

PAIDÓS CONTEXTOS

Últimos títulos publicados:

136. M. Onfray y G. Vattimo, *¿Ateos o creyentes? Conversaciones sobre filosofía, política, ética y ciencia*
137. P. Khanna, *El segundo mundo*
138. T. Todorov, *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*
139. J. McConnachie, *El libro del amor*
140. T. Eagleton, *La idea de la cultura*
141. S. Zizek, *Sobre la violencia*
142. D. Fo, *El amor y la risa*
143. T. Puig, *Marca ciudad. Cómo rediseñarla para asegurar un futuro espléndido para todos*
144. Z. Bauman, *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*
145. Z. Bauman, *L'art de la vida. De la vida com a obra d'art*
146. J. M. Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*
147. E. Cantarella, *El beso de Eros. Una introducción a los dioses y héroes mitológicos de la Antigüedad*
148. R. Bayès, *Vivir. Una guía para la jubilación activa*
149. G. Guedj, *Las matemáticas explicadas a mi hija*
150. J.M. Esquirol, *El respirar dels dies. Una reflexió filosòfica sobre el temps i la vida*
152. J. Mitchinson y J. Lloyd, *El pequeño gran libro de la ignorancia (animal)*
153. P. Breton, *El arte de vencer. Las claves para argumentar y ganar una negociación*
154. R-P. Droit, *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*
155. R. Corfield, *La vida de los planetas. Una historia natural del sistema solar*
156. J. M. Martínez Selva, *La gran mentira. En la mente de los fabuladores más famosos de la modernidad*
157. R. Funk, *Erich Fromm. Una escuela de vida*
158. A. Comte-Sponville, *Lucrecio. La miel y la absenta*
159. S. Pinker, *La paradoja sexual. De mujeres, hombres y la verdadera frontera del género*
164. M. Rampin, *La palabra justa. Más de cien aforismos de todas las épocas para alcanzar la sabiduría*
165. P. Zimbardo y J. Boyd, *La paradoja del tiempo. La nueva psicología del tiempo*
166. P. Veyne, *Foucault. Pensamiento y vida*
167. W. Marsalis y G. C. Ward, *Jazz. Cómo la música puede cambiar tu vida*
168. J. Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*
169. A. Comte-Sponville, *Sobre el cuerpo. Apuntes para una filosofía de la fragilidad*
170. J. D. Caputo y G. Vattimo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*
175. Z. Bauman, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*

ZYGMUNT BAUMAN

MUNDO-CONSUMO

Teoría
Alejandro M.
Introducción

Ética del individuo
en la aldea global

GRUPO EDITORIAL
CONDOCCIONES

Barcelona, 2010

 PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

la obstinación. Son armas primitivas, sin duda: no tienen nada de alta tecnología; y son las más mundanas, las más comunes: todos los seres humanos cuentan y han contado con ellas, como mínimo, desde tiempos del Paleolítico. Lo que sucede es que las utilizamos con demasiada poca frecuencia.

Y ésta es la razón por la que creo que los obituarios que hoy se dedican a los intelectuales están terriblemente exagerados. De ahí, también, que crea que la ruptura entre lo que les interesa a éstos y lo que interesa al resto de las personas se enmendará, que continuará su diálogo con la experiencia humana y que se volverá a asumir el control de la cambiante condición humana, con todos los riesgos y las oportunidades que ésta ofrece a nuestra humanidad compartida.

ética → el yo con el mundo.

CAPÍTULO 1

¿Qué posibilidades tiene la ética en este mundo globalizado de consumidores?

el amor al prójimo se limita cuando la felicidad individual prevalece.

La exhortación a amar a tu prójimo como a ti mismo, según Sigmund Freud, es uno de los preceptos fundamentales de la vida civilizada (y, según algunos, una de las exigencias éticas fundamentales de ésta).¹ Pero es también radicalmente contraria al tipo de razón que dicha civilización promueve: la razón del interés propio, de la búsqueda de la felicidad. ¿Está basada la civilización, pues, en una contradicción irresoluble? Eso parece. De obedecer las sugerencias de Freud, uno llegaría a la conclusión de que la única forma de adherirse al precepto fundacional de la civilización sería adoptando la famosa admonición de Tertuliano, quien nos advertía de que debíamos *credere quia absurdum* («creer porque es absurdo»).

En el fondo, basta con preguntarse «¿por qué debería yo hacerlo?». «¿Qué bien me hará?» darme cuenta de lo absurdo del mandamiento de amar a mi prójimo «como a mí mismo» (y a cualquier prójimo, por el simple hecho de que esté dentro de nuestro campo de visión y nuestro radio de acción). Si amo a alguien, ese alguien debe merecérselo de algún modo. Se lo merece si se parece a mí en tantos aspectos importantes como para que pueda amarme *a mí mismo* en él o en ella; aún se lo merece más si me supera tanto en perfección que yo pueda amar en él o en ella el

ideal de mí propio yo. «Pero si es un extraño para mí y no puede atraerme con nada que sea valioso o significativo por sí mismo que no haya adquirido yo ya para mí vida emocional, me resultará muy difícil amarlo». La exhortación me parece aún más estúpida y, sobre todo, enojosa cuando pienso que, muy a menudo, no puedo encontrar apenas prueba alguna de que el extraño a quien supuestamente he de amar *me ama* a mí también, o de que, siquiera, me muestra «la más nimia consideración. Cuando le conviene, no duda en hacerme daño, en mofarse de mí, en difamarme y en mostrarme su superior poder». De ahí que Freud se pregunte: «¿Qué sentido tiene un precepto enunciado con tanta solemnidad si ni siquiera se puede recomendar su cumplimiento como algo razonable?». Uno se siente tentado a concluir, dice él, contra todo lo que dicta el sentido común, que el de «amar a tu prójimo» es «un mandamiento que, en realidad, se justifica por el hecho mismo de que no hay nada que sea tan contrario a la naturaleza original del hombre».

Cuanto menos probable resulta que una norma vaya a ser obedecida, más probable es que sea enunciada con tenacidad y determinación. Y la orden de amar a nuestro prójimo tal vez tenga menores probabilidades de ser obedecida que ninguna otra. Cuando el rabino Hilel, erudito talmúdico, fue retado por un potencial converso a que le explicara la doctrina de Dios durante el tiempo que él fuera capaz de sostenerse de pie sobre una sola pierna, el sabio le ofreció la de «amar a tu prójimo como a ti mismo» como única (aunque completa) respuesta en la que se condensaban la totalidad de los mandamientos divinos. Pero en el relato del Talmud no se explica si esa respuesta con-

dujo a la conversión de quien había planteado aquel reto. De hecho, la aceptación del mandamiento del rabino Hilel habría supuesto todo un salto de fe: un salto decisivo pero tremendamente difícil, mediante el que el hombre rompe con el caparazón de impulsos, ansias y predilecciones «naturales» que lo recubre y se sitúa a sí mismo frente a la naturaleza, convirtiéndose en el ser «antinatural» que los humanos somos y que nos diferencia de las bestias (y de los ángeles, por cierto, como se encargó de señalar Aristóteles).

La aceptación del precepto de amar al prójimo es el acto alumbrador de humanidad por excelencia. Todas las demás rutinas de la convivencia humana, como todas las normas y las reglas prediseñadas o descubiertas de manera retrospectiva, no son más que una lista jamás completa de notas al pie de la página de ese precepto. Podemos incluso ir un paso más allá y afirmar que, dado que ese precepto es la condición preliminar de la humanidad y la civilización (y de la humanidad civilizada), si fuese ignorado o descartado, ya no quedaría ninguno para recomponer la mencionada lista ni para valorar hasta qué punto es más o menos completa.

