que buscaban nuevas bases para el conservadurismo alemán.»

El fin del mundo ha tenido lugar más de una vez. Estoy de acuerdo con Tomas Venclova, que afirmó que después de la Segunda Guerra Mundial ya no queda duda de que el fin del mundo ha tenido lugar. Ya no hay nada que predecir ni temer porque lo peor que podía suceder ha sucedido. Ahora el único peligro es el olvido sistemático y consciente, o transformarlo deliberadamente en algo trivial, vulgar y distorsionado. Aquí surge una pregunta: ¿dónde reside el mayor peligro? ¿En la tragedia o en su olvido? ¿En el fin del mundo o en la inflación o devaluación de esta idea al proclamarla no para su recuerdo, sino para ampliar el electorado y ganar las elecciones?

Es posible que nos estemos acercando a un nivel tal de degradación política que, a menos que uno declare el fin del mundo, o por lo menos la decadencia de Europa, y acompañe su declaración con materiales visuales apropiados, no tendrá ninguna oportu-

tunidad de que le tomen en serio ni de convertirse en una figura pública. Esta situación crearía una atmósfera similar a la de Holanda en el siglo xvii, descrita por Voltaire en su *Cándido o el optimismo*, cuando los jansenistas (despectivamente apodados los convulsos) solo lograban atraer la atención en las calles de Ámsterdam cuando declaraban la guerra al mundo. De hecho, en las declaraciones sobre la muerte de Europa y el fin del mundo late una teología secular, el sucedáneo de las sectas; por eso no sorprende que S. N. Eisenstadt afirmara que los fundamentalistas religiosos contemporáneos de diverso pelaje recuerdan poderosamente a las sectas escatológicas del siglo xvii, con la diferencia de que estas últimas no gobernaban Estados ni tenían armas de destrucción masiva.

Por tanto, la mala noticia no es el inminente final de Europa, sino el triste hecho de que una teoría provocativa e interesante que una vez estimuló el debate se convierta en una anécdota política que hoy en día lleva una existencia sombría en la mente y la escritura de irritadas mediocridades como herramienta para difundir el pánico moral. Me temo que Oswald Spengler no sólo no escribió su drama póstumo, sino quizá tampoco la verdadera tragedia europea.

En cualquier caso, hoy la cuestión que se considera infinitamente más importante es cómo evitar que el pánico cunda en los mercados y cómo enviar las señales correctas a los inversores. A veces alguno muere riendo. En otras ocasiones la risa aleja la muerte. Vivimos en una época en la que tus palabras envían un mensaje al Sagrado Mercado. Es posible que aprecie tu sentido del humor. Tal vez verá en él señales de recuperación y energía renovada.

En una noche inhóspita Joseph Vissarionovich Stalin llamó a Mijail Afanasievich Bulgakov para preguntarle si era cierto que quería emigrar de la Unión Soviética. «No, camarada Stalin —respondió Bulgakov—. Soy un escritor ruso, y para mí mi lengua y mi hogar son lo más importante, pero si nadie acepta ni interpreta mis obras, ¿cómo voy a vivir?» Probablemente Stalin apreció su

valor ante la muerte, porque le dijo: «Llama al Teatro de Arte de Moscú, seguro que cambian de opinión». Sin esperar demasiado, Bulgakov llamó. «Mijail Afanasievich», respondió con voz vacilante el director del departamento literario del teatro. «¿Por qué no nos trae sus obras? Las esperamos con impaciencia.»

El valor y la confianza en uno mismo ante la muerte posponen la catástrofe. Lo hemos oído y visto todo en algún lugar; a pesar de todo, las cosas ocurren siempre por primera vez. O tal vez también por última vez.

Y aquí está mi larga pregunta, o más bien una cadena de preguntas y provocaciones dirigidas a ti, Bauman. Cierto, también formaba parte de la preocupación política global de Spengler, que derivó en sus lúgubres profecías. Sin embargo, los nuevos pesimistas culturales de nuestra era de desencanto, anestesia y flirteo con la multitud virtual y el sentimiento anónimo están desprovistos de filosofía de la cultura. Para ellos el sueño consiste en combinar los beneficios de la economía global con los encantos de la homogeneidad. Un sueño condenado al fracaso. Aquí nos deslizamos en un enorme campo de tensión surgido de la globalización, donde la voluntad (y la necesidad) de utilizar una fuerza de trabajo extranjera y barata, por un lado, tropieza con el deseo de no asumir su cultura y permanecer en los confines de la propia cultura y la zona de identidad, por el otro.

¿Cómo puede una buena vida y el uso de una fuerza de trabajo extranjera combinarse para mantener una cultura familiar, un lenguaje y una identidad histórica? Este es el drama oculto de la actual Europa, que Alain Finkielkraut sagazmente llamó «una América no preparada». De hecho, a veces se percibe y se siente a Europa como una América fallida. Es la cuestión del poder despojado de sus cimientos metafísicos, educativos y religiosos, o una suerte de spenglerismo desprovisto de *Kulturmorphologie* y, en consecuencia, confinado a la voluntad de poder o a su deseo en una era en la que el colonialismo y el «lastre del hombre blanco» han sido irreversiblemente rechazados y completamente desacreditados. O, si lo prefieres, un doloroso dra-

ma de pérdida de poder e influencia en un mundo que apenas acepta otra lógica.

La civilización es, por lo tanto, un punto de referencia y una metáfora tras la cual nos encontramos en un mundo de temor y angustia. Ya no es un concepto que aluda a logros culturales; ni tiene nada que ver con la noción alemana de *Zivilisation* como algo ajeno al mundo de *das rein Geistige*, la pura espiritualidad que mora en el ámbito de la *Kultur* y la *Bildung*, como señaló Norbert Elias de forma lúcida y convincente. La civilización ya no tiene que ver con la ganancia; tiene que ver con la pérdida. Ya no es una referencia al conjunto de los logros o al mundo de la soledad y la alienación modernas en toda gran ciudad; se presenta más bien como un marco interpretativo de nuestro malestar oculto, nuestro miedo, odio, anticipación de la guerra y ansiedad de destrucción.

¿Es posible que la civilización ya no esté relacionada con la ganancia y sí con la pérdida? ¿Acaso el discurso de Occidente sigue siendo un activo o es solo una predisposición? ¿Es posible que Spengler se haya convertido en un punto de referencia al abordar el *Kulturpessimismus* que aparece como parte del acervo político convencional en la actualidad?

Zygmunt Bauman: Estoy abrumado, querido Leonidas... Hacía mucho tiempo que no encontraba una reflexión tan incisiva, acertada e iluminadora. Es una *chef d'oeuvre* realmente impresionante, una verdadera obra maestra que nos obliga a buscar en los escritos de ciencia social contemporánea, probablemente en vano. Spengler redivivo, su mensaje vulgarizado, desfigurado, apenas descifrable e incomprensible después de años de manoseo por parte de los mercaderes del infoentretenimiento y ahora restaurado a su brillo prístino y su actualidad original e impercedera gracias a ti.

El destino de Spengler no fue en absoluto único. Los profetas del Armagedón no pueden contar con la simpatía pública, y su posibilidad de atraer (y menos aún sostener) la atención es cerca-

na a cero a menos que centren su visión en el nivel de la adivinación en una feria rural o un lugar de veraneo, o compongan su relato al amparo de la autoridad del calendario maya, que acababa en 2012. Al recordar y reevaluar el modo en que Europa había caminado, sonámbula, hacia el matadero de Hitler, del que había emergido lo que quedaba de ella, Arthur Koestler observó: «Detrás del tópico hueco de que “la historia se repite”, se ocultan las fuerzas inexploradas que incitan a los hombres a repetir sus trágicos errores. ~~El~~ neurótico que cada vez comete el mismo error y pretende huir de él no es estúpido; simplemente está enfermo. Y el europeo del siglo xx se ha convertido en un neurótico político»¹ Pero poco después vuelve a reflexionar sobre la peculiaridad de ese ataque de neurosis que recorre el siglo y se apresura a modificar su veredicto: «Amós, Oseas y Jeremías fueron muy buenos propagandistas y, sin embargo, ~~no~~ ~~lograron~~ ~~sacudir~~ ~~a~~ ~~su~~ ~~pueblo~~ y advertirlos. Se decía que la voz de Casandra podía atravesar los muros, y, sin embargo, la guerra de Troya tuvo lugar». ¿Acaso no hay algo neurótico en el mero hecho de ser humanos? ¿En cualquier tiempo y lugar?

Günther Anders acuñó el término «ceguera apocalíptica» para denotar esa enfermedad probablemente incurable de la humanidad, pero ¿acaso esa enfermedad no es un aspecto inalienable del modo humano de ser-en-el-mundo? Hay una inconmensurabilidad entre los vínculos causa-efecto tan engañosamente claros cuando se confinan al limitado tiempo y espacio de los laboratorios científicos, la investigación tecnológica y las oficinas de diseño, y otra realidad, «la falta de armonía temporal, regional y biográfica entre causa y efecto» (citando una vez más el seminal *Guerras climáticas*, de Harald Welzer) donde «lo que podríamos hacer hoy no tendría un resultado visible o tangible durante mu-

1. Extraído de las memorias de Koestler, significativamente tituladas *La escritura invisible* (*Autobiografía II. La escritura invisible*, Barcelona, Debate, 2000).

chas décadas».² Ya han ocurrido «desastres tecnológicos, naturales y sociales inesperados que han superado la capacidad de visualización y control», y habrá muchos más. «Los desastres tecnológicos, naturales y sociales... resultan ser *inconcebiblemente* grandes, sin un marco de referencia previo capaz de abarcarlos». ¿Cuáles serán las consecuencias para la confianza de la humanidad en su capacidad de afrontar el Apocalipsis una vez que este se desencadene (ningún «si» aquí), si se me permite preguntarlo? Y ¿las consecuencias de la tentación de apartar la vista de las señales de su advenimiento para no enloquecer y conservar un hedonismo residual? El impacto psicológico de los desastres tiene un potencial y una capacidad innata y creciente para desorientar, desarmar e incapacitar. Citando a Welzer otra vez: «Los desastres sociales destruyen las certidumbres sociales. Las cosas que se daban por supuestas en la vida cotidiana se tornan repentinamente impermanentes; las fórmulas de comportamiento resultan impracticables y las reglas dejan de ser válidas». Escapar a ese impacto, si resulta concebible, no bastará para armar a los desarmados y tranquilizar a los inquietos y confusos, sin embargo. Y ello es así porque «en el momento en que la historia se manifiesta, lo que la gente experimenta es el “presente”»; «los acontecimientos originales normalmente escapan a la percepción, precisamente porque no tienen precedentes; la gente intenta insertar lo que sucede en el marco de referencia disponible»; «quienes viven el momento en que tiene lugar un acontecimiento no saben cómo un futuro observador contemplará el presente de hoy y la historia de mañana».

La sabiduría, como el mesías de Franz Kafka, solo llegará el día después de su llegada...

Volvamos a tu magnífica exposición *ex post facto* de la vida póstuma del heroico intento de Spengler por romper la regla anterior e invertir el procedimiento...

2. Harald Welzer, *Guerras climáticas: por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Madrid, Katz, 2011.

Una vez que has esbozado vívidamente el credo y el dramático itinerario del campo del *Kulturpessimismus*, puedes contar conmigo... Al menos eso es lo que hacen la mayoría de mis lectores y oyentes. En los últimos años he viajado mucho y he impartido conferencias en muchos países, pero independientemente del país y del público había una pregunta que surgía invariablemente en el coloquio: estimado señor, ¿por qué es usted tan pesimista? Con una excepción sintomática: cuando el tema de mi conferencia fue la condición y las perspectivas de Europa, alguien entre el público me preguntó por qué era tan optimista...

Mentalmente, tal vez también visceralmente, me rebelo contra la acusación de que Europa es una «América no preparada». Desde mi perspectiva, hay que elogiar a Europa por su preparación para resistir (sólo parcialmente y sin embargo en un grado significativo) a la marea de la americanización impuesta o bienvenida. De alguna manera, a pesar de las evidencias acumuladas en sentido contrario, evidencias amplias y profundamente depresivas, lo admito de buen grado, no puedo aceptar que Europa haya agotado o esté a punto de agotar su propio combustible, su impulso inequívocamente europeo. Sigo creyendo que los obituarios escritos para la gran y única aventura histórica llamada «Europa» o «civilización europea» son, tomando prestada la agudeza de Mark Twain, en cierto modo (o en alto grado) exagerados, y que Europa, por graves que sean sus numerosos fallos y defectos, ha adquirido, sin embargo, una inestimable y sumamente valiosa dote de conocimientos y destrezas que aún puede compartir con el resto de un planeta que los necesita más que nunca para su supervivencia.

Apenas puedo demostrar mi punto de vista; de hecho, sólo el futuro (que por definición aún no existe) podrá hacerlo. Baso mi creencia en la esperanza, en la *tercera* actitud que demuestra que el carácter binario del optimismo versus pesimismo en la división de la *Weltanschauung* disponible es erróneo, porque no es exhaustivo. Y mantengo esa esperanza en Europa y sólo en ella, porque Europa fue la primera y hasta ahora la única en inventar un modo

autocrítico y autotransgresor de ser-en-el-mundo, un modo de ser que consiste en un *perpetuo llegar a ser* y, como Ernst Bloch señaló oportunamente, un «vivir hacia el futuro». Todos los casos extra-europeos de naturaleza similar fueron importaciones de Europa y muestran, pese a sus idiosincrasias locales, las marcas indelebles de la inspiración y la influencia europeas. Otras civilizaciones han puesto los ojos y centrado su atención, su ingenio y su habilidad en la congelación y el anquilosamiento, mientras que Europa vive en el deshielo y el derretimiento, en los que sigue siendo pionera incontestable y gran maestra. Algunas civilizaciones pueden haber dejado atrás a Europa en cuanto a estabilidad y capacidad para detener la historia, pero Europa las supera a todas en adaptabilidad y en la capacidad de poner las cosas en movimiento a través de una rigurosa revisión, innovación y reencarnación (tu brillante reciclaje de las oscuras premoniciones de Spengler en una llamada a las armas es otra preclara manifestación de la excepcional aptitud y habilidad de Europa). Y es precisamente esta habilidad, o su ausencia, en la situación actual del planeta (llamo a esta situación, sumariamente, el estado de «interregno», término que tomo prestado a Antonio Gramsci), la que se está convirtiendo rápidamente en una cuestión de vida o muerte para la humanidad en su conjunto.

Mencionas algunos dilemas abordados por Europa y que o bien están muy lejos de haber sido resueltos o bien han sido completamente ignorados o descartados. Tienes razón. Señalas la pulverización de las mediaciones heredadas de la acción colectiva y la bancarrota de los medios comprobados y viables para llevar a cabo esas acciones. Una vez más, tienes razón. Por desgracia, inevitablemente, y sin que medie falta alguna por tu parte, el retrato que has trazado es tan poco atractivo y desalentador como cierto. Análogamente, lo que has hecho es revelar la *grandeza y la lentitud de la tarea que Europa afronta en el presente, y no la inevitabilidad o, incluso, la probabilidad del fracaso de Europa*. Los rasgos distintivos del modo único de vida llamado «civilización europea» —su disposición innata a la transgresión, su por ahora ins-

tintiva tendencia a centrarse en lo que aún-no-se-ha-logrado y su endémica desafección respecto a lo-que-ya-se-ha-hecho, así como su inveterada resistencia a convertir esa desafección en oprobio en lo relativo a haber actuado así— son precisamente las condiciones necesarias para afrontar eficazmente el desafío (aunque tal vez resulten insuficientes, pero esa posibilidad no puede comprarse de antemano). La presente necesidad de repensar, restaurar y recrear el modo actual de ser-en-el-mundo, así como su urgencia, no son los primeros desafíos potencialmente mórbidos en la historia de Europa, y en todo caso ese hecho nos proporciona una razón para tener esperanza.➤

Y eso a pesar de las nubes innegablemente sombrías que se ciernen sobre el futuro de la Unión Europea. Es cada vez más evidente que ninguna de las mediaciones políticas heredadas, originalmente concebidas para servir a una sociedad integrada al nivel del Estado-nación, es adecuada para ese papel en Europa; ninguna posee la iniciativa suficiente como para abarcar el volumen y la gravedad de las tareas presentes, y menos aún de las futuras. En muchos países, incluidos aquellos que gozan de mayores recursos, los ciudadanos están constantemente expuestos al poco edificante espectáculo de gobiernos que atienden a los «mercados» o a las «decisiones de los inversores» (el apodo de los especuladores financieros y del capital) buscando el permiso o la prohibición de hacer lo que querrían hacer, y en especial lo que sus ciudadanos desean y les piden que hagan. Ahora son los «mercados» (no sin la connivencia o, incluso, el respaldo y el patrocinio tácito o explícito de los impotentes y desventurados Gobiernos estatales) los que han usurpado la primera y la última palabra a la hora de negociar la línea que separa lo realista de lo poco realista. Y los «mercados» son un nombre abreviado para designar a fuerzas anónimas, sin rostro ni domicilio fijo; fuerzas que nadie ha elegido y que nadie es capaz de limitar, controlar o guiar.➤

La impresión popular creciente y bien fundamentada, y también la opinión mayoritaria de los expertos, es que los Parlamentos electos y los Gobiernos constitucionalmente obligados a diri-

gir, gestionar y supervisar los Parlamentos son incapaces de hacer su trabajo. Los partidos políticos tampoco parecen muy capaces de cumplir con su tarea, puesto que son tristemente célebres por alejarse de sus poéticas promesas electorales en el momento en que sus líderes ocupan el ministerio y se enfrentan a la prosa de unas fuerzas del mercado y unas Bolsas abrumadoras e intocables, más allá del alcance de la autoridad atribuida y tolerada en los órganos y las agencias de los Estados-nación ostensivamente «soberanos». De ahí la profunda y cada vez mayor «crisis de confianza». La era de la confianza en las instituciones del Estado-nación deja paso a una era de pérdida de autoconfianza de las instituciones y una desconfianza popular en la capacidad de acción de los Gobiernos.

La idea de la soberanía territorial del Estado se remonta al año 1555, a un encuentro celebrado en Augsburgo por los gobernantes dinásticos enfrentados que buscaban desesperadamente una salida, o al menos una tregua, a las prolongadas, sangrientas y devastadoras guerras religiosas que desgarraban a la Europa cristiana; se acuñó entonces la fórmula *cuius regio, eius religio* (quien gobierna determina la religión de los gobernados). La soberanía del gobernante sugerida en esta fórmula, tal como fue elaborada por Maquiavelo, Lutero, Jean Bodin (en su excepcionalmente influyente *De la République*, publicado veintiún años después del tratado de Augsburgo) o Hobbes, implicaba el derecho pleno e ilimitado de los reyes a proclamar y ejecutar leyes vinculantes a quienquiera que habitara el territorio bajo su dominio (diversamente descrito como ascendencia, supremacía o señorío). La soberanía significaba autoridad suprema «dentro» de un territorio; indivisible y no limitada por las interferencias externas. Desde su inclusión en el vocabulario político, el concepto de «soberanía» se ha referido a una situación territorialmente limitada y a unos derechos territorialmente definidos. Como argumentaba Maquiavelo y todos los políticos dignos de ese nombre reiteraron después, la única obligación del príncipe es la razón de Estado, y el Estado se reconoce como una entidad invariablemente territo-

rial definida por sus fronteras. Como señala la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, «la autoridad soberana se ejerce en el interior de las fronteras, pero también, por definición, respecto a los otros, que no han de interferir en el gobierno del soberano»; esos «otros» son, obviamente, autoridades territorialmente arraigadas, aunque ubicadas al otro lado de las fronteras. Cualquier intento de entrometerse en el orden de cosas establecido por el soberano en el territorio de su dominio será por lo tanto ilegal, condenable, un *casus belli*. La fórmula de Augsburgo también puede interpretarse como el acta fundacional del fenómeno moderno de la soberanía estatal y, simultánea y necesariamente, como la fuente textual del concepto moderno de fronteras estatales.➤

Sin embargo, tuvieron que pasar casi cien años más de devastación y derramamiento de sangre hasta 1648, y tuvo que firmarse y negociarse ese mismo año el acuerdo de la «soberanía de Westfalia» y el de Osnabrück y Münster el año anterior, para que el principio recomendado por la fórmula de Augsburgo se consolidara en la realidad social y política europea; esto es: la plena soberanía de cada gobernante sobre el territorio gobernado y sus residentes, es decir, el derecho del gobernante a imponer leyes «positivas» que invalidarán las decisiones individualmente asumidas por sus súbditos, incluyendo la elección del Dios en el que deciden creer y al que deben adorar. Fue esta fórmula la que inadvertidamente estuvo destinada a proporcionar, con el simple recurso de sustituir *natio* por *religio*, la plantilla o el marco mental utilizado poco después para crear y operar el orden político (secular) de la emergente Europa moderna: el patrón del Estado-nación. Ese Estado-nación consistía en una nación que utilizaba la soberanía del Estado para separar el «nosotros» del «ellos» y reservarse para sí misma el derecho monopolista, inalienable e indivisible de diseñar un orden vinculante para el país en su conjunto, y en un Estado que exigía su derecho a la obediencia de sus súbditos invocando la comunidad de destino, bienestar e historia nacional; se presumía y/o postulaba que estos dos elementos constitutivos del patrón coincidirían territorialmente.

Este patrón históricamente compuesto, elegido entre otros principios de ordenamiento plausibles, verosímiles y factibles, se «naturalizó» en el curso de los siguientes siglos —dotado del estatus de la evidencia y la incuestionabilidad— en la mayor parte de Europa, y también fue impuesto gradual, pero ininterrumpidamente a todo el orbe por los imperios mundiales europeos. Ello se materializó a través de una serie de guerras contra las realidades locales y a menudo tozudamente resistentes (pensemos, por ejemplo, en las «fronteras nacionales» cruel y francamente artificiales de los Estados posecoloniales, que apenas podían contener feudos tribales en su interior, o el destino sangriento de las repúblicas posyugoslavas). Cuando, tras los horrores de treinta años de conflicto mundial en el siglo xx, tuvo lugar el primer intento de establecer un modelo consensuado y verosímilmente sostenible de coexistencia mundial pacífica, la Carta de las Naciones Unidas fue fundada a partir del modelo westfaliano de soberanía por un conjunto de gobernantes de Estados soberanos llamados a administrar, supervisar y defender colectiva y encarnizadamente ese estado de coexistencia pacífica. El artículo 2(4) de la Carta prohíbe los ataques a la «independencia política y la integridad territorial» de otros Estados, mientras que el artículo 2(7) restringe severamente la posibilidad de una intervención foránea en los asuntos de un Estado soberano, con independencia de lo atroces que puedan resultar esos asuntos.

Aún vivimos en la «era poswestfaliana», lamiéndonos las heridas no curadas (tal vez incurables) que la regla *cuius regio, eius natio* ha infligido y continúa infligiendo a los cuerpos sociales que pretenden o luchan por proteger, conservar o reforzar su integración. El proceso de emancipación de las sombras impuestas por la «soberanía westfaliana» ha sido prolongado y hasta ahora doloroso y escasamente uniforme. Aunque muchos poderes (finanzas, intereses comerciales, redes de información, el mercado armamentístico y el de las drogas, la criminalidad y el terrorismo) ya han obtenido la libertad para desafiar y rechazar ese fantasma, en la práctica, si no en la teoría, la política (la capacidad para decidir

cómo y por qué hay que aplicar los poderes) aún se resiente bajo sus restricciones. La manifiesta ausencia de mediaciones políticas globales capaces de alcanzar la capacidad que esos poderes han logrado ya, y recuperar el control perdido sobre ellos es, presumiblemente, el principal obstáculo en el áspero y agitado camino hacia una «conciencia cosmopolita» que abrace la nueva interdependencia global de la humanidad.

Como se ha señalado, las Naciones Unidas, una institución creada como reacción a las guerras iniciadas por actos de agresión perpetrados por Estados-nación soberanos contra la soberanía de otros Estados-nación, la institución más cercana a la idea de un «cuerpo político global», tiene el convencimiento y la inflexible defensa del principio westfaliano escrito en su Carta. El tipo de política «internacional» (léase interestatal, intergubernamental, interministerial) que las Naciones Unidas promueve y practica, y la única que se le permite fomentar y cultivar, lejos de ser un paso en el camino que conduce a una verdadera política global, parece ser una barrera en ese camino, si es que alguna vez se decide seguirlo. En un nivel en cierto modo inferior aunque estructuralmente homomórfico, observemos el destino del euro y el absurdo de una moneda común atendida y sostenida por diecisiete ministerios de economía, cada uno de los cuales tiene que representar y defender los derechos soberanos de su país. La grave situación del euro, expuesta a los caprichos de una política local (Estado-nación) resentida por las presiones de dos centros de autoridad inequívocamente dispares, profundamente heterogéneos, descoordinados y, por lo tanto, no fácilmente reconciliables (un electorado nacionalmente confinado y unas instituciones europeas supranacionales, que muy a menudo reciben instrucciones para actuar, y acaban actuando, de forma contradictoria) es sólo una de las manifestaciones de un «doble» vínculo: la condición de estar atrapado en un torno, inmovilizado e incapacitado entre el fantasma de la soberanía estatal westfaliana por un lado, y las realidades de la dependencia global o al menos supranacional, por otro. Mientras escribo estas palabras, el debate de los veintisiete Estados

miembros de la Unión Europea sobre los medios para salvar el euro, a Grecia y tal vez a la propia Unión Europea se ha suspendido hasta la celebración de las elecciones parlamentarias en Grecia y Francia (con la posibilidad de que las graves consecuencias alcancen un punto de no retorno, y la certidumbre de daños colaterales infligidos a Europa en su conjunto durante un mes más de bronca ofrecida a los inversores de la Bolsa y los especuladores financieros).