Pero permítanme añadir de inmediato que, aunque amar al prójimo no sea tal vez un producto básico del instinto de supervivencia, tampoco lo es el amor a uno mismo, que, recordemos, es el modelo de amor designado como espejo en el que se ha de mirar el amor entre prójimos. Amor a uno mismo... ¿y eso qué quiere decir? ¿Qué es lo que amo yo «de mí mismo»? ¿Qué amo cuando me amo a mí mismo?

Bien es cierto que el amor a uno mismo nos impulsa a «aferrarnos a la vida», a esforzarnos al máximo para mantenernos vivos (para bien o para mal), a resis-

tir y a contraatacar frente a aquello que pueda amenazar con poner un final prematuro a nuestra vida, y a proteger (o, mejor aún, aumentar) esa forma física y ese vigor con el que esperamos que nuestra resistencia (y, por lo tanto, nuestra protección) sea efectiva. Esto es algo, sin embargo, en lo que nuestros primos lejanos, los animales, son maestros no menos consumados y experimentados que los más dedicados y artísticos adictos a la forma física y a la salud de entre nosotros. Nuestros primos animales (con la excepción de los domesticados, a quienes hemos conseguido despojar de sus atributos naturales para que puedan servir mejor a nuestra supervivencia, en lugar de a la suya propia) no precisan de expertos que les digan cómo mantenerse vivos y estar en forma. Tampoco necesitan del amor a sí mismos para que éste les inculque que mantenerse con vida y en forma es el modo de obrar correcto.

La supervivencia (la supervivencia animal, la supervivencia física, corporal) puede funcionar *sin* el amor a uno mismo. En realidad, puede funcionar mejor sin él que con él. El instinto de supervivencia y el amor a uno mismo pueden ser caminos paralelos, pero también pueden llevarnos en sentidos opuestos. El amor a uno mismo puede rebelarse *contra* la continuación de la vida si dicha vida nos resulta más odiosa que estimable. El amor a uno mismo puede inducirnos a *rechazar* la supervivencia si nuestra vida no está a la altura de los niveles exigibles de dicho amor y, en consecuencia, ya no merece la pena vivirla.

Lo que amamos cuando nos «amamos a nosotros mismos» es un yo *apto para ser amado*. Lo que amamos es el estado —o la esperanza— de *ser amados*, de ser

un objeto merecedor de amor, de ser reconocidos como tal y de que se nos demuestre tal reconocimiento.

En resumen, para tenernos amor a nosotros mismos, necesitamos ser amados o tener la esperanza de serlo. La negativa a ese amor —un desaire, un rechazo, una negación del estatus de objeto digno de ser amado— produce odio a uno mismo. *El amor a nosotros mismos está construido a partir del amor que otros nos ofrecen*. Debe haber otros que nos amen primero para que podamos empezar a amarnos a nosotros mismos.

¿Y cómo sabemos que no hemos sido desairados o abandonados por imposibles o por indignos? ¿Cómo sabemos que el amor viene (puede venir o vendrá) de camino, que *somos* dignos merecedores de él? Lo sabemos o creemos que lo sabemos, y tenemos la seguridad de que nuestra creencia no anda errada, cuando hablan con nosotros y cuando se nos escucha; cuando se nos *escucha con atención*, con un interés que da a entender la disposición a responder de quien así nos escucha. Entendemos entonces que se nos respeta. Y es a partir de ese estado, de ese «ser respetados por otros», de donde deducimos la conclusión de que lo que pensamos y lo que hacemos (o lo que pensamos hacer) *cuenta*. Que importamos. Que el hecho de que sigamos vivos tiene alguna influencia. Que somos dignos de la atención de alguien.

Si otros me respetan, es obvio que debe de haber «en mí» algo que sólo yo puedo ofrecer a otros. Y es evidente también, que existen esos «otros» que estarían contentos y agradecidos de que se les ofreciera ese algo mío. Soy importante y lo que pienso, digo y hago es importante también. No soy una cifra, fácil de sustituir y de eliminar. Tengo algún tipo de «influen-

cia» y no sólo en mí mismo. Lo que digo y lo que soy importa, y esto no es una fantasía que yo me haya inventado. Haya lo que haya en el mundo que me rodea, éste sería más pobre, menos interesante y menos prometedor si, de repente, yo dejara de existir.

Si esto es lo que nos convierte en objetos legítimos y apropiados del amor a nosotros mismos, entonces el llamamiento a amar del mismo modo a nuestros prójimos (es decir, a esperar que nuestros prójimos deseen ser amados por los mismos motivos que suscitan nuestro amor a nosotros mismos) invoca el deseo de esos prójimos de que la dignidad de *su* valor único, irremplazable e innegable sea igualmente reconocida y confirmada. Este llamamiento nos anima a asumir que los prójimos representan, de hecho, ese valor (al menos, hasta que se demuestre lo contrario). Amar al prójimo como a nosotros mismos significaría, entonces, *respetarnos mutuamente nuestra singularidad respectiva*: valorarnos por nuestras diferencias, que enriquecen el mundo que habitamos conjuntamente y lo convierten en un lugar más fascinante y agradable.

Ésta es una cara de la historia: su lado luminoso. Sin embargo, hallarse en la presencia de otro también tiene su lado oscuro. El otro puede ser una promesa, pero también una amenaza. Puede despertar tanto desprecio como respeto, tanto temor como admiración. La gran pregunta es: ¿cuál de esas dos cosas es más probable que ocurra?

Los filósofos se han mostrado divididos en sus respuestas a esta cuestión. Hobbes, por ejemplo, sugirió —como es bien sabido— que si las personas no fueran

obligadas mediante coacción a portarse bien, arremeterían las unas contra las otras. Rousseau, por su parte, supuso —como es igualmente conocido— que es precisamente la coacción la que hace que las personas se vuelvan crueles y se hagan daño unas a otras. Otros pensadores, como, por ejemplo, Nietzsche y Scheler, sugirieron que cualquiera de esas posibilidades puede acabar imponiéndose en función de qué clase de personas mantengan (o sean situadas en) esa relación mutua y de cuáles sean sus circunstancias.

Tanto Nietzsche como Scheler apuntan al *ressentiment* como principal obstáculo a la hora de amar al otro como a uno mismo. (Aunque ambos escribieron en alemán, emplearon el término francés *ressentiment*, cuyo complejo significado no consigue reflejarse a la perfección en el más simple y directo término inglés equivalente: «*resentment*»). Para captar en todo su sentido lo que ambos filósofos tenían en mente, al escribir y pensar en nuestro idioma sería mejor utilizar términos como rencor, repugnancia, acritud, encono, agravio, despecho, malevolencia... o, mejor aún, una combinación de todos ellos.) Pero, pese a usar el mismo vocablo, Nietzsche y Scheler hacían referencia a unos tipos algo distintos de animadversión.