En pocas palabras, aún no disponemos de un equivalente u homólogo global de las instituciones inventadas, diseñadas y puestas en marcha por nuestros abuelos y bisabuelos en el plano del Estado-nación territorial a fin de proteger una alianza del poder y la política: instituciones que velen o al menos pretendan o estén obligadas a velar por la coalescencia y la coordinación de intereses y opiniones difusas y su apropiada representación y reflejo en la práctica de órganos ejecutivos y en códigos legales universalmente vinculantes, así como en procedimientos jurídicos. Nos queda preguntarnos si este reto es factible y si la tarea puede realizarse por medio de las instituciones políticas existentes, creadas y protegidas para atender un grado diferente de integración humana (Estado-nación) y proteger ese grado de cualquier intrusión «desde arriba». Recordemos que todo empezó cuando los monarcas de la Europa cristiana lucharon por evitar las pretensiones del papado de vigilar sus dominios.

Durante algunos siglos, este acuerdo heredado mantuvo una relativa sintonía con las realidades de su época, una época de poder y política unidos en estrecha compañía en el plano del Estado-nación en ciernes, una época de *Nationalökonomie* y de la Razón identificada con la razón de Estado. Sin embargo, ahora las cosas son diferentes. *Nuestra interdependencia es ya global, pero nuestros instrumentos de acción colectiva y la expresión de nuestra voluntad siguen siendo locales y se resisten a la extensión, infracción y/o limitación.* La distancia entre la esfera de acción de la interdependencia y el alcance de las instituciones involucradas es ya abismal, y día a día se hace más ancha y más profunda. Con-

sidero que sortear o salvar esa distancia es el «metadesafío» de nuestra época. Un desafío que debería estar en la cima de las preocupaciones de los habitantes del siglo XXI; un reto que hay que afrontar adecuadamente para que otros retos, menores pero derivados e inseparables, puedan encararse de forma seria, correcta y eficaz.

Hay razones para interpretar las iniciativas adoptadas por Robert Schuman, Jean Monnet, Paul-Henri Spaak, Konrad Adenauer y Alcide de Gasperi inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial —construir una superestructura política en la Europa geográfica— como una reacción a la pérdida de confianza que Europa manifiesta en sí misma. A los activistas serios debería resultarles obvio que la posición de Europa en el mundo no podría sostenerse a partir de las acciones dispersas, descoordinadas y a menudo inconsistentes de los Estados-nación relativamente débiles y pequeños, y en cualquier caso no lo suficientemente poderosos. Antes de intentar reconstruir la reputación de Europa en el mundo, fue necesario reconciliar a los Estados-nación en guerra.

Es muy pronto para resumir los resultados de esta iniciativa histórica. Después de todo, los padres fundadores de la Europa política asumieron una tarea enorme: la construcción de una solidaridad paneuropea, transnacional, que pretendió unificar las solidaridades locales históricas, pero espontáneamente creadas, que durante cientos de años reafirmaron sus identidades removiéndolo y atizando los fuegos de la discordia con sus vecinos. Hay quienes dudan de la posibilidad real de esa solidaridad transnacional, a veces conocida como «identidad europea». Nación y Estado, aseguran, están unidos de una vez y para siempre, a ojos de Dios y de la historia, y sólo dentro de este marco la solidaridad humana podrá ser un atributo natural de la coexistencia humana; sin un destino nacional históricamente formado, sólo son posibles alianzas frágiles, inestables e intrínsecamente temporales, logradas mediante una negociación tediosa y un compromiso sensible, pero aceptado sin entusiasmo.

Jürgen Habermas ofreció los argumentos más duros contra este punto de vista al señalar que el orden democrático no necesita ser sostenido por la arraigada idea de la «nación» como una comunidad prepolítica de destino, que el poder de un Estado constitucional democrático se basa precisamente en su potencial para crear y recrear la integración social a través del compromiso político de sus ciudadanos. La comunidad nacional no *precede* a la comunidad política, sino que es su *producto* constante y perpetuamente reproducido. La afirmación de que un sistema político estable y que se autoperpetúa no puede existir sin una entidad etnocultural consolidada es tan poco convincente como afirmar que ninguna entidad etnocultural es capaz de consolidarse y adquirir la fuerza para autoperpetuarse sin la ayuda de un mecanismo político eficiente.

Especular acerca de los valores relativos de estos puntos de vista opuestos tiene pocas posibilidades de ser fructífero, ya que la disputa solo puede resolverse con autoridad por la voluntad política y los logros institucionales de los europeos (por desgracia, hasta ahora su importancia deriva fundamentalmente de su invisibilidad) y no por deliberaciones filosóficas, por sutiles o lógicas que sean. ~~Afrontémoslo: el jurado aún delibera sobre el futuro de la~~ unidad política de Europa y es difícil saber si existe progreso o regresión en este asunto. ~~Después del Tratado de Lisboa y la creación de los puestos de~~ presidente europeo y jefe de la diplomacia europea, ambos puestos fueron ocupados por individuos distinguidos únicamente por su falta de claridad o autoridad... (recientemente, durante mis numerosos viajes para impartir conferencias en Europa, a veces he preguntado a la gente si conoce los nombres de quienes ocupan esos dos puestos; todavía estoy esperando la respuesta). Sin ser un profeta ni haber adquirido la cualificación para convertirme en uno a partir de mis estudios de sociología, debería abstenerme de pronunciar un juicio prematuro. Sin embargo, me gustaría compartir una observación que el diagnóstico sociológico me autoriza a realizar. Independientemente de sus raíces y de la fuerza de su poder, el estímulo para la integración polí-

tica y el factor necesario para el progreso es la *visión compartida de una misión colectiva*. Una misión única, y lo que es más importante, una misión para la que un cuerpo político planificado o existente esté especialmente predestinado, una misión que sólo ese cuerpo pueda asumir con éxito. ¿Dónde hallaremos esa misión en nuestra Europa de 2012?

Da la impresión, afortunadamente, de que no la encontraremos en el poder militar y —considerando los milagros económicos que suceden ante nuestros ojos desde China a América Latina— tampoco en el poder económico. Hay otra esfera en la que la experiencia histórica de Europa y sus destrezas adquiridas son incomparables. Y puesto que esa esfera es literalmente una cuestión de vida o muerte para el futuro del planeta, el valor de lo que nosotros, los europeos, podemos legar a un mundo rápidamente globalizado no puede subestimarse. Un mundo globalizado, es decir, un mundo de interdependencia universal, lo necesita más que ninguna otra cosa a fin de aspirar a lo que Immanuel Kant identificó como el *allgemeine Vereinigung der Menschheit* (la unificación general de la humanidad) y por extensión la *paz mundial universal*. Este legado es la creación de la *cultura europea* y nuestra contribución a ella a día de hoy.

Europa fue capaz de vivir y aprendió el arte de vivir con los demás. En Europa, como en ningún otro lugar, «el Otro» es el vecino de la puerta de al lado o al otro lado del pasillo, y los europeos, tanto si les gusta como si no, deben negociar los términos de su vecindad a pesar de las diferencias y la alteridad que los separa. Es imposible exagerar la determinación de Europa en este sentido. De hecho, es una condición *sine qua non* en épocas en las que sólo la amistad y una solidaridad robusta (o en el lenguaje de hoy, proactiva) pueden ofrecer una estructura estable para la coexistencia humana. A la luz de este tipo de observaciones, nosotros los europeos deberíamos plantearnos la pregunta: ¿qué pasos vamos a dar para cumplir esta vocación?

A vista de pájaro, el mundo de hoy parece ser un archipiélago de diásporas; por su naturaleza, las diásporas plantean un gran

interrogante sobre los supuestos hasta ahora no cuestionados acerca de la inevitable correlación entre la identidad y la ciudadanía o el hábitat, entre el espíritu y el lugar, entre la sensación de pertenencia y el territorio. Europa en su conjunto se transforma, aunque en regiones diferentes y con ritmos diversos, en un mosaico de diásporas (o, para ser más preciso, en una colección de archipiélagos étnicos que se cruzan y yuxtaponen). Sin una política contundente de asimilación, es posible salvaguardar eficazmente la propia identidad nacional en una de las islas de la diáspora, como uno haría en casa. Tal vez incluso con mayor eficacia, ya que en el exilio (como refugiado, emigrado o deportado) esta identidad, como diría Martin Heidegger, pasa de ser algo obvio y «dado» (*zubanden*) a una «tarea» que requiere una atención constante y un esfuerzo enérgico (*vorhanden*). Y al negociar las identidades deseables, las diásporas vecinas o entremezcladas pueden enriquecer a todos y crecer en fuerza.

Es hora de invocar en nuestra memoria colectiva el hecho de que una coexistencia libre de conflictos y mutuamente beneficiosa entre diferentes culturas se consideró durante siglos la norma en muchas zonas de la Europa geográfica definidas como «centrales», y ha seguido siendo así hasta hace muy poco. Si creemos a Tito Livio, historiador del auge del Imperio romano y autor de *Ab Urbe condita*, la ascensión de Roma desde sus humildes orígenes a la estatura ecuménica y la gloria de un imperio seis siglos más tarde fue debida a la práctica consistente en garantizar a todos los pueblos conquistados y anexionados derechos de plena ciudadanía y acceso incondicional a los puestos más altos de un país en expansión, mientras que se prestaba el debido tributo a los dioses adorados por los recién llegados y se les garantizaban los mismos derechos en el panteón romano. La tradición romana de respeto por las culturas y las convenciones diferentes, por la multiplicidad más que por la uniformidad de formas de vida (por la solidaridad obtenida no «a pesar de», sino «debido a» sus diferencias), que apuntaló el florecimiento del imperio, no fue asumida por los herederos del Imperio romano

u observada más tarde en la historia de Europa. Tan sólo continuó, en su forma residual, en los márgenes del pasado imperio, lejos de las monarquías absolutistas con su rivalidad por alcanzar la supremacía en el equilibrio de poder europeo.

Cuando Europa occidental se sumergió en un sangriento y destructivo siglo de guerras de religión, que sembraron las semillas de una animosidad hereditaria, una parte significativa de la Europa al este del Elba fue capaz de permanecer al margen de las masacres fratricidas, protegiendo así la tolerancia religiosa (por lo tanto, cultural y comunitaria *avant la lettre*). Un extraordinario ejemplo de alternativa al sistema westfaliano fue la Mancomunidad polaco-lituana, un Estado polaco-lituano conocido por su generosidad a la hora de garantizar poderes de autogobierno e identidades culturales independientes a las minorías étnicas, lingüísticas y religiosas diseminadas en su territorio. Así evitó el derramamiento de sangre y otras atrocidades religiosas que asolaban a sus vecinos occidentales, menos afortunados y cuyas heridas tardaron siglos en cicatrizar. Sin embargo, las divisiones efectuadas por sus voraces vecinos —monarquías dinásticas con ambiciones nacionales explícitas o secretas— asestaron un golpe fatal a la Mancomunidad polaco-lituana. Las autonomías culturales, las mayorías afortunadas y las desafortunadas minorías fueron sometidas a una rusificación forzosa en el Este, y a una no menos despiadada germanización en el Oeste, complementada con guerras religiosas intermitentes como las ofensivas anticatólicas de las iglesias ortodoxa y luterana. Solo algunas regiones del Sur, anexionadas por una monarquía que aspiraba a principios cercanos a los de la Mancomunidad polaco-lituana, escaparon a un destino similar.

Los libros de historia atribuyen a la historia moderna, *ex post facto*, la promoción de los principios de tolerancia, pero no hay ninguna duda de que la intolerancia cultural fue una compañía inseparable de las dos empresas principales y estrechamente vinculadas de la modernidad: la construcción de la nación y la construcción del Estado. Las lenguas nacionales pedían la supresión y la deslegitimación de los dialectos locales, las iglesias estatales

querían la eliminación de las «sectas» religiosas y la «memoria nacional» exigía la aniquilación de la memoria local y colectiva. Sólo una gran monarquía europea, cercana al centro geográfico de Europa, resistió esta conocida tendencia hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial. Se trata de Austria-Hungría, que cubría una amplia zona poblada por numerosos grupos étnicos de una gran variedad de culturas, gobernados desde Viena, en aquel tiempo un invernadero cultural y caldo de cultivo para las contribuciones más fascinantes y trascendentales a la filosofía, la psicología, la literatura, la música y las artes dramáticas y visuales europeas. ➤

No es una coincidencia que allí arraigara una teoría, o más bien un programa, de integración política basado en el postulado de la autonomía nacional/personal (*persönlich Prinzip*, como lo llamaría el más célebre de sus defensores, Otto Bauer). Aludiendo al ensayo/manifiesto de Karl Renner *Staat und Nation*, el libro de Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, publicado ocho años más tarde, presenta ese postulado como una forma de «organizar las naciones no en cuerpos territoriales, sino en asociaciones libres de individuos», es decir, una forma de separar o liberar la existencia de una nación de su dependencia respecto a prerequisites territoriales, y liberar la integración política de las identidades nacionales. Un principio similar fue formulado y promovido por Vladimir Medem, miembro del Jewish Labour Bund, que por su parte se remitió a las experiencias de la Mancomunidad polaco-lituana. En un artículo publicado en yiddish en 1904, titulado «Democracia social y cuestión nacional», Medem propuso, entre otras cosas, que «los ciudadanos de las naciones se unan en organizaciones culturales en cada región del país» y que «cada ciudadano del Estado pertenezca a un grupo nacional, cuya elección quedaría a su preferencia personal en lugar de ser controlada por un cuerpo administrativo».

Estos postulados y esperanzas fueron algunas de las víctimas de la Primera Guerra Mundial. En la reunión de los vencedores en Versalles, Woodrow Wilson, actualizando el acuerdo de Westfalia de 1648, y elevando sus ideas al rango de universalidad, pro-

clamó que la soberanía indivisible de una nación y su territorio era un principio indiscutible de la humanidad (una idea que dejó perpleja a Hannah Arendt, que era plenamente consciente de que el «cinturón de poblaciones híbridas» en los Balcanes, algo muy común en la Europa central y del Este, no se avenía fácilmente a los principios de *ein Volk, ein Reich*). Sin embargo, ni siquiera la ignorancia o la arrogancia de Wilson pudieron evitar otro intento efímero y poco entusiasta de encontrar una forma de coexistencia más adecuada a la realidad de los archipiélagos yuxtapuestos e interrelacionados de las diásporas etnoculturales en la forma de Yugoslavia. Y, sin embargo, ese intento tuvo lugar unas décadas más tarde, sin mucho éxito, reducido a los perímetros de Bosnia, una región caracterizada por una dilatada coexistencia pacífica de muchos grupos étnicos y religiosos, que no obstante requerían un entorno igualmente mestizo para sobrevivir. Este entorno aniquiló la brutalidad de la limpieza étnica iniciada en gran medida por la desidia de las más altas autoridades europeas. Después de todo, fue Helmut Kohl quien, en un momento de falta de atención, soltó desastrosamente que Eslovenia merecía la independencia porque era étnicamente homogénea, una declaración interpretada (sin duda en contra de sus intenciones) como una licencia oficial para expulsar y masacrar...

◊ Sin embargo, a los europeos nos ha tocado vivir en una época de creciente y acaso incontenible diásporización, con la perspectiva de que todas las regiones de Europa se transformen en «franjas de poblaciones híbridas». Según las últimas predicciones demográficas, el número de habitantes de la Unión Europea (actualmente unos 400 millones) está condenado a reducirse a unos 240 millones en los próximos cincuenta años, lo que convertirá en obsoletos los estilos de vida a los que estamos acostumbrados y que nos interesa mantener. Además, los demógrafos también nos dicen que a menos que 30 millones de extranjeros se establezcan en Europa, nuestro sistema tal como lo conocemos será incapaz de sobrevivir. Si hay alguna verdad en estas predicciones, tenemos que prepararnos para la posibilidad de que esta

situación (llevada a su extremo, con trágicas consecuencias, por la imposición del principio *ein Volk, ein Reich*) surja en Europa en su conjunto. Lo reitero, todos estamos transformándonos, a diferentes velocidades, pero de forma inexorable, en lo que Hannah Arendt denominó un «cinturón de poblaciones híbridas».

Las respuestas proactivas a la emergente situación son escasas, perezosas y dolorosamente lentas, debido a la presión o el chantaje producido por el estallido ocasional de sentimientos tribales, y se plantean con poco entusiasmo; sin embargo, el futuro de la existencia política y cultural de Europa depende de la reformulación y la inversión de las tendencias de los últimos cuatrocientos años de historia europea. Ya es hora de considerar si el pasado de la parte geográficamente central de Europa puede ser el futuro de la política y la cultura de nuestro continente. En realidad, ¿no sería el único futuro capaz de salvaguardar nuestra civilización europea?

Leonidas Donskis:

La posibilidad de una isla, de Michel Houellebecq: una advertencia novelada

La posibilidad de una isla,³ de Michel Houellebecq, es la novela de anticipación del siglo XXI. Esta expresión se aplica a obras literarias (básicamente distopías) que asumen narrativas, temas y materias utópicas y las llevan a su conclusión lógica mostrando dónde acaban las utopías cuando se convierten en realidad. Que las utopías se llevan realmente a cabo lo comprendió muy bien Nicholas Berdyaev. Sus palabras respecto a que había llegado la época en la que no cabía soñar con utopías, sino salvar a la huma-

3. Michel Houellebecq, *La posibilidad de una isla*, Madrid, Alfaguara, 2014.

nidad de su realización, sirvió como epígrafe para la distopía *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley.➤

Las novelas de anticipación pronosticaron las trayectorias de la historia del mundo moderno mucho mejor que todos los pesimistas culturales, con sus oscuras teorías sobre la historia y la cultura cíclicas. Tras la Primera Guerra Mundial, *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, se convirtió en la primera novela de anticipación que advirtió a la humanidad respecto a dónde conduciría la modernidad si nadie detenía su versión totalitaria y plenamente emancipada, con su sistema de vigilancia perfecta, sus edificios de cristal transparente, la desaparición de la familia y el fin de las humanidades en el mundo académico; todo ello en una sociedad gobernada como un proyecto tecnológico del que había desaparecido todo lo que la primera modernidad conocía como amor y amistad.⁴

Tanto la novela de Huxley como *1984*, de George Orwell, difícilmente habrían sido posibles sin las brillantes intuiciones de Zamiatin, su sensibilidad chejoviana y su sutileza a la hora de revelar el verdadero infierno de la humanidad. Este último reside siempre no en visiones y sueños sociales fracasados, ni en paroxismos de violencia y brutalidad, sino en un nuestros mermados poderes como comunidad, en los restringidos vínculos de nuestra humanidad, en la soledad que mata y en la muerte de un antiguo amor que se ha convertido en engaño, odio o, aún peor, en gélida indiferencia.➤ En este sentido, Michel Houellebecq, con una pasmosa precisión y una asombrosa lealtad literaria, continúa el trabajo iniciado por las distopías, advirtiendo a la humanidad de la dirección en la que estamos embarcados y que pronto experimentaremos.

Comúnmente considerado uno de los Hermanos de San Serapion rusos (que incluían a escritores y estudiosos de la literatura tan impresionantes como Mijail Zoshchenko, Viktor Shklovsky, Vsevolod Ivanos, Veniamin Kaverin y Lev Lunts), Zamiatin es ala-

4. Yevgueni Zamiatin, *Nosotros*, Madrid, Akal, 2012.

bado precisamente por profetizar la aparición del totalitarismo y anunciar los propósitos de la futura era de las megamáquinas. Y aún más importante, en mi opinión, es que fue uno de los primeros en prever la muerte de las humanidades, e indudablemente el primero en revelar la desaparición del mundo de las emociones, lo que significa que en el nuevo mundo ya no es posible comprender lo que creó y sostuvo la cultura europea, ni a Dante, ni a Shakespeare, ni a toda la gran literatura del Renacimiento y el Barroco.

Mijail Bulgakov previó la llegada de Satanás al mundo bajo el disfraz de una modernidad antihumana, aunque en *El maestro y Margarita* el Príncipe de las Tinieblas Woland aún podía decir que los manuscritos no arden. Sin embargo, más tarde llegó un tiempo en el que se descubrió no sólo que sí arden, sino que ya no significan nada para los seres humanos. Y no porque nadie los leyera. Orwell creía que tarde o temprano el totalitarismo destruiría el lenguaje y las zonas de la sensibilidad que nos permiten reconocer los grandes textos de la literatura y la filosofía. Comprendió que la modernidad lucharía contra el pasado y la memoria, esos hogares en los que habitan nuestros sueños y nuestras alternativas, pero la verdad que Zamiatin descubrió —y que Michel Houellebecq, ese genio de la intuición psicológica y sociológica, ha desarrollado en profundidad— es que pronto Dante o Shakespeare no significarán nada para nosotros porque ya no experimentaremos los sentimientos y los dramas humanos que dieron origen a esas obras inmortales. >

La posibilidad de una isla, ese evangelio de la modernidad invertida, podría compararse a *Así habló Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche: Daniel, el narrador de Houellebecq, se define a sí mismo como un Zaratustra de las clases medias actuales, pero describe a aquellos que el Zaratustra de Nietzsche llama los «últimos hombres». La novela de Houellebecq manifiesta la muerte de Dios de una forma bastante inesperada: muere cuando los vínculos humanos y sociales se extinguen. /

Curiosamente, esta implicación filosófica de la novela (tan cercana a tu pensamiento, Zygmunt) se remonta *Ciencia nueva*,

de Giambattista Vico, una obra en la que la existencia de Dios queda demostrada a través de los poderes de la comunidad humana y la sociedad civil: la sociabilidad, el lenguaje y los sentimientos. En pocas palabras, si debilitas o destruyes los fundamentos de la sociabilidad humana, el ámbito del lenguaje y las emociones, entregas a los seres humanos a Satanás; estas son las implicaciones teológicas y filosóficas de la *Ciencia nueva*. Vico también menciona a los *bestioni*, los nuevos bárbaros, insensibles a todo, que emergen tras los resurgimientos y las repeticiones (*ricorsi*) al final de la historia. Semejantes a los gigantes aún populares en la literatura del Renacimiento, en la novela de Houellebecq son miembros de una nueva humanidad: personas no relacionadas por vínculo alguno; individuos de inteligencia pura, pero desprovistos de emociones y sentimientos. ¿Acaso la muerte de la sociabilidad es realmente la muerte de Dios?

La posibilidad de una isla, de Michel Houellebecq, es el equivalente literario a lo que Oswald Spengler y Egon Friedell (y Nietzsche antes que ellos) trataron de expresar en filosofía y Thomas Mann expresó en la literatura. Es un *Bildungsroman* de nuestro tiempo o, por expresarlo con más precisión, un *Zivilisationsroman*, teniendo presente lo que Thomas Mann pensaba de los *Zivilisationsliteraten* encabezados por su hermano mayor, Heinrich Mann (aunque más tarde el propio Thomas Mann se convirtió en un autor secular, racional, «desarraigado», cosmopolita y mundialmente reconocido, del tipo que despreciaba en su juventud). Sería posible afirmar que Houellebecq encarna exactamente a ese tipo de escritor, sólo que llevando esa forma de escritura hasta la disolución. Como la música de vanguardia que, como señala Theodor W. Adorno, niega la realidad en su propia forma y sólo afirma su propia muerte y la imposibilidad de existir en realidad tal como es, la novela de Houellebecq es una obra que se destruye a sí misma.

Por lo tanto, ¿qué tipo de mundo es el que revela? Recordando lo que dijo Sławomir Mrożek, que mañana es el día presente sólo que llega un día después, podemos intentar imaginar un mundo

que nos sacude no por lo que nos reserva mañana (destrucción nuclear global, que Houellebecq describe y cuya posibilidad nadie duda en lo más profundo de su alma), sino por lo que acontece aquí y ahora, ante nuestros ojos. La realidad de *La posibilidad de una isla* es el aislamiento individual total acompañado por la atomización y la fragmentación de la sociedad. A menudo oímos y leemos estas palabras y sabemos lo que significan, pero ahuyentamos el pensamiento de que los fenómenos y los procesos que denotan formen parte de la realidad existente en lugar de ser una abstracción o una posibilidad teórica.