Para Nietzsche, *ressentiment* es lo que los oprimidos, los necesitados, los discriminados y los humillados sienten hacia sus «superiores» (unos superiores autoproclamados y autoinstaurados como tales): los ricos, los poderosos, los que gozan de libertad y de capacidad para autoafirmarse, los que reclaman el derecho a ser respetados unido al derecho a negar (o a rechazar) el derecho de sus inferiores a la dignidad. Para estos «inferiores» (el «pueblo llano», las «clases

bajas», las masas, la plebe, el vulgo), el reconocimiento de los derechos de sus «superiores» equivaldría a aceptar su propia inferioridad y el menoscabo (o la anulación) de su dignidad. El *ressentiment* es, por ese motivo, una mezcla curiosa e inherentemente ambigua de genuflexión y acritud, pero también de envidia y despecho. Podríamos decir que la causa más profunda del *ressentiment* es, precisamente, la desesperación provocada por esa irresoluble ambivalencia o, como diría Leon Festinger, por esa «disonancia cognitiva»: la aprobación de las cualidades que no se poseen implica necesariamente una desaprobación, y el respeto por los «superiores» supone para los «inferiores» renunciar a la autoestima. En consecuencia, sería de esperar que, en el caso del *ressentiment*, como en todos los demás casos de disonancia cognitiva aguda, acabara surgiendo un deseo abrumador de negar ese doble aprieto: recuperar la autoestima propia (es decir, el derecho a la dignidad) a través de la negación de la superioridad de los superiores, o lo que es lo mismo, postulando una igualdad de rango, cuando menos, y el derecho a gozar de respeto. Según Nietzsche, ésta era la fuente de todas las religiones, y del cristianismo en concreto, con su postulación de la igualdad de todos los hombres ante Dios y su imposición de unos mismos mandamientos (un mismo código ético) vinculantes para todos por igual. En la acepción de Nietzsche, el *ressentiment* no desemboca en una mayor libertad, sino en una mera mitigación del dolor de la propia falta de libertad mediante la negación de la libertad para todos, y en una atenuación del dolor de la propia indignidad haciendo que otros desciendan de las alturas que habían convertido en su exclusiva

propiedad hasta el nivel de la bajeza o la mediocridad propias, cuando no de esclavitud o semiesclavitud.

Para Max Scheler, por el contrario, el *ressentiment* es un sentimiento más proclive a aparecer entre iguales, a dejarse notar entre los miembros de la clase media y a inducirlos a competir febrilmente por objetivos similares, a promocionarse a sí mismos relegando a otros «como ellos». El concepto de *ressentiment* de Scheler y el rol que éste desempeña en la sociedad son, en lo esencial, opuestos a los que le atribuye Nietzsche. Para éste, el *ressentiment* acaba provocando una lucha contra la desigualdad y una presión para nivelar a la baja las jerarquías sociales existentes. Para Scheler, en cambio, el resultado es justamente el contrario: partiendo de una situación social igualada y de unas dificultades similares, los miembros de la clase media —actuando como agentes libres que se afirman y se definen a sí mismos— pugnan por elevarse ellos a costa de rebajar a los demás. La libertad es uno de los productos de una especie de pacto con la desigualdad: ni libertad se manifiesta en (y se mide por) el grado en que consigo limitar la libertad de otros que afirman ser mis iguales. El *ressentiment* acarrea una competencia, una lucha continuada por la redistribución del poder y el prestigio, la veneración social y la dignidad socialmente reconocida. El «consumo ostentoso» del que tan conocida descripción hiciera Thorstein Veblen —esa exhibición descarada de la opulencia y la riqueza propias con el objeto de humillar a otros que no disponen de recursos para corresponder en la misma medida— es un ejemplo gráfico del tipo de conducta que la versión scheleriana de *ressentiment* tiende a generar.

Podríamos añadir un tercer caso de *ressentiment*, una forma atemporal del mismo que, de todos modos, en nuestros días, constituye probablemente el obstáculo más insalvable para el «amor al prójimo». Imparable en apariencia, adquiere importancia gracias a la creciente «fluidez» de los escenarios sociales, la disipación de anteriores rutinas confortables, la progresiva precariedad de los lazos humanos y el ambiente de incertidumbre, inseguridad y temor difuso e infradefinido que flota libremente y sin anclaje en el que vivimos. Se trata del *ressentiment* hacia los extraños: personas que, precisamente por no resultarnos familiares (siendo así impredecibles y sospechosas para nosotros) son encarnaciones gráficas y tangibles de la temida y recelada fluidez del mundo. Hacen las veces de efigies naturales y prácticas en las que quemar el espectro de un mundo en descomposición: accesorios naturales para llevar a cabo rituales de exorcismo contra los espíritus malignos que amenazan las ordenadas vidas de los piadosos.

Entre los extraños contra los que se alberga ese resentimiento, hoy ocupan un lugar de honor los refugiados, los solicitantes de asilo y, sencillamente, los exiliados pobres provenientes de las zonas desfavorecidas del planeta. Son, como escribiera Bertolt Brecht en una ocasión, «mensajeros de malas noticias». Nos recuerdan a qué puertas llaman, lo insegura que es nuestra seguridad, lo frágil y vulnerable que es nuestro confort, lo escasamente salvaguardada que está nuestra paz y nuestra tranquilidad.

Las guerras y las masacres tribales, o la proliferación de ejércitos guerrilleros (que, a menudo, son poco más que bandas de forajidos mal disimuladas) ocupa-

dos en diezmarse mutuamente absorbiendo y aniquilando el «excedente de población» (compuesto, en su mayor parte, por jóvenes no cualificados laboralmente y sin perspectivas de futuro), son algunos de los resultados más espectaculares y horribles de la «globalización negativa» que amenaza las condiciones de vida de todo el mundo, pero afecta de manera más directa a los llamados recién llegados a la modernidad. Cientos de miles de personas son expulsadas de sus hogares, asesinadas u obligadas a huir para salvar sus vidas más allá de las fronteras de sus propios países. Es como si la única industria floreciente en los territorios de los recién llegados a la modernidad (artera y engañosamente denominados también «países en vías de desarrollo») fuese la producción en masa de refugiados.

Los refugiados son apátridas, pero lo son en un sentido novedoso: su carencia de patria es elevada a un nivel totalmente nuevo por la inexistencia de ese Estado que su afiliación estatal nominal evoca. Están, según lo expresó Michel Agier en su más perspicaz estudio de los refugiados en la era de la globalización, *hors du nomos*, «fuera de la ley», pero no de una ley determinada de un país determinado, sino fuera de la ley como tal.³ Son parías y forajidos de una nueva especie, productos de la globalización y epítomes y encarnaciones del espíritu de frontera de ésta. Por citar a Agier de nuevo, han sido proyectados a una condición de «deriva liminar», que podría ser transitoria o permanente; aun cuando puedan hallarse estacionarios durante un tiempo, el suyo es un estado de movimiento que jamás estará completo, porque su destino (de llegada o de regreso) nunca está claro y porque el

lugar que podrían llamar «final» resulta inaccesible. Nunca se liberarán de una lacerante sensación de fugacidad, de la indefinición y la provisionalidad de cualquier asentamiento. Representan todas las premoniciones y los miedos que nos acechan en nuestras noches de insomnio, por mucho que los ahogemos y los reprimamos con el ajetreo de nuestras jornadas de trabajo.

Ese desecho humano de la frontera global —los refugiados— es la encarnación misma del forastero: el forastero absoluto, el forastero contra el que se siente resentimiento y que es recibido en todas partes con rencor y animadversión. En todos lados está fuera de lugar, salvo en aquellos sitios que, ya de por sí, están fuera de lugar: los «lugares de ninguna parte» que no aparecen en los mapas que los turistas corrientes utilizan en sus viajes. Y en cuanto quedan fuera, ya están fuera por tiempo indefinido: basta con una valla segura equipada con torres de vigilancia para hacer que el carácter «indefinido» del hecho de estar «fuera de lugar» se mantenga vigente para siempre.