Aquí afrontamos directamente esos procesos y vemos adónde conducen. Todo lo que queda de los vínculos humanos es un temor generalizado y paralizador a la muerte. Y más allá de eso sólo queda el vacío y el temor a la extinción. *La posibilidad de una isla*, de Houellebecq, es una teoría sociológica sobre la muerte de la sociedad, una teoría en forma literaria y que desarrolla un relato convincente. La muerte de la sociabilidad en la modernidad tardía no es en absoluto una fantasía. La gente ya no quiere estar junta. Ya no tiene razones para permanecer junta. El nuevo éxodo, la descomposición de naciones pobres y pequeñas ya no es sensación ni noticia. Miremos a Lituania o, de forma más obvia aún, a Armenia.

Así como, según Houellebecq, el marxismo fue asesinado en el mismo país en el que se convirtió en una religión estatal secular (Rusia), y así como el islam morirá donde nació, en un Oriente Medio atravesado por la modernidad, la revolución sexual, la emancipación de la mujer y el culto al consumismo, la juventud, la libertad individual, el éxito y el placer sensual; del mismo modo el nacionalismo y la búsqueda de ideas y sueños colectivos serán sacrificados en las regiones donde una vez fue fuerte y enérgico: las pequeñas naciones de Europa. Estos países ya no están unificados por las doctrinas o los dogmas teológicos y filosóficos por los que la gente se sacrificó o, más a menudo, mató a otros; están unidos por su temor al envejecimiento y su desdén al viejo cuerpo. Como Houellebecq declara sarcásticamente en una breve lí-

nea: «La vida empieza a los cincuenta, es cierto; tanto como que acaba a los cuarenta».

Nuestra cultura actual utiliza la preocupación y lucha por la igualdad y los derechos humanos como una máscara para cubrir su indiferencia, su hastío de sí misma y de los demás, su huida de los rostros y los ojos, y su aislamiento profiláctico. Así pues, nuestra cultura está preparada para vivir con todo salvo con el envejecimiento. Más pronto o más tarde esta cultura tratará de romper los últimos tabúes, los que aún se alzan contra la pedofilia, el canibalismo y el incesto. Sin embargo, no es esto lo que nos sacude en el fondo de nosotros mismos; son la muerte y la extinción las que provocan un verdadero terror en nuestros corazones, especialmente en un momento en que la ciencia, las tecnologías y la genética nos acercan aún más a la fabricación de la vida y la inmortalidad. Lo terrible no es la perspectiva de saber que todos vamos a morir, sino la posibilidad de que por una década o dos no lleguemos a ver la época en que los genetistas crearán una raza de superhombres sanos que dejarán todas sus riquezas a un grupo de ingenieros tecnológicos o sociales que se presentarán como una secta escatológica que aguarda el fin del mundo (como los elohimitas de la imaginación de Houellebecq).

En su estudio *El hombre ante la muerte*, Philippe Ariès escribió que el Occidente moderno medicaliza y aísla la muerte. Ahora se trata de hacer lo mismo con la tercera edad, ese preludio a la muerte que constantemente despierta nuestro miedo a la extinción. La muerte sencillamente no es aceptable para un ser humano moderno que ansía ser joven. El envejecimiento que nos recuerda despiadadamente la inexorabilidad de la muerte tampoco es aceptable. La modernidad es la guerra que la juventud metafísica (eros, sexo, deseo, pasión) lleva a cabo contra la senescencia metafísica (una vida desapegada y sin deseos, sin la embriaguez de disfrutar de uno mismo y de los demás, sin excitación ni alegría). De ahí que Daniel²⁵, el descendiente genético del narrador, Daniel¹, viva la vida de un anciano. Así es como la razón y el aisla-

miento responden a las emociones, la pasión, el deseo y los sentimientos; el modo en que la vejez se venga de la juventud.

La esencia del control y la cultura contemporánea es excitar los deseos, inflamarlos hasta su grado máximo y luego frenarlos con formas extremas de restricción. Así es como el Diablo juega con la sociedad moderna, alternando el palo y la zanahoria. La idea es provocar y prohibir, despertar un deseo sexual generalizado y, a continuación, reprimir su satisfacción. Inducir a un individuo a un deseo y anhelo inexorables equivale a despojarlo de su capacidad de autocontrol y apropiarse de la dignidad de las personas: he aquí un ser que ya no se parece a sí mismo, deformado y excitado por el deseo, alguien a quien controlamos perfectamente. Has despertado los deseos y sabes qué es lo que más anhela ese ser y cómo puede ser seducido; lo sabes, y, sin embargo, eres capaz de indicarle dónde ir y arrebatarle así su última capa de amor propio y dignidad.

¿Qué ocurre con el amor y el erotismo? Su lugar es usurpado por la masturbación, ese «sexo con la única persona que realmente amo» (una frase atribuida a Woody Allen, pero que probablemente pertenezca a Jacques Lacan). Ya no es un encuentro con otro cuerpo y otra alma, sino la continuación de la autosuficiencia del hombre tecnológico que se limita a excitarse y estimularse a sí mismo en el espacio virtual a través de la pornografía. El eros de la sociabilidad moribunda es sexo sin sentimientos y una vida sexual sin una experiencia más profunda. Es mecánico, sin risa, lágrimas, celos y el deseo de fluir y estar juntos. El uso y el abuso efectivo de uno mismo y de los demás se convierten en la única estrategia en la vida. Todos tenemos un principio y un final, así que usémonos unos a otros antes de que expire nuestra validez; es un secreto a voces, pero parece ser la única estrategia adecuada para las relaciones mutuas entre las personas en la vida contemporánea.

Houellebecq evidencia un fenómeno todavía más actual: el nuevo determinismo, la incapacidad de creer que las personas racionales, críticas y liberales pueden cambiar la dirección de la civili-

zación. En *La posibilidad de una isla* no hay insurrección, rebelión, desacuerdo o defensa de opiniones diferentes. En este mundo tampoco hay personas que protesten o disientan y que hayan decidido convertir su experiencia individual en una experiencia pública y política, es decir, no hay intelectuales. Sólo queda un humor maligno e irritado, una forma de odio disfrazado, y también una empresa útil y lucrativa gracias a la cual el narrador y (anti) héroe de la novela se hace rico. Comprometiéndose en cierta liviana crítica social y asumiendo ocasionales riesgos e, incluso, caminando por el filo de la navaja, Daniel talla el humor más obscuro a partir de un tronco de profundo odio y enemistad: las relaciones entre judíos israelíes y árabes palestinos, pero también la mutua antipatía entre las clases medias bajas y los inmigrantes de éxito en Europa. De ahí las historias salaces y exitosas mezcladas con alusiones políticas: prostitutas palestinas, pornografía israelí, etcétera.

El caso es que todo en el mundo se ha vuelto política. Y eso abole el estereotipo y la estupidez dictados por la experiencia primaria. El humor abandonará la escena junto con los estereotipos, pues nace de ellos y de un aura de sosegada estupidez en un mundo inseguro; en otras palabras, de la impotencia. Y la política es atribución de poder; por lo tanto, odia la impotencia. El humor judío era un ejemplo perfecto de permanencia al margen del campo del poder; mientras que el humor político de nuestros días, que coquetea tranquilamente con el poder, es la política por excelencia. Ya no es una antiestructura o un carnaval lingüístico, como habría dicho Mijail Bajtin; sólo un suave ajuste, como una brisa de verano, de la estructura política y el campo del poder. También es una advertencia que nos recuerda: aquí no estáis solos, caballeros, nosotros también queremos poder; compartidlo o pereced.

Houellebecq juega al juego de rechazar tabúes políticos. Hace afirmaciones escandalosas y embarazosas que una vez fueron aprobadas por Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche y Otto Weininger, que hoy se consideran misóginos clásicos, una mala reputación. En palabras de Houellebecq, «en general las mujeres

carecen de sentido del humor, razón por la que consideran el humor como una de las cualidades viriles». Algo parecido afirmó Otto Weininger en su *Sexo y carácter*; a lo que podemos añadir que este no dudaba de que las mujeres y los judíos (seres a los que creía similares en su tipo psicológico-histórico) no tenían sentido del humor y de que, por lo tanto, eran inferiores y malintencionados. Del mismo modo, en opinión de Weininger, ni las mujeres ni los judíos tenían ninguna predisposición por la estética; de ahí que no pudieran convertirse en grandes artistas gráficos como Van Dyck. Hoy estas afirmaciones se leen como ejemplos de un repugnante y explícito antisemitismo y de la más absoluta misoginia, pero Houellebecq cree que un escritor puede ser absuelto del discurso del odio y otros abusos similares en vista de que juega al juego de llevarnos al límite, como si tuviéramos que explicar que ya es suficiente, enviando el mensaje de que la literatura moralmente desacertada y políticamente ambivalente puede ser tan tóxica y peligrosa como la política del odio.

Todo esto no es en modo alguno casual. El nuevo determinismo, fatalismo y pesimismo es un tema intelectual occidental que nos remonta inexorablemente al colapso de la República de Weimar y la extinción de la gran cultura de Viena antes de la Segunda Guerra Mundial, con su *Schicksal* spengleriano y su malestar freudiano. Nuestra época se caracteriza por el determinismo, el fatalismo y la ausencia total de alternativas. Sólo pervive el amor al propio destino, no importa cuál sea, un *amor fati* como en la *Decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. Como una vez sugeriste, Zygmunt, *La posibilidad de una isla* es una versión renovada de *La decadencia de Occidente*, recordando la dinámica de las ruinas en nuestra imaginación histórica, desde una estructura total y unificada a un fragmento, de una forma de racionalidad nacional a una racionalidad individualizada, de la modernidad sólida a su fase líquida.

Evidentemente, rechazar a Spengler y declararlo un pensador anticuado y superficial después de la Segunda Guerra Mundial significaba más bien renunciar a la forma de su pensamiento; des-

pués de todo, Spengler era aceptado por los devotos de la *Bildungsroman* y los pesimistas culturales que leían a Thomas Mann y se tomaban en serio su *Montaña mágica*, así como por aquellos que a principios del siglo xx no consideraban a Nietzsche como un loco y un antifilósofo. El nominalismo occidental y el individualismo metodológico hicieron su trabajo más tarde: los estudiosos rechazaron no sólo la tendencia de Spengler a emplear metáforas biológicas y a buscar isomorfismos y analogías, sino también la profundidad morfológica de su filosofía de la cultura, sus sutiles interpretaciones del tiempo y el espacio cultural. Actuaron con un exceso de celo, y «tiraron al bebé junto con el agua del baño».

En muchos sentidos Houellebecq actúa como Spengler, pero transita diferentes caminos. Su época ya no es la de una interpretación cíclica de la historia y el *Bildungsroman*. Houellebecq es un maestro de la narración sociológicamente perceptiva y al mismo tiempo es un novelista «sociologizante». O tal vez un sociólogo de la crisis de la cultura disfrazado de escritor de ficción. El poder de sugerencia de Houellebecq descansa en su comprensión del lenguaje de su tiempo. Houellebecq es el intérprete de un mundo atrapado en el miedo a la muerte y la extinción, el culto al placer y el consumo, un cínico sensible (por usar un oxímoron); un hombre inquieto y nervioso, pero con una esfera de poder; un hombre que ha convertido sus burlas y su odio envuelto en humor en una mercancía y una herramienta de éxito.

La emancipación del individuo conduce a la implosión de las grandes religiones. Houellebecq prevé no sólo el crepúsculo del cristianismo, que ya está sucediendo, sino la inminente decadencia del islam; por lo tanto, quienes odian esa religión y los paranoicos que identifican todo el mal con el islam pueden estar tranquilos: les aguardan buenas noticias y enormes satisfacciones. El islam será destruido por el feminismo y la revolución sexual. Lo único que tiene una oportunidad de sobrevivir en el mundo es el movimiento «elohimita», un movimiento completamente manipulador, hedonista y que promete la inmortalidad; una secta con

su propio sucedáneo de religión. Con ello consolidarán y ampliarán su influencia el fatalismo, el determinismo, los sueños de inmortalidad y la promesa de la élite tecnocrática de liberar a la humanidad de su insostenible carga de libertad, de la fragilidad ante la muerte y de la conciencia de su propia finitud. En este único nudo se atan y se mezclan el sueño de la inmortalidad, el culto al placer, la sociedad tecnológica, una capacidad de control que cree en sí misma al tiempo que se odia, el culto a la juventud y la estigmatización de la vejez. Mostrar desdén por quienes se hacen mayores se transforma fácilmente en la caricatura de uno mismo: el mundo está lleno de hombres y mujeres de 70 años para quienes lo más importante es ocultar la edad y mantener relaciones sexuales con una pareja joven. >

Houellebecq también transfiere la lógica del determinismo a las relaciones humanas. Estas relaciones nacen, maduran y luego se marchitan y mueren, como los cuerpos, las sociedades y las culturas. Si las relaciones entre hombres y mujeres no se expresan en palabras, sin el encuentro de los ojos, el tacto, la desnudez, las confesiones, las fantasías eróticas, el sexo, la tensión eterna y fatal, y todas las posibilidades de empezar y acabar una relación y de ser desilusionados, las relaciones humanas se agotan pronto, aun cuando, según Houellebecq, están condenadas a concluir, en todo caso. La historia de las relaciones humanas es siempre cíclica: empiezan, crecen y a continuación se marchitan y desaparecen silenciosamente. >

Sólo los amigos o los seres muy queridos rompen y dominan el ciclo. Conquistar el ciclo de las relaciones humanas y su muerte constituye la esencia misma del amor y la amistad. El hastío y el sentido de la futilidad son el destino del hombre tecnológico, como escribió Malcolm Muggeridge; y el determinismo y el fatalismo son aspectos, o incluso condiciones necesarias, de la sociedad tecnológica (la nueva humanidad, como señaló Houellebecq). No hay alternativas a esta época y a su espíritu de autodestrucción. Como nadie vive para algo que esté más allá de uno mismo, o al menos que no se encuentre arraigado en su ser, nada puede con-

vertirse en un gran reto o preocupación existencial aparte de la vida misma.