Emmanuel Levinas, aclamado por muchos como el más grande filósofo ético del pasado siglo, fue discípulo de Edmund Husserl. Sus estudios y publicaciones iniciales, empezando por su premiado ensayo de 1930 sobre el papel asignado a la intuición en la obra de Husserl, estaban dedicados a la exégesis y la interpretación de las enseñanzas del fundador de la fenomenología moderna; continúan siendo testimonios explícitos de esa deuda intelectual. Y ese punto de partida determinó, en gran medida, la trayectoria de la obra

de Levinas, aun cuando su modo de razonar y sus métodos (a diferencia de sus objetivos cognitivos o sus conclusiones y sus proposiciones sustantivas) fueron, en bastantes aspectos cruciales, opuestos a los de Husserl.

En lo que Levinas era deudor de Husserl, para empezar, era en la audaz hazaña de la reducción fenomenológica (en expresión del propio Levinas, ese «acto de violencia que el hombre comete contra sí mismo [...] a fin de encontrarse a sí mismo de nuevo como pensamiento puro») y en el estímulo, el aliento y el respaldo autoritativo a la audacia aún mayor de permitir que la intuición de una filosofía preceda (y dé pre-forma) a la filosofía de la intuición.⁴ Fue desde la autoridad de la reducción fenomenológica —procedimiento concebido, practicado y legitimado por Husserl— desde la que se llegó a concebir la ética como previa a la ontología y desde la que se refrendó tal concepción, la cual constituye el acta fundacional del sistema filosófico de Levinas.

Siguiendo el itinerario esbozado y puesto a prueba por la reducción fenomenológica de Husserl, y desplegando las herramientas de la «parentetización» y la *epoché* (el distanciamiento, la eliminación, la suspensión), Levinas se embarcó en la labor de descifrar el misterio de la «ley moral que hay dentro de mí», de la que hablaba Kant. Inició así una exploración de la «ética pura» (absoluta, prístina, extemporal y extraterritorial, no mancillada por los productos del reciclaje social ni adulterada por aditivos ilegítimos, heterogéneos, accidentales y dispensables) y del significado puro (intencional, como todos los significados puros debían ser, según Husserl) de la ética, que hace conce-

bibles todos los demás significados adscritos e imputados, al tiempo que los pone en duda y les obliga a rendir cuentas.

Ese viaje de exploración llevó a Levinas —de forma totalmente contrapuesta a Husserl— no a una *subjetividad* trascendental, sino a la *otredad* trascendental (indomable e impenetrable) del otro. La estación término de la reducción fenomenológica al estilo de Levinas es la *alteridad*, esa otredad irreducible del otro que despierta en el yo la conciencia de sus propias responsabilidades únicas y, con ello, ayuda (aunque sea de forma indirecta) al nacimiento de la subjetividad. Al (lejano) cabo de los esfuerzos reductivos de Levinas, descuella el encuentro con el otro, el impacto de ese encuentro y el sordo desafío planteado por el rostro del otro (y no la subjetividad que siempre está ya ahí, introvertida, solitaria, aislada e imperturbada, que, como si de una araña se tratase, teje significados con el hilo que secreta de su propio abdomen). Por emplear la interpretación magistral que Harvie Ferguson hizo de las conclusiones de Levinas, «el otro no es un fragmento diferenciado o una proyección de lo que es antes interno a la conciencia, ni puede ser asimilado a dicha conciencia en modo alguno; es y continúa siendo “externo al sujeto” [...]. Lo que emerge con la reducción del mundo-objeto de la vida cotidiana, activamente constituido, no es ni el ego trascendental ni la pura transición de la temporalidad, sino la cruda y misteriosa realidad de la exterioridad».⁵

No se trata (como aseguraría Husserl) de que el mundo-objeto sea secretado a diario a partir del ego trascendental y, por lo tanto, pueda ser devuelto a éste, a sus raíces y a su pureza primigenia original, a través

del esfuerzo decidido de la reducción fenomenológica. El ego —el yo y su autoconciencia— llega a *ser* al confrontarse simultáneamente con los límites a su potencia creativa y con el desafío (que trasciende límites) a sus intenciones e intuiciones: es decir, a través de la alteridad absoluta del otro como ente firmemente fijado y sellado, eternamente externo, que se niega obstinadamente a ser absorbido y asimilado, y que, con ello, desencadena y rechaza, al mismo tiempo, el imparable esfuerzo del ego por cruzar el abismo que los separa. En marcada contraposición con su maestro filosófico, Levinas utiliza, sin embargo, la metodología de Husserl para reafirmar la autonomía del mundo frente al sujeto, de quien rotundamente *niega* que sea el diseñador y creador divino del mundo: el sujeto es llamado a *ser* al asumir su responsabilidad hacia la alteridad indomable e intransigente del mundo. Si para Heidegger el *Sein* («Ser») era «*ursprünglich* *Mitsein*» («ser-con “desde el principio”»), para Levinas es «*ursprünglich* *Fürsein*», («ser-para “desde el principio”»). El yo nace en el acto mismo de reconocimiento de su ser *para el otro* y, con ello, en la revelación de la insuficiencia de un mero *Mitsein*.

El mundo en el que se halla inmerso el ego, el mundo interpretado socialmente, interfiere con la confrontación del yo sensible y pensante con el rostro del otro; y lo hace reduciendo la modalidad del «ser-para» (ilimitado y perennemente infradefinido por naturaleza) al conjunto finito de mandamientos y prohibiciones. Siguiendo a Husserl, Levinas emprendió un viaje exploratorio en busca de las *Sachen selbst* («cosas en sí»), de la esencia de la ética en su caso, y la halló al cabo (lejano) de la reducción fenomenológica, una vez hubo «parentetizado» todo lo accidental, contingente,

derivativo y supernumerario, superpuesto a la ética en el transcurso del ser-en-el-mundo del ser humano. Y como Husserl, trajo consigo, de vuelta de su viaje de descubrimiento, ricos trofeos difícilmente accesibles de ningún otro modo menos tortuoso: el inventario de las constantes de la existencia moral y de las relaciones éticas, elementos de la condición prístina de la que parte toda existencia moral y a la que regresa en cada acto moral.

El «otro» y el «rostro» son nombres genéricos, pero, en todo encuentro moral descubierto en el corazón mismo del misterio de la «ley moral que hay dentro de mí», cada uno de esos nombres viene a significar un único ser (uno sólo y nunca más de uno): *un* otro, *un* rostro. Ninguno de esos nombres puede aparecer en plural al final último de la reducción fenomenológica. La otredad del otro es equivalente a su unicidad; cada rostro es único y exclusivo, y su unicidad desafía la impersonalidad endémica de la norma.

Es esa inflexible singularidad suya la que convierte en superfluas e irrelevantes la mayoría (o quizá la totalidad) de las cosas que llenan la vida diaria de todo ser humano de carne y hueso: la búsqueda de la supervivencia, de la autoestima o del autoengrandecimiento, la yuxtaposición racional de fines y medios, el cálculo de ganancias y pérdidas, la búsqueda de placer, el deseo de paz o poder. Para introducirse en el espacio moral de Levinas es necesario tomarse un tiempo de descanso respecto a la actividad diaria de vivir y dejar a un lado sus normas y convenciones mundanas. En ese «dúo moral», tanto yo como el otro llegamos des-

pojados de nuestras vestiduras, de nuestros accesorios sociales, de nuestros estatus y distinciones sociales, y de nuestras identidades, posiciones o roles socialmente fabricados o impuestos. No somos ricos ni pobres, altivos ni humildes, poderosos ni privados de poder, «merecedores» ni «no merecedores» de nada. Ninguno de estos calificativos es aplicable (y aún menos, relevante) para los miembros del dúo moral. Sea lo que sea que aún podamos llegar a ser surgirá exclusivamente en (y a partir de) nuestra condición de dúo.

Dentro de ese espacio (y sólo en él) el yo moral no puede más que sentirse incómodo —confundido, perdido— desde el momento mismo en el que el dúo moral es disuelto por un tercero. Y no sólo el yo moral siente esa incomodidad: también la siente Levinas, explorador y portavoz de aquél. No se precisa mejor prueba de su desasosiego que la urgencia obsesiva y casi compulsiva con la que regresa en sus últimos escritos y entrevistas al «problema del tercero», es decir, a la posibilidad de salvar la relación ética, nacida, criada y preparada en el invernadero del dúo, en el escenario de la vida corriente y mundana, donde las intervenciones, las intrusiones y las «irrupciones» de incontables «terceros» son habituales.

Como Georg Simmel señalara en su pionera comparación entre las relaciones diádicas y las triádicas, «la característica decisiva de la diáda es que cada uno de los dos (miembros) debe lograr algo en realidad, y que, de fracasar en ese propósito, sólo el otro permanece, y no una fuerza supraindividual, como la que prevalece en un grupo aunque sea sólo de tres». ⁶ Esto, insiste Simmel, «contribuye a que la relación diádica tenga una coloración muy próxima y sumamente espe-

cífica», «pues el elemento diádico se ve mucho más frecuentemente enfrentado a un todo o nada que el miembro de grupos más numerosos».

Es posible ver, entonces, por qué la relación diádica tiende a transformarse de forma casi natural en (o incluso a ser idéntica a) el «dúo moral» y por qué tiende a ser un hábitat natural (o incluso un semillero) de esa incondicionalidad de la responsabilidad que, de cualquier otro modo, no tendría probabilidades de brotar ni de arraigar. Y por qué sería prácticamente inconcebible que una responsabilidad incondicional como ésa surgiera espontáneamente en el seno de grupos más amplios, en los que las relaciones mediadas se imponen a las no mediadas (cara a cara), proporcionando así una matriz para múltiples alianzas y divisiones alternativas. También es posible ver por qué un ente pensante y sensible, educado en el confinamiento protegido de la diáda, no está preparado ni se siente en su natural elemento cuando se ve llevado al escenario de un trío. Se puede apreciar por qué las herramientas y los hábitos desarrollados en el seno de una relación diádica necesitan ser revisados y complementados para que una tríada sea viable.

Existe un parecido sorprendente entre el esfuerzo del Levinas tardío (un esfuerzo entusiasta aunque, en última instancia, infructuoso y frustrante) por traer el yo-moral prístino, que él había descubierto al cabo de la reducción fenomenológica, de vuelta al mismo mundo de cuyos rastros deformantes había tratado toda su vida de liberarlo, y el esfuerzo del Husserl ya anciano (un esfuerzo exorbitante, hercúleo incluso, pero igualmente frustrante y frustrado) por retornar a la intersubjetividad desde la «subjetividad trascendental»

que durante toda su vida había tratado de limpiar de toda adulteración «inter»-límites. La pregunta es la siguiente: ¿pueden la capacidad y la aptitud morales, hechas a medida de la responsabilidad hacia el otro como rostro por antonomasia, ser suficientemente capaces y potentes, amén de suficientemente determinadas y vigorosas, para soportar una carga de responsabilidad completamente distinta hacia el «otro como tal», un otro indefinido y anónimo, un otro sin rostro (por hallarse disuelto entre la multitud de «otros otros»)? ¿Es la ética nacida y cultivada en el interior del dúo moral apta para ser trasplantada en la comunidad imaginada de la sociedad humana y, más allá, en la comunidad global imaginada de la humanidad?

Dicho en términos más directos: ¿la iniciación, la crianza y la educación morales que recibimos en el seno del dúo moral nos preparan para la vida en el mundo?

Antes de que ese mundo tozuda y enojosamente hostil a la ética se convirtiera en su principal preocupación, Levinas lo había visitado en un número relativamente reducido de ocasiones, y sólo de manera breve y cautelosa (y rara vez por iniciativa propia, sin que hubiera sido movido antes a ello por algún entrevistador inquisitivo). En «La moral empieza en casa: o el accidentado camino hacia la justicia», examiné esas visitas, desde la que hiciera en *Le moi et la totalité*, de 1954, hasta la de *De l'unicité*, de 1986.⁷ Con el paso del tiempo, sin embargo, el espacio y la atención que Levinas fue dedicando a las posibilidades de que el impulso moral reprodujera en el escenario social general «el afecto que lo alumbró y que lo mantiene con vida», creció de forma ostensible (paulatina, pero imparable).⁸ El principal mensaje recalcado por Levinas

hacia el final de su vida era que el impulso moral, pese a ser soberano y autosuficiente dentro del dúo moral, es un mal criterio orientador en cuanto se aventura más allá de los límites de ese par. La infinitud y la incondicionalidad embrutecedoras de la responsabilidad moral (o, como diría el gran filósofo ético danés Knud Løgstrup, el pernicioso silencio de la exigencia ética que insiste en la necesidad de hacer algo, pero que se niega una y otra vez a especificar el qué) son sencillamente imposibles de soportar cuando el «otro» aparece en plural, como lo hace en la sociedad humana. En el mundo densamente poblado de la vida humana diaria, los impulsos morales precisan de códigos, leyes, jurisdicción e instituciones que los instalen y los supervisen en su totalidad: de camino a su proyección hacia la gran pantalla de la sociedad, el sentido *moral* se reencarna en (o es reprocesado como) *justicia social*.

En presencia del «tercero», decía Levinas en una conversación con François Poirié, «abandonamos lo que yo denomino el orden de la ética, o el orden de la santidad, o el de la misericordia, o el del amor, o el de la caridad, en el que el otro ser humano me interesa con independencia del lugar que ocupa en la multitud de seres humanos, e incluso con independencia de nuestro carácter común de individuos de la especie humana; me interesa como alguien cercano a mí, como el primero en llegar. Es único». ⁹ Simmel añadiría, sin duda, que «el punto esencial es que, dentro de una diada, no puede haber una mayoría que supere en votos al individuo. Ahora bien, tal mayoría es posible, simplemente, añadiendo un tercer miembro. Pero las relaciones que permiten que las decisiones del indivi-

duo sean invalidadas por una mayoría devalúan la individualidad». ¹⁰ Y, con ello, devalúan la singularidad, la proximidad privilegiada, las prioridades indiscutidas y las responsabilidades incondicionales: todas las piedras angulares de una relación moral.