Fue lo mismo que afirmó Spengler: esta civilización conducirá a la lenta extinción de Occidente, acompañada de una dramática autointerpretación. La sensación de la muerte inminente expande al máximo las capacidades interpretativas, dirigidas no hacia la realidad exterior, sino hacia nosotros mismos: es la cultura psicológica de nuestro autodescubrimiento diario que nos realiza a nosotros mismos, pero no nuestros vínculos con los demás. Lo que queda de la sociedad son individuos atomizados, solitarios, fragmentados, con menguadas capacidades de asociación; su único problema lo tienen consigo mismos y con su inminente muerte y extinción. Una cultura viva crea sus propias formas vitales; una cultura moribunda ya no crea nada, tan sólo se interpreta a sí misma. La felicidad no cuenta las horas, como dice la sabiduría popular, lo cual corresponde filosóficamente a la idea de Spengler-Houellebecq de que el tiempo se convierte en un problema sólo para quien no tiene otro objetivo o fuente de sentido que la continuación a cualquier precio de su propia vida, o que siente que el inquietante tictac del reloj no cuenta minutos, sino segundos. El tiempo es una enfermedad, y su acelerado latido es la afilada sensación de la muerte ➤

Cuando la propia vida se convierte en el único problema, la extensión de la propia vida (proyectándola a la nación o el propio Estado, convirtiéndola en una cuestión de supervivencia biológica representada como un supuesto interés por entidades históricas únicas y las formas excepcionales de su creatividad) y los sueños de inmortalidad (no a través del cumplimiento de una promesa trascendental, sino gracias a la ciencia, la genética, la tecnología y la racionalidad instrumental) se convierten en la única realidad significativa. No la libertad ni la autorrealización, sino la extensión de la propia vida terrenal y una inmortalidad mecánica, si esto es posible, por supuesto.

No, no es la inmortalidad a través de la creatividad, el amor, los hijos, los amigos y la extensión de otra persona y su pensa-

miento a partir de la propia sensibilidad e interpretación. Es nuestra propia inmortalidad o autorrenovación, obtenida por los mismos medios con que una buena tecnología asegura la longevidad o la renovación reiterada de un edificio, construcción, máquina o instrumento. Tal fantasía de inmortalidad no solo da fe de una religión muerta, de una fe agotada y desaparecida, sino también de una sociabilidad marchita.

¿Cuál es el mensaje que el Daniel de Houellebecq y su amado perro *Fox* (junto con sus posteriores reencarnaciones) envían al mundo? Que nosotros, las últimas personas sobre la Tierra, ya no amamos a las personas. Amamos a los animales. Pues tanto los perros como las personas se renuevan. Que un perro muera a los pies de su amo cuando este sabe que tras este perro vendrá otro, que también morirá, ya no es una experiencia dolorosa, sino la realización de que algo a lo que te has acostumbrado y que te reporta placer será sustituido por otra vida. Aquí nos acercamos a la esencia del alma fáustica: no sólo la idea de infinito, sino también la sed de inmortalidad, que surge no de un pacto con Satán, sino de la dedicación a la ciencia y la tecnología, que a su vez desembocan en lo mismo, pero con un relato diferente, el de que la inmortalidad no se busca en nombre del infinito conocimiento y el amor infinito, sino en nombre de esa misma vida definida en sus propios términos, y nada más.

La vida fabricada es el gran tema de Fausto. Recordemos el *Milagro de Teófilo* medieval, la *Trágica historia del doctor Fausto* de Christopher Marlowe, el *Fausto* de Goethe y la idea del Renacimiento del *homunculus*; en la novela de anticipación de Houellebecq todo esto dejan de ser conceptos literarios y se transforman en realidad. Las consecuencias para el mundo y la humanidad de una vida producida industrialmente ya se insinuaron en los relatos *Los huevos fatales* y *Corazón de perro*, de Mijail Bulgakov. El héroe de esta última, el profesor biólogo Filip Filippovich Preobrazhensky (cuyo nombre en ruso alude a un mago que tiene el poder de transfigurar el mundo), no intenta convertir a un perro en un hombre (esto último sería casual, un descubrimiento cien-

tífico inesperado y no planificado, o un efecto secundario que se transforma en descubrimiento), sino rejuvenecer el organismo humano, una buena noticia para el mundo y para la gran misión del profesor. Como diría Spengler, los contenidos del alma fáustica —las ideas de conocimiento infinito, el infinito matemático, los conjuntos infinitos, la polifonía en música y la perspectiva en pintura— ahora se transmutan en el sueño de vivir para siempre, en la supervivencia económica y en eludir el fracaso político.

¿Queda algún resquicio para la esperanza? ¿Hay alternativa? Después de todo, el mundo del mal, tanto si regresamos a las teorías clásicas de la teología y la ética o a una interpretación del mal completamente secular, es un ámbito sin ninguna simpatía humana, ninguna compasión, amor o amistad. Aun así, Houellebecq nos deja una esperanza. Junto con su brillante intuición de que el verdadero talento va inevitablemente acompañado por la ingenuidad (una persona intrigante y manipuladora rara vez tiene talento) cuando dice que el amor es una mezcla de deseo y compasión nos remite a la esperanza del moderno hombre líquido. Parafraseando a Houellebecq, diría que el amor es una fusión de deseo y compasión ante la vejez y la muerte inexorable.

El breve e infeliz amor de Daniel hacia Esther, y su sincero afecto por Fox: eso es la esperanza. Si la desaparición de los poderes de la comunidad, la sociedad y la sociabilidad es el principio del fin del mundo, y los individuos que se utilizan unos a otros sin verse ni escucharse precipitan la autodestrucción mutua, entonces este ciclo sólo puede superarse con una victoria, aunque momentánea, contra el determinismo: por ejemplo, una inesperada expresión de compasión. El hecho de que Daniel²⁵ se exilie fuera de un Estado predecible e inalterable, en el que los nuevos humanos han sido condenados por la Hermana Suprema y los Siete Fundadores, es un acto de esperanza. El exilio de Maria²³ un poco antes, también es una protesta y un desafío. También dejar atrás *El banquete*, de Platón, en el que Aristófanes expone su concepción del amor, un manuscrito muy deteriorado que Daniel²⁵ logra leer a tiempo.

Como diría Michel Houellebecq, la historia de las relaciones humanas es siempre cíclica: nacen, crecen y más tarde se marchitan y mueren. Ahora bien, la esperanza radica en el hecho de que, como ya hemos señalado, haya alguien que rompa y venza ese ciclo: un amigo o un ser amado. La superación del ciclo viviente de las relaciones humanas y de su desaparición constituye la propia esencia del amor y la amistad. Y de la esperanza en que, como expresó Dylan Thomas, «la muerte no tendrá señorío».

Z. B.: No puedo estar más de acuerdo con tu análisis del mensaje distópico de Michel Houellebecq. En realidad, la grandeza de Houellebecq se manifiesta en que hace por nosotros el trabajo en el que deberíamos estar comprometidos: pensar la forma de las cosas tal como estas están condenadas a ser si no las abordamos y analizamos en profundidad.

De hecho, y ¿si...?

Y ¿si logramos nuestro sueño presente de una existencia libre de temor, y nuestro audaz proyecto de que ese sueño sea una completa realidad, de una vez por todas, superando la fortaleza más indomable, prohibitiva e inconquistable del miedo: la mortalidad humana?

Y ¿si la larga marcha de nosotros, los modernos, hacia una vida libre de inconveniencias, incomodidades, turbaciones y preocupaciones alcanzara su horizonte, y ya no hubiera miserias y privaciones que nos asediaran y a las que tuviéramos que enfrentarnos?

Y ¿si el proyecto de convertir el mundo en un lugar más hospitalario para la humanidad se abandonara plena e irrevocablemente y nos esforzáramos por asegurar enclaves cómodos para una existencia libre de preocupaciones (por ejemplo, hogares pensados para un único inquilino, como por definición tienen que ser las moradas genuinamente libres de problemas) en medio de un mundo feroz y despiadado, extraño y alienado?

Y ¿si ya no necesitáramos ensuciarnos más las manos porque nos hubiéramos limpiado el graso hollín de la responsabilidad respecto a todo salvo nosotros mismos?

Y ¿si los actuales esfuerzos para separarnos y aislarnos de cualquier inquietud y fuente de ansiedad, en lugar de afrontarla directamente, lograran alcanzar sus objetivos latentes o manifiestos, y el *Lebenswelt* de los «neohumanos» así creados («neo» en contraste con los seres humanos que, en la teoría de Aristóteles y la práctica socrática, requieren una *polis* para vivir) se emancipara al fin de la plaga de los vecinos molestos, los desconocidos entrometidos, los antagonistas pendencieros y los amigos íntimos, que muestran sus emociones en público, con los brazos abiertos dispuestos a abrazarnos?

La posibilidad de una isla, de Michel Houellebecq, es la primera gran e incomparable distopía destinada y elaborada a la medida de la modernidad líquida, desregulada, obsesionada por el consumo e individualizada...

Leonidas Donskis:

Lealtad, traición, conciencia situacional y pérdida de sensibilidad

Querido Zygmunt, tengo la tentación de abordar la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida a través del destino de dos fenómenos inseparables de la sensibilidad política y la moral moderna: ~~la~~ lealtad y la traición

Vivimos en una época en la que los seres humanos están completamente determinados por su situación y se ven constantemente desmontados antes de intentar volverse a montar a sí mismos desesperadamente. Ernest Gellner dio en el blanco al aludir a estos héroes de la modernidad con el nombre de «hombre modular»,⁵ en referencia a una forma de mobiliario popular en la Inglaterra

5. Véase Ernest Gellner, «The importance of being modular», en John A. Hall (comp.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Polity, 1995.

de la década de 1960. La idea era sencilla: piezas de muebles que podían ensamblarse al gusto de cada cual. Si tus recursos financieros te lo permitían, podías comprar los componentes para montar una mesa, sillas y un armario; si eran modestos, una cantidad más pequeña de piezas bastaban para armar una cama. No había nada fijo; todo podía cambiar radicalmente.

Según Gellner, el destino del mobiliario modular ha arraigado en la moderna identidad humana. Puede fabricarse a placer. Por un lado, esto forma parte del proyecto de la modernidad y su gran promesa de que los seres humanos ya no pertenecen a nadie ni a nada con toda su personalidad durante toda su vida; por tanto, eligen libremente sus formas de comunidad, sus asociaciones y organizaciones. Si alquilas un apartamento, pagas el precio a tu casero y si luego decides alquilar otro piso, nadie considerará que tu decisión constituye una ruptura de la confianza y un acto de deslealtad, y mucho menos una traición. La misma lógica se aplica a tu participación en clubes, sociedades y asociaciones. Te unes libremente a ellas y puedes abandonarlas con idéntica libertad sin tener que justificarte o ser estigmatizado o deshonrado por ello.

Por otro lado, y paradójicamente, la desaparición en nuestras vidas de una forma única de elegir estilos de vida, un entorno social y determinados compañeros ha causado una verdadera revolución en la existencia moderna. Si la pertenencia a un club o a una comunidad no es fija y puede cambiarse fácilmente, entonces en nuestras vidas inevitablemente entran cosas que no queremos, pero que forman parte de la oferta de la modernidad. O lo tomas o lo dejas. Junto a la identidad modular, libremente creada y recreada, también obtenemos el hecho ineludible de nuestra mutua intercambiabilidad. Ninguna institución llega a ser tuya en virtud de una decisión ética fundamental. Perteneces a una nación en uno o dos aspectos: por defecto, sin pensar mucho en ello, evitando convenientemente cualquier molesto dilema que requiera una respuesta existencial, o eligiéndola como proyecto para una comunidad de la memoria y la emoción,

intercambiando anillos con la imaginación, por así decirlo, y uniendo así tu biografía con la historia de algo más grande que tú mismo.