La tan repetida convicción de que «éste es un país libre» (que viene a significar que es cosa de cada uno el tipo de vida que quiera llevar, el cómo decida vivirla y lo que elija para llevar esa decisión a la práctica, y que la culpa será del propio individuo y de nadie más si todo eso no le reporta la dicha que esperaba) sugiere el gozo de la emancipación en estrecha interrelación con el horror de la derrota. «Un hombre libre —diría Joseph Brodsky— no culpa a nadie de sus fallos» (es decir, a nadie más salvo a sí mismo). ¹¹ Por muy poblado que esté el mundo exterior, no hay nadie en él a quien cargar la culpa de mi fracaso. Y como Levinas repitió parafraseando a Dostoyevski, «todos somos culpables de todo y por todos los hombres ante todos, y yo lo soy más que los demás». «La responsabilidad es asunto *mío*. La reciprocidad es asunto *suyo*. El yo siempre tiene una responsabilidad *más* que todos los demás», comentó también. ¹²

La llegada de la libertad es vista como una emancipación jubilosa: ya sea de las angustiosas obligaciones y las irritantes prohibiciones, o de las rutinas monótonas y embrutecedoras. Al poco de que la libertad se haya instalado y se haya convertido en algo cotidiano, una nueva forma de horror, el horror a la *responsabilidad* —no menos aterrador que los terrores ahuyentados con el advenimiento de la libertad—, hace

empequeñecer los recuerdos de sufrimientos pasados. Las noches de los días de rutina obligatoria están llenas de sueños de *libertad frente a las limitaciones*. Las noches de los días de elecciones obligatorias están llenas de sueños de *libertad frente a la responsabilidad*.

Es, pues, destacable, aunque difícilmente sorprendente, que los dos argumentos más poderosos y persuasivos a favor de la necesidad de la sociedad (es decir, de un sistema de restricciones y normas integral, sólidamente anclado y eficientemente protegido) propuestos por los filósofos desde los inicios de la transformación moderna del mundo fuesen impulsados por el reconocimiento de las amenazas físicas y las cargas espirituales endémicas a la condición misma de la *libertad*.

El primero de esos argumentos, expresado en su momento por Hobbes, elaborado en mayor detalle por Durkheim y Freud, y, hacia mediados del siglo xx, convertido en la *doxa* de los filósofos y los científicos sociales, presentaba la coerción social y las restricciones que las regulaciones normativas imponen a la libertad individual como unos medios necesarios, inevitables y, en última instancia, saludables y beneficiosos, de proteger la unión humana frente a una «guerra de todos contra todos», y de salvaguardar a los individuos humanos frente a una «vida tosca, embrutecida y breve». Los defensores de esta línea argumental sostenían que el cese de la coerción social —suponiendo que tal cese fuese mínimamente factible o siquiera concebible— no liberaría a los individuos, sino todo lo contrario: no haría más que incapacitarlos para resistir las presiones mórbidas de sus propios instintos antisociales en esen-

cia. Los convertiría en víctimas de una esclavitud más horrorosa que la que pudieran producir todas las presiones de las duras realidades sociales. Freud presentaba la coerción social y la consiguiente limitación de la libertad individual como la esencia misma de la civilización: puesto que el «principio del placer» (el impulso a buscar satisfacción sexual inmediata o la inclinación innata a la pereza, por ejemplo) guiaría (o, mejor dicho, descarriaría) la conducta individual hacia el erial de la asocialidad o la sociopatía de no ser limitado, recortado y contrapesado por el «principio de la realidad» (ayudado por el poder y aplicado por la autoridad), la civilización sin coerción resulta impensable.

El segundo argumento en defensa de la necesidad (en el fondo, de la inevitabilidad) de las regulaciones normativas aplicadas socialmente, y, por consiguiente, en defensa también de la coacción social que restringe la libertad individual, se ha fundado sobre la premisa opuesta: la del desafío ético al que están expuestos los seres humanos por la mera presencia de otros, por el «sordo llamamiento del rostro» (un desafío que antecede a todos los escenarios ontológicos creados y operados socialmente, los cuales, si acaso, tratan de neutralizar, recortar y limitar lo que, de otro modo, sería un desafío ilimitado, para hacerlo duradero). En esta versión, cuya elaboración más completa fue la de Emmanuel Levinas y Knud Løgstrup, la sociedad es, ante todo, un artefacto destinado a reducir la (en esencia) incondicional e ilimitada responsabilidad-hacia-el-otro, o la infinitud de la «exigencia ética», a un conjunto de prescripciones y proscipciones más a la par de las capacidades humanas para afrontar y gestionar las cosas.

La principal función de la regulación normativa (y, a la vez, la fuente primordial de su inevitabilidad) es convertir el ejercicio de la responsabilidad (Levinas) o la obediencia a la exigencia ética (Løgstrup) en una tarea realista para la «gente corriente» —que tiende a no estar a la altura de los niveles exigidos para la santidad (y que no debe estarlo)— a fin de que la sociedad como tal sea concebible. Como el propio Levinas escribió, «es de suma importancia saber si la sociedad en el sentido actual del término es el resultado de la limitación del principio de que los hombres son depredadores entre sí, o si, por el contrario, obedece a la limitación del principio de que los hombres están hechos los unos *para* los otros. ¿Es lo social —con sus instituciones, sus formas universales y sus leyes— el resultado de limitar las consecuencias de la guerra entre los hombres, o es más bien el producto de limitar la infinitud que se abre en la relación ética del hombre con el hombre?».¹³

En pocas palabras: ¿es la «sociedad» el producto de domeñar las inclinaciones egoístas y agresivas de sus miembros mediante el deber de la solidaridad, o es más bien el resultado de atemperar su altruismo endémico e ilimitado mediante el «mandamiento del egoísmo»?

Empleando el vocabulario de Emmanuel Levinas, podríamos decir que la función principal de la sociedad, «con sus instituciones, sus formas universales y sus leyes», es hacer que la responsabilidad hacia el otro, esencialmente *incondicional e ilimitada*, pase a ser tanto *condicional* (en circunstancias seleccionadas, debidamente enumeradas y claramente definidas) como *limitada* (a un grupo selecto de «otros», sensiblemente más reducido que la totalidad de la humanidad y, lo

que es más importante, más restringido, y, por consiguiente, más fácilmente manejable que la suma total indefinida de «otros» que podrían acabar despertando en los sujetos los sentimientos de responsabilidad inalienable e ilimitada). Por su parte, usando el vocabulario de Knud Løgstrup (un pensador notablemente próximo al punto de vista de Levinas y que, como éste, insiste en la primacía de la ética sobre las realidades de la vida-en-sociedad, y que llama al mundo a rendir cuentas por no dar la talla en su nivel de responsabilidad ética), diríamos que la sociedad es un arreglo que permite hacer audible (es decir, específico y codificado) lo que, de otro modo, sería un reiterado, enojoso y angustiosamente silencioso (por inespecífico) mandamiento ético, y que, con ello, reduce a una gama mucho más restringida y manejable de obligaciones la multitud infinita de opciones que tal mandamiento podría implicar.

Lo que sucedió, sin embargo, fue que el advenimiento de la sociedad de consumidores de la modernidad líquida socavó la credibilidad y el poder persuasivo de ambos argumentos en defensa del carácter ineluctable de la imposición social. Cada uno de ellos se vio disminuido de manera distinta, aunque por una misma razón: la del desmantelamiento cada vez más evidente del sistema de regulación normativa y, a través de éste, la liberación de porciones cada vez más extensas de la conducta humana de las cadenas de la modelación, la supervisión y la vigilancia policial coercitiva, y la relegación de un número creciente de funciones anteriormente socializadas al terreno de la «política de la

vida» individual. En un escenario desregulado y privatizado, centrado en los intereses y las preocupaciones consumistas, la responsabilidad inmediata por las elecciones (por la acción que sigue a la elección y por las consecuencias de tales acciones) se hace recaer de lleno sobre los hombros de los actores individuales. Como ya señalara Pierre Bourdieu dos décadas atrás, la coacción está siendo reemplazada por la estimulación, la imposición forzada de unos patrones de comportamiento por la seducción, la vigilancia policial de la conducta por las relaciones públicas y la publicidad, y la regulación normativa (como tal) por la suscitación de nuevas necesidades y deseos. En apariencia, el advenimiento del consumismo ha despojado al argumento hobbesiano de buena parte de su credibilidad, pues no se han materializado las consecuencias catastróficas que, según Bourdieu, se producirían ante cualquier retirada o adelgazamiento de la regulación normativa administrada socialmente.