Gellner tilda abiertamente de «nacionalista» al hombre modular del siglo XIX. Durante mucho tiempo el proyecto liberal fue un amigo fiel, tal vez, incluso, hermano del nacionalismo; sólo más tarde llegaron a ser enemigos, cuando bajo la influencia del darwinismo social y del racismo, los nacionalistas radicales empezaron a despojar al nacionalismo de su componente romántico y asumir la perspectiva de que lo que anima a una nación no es el desprecio a los imperios, ni el propósito de luchar y morir por un ideal de libertad que une a la humanidad, sino un principio biológico, la llamada de la sangre y de la tierra, un destino más poderoso que puede determinarse con el uso más bello del lenguaje, la fidelidad cultural y la devoción a la libertad y el bienestar del país. El nacionalismo disolvió imperios, derribó monarquías y dio el golpe de gracia a la aristocracia europea: la vieja Europa dejó de existir tan pronto como quedó claro que su majestuosa cultura se había forjado a partir de la unión de poder imperialista, tradición y fe, unos cimientos que evidentemente implicaban el sometimiento de otras naciones y países.

Al mismo tiempo, la época del hombre modular fabricó máscaras sociales, políticas y culturales que ocultaron la cara oscura de la modernidad. Junto a la libertad surgió la movilidad social y la oportunidad de crear vínculos no a través de la clase, la fe y las leyes, es decir, mediante la lealtad en el sentido clásico de ese concepto (estar del lado de acá, y no más allá, del espacio jurídico y político), sino a través del lenguaje, los mismos periódicos leídos por todo el mundo, las trayectorias comunes de la memoria y un sentimiento de apego histórico y territorial (ya no regional o local, sino territorial estatal).

Añadamos a esto los nuevos polemistas y periodistas de la vida pública, que no sólo descubren formas del pasado, sino su propia y supuesta afinidad con el hombre común, aunque los pasajes producidos por un sofisticado periodista de izquierdas o un

historiador conservador de noble cuna acerca del hombre común a menudo no son más que una fabricación y un enfrentamiento en nombre de la verdad. Y ¿qué es la historia para el no historiador? ¿No es algo que se parece a lo que las disputas doctrinarias llegan a ser no para el experto en la ley canónica o el teólogo, sino la persona corriente?

«En pocas palabras, el genio ha salido de la botella. Puedes convertirte en lo que quieras. Tu nación es algo que tú eliges, al igual que cualquier otra forma fundamental de identidad moderna. Es la fuente de tu notable intuición de que cuanto más débiles son los poderes de la comunidad y nuestra cultura de los vínculos, más encarnizadamente buscamos nuestra identidad. La esencia de ser humanos no descansa en la autodefinición. Si nuestra sociabilidad mengua y ya no tenemos capacidad de comunicación, la identidad pasa a ser una inútil búsqueda de máscaras. Después de todo, la identidad adquiere sentido solo en virtud de la conexión con otros. No es lo que pensamos de nosotros mismos. La identidad es el dulce sueño de nuestra semejanza con aquellos con los que nos queremos identificar, y también tiene que ver con lo que nos diferencia de ellos. También es lo que los otros piensan, sueñan y dicen de nosotros.

Así pues, además del hombre modular existe otra excelente metáfora, o un relato completo, para la modernidad. Se trata de Don Juan, que en tu opinión —recordemos tu *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*— es un héroe real. *Chi son'io tu non saprai* («Quién soy yo no lo sabrás»). Estas palabras de la ópera de Mozart *Don Giovanni*, escrita por el libretista Lorenzo Da Ponte (que hacía intimar a Don Juan con dos mil mujeres) revela el aspecto esencial de la asimetría del manipulador moderno. No me verás porque me iré y te dejaré cuando ya no me resulte seguro quedarme contigo y revelar quién soy y mi sufrimiento o debilidad oculta. Nunca sabrás quién soy, pero yo lo descubriré todo sobre ti (evidentemente, esa es la trágica ilusión de un hombre: nunca sabrá nada de una mujer, lo único que puede hacer es herirla y hacerla infeliz).

No es el vagar urbano del *flâneur* de Charles Baudelaire, que busca experimentar e intenta ávidamente atrapar miradas intensas, apasionadas, ardientes o, por el contrario, modestas, cautelosas y rápidas, como manifiesta la última estrofa de *À une passante*: «*Car j'ignore où tu suis, tu ne sais où je vais, Ô toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais!*» (¡Dado que no sé adónde has huido, tú no sabes dónde voy yo, Oh, tú, a quien habría amado, oh tú, que lo sabías!). Es el temor a ser reconocido porque planeas un engaño y no puedes revelar tu estrategia. Por otro lado, es el temor a detener el cambio y la búsqueda. Después de todo, Don Juan identifica la felicidad con el cambio. Busca una mujer de belleza perfecta; por lo tanto, cualquier vínculo duradero con ella, cualquier mirada que se demore más de la cuenta acabará por sembrar la duda de que hay una mujer aún más bella a la vuelta de la esquina. Así pues, la felicidad consiste en la buena suerte de ser rápido, eficaz, pasar desapercibido y, lo más importante, no estar lastrado por compromisos profundos. >

Según tus palabras, Don Juan, o Don Giovanni, es el héroe de la modernidad porque el sentido del gozo y la existencia es la velocidad, el cambio, la variabilidad y la posibilidad de empezar siempre de nuevo, como si en las relaciones humanas fuera posible lograr algo significativo sin una conversación, participación, emoción, comunicación y entrega de uno mismo constantes. Don Juan es el campeón de una experiencia, un placer y una seducción rápidas, intensas y profundas (es decir, la manipulación y la explotación de la confianza de otro). >

En este punto, nos enfrentamos a la siguiente cuestión: «En nuestra época, ¿qué sucede o en qué se transforman aspectos fundamentales como la lealtad y la traición?». Empecemos con la observación de que ambas cosas existen, pero que cada vez resulta más difícil reconocer, nombrar y definir estas formas fundamentales de las relaciones humanas. ¿Por qué? Porque estos conceptos ya no nos estimulan. No nos aportan experiencias profundas. Son como el rey Lear, que legó sus riquezas y poderes a sus dos hijas mayores, Goneril y Regan, repudiando al único ser

auténtico en su familia, su hija Cordelia; y al final se quedó solo con su bufón.

En una época en la que el hombre situacional cambia constantemente su historia (o la leyenda de su ascendencia) y a sí mismo, la lealtad se transforma en algo incómodamente moralizante, anticuado, rígido, inoperativo, que complica inútilmente la vida. De ahí la incapacidad para discernir sus profundidades. Púes la fidelidad no es una debilidad, una aversión al riesgo y un temor a hacer cambios, como suponen los individuos contemporáneos formados por gurús de los negocios o revistas de moda; por el contrario, es la fuerza para desafiar los peligros de la autorrevelación y sobrevivir al conocimiento final de uno mismo. ➤

La fidelidad se encuentra en una profunda paradoja y en una asimetría muy diferente a lo que representa Don Juan: es el valor de revelar las propias debilidades y limitaciones a un ser amado al tiempo que se desea no mostrar la debilidad que provocan los cambios interminables. En otras palabras, abstenerse de los cambios intensos dirigidos solo a uno mismo deformaría nuestro carácter y las bases del amor y la amistad. Es una resistencia al cambio y a las nuevas experiencias intensas que en nuestra cultura popular se conciben como claves para la felicidad.

La fórmula de la felicidad y el amor es esta: descubrirás mi nombre y lo sabrás todo sobre mí, pero no estoy totalmente seguro de querer saberlo todo sobre mí mismo, si ese descubrimiento tiene lugar sin ti. Si es contigo, entonces perfecto, estoy preparado.

A partir de su modelo Simonetta Vespucci, Sandro Botticelli diría del amor: «Amo lo que eternizo, aquello de lo que la humanidad no podrá apartar la mirada, lo que ve con mis ojos». Pedro Almodóvar hablará a través de sus películas: «Amo a aquellos a quienes quiero hablar, amo aquello de lo que no puedo dejar de hablar cuando lo veo». Creo que David Lynch diría: «Amo a aquellos con los que me gusta bromear, cuya sonrisa anhelo ver, cuya risa quiero escuchar».

La fidelidad es el deseo de hablar, bromear, ofrecer revelaciones sobre uno mismo y el mundo circundante, y hacerlo junto a

un ser que hemos elegido. No solos, no con cualquier otro, sino con un ser humano amado. La lealtad es la estrategia de descubrir el mundo juntos. Milan Kundera ha escrito que ser es existir en los ojos del ser que amas. La traición es capitulación, rendición y fracaso a la hora de abrirte a ti mismo y mostrar tu potencial en compañía de otro ser humano. Es fragmentarte en episodios que no podrás volver a reunir en un todo. Es escapar del descubrimiento de uno mismo a través de un ser humano: tu amigo o amante. La traición se convertirá en tu derrota en virtud del temor a que pronto la debilidad que has intentado esconder con todas tus fuerzas sea revelada. Entonces es cuando ayudan los encuentros breves, porque cuanto más a menudo y más brevemente mantengas encuentros con compañeros casuales (aunque los llames amigos o amantes), más fácil te resultará ocultar tu incapacidad para crear relaciones a largo plazo, que requieren un arduo trabajo contigo mismo.

La incognoscibilidad de un ser humano (más exactamente, el rechazo a conocerlo como algo más que un objeto físico o parte de la naturaleza, sin su libre participación), la creencia en que Dios se manifiesta en los seres a través de los vínculos humanos, el amor, la amistad, la comunidad y la sociabilidad: estos son los impulsos que nos empujan a no buscar algo más. La mujer amada es la más hermosa, y no aquella cuya mirada aún no ha atrapado la tuya, aquella que aún no has entrevisto en la multitud, la mujer imaginada que aún no ha causado estragos en tu alma. Te niegas a conocer al otro completamente, porque eso sería como creer que no puedes conocer a Dios; después de todo, nosotros somos Sus criaturas.

Sólo puedes conocer tu propio texto o creación, o las formas históricas y culturales creadas por la humanidad en general, como Giambattista Vico pensaba en el siglo xviii. No creía que el proyecto cartesiano para conocer el mundo fuera coronado por el éxito e hiciera felices a los seres humanos. No es la matemática y la exploración de la naturaleza, sino intentar solucionar el enigma de la sociabilidad humana a través del lenguaje, la política, la re-

tórica, la literatura, los rituales y las artes lo que despejará el camino hacia ti mismo. No podemos conocernos como la obra de Dios. Solo podemos interpretar nuestras propias obras. En todo caso, Dios está en nuestro interior como nuestra capacidad de comunidad y sociabilidad: el amor y la fidelidad son Su lenguaje en nosotros. «Ahora bien, no puedes esperar saberlo todo de un ser humano y creer que lo conoces a fondo, porque así es como destruyes su libertad y su singularidad. Además, una persona tiene derecho a la inviolabilidad y a no revelar lo que no quiere revelar, los secretos que nunca serán verbalizados ni discutidos.»

No en vano Bruno Bettelheim propuso una nueva interpretación del cuento *Barba Azul* de Charles Perrault; él creía que lo que había detrás del cruel castigo o venganza era el drama de la traición.⁶ En su opinión, la habitación prohibida representa algo que no puede traspasarse sin violar el espacio de la dignidad de otra persona. Uno no debería saberlo todo sobre otro porque eso destruye su integridad, libertad e inviolabilidad, y también deforma nuestras propias relaciones con ese ser humano. Bettelheim supone que tras las puertas cerradas de *Barba Azul* hay un drama de fidelidad y traición, y que esa traición nos diría cosas intolerables y revelaría en nosotros fuerzas e impulsos que una persona normal y equilibrada intenta suprimir.

Es ilícito y peligroso intentar saberlo todo del otro. O de uno mismo. Si quieres saberlo todo sobre ti mismo, es mejor hacerlo con otro y a través de otro, con su observación y participación; en otras palabras, a través del amor.

El autoconocimiento al margen de los demás produce monstruos de la razón y la imaginación. Conocer al otro mientras se pretende seguir siendo desconocido e invisible destruye la simpatía y la empatía humanas. Si quieres conocer a otra persona, puedes aspirar a ello sólo a través de la empatía y el amor, pero

6. Véase Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*, Penguin Books, 1991 (trad. cast.: *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, 1992).

no convirtiendo a la otra persona en un campo de observación, un conjunto de datos o una herramienta doctrinaria. *Si* amas a una persona, niégate a saberlo todo de ella. Es un impulso que invalida lo que es específico de Don Juan. Una persona equilibrada no desea conocerlo todo acerca de sí misma sin la participación de la persona que ama. *Pues* sin amor y sin seres amados descubrirás un monstruo en tu interior, tarde o temprano.