La nueva profusión e intensidad sin precedentes de antagonismos interindividuales y de conflictos abiertos que ha seguido a la desregulación y la privatización progresivas de las funciones previamente sociales ha sido admitida ya de forma generalizada y sirve de foco de un debate aún en marcha, pero la sociedad desregulada y privatizada de consumidores dista mucho aún de ser como aquella aterradora imagen de *bellum omnium contra omnes* que formulara Hobbes. La defensa de la naturaleza necesariamente coactiva de la civilización que hiciera Freud no ha tenido mejor suerte. Parece probable (aunque el jurado no ha emitido aún un veredicto) que, una vez expuestos a la lógica de los mercados comerciales y dejados a su aire a la

hora de hacer sus propias elecciones, los consumidores se dieran cuenta de que la relación de poder entre los principios del placer y de la realidad se había invertido. Ahora es el «principio de la realidad» el que se ha visto obligado a ponerse a la defensiva: a diario se le compele a retirarse, autolimitarse y comprometerse ante las renovadas ofensivas del «principio del placer». Lo que los poderes de la sociedad consumista parecen haber descubierto (y aprovechado en propio beneficio) es que hay poco que ganar poniéndose al servicio de los «hechos sociales» inertes y aplicables a rajatabla (que, en tiempos de Émile Durkheim, eran considerados unos elementos indomables e irresistibles), y que la atención al principio del placer promete beneficios comerciales tan expansibles hasta el infinito como el propio principio en sí. La «blandura», la flexibilidad y la brevedad de la esperanza de vida de los «hechos sociales» de la modernidad líquida (características que, siendo ya flagrantes en la actualidad, continúan acentuándose por momentos) contribuyen a emancipar la búsqueda de placer de sus pasadas limitaciones y a abrirla plenamente a la explotación lucrativa desde los mercados.

Por lo que respecta al argumento elaborado y propuesto por Levinas y Løgstrup, la labor de recorte de la inmensidad inagotable y sobrehumana de la responsabilidad ética hasta ajustarla a la capacidad de sensibilidad, de juicio y de actuación de un ser humano corriente, tiende, actualmente (salvo en unos pocos ámbitos escogidos), a ser «subsidiarizada» en los hombres y las mujeres individuales. A falta de una traducción autoritativa de la «exigencia tácita» en un inventario finito de prescripciones y proscripciones, hoy

corresponde a cada individuo fijar los límites de su responsabilidad hacia otros seres humanos y trazar la línea entre lo posible y lo imposible en lo que a las intervenciones morales se refiere (así como decidir hasta dónde está dispuesto o dispuesta a sacrificar su bienestar personal en aras de cumplir con su responsabilidad moral hacia los demás). Alain Ehrenberg sostiene convincentemente que la mayoría de los sufrimientos humanos tienden a desarrollarse hoy a partir de un exceso de *posibilidades*, más que de una profusión de *prohibiciones*, como solía ocurrir en el pasado.¹⁴ Si la contraposición entre lo posible y lo imposible ha pasado a ocupar el lugar de la antinomia entre lo permitido y lo prohibido como marco cognitivo y criterio esencial de evaluación de las elecciones y las estrategias vitales, sólo cabe esperar que las depresiones que emanan del terror a la *inadecuación* sustituyan a las neurosis causadas por el horror a la *culpa* (es decir, a la acusación de *desobediencia* que se sigue de quebrantar las normas) como dolencias psíquicas más características y extendidas entre los moradores de la sociedad de consumidores.

Desde el momento en el que es traspasada (o abandonada) a los individuos, la tarea de la toma de decisiones éticas se vuelve abrumadora, pues la estrategia de ocultarse tras una autoridad reconocida y aparentemente indomable —que se compromete a aliviarles de esa responsabilidad (o, al menos, de una parte significativa)— ya no es una opción viable ni fiable. Lidar con tan desproporcionada labor sitúa a los actores en un estado de incerteza permanente que, con demasiada frecuencia, se traduce en una autorreprobación desgarradora y degradante.

Y, pese a todo, el resultado global de la privatización y la subsidiarización de la responsabilidad acaba siendo un tanto menos discapacitante para el yo y los actores morales de lo que Levinas, Løgstrup y sus discípulos (entre los que me incluyo) habríamos esperado. Se ha encontrado un modo de atenuar el impacto sobre los individuos (potencialmente devastador) y de limitar el daño. Parece también que han surgido abundantes agencias comerciales ansiosas por asumir las tareas abandonadas por la «sociedad grande» y por vender sus servicios a los desconsolados (ignorantes y perplejos) consumidores.

Bajo este régimen desregulado/privatizado, la fórmula para la «exención de la responsabilidad» ha continuado siendo más o menos la misma que en etapas anteriores de la historia moderna: se inyecta una dosis de claridad genuina o supuesta en una situación totalmente opaca mediante la sustitución (o, más correctamente, el encubrimiento) de la descomunal complejidad de la tarea por un conjunto de reglas directas sobre lo que se debe y lo que no se debe hacer. Ahora, como entonces, los actores individuales son presionados, acorralados y engatusados hasta que depositan su confianza en unas autoridades a las que se les confía la labor de decidir y explicar en detalle lo que la mencionada exigencia tácita les ordena hacer en una u otra situación concretas, y exactamente hasta dónde (sin excederse en lo más mínimo) les obliga a ir su responsabilidad incondicional en tales situaciones. Eso sí, buscando la aplicación de una misma estrategia, hoy se tiende a desplegar herramientas diferentes.

Los conceptos de responsabilidad y de elección responsable, que se ubicaban en el campo semántico del deber ético y el interés moral por el otro, se han trasladado (o han sido movidos) al terreno de la auto-realización y del cálculo de riesgos. En ese proceso, el otro (entendido como el desencadenante, el destinatario y la vara de medir de una responsabilidad aceptada, asumida y realizada) casi ha desaparecido de nuestra vista, apartado a empujones o eclipsado por el propio yo del actor. Actualmente, la «responsabilidad» significa, en primer y único lugar, una *responsabilidad hacia uno mismo* («esto te lo debes a ti mismo»), repiten infatigablemente quienes hoy comercian sin complejos con la exención de la responsabilidad), mientras que las «elecciones responsables» son, en primer y único lugar también, aquellos pasos que sirven bien a los intereses (y satisfacen los deseos) del actor, al tiempo que conjuran la necesidad de comprometerse.

El resultado de todo ello no difiere en mucho de los efectos «adiaforizantes» de la estrategia practicada por la burocracia de la modernidad sólida,¹⁵ que consistía en sustituir la «responsabilidad ante» (un superior, una autoridad, una causa y el portavoz de ésta, origen de la acción) por la «responsabilidad hacia» (el bienestar, la autonomía y la dignidad de otro ser humano, destinatario de la acción). No obstante, los efectos «adiaforizantes» (es decir, la neutralización ética de las acciones y la exención de las mismas frente a toda evaluación y condena éticas) tienden a producirse actualmente, sobre todo, a partir de la sustitución de la responsabilidad hacia los demás por la responsabilidad *ante* uno mismo y por la responsabilidad *hacia*

uno mismo fundidas en una sola. La víctima colateral del salto hacia la versión consumista de la libertad es el otro, en tanto que objeto de responsabilidad ética e interés moral.