Sin embargo, Don Juan es ajeno a esta lógica moral. *Chi son'io tu nos saprai*. Lo sé, pero tú no. Tengo experiencias, pero tú no. Te veo, pero tú no me ves a mí. Busco la confesión y la autorrevelación de otra persona sin entregar la más ínfima brizna de mi ser a cambio y sin revelar mis emociones, mis sufrimientos o la verdadera condición de mi alma, y a veces ni siquiera mi nombre. La asimetría del poder adoptando la máscara de una pasión. El deseo de categorizar al otro, de encasillarlo durante un tiempo creando la ilusión de un sentimiento y una leyenda de pasión. El fracaso de experimentar el sentimiento y la pasión mientras fingimos tenerlos y perderlos: formas de ambivalencia moderna que podemos encontrar en los serpenteantes temas de Don Juan y sus posteriores interpretaciones, a cierta distancia de la versión original de Tirso de Molina y sus ancestros medievales.

En su penetrante ensayo sobre Don Juan y Giacomo Casanova, Stefan Zweig expuso de forma convincente las irreconciliables diferencias entre estos dos (anti)héroes. Don Juan es un coleccionista de mujeres a las que no ama realmente; lo importante para él es establecer una relación de conquista, una relación que consiste en someter a la mujer, en utilizar su cuerpo y belleza física, *una* relación de servidumbre y manipulación, en pocas palabras. Casanova, por su parte, según Zweig, se enamora sinceramente de las mujeres y las hace sentir como reinas; cree realmente haberse enamorado de ellas y se esfuerza por proporcionarles todo el placer y el gozo posibles. Casanova es un amante perfecto y un virtuoso de los romances efímeros. Don Juan también inicia relaciones breves que abandona enseguida, pero no se enamora realmente y en su alma nada tiembla cuando rompe con una mujer.

Ambos son héroes de la modernidad en el sentido de que construyen magistralmente relaciones efímeras. Es irónico que hoy en día tengamos que movilizar a empresarios, administradores, especialistas en comunicación y productores para crear el milagro de la fascinación efímera en grandes grupos de personas; cuando Don Juan y Casanova fueron los protagonistas clásicos de esta técnica de relaciones evanescentes, aunque cada uno a su manera, como hemos visto.

Puedes saberlo todo sobre ti mismo y tu futuro. El conocimiento de su destino mató a Macbeth, guerrero escocés y noble. De no ser por la profecía de las brujas, el protagonista de la tragedia de William Shakespeare no habría cometido crímenes para obtener la corona y el poder y no habría traicionado a su rey, Duncan, y a su mejor amigo y compañero de armas, Banquo. Descubrir su destino o querer ponerse a prueba revelándolo todo (en nuestra cultura popular esto equivaldría a experimentarlo todo y a que los demás nos vean mientras lo «experimentamos todo»): una fatalidad. Macbeth determina su destino en ausencia de sus amigos, y por lo tanto su soledad lo conduce a traicionarlos trágicamente. Pues los amigos son una alternativa al destino ciego. Y Macbeth no tuvo el valor para abrazar esa alternativa. >

Los servicios secretos de nuestra época, su obsesión por conocerlo todo y destruir a la gente mediante el chantaje, son realizaciones contemporáneas de un tema satánico de la literatura barroca. Basta recordar la novela *El Diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara, cuya más célebre versión fue posteriormente creada por Alain-René Lesage como *Le diable boiteux*. Como he mencionado previamente, en estas novelas el Diablo sabe todo lo que ocurre en los hogares de la gente, conoce todos los detalles de sus vidas íntimas y secretas: sus sentimientos, traiciones, bestialidades, falsedades, su intoxicación por el dinero y las herencias, sus historias de bancarrota y éxito, sus juergas, lascivias y asuntos amorosos. El Diablo despliega el panorama de la vida nocturna de Madrid al estudiante que se libera del hechizo del mago.

Es interesante observar que en los siglos xvii y xviii el hecho de que a un individuo le arrebataran su privacidad y vida íntima y esta fuera revelada a otros se consideraba un acto satánico. En la actualidad la gente lo hace alegremente en diversos *reality shows* de televisión o cuando asume el rol de político, estrella, víctima o protagonista principal en escándalos. Si creemos en las implicaciones morales de la literatura barroca, somos nosotros quienes hemos asumido los «valores» de Satanás y vivimos en función de ellos aun cuando practicamos formas modernas de exorcismo y usamos medios violentos para convertir a los otros a nuestra fe.

A partir de la época de Nicolás Maquiavelo, ha tenido lugar una revolución silenciosa en el proceso de llegar a ser una personalidad. Si el criterio y la definición de verdad establecidos, entre otros, por Tomás de Aquino (la correspondencia de una cosa con el intelecto: *adaequatio rei et intellectus*) aún eran operativos en la ciencia y la filosofía, sin duda dejó de ser aplicable en la vida práctica y la política, donde dejó de creerse que el poder emanaba de Dios y la política era, intrínsecamente, la morada de la virtud y una forma de sabiduría. La revolución moderna organizada por el pensamiento político de Maquiavelo se encarna a la perfección en su concepto de *verità effettuale* (verdad efectiva), donde la verdad se transforma en práctica: en acción práctica. La verdad en política la alcanza quien genera acción y consigue resultados, pero no por aquel que define, articula y cuestiona (a la luz de la virtud) o examina (en el contexto del canon clásico) esa acción y esos resultados.

El político que crea una práctica duradera, que transforma una idea en acción e institucionaliza esa idea, es aquel que tiene a la verdad de su parte. Cómo un político articula todo esto es una cuestión secundaria. No es el fin que justifica los medios lo que se considera correcto, histórico e inmortal, sino un actor que atrapa a sus escépticos y críticos de todos los períodos y una enorme variedad de culturas en la misma forma de vida y de política. La verdad se considera lo que sigue siendo recordado, mientras que el fracaso es condenado a muerte y estigmatizado como fiasco y

vergüenza. La verdad es éxito y, a la inversa, el éxito es verdad. La supervivencia al coste de la virtud y una moralidad más elevada vendría a ser como una temprana voz del mundo moderno; sólo más tarde esa voz será caricaturizada por los darwinistas sociales y los darwinistas como el centro simbólico de la lucha por la supervivencia.

El tirano que ha centralizado el Estado y liquidado a sus oponentes se convierte en padre de su nación, pero un déspota que ha intentado hacer lo mismo y no ha logrado alcanzar todos sus objetivos se granjea el desprecio universal y es voluntariamente olvidado. Las fuerzas que han ejecutado un golpe de Estado o una revolución exitosa se transforman en heroicos insurrectos contra las instituciones reaccionarias y moralmente defenestradas, pero si fracasan, pasan a ser meros conspiradores o alborotadores. La vergüenza y el estigma no se atribuyen a un rechazo de la virtud, a abrazar la perversión o elegir activamente el mal, sino a la pérdida de poder, a la incapacidad para mantenerlo, a sufrir una derrota. El poder es honrado, pero su posterior pérdida, o incluso la debilidad, no merecen una concepción filosófica ni ningún tipo de simpatía. En este paradigma, la simpatía y la compasión se brindan solo a quienes no participan en la esfera del poder, pero si habitas en ella, te espera el éxito o la muerte y la desaparición. La muerte puede ser un mero olvido: son lo mismo.

Esta es la razón por la que, en este paradigma de instrumentación moderna, la traición es fácilmente justificable. Si culmina en la conservación o la ampliación del poder, es fácil definirla como un doloroso sacrificio en nombre del Estado o como un gran propósito o ideal común, pero si la traición acaba en fracaso y los conspiradores sufren un fiasco, entonces, con ayuda de la autoridad simbólica y de la maquinaria estatal, se la ubica en la eminente categoría de deslealtad al Estado: alta traición. Si la conspiración marcha bien y el jefe del Estado o la institución son liquidados o al menos quedan seriamente comprometidos, entonces los conspiradores son patriotas y hombres de Estado; pero si el viejo sistema prevalece y barre a quienes han organizado la conspiración, estos

últimos no sólo son destruidos, sino que en la historia quedan como traidores y personas incapaces de ser leales, es decir, como auténticos mequetrefes. Por último, también hay una metafísica de la traición: puede explicarse como decepción respecto a los antiguos amigos, camaradas, compañeros de armas e ideales, pero eso no cambia el meollo de la cuestión. Una traición que se interpreta a sí misma de esa forma suena como un rehén ingenuo o una desilusión autosugestionada y el descubrimiento de un nuevo mundo, pero sus causas profundas están en otro lugar.

En nuestros días, la traición pasa a ser la oportunidad, la fortuna y la práctica del hombre situacional, un pragmatista e instrumentalista apartado de su esencia humana y aislado de los demás. Como es bien sabido, el remordimiento y la culpa se han convertido en mercancías políticas en los juegos de la comunicación pública, tal como ha sucedido con las medidas dosis de odio. Quizá la infidelidad ha pasado a ser no tanto un artículo mercantil como un elemento de razón instrumental y virtud situacional.

En un mundo de vínculos humanos intermitentes y de palabras y votos y promesas inflados, la deslealtad no sorprende. Cuando la fidelidad deja de estar en el centro de nuestra personalidad y ya no es una fuerza que integra la identidad de un ser humano, entonces la traición pasa a ser una «norma» y una «virtud» situacional. Al parecer, la traición se ha convertido en virtud y en norma de la política contemporánea, efímera y situacional, como el hombre modular de Gellner y sus «compromisos» constantemente mudables.

Sólo en las relaciones de verdadera fidelidad tiene sentido el concepto de «traición» y la práctica que deriva de él. Donde no hay lealtad ni fidelidad, la traición no es más que el acto rutinario de romper la palabra dada y mentir, justificado por un cambio constante y dramático en las situaciones (supuesto o real), «nuevos retos» y «circunstancias imprevistas».

Nuestro mundo actual nos está transformando lentamente en pequeños Don Juan. No es sólo el sexo sin sentimientos, la intimidad física sin amor, estar juntos sin la omnipresente sensación de

que el vínculo es frágil y que el encuentro debería considerarse un milagro que se desvanecerá si no hacemos nada. También es fabricar el propio éxito y construir la propia leyenda a expensas de los demás, usándolos como situaciones, fragmentos y componentes individuales de nuestro propio proyecto.

Así pues, no preguntemos bajo qué forma o figura acabaremos por encontrarnos con el convidado de piedra de *Don Juan* y *Don Giovanni*, el padre de Donna Anna. Se presentará como esas cosas que regresan cual un bumerán, cosas de las que nos reímos abiertamente en esta época global de juventud y culto al cuerpo joven: la vejez, la soledad y el olvido.

Mercede la pena recordar que en la historia humana nada ha conquistado esto, salvo el amor, la amistad, la lealtad y su partera

Zygmunt Bauman

Leonidas Donskis

El mal no se limita a la guerra o a las circunstancias en que las personas actúan bajo una presión extrema. Hoy en día el mal se revela con más frecuencia en la cotidiana insensibilidad al sufrimiento de los demás, en la incapacidad o el rechazo a comprenderlos y en el eventual desplazamiento de la propia mirada ética. El mal y la ceguera moral acechan en lo que concebimos como normalidad y en la trivialidad y banalidad de la vida cotidiana, y no solo en los casos anormales y excepcionales.

El tipo característico de ceguera moral que define nuestras sociedades es lo que analizan brillantemente **Zygmunt Bauman** y **Leonidas Donskis** a partir del concepto de «adiáfora»: el acto de situar ciertos actos o categorías de los seres humanos fuera del universo de evaluaciones y obligaciones morales. La adiáfora implica una actitud de indiferencia a lo que acontece en el mundo, un entumecimiento moral. En una vida cuyos ritmos están dictados por guerras de audiencias e ingresos de taquilla, donde la gente está absorta en las últimas tendencias en aparatos tecnológicos y formas de cotilleo; en nuestra «vida apresurada» en la cual rara vez hay tiempo para detenernos y prestar atención a temas de importancia, corremos el grave riesgo de perder nuestra sensibilidad ante los problemas de los demás. Solo las celebridades y las estrellas mediáticas pueden esperar ser tenidas en cuenta en una sociedad extenuada por la información sensacionalista y sin valor.

Esta penetrante investigación del destino de nuestra sensibilidad moral será de gran interés para quienes se preocupen por los profundos cambios que silenciosamente configuran las vidas de todos en nuestro contemporáneo mundo líquido.

PVP 17,50 € 10120186



9 788449 331039

PAIDÓS Estado y Sociedad

www.paidos.com

www.planetadelibros.com