Siguiendo muy de cerca el enrêvesado itinerario del «estado de ánimo popular» en su muy leído e influyente libro *El complejo de Cenicienta*, Colette Dowling catalogó el deseo de seguridad, calor y atención de «sensación peligrosa».¹⁶ En su obra, Dowling advertía a las «cenicientas» de la era venidera de que se cuidaran de caer en esa trampa, pues en el impulso a cuidar de otros y en el deseo a ser cuidadas por otros reside el formidable peligro de la dependencia y de la pérdida de la capacidad para seleccionar las olas más cómodas sobre las que surfear y para moverse con celeridad de unas a otras en el momento mismo en el que cambie el oleaje. Como bien comenta Arlie Russell Hochschild, «el temor [de esa “cenicienta”] a ser dependiente de otra persona evoca la imagen del *cowboy* americano: solo, distante, errante y libre a lomos de su caballo. [...] De las cenizas de Cenicienta, surge entonces una *cowgirl* posmoderna».¹⁷ El que hace unos años fue el libro de autoayuda superventas más popular de su momento «susurra a oídos de su lectora: “Que se ande con cuidado la inversora emocional”. [...] Dowling precave a las mujeres para que inviertan en el yo como empresa en solitario», escribe Hochschild. «El espíritu comercial de la vida íntima está formado por imágenes que allanan el camino para un paradigma de desconfianza [...] al ofrecer como ideal un yo bien parapetado contra la posibilidad de ser dañado. [...] Las heroicidades que puede acometer un yo individual [...] son distanciarse, marcharse y depender

y necesitar menos de los demás. [...] En muchos de los libros modernos hoy en boga, el autor nos prepara frente a personas de ahí fuera que no precisan de nuestra atención o nutrimento y frente a otras que no nos atienden ni nos nutren o que no pueden hacerlo.»

La posibilidad de poblar el mundo con personas que se interesen más por los demás o de inducir a la gente a mostrar más interés por otras personas no figura en el panorama pintado en la utopía consumista. Las utopías privatizadas de los «vaqueros» y las «vaqueras» de la era consumista muestran, en vez de eso, un «espacio libre» ampliamente expandido (libre para *mí*, por supuesto): una especie de espacio vacío del que el consumidor moderno líquido, dado a las actuaciones en solitario y sólo a ellas, jamás tiene bastante. El espacio que los consumidores de la modernidad líquida necesitan (y por el que se les aconseja por activa y por pasiva que luchan) sólo puede ser conquistado desahuciando a otros seres humanos, y, en especial, a la clase de personas que se interesan por otras o que pueden necesitar la atención de otras.

El mercado de consumo relevó a la burocracia moderna sólida en la tarea de la adiaforización: es decir, en la labor de exprimir el «ser para» del «ser con» como quien extrae un veneno del líquido de una vacuna de refuerzo. Es exactamente como Emmanuel Levinas lo había presagiado al llegar a la conclusión de que, lejos de ser un artificio que posibilitase la unión humana pacífica y amistosa entre egoístas natos (como sugería Hobbes), la sociedad podría ser una estrategia destinada a hacer posible una vida egocéntrica, autorreferencial y egotista para unos seres morales innatos, mediante la reducción drástica de aquellas

responsabilidades hacia otros que acompañan a la presencia del «rostro del otro» (o, lo que es lo mismo, que acompañan, en el fondo, la unión humana).

Según Frank Mort, que estudió los informes trimestrales del Centro Henley de Pronósticos, en los primeros puestos de la lista de placeres favoritos y más codiciados por los británicos durante las dos últimas décadas se situaban aquellos pasatiempos que se encuentran «disponibles principalmente a través de formas de provisión basadas en el mercado: ir de compras para uno mismo o una misma, comer fuera de casa, hacer tareas de bricolaje o ver vídeos. A la cola de la clasificación se situaba la política: asistir a un mitin político figuraba (al mismo nivel, por ejemplo, que acudir como espectador a un espectáculo circense) entre las actividades menos probables de la población británica». ¹⁸

En *The Ethical Demand* [*La exigencia ética*], Logstrup expresaba una visión optimista de la inclinación natural de los seres humanos. «Es característico de la vida humana que, normalmente, acudamos al encuentro de unos con otros con una confianza natural», escribió. «Sólo por una circunstancia especial llegamos a desconfiar de antemano de un extraño. [...] En circunstancias normales, sin embargo, aceptamos la palabra del extraño sin recelar de él hasta que tengamos algún motivo concreto para hacerlo. Jamás sospechamos de la falsedad de una persona hasta que no la sorprendemos en una mentira.» ¹⁹ Permítanme recalcar que los juicios de este autor no pretenden ser enunciados fenomenológicos, sino generalizaciones empíricas. Si la

mayoría de las tesis éticas de Levinas gozan de la inmunidad de su estatus fenomenológico, no sucede lo mismo con Løgstrup, quien induce sus generalizaciones a partir de interacciones cotidianas con sus convecinos.

The Ethical Demand fue concebida por Løgstrup durante los primeros ocho años de su matrimonio con Rosalie Maria Pauly, cuando ambos vivían en la pequeña y pacífica parroquia danesa de la isla de Funen. Con el debido respeto hacia los amistosos y sociables residentes de Aarhus, donde Løgstrup pasaría posteriormente el resto de su vida enseñando teología en la universidad local, dudo mucho que esas ideas pudieran gestarse en la mente del autor después de que se instalara en esta última ciudad y tuviera que afrontar directamente las realidades de un mundo en guerra, viviendo bajo la ocupación alemana como miembro activo de la resistencia danesa.

Las personas tienen tendencia a tejer las imágenes del mundo con el hilo de su propia experiencia. A los miembros de la generación actual tal vez les parezca que la de Løgstrup proyectaba una imagen alegre y optimista de un mundo confiado y digno de confianza, bastante alejado de (cuando no en contradicción directa con) lo que ellos aprenden a diario y lo que insinúan las narrativas comunes de la experiencia humana que escuchan un día tras otro. Sería más probable que se reconocieran a sí mismos en los actos y las confesiones de los personajes de la reciente oleada de programas de televisión de gran popularidad, como *Big Brother*, *Survivor* y *The Weakest Link*,* en los que (de

* Programas que han sido versionados en España con los

forma que puede ser explícita en ocasiones, pero que siempre está implícitamente presente) se transmite un mensaje radicalmente distinto: el de que los extraños *no* son de fiar. El de *Survivor*, por ejemplo, es un subtítulo ciertamente revelador («Trust No One» o «No te fíes de nadie») de algo a lo que cada edición sucesiva de *Big Brother* añade también extensas y gráficas muestras ilustrativas. Los seguidores y los adictos a estos programas de «telerrealidad» (que representan una gran parte —posiblemente, una mayoría sustancial— de nuestros contemporáneos) revocarían el veredicto de Løgstrup sobre la sociedad humana y decidirían que lo característico en la vida de las personas es que acudamos a nuestros encuentros mutuos con *natural* suspicacia.

Estos espectáculos televisivos, que han seducido a millones de espectadores y han cautivado su imaginación, son ensayos públicos del concepto de la «desechabilidad» de los seres humanos. Son portadores de un elemento de complacencia y de otro de advertencia fundidos en un único relato cuyo mensaje es que nadie es indispensable, nadie tiene derecho a su parte de los frutos del esfuerzo conjunto sólo porque, en un momento u otro, haya añadido algo al crecimiento del grupo (y mucho menos aún, por ser un miembro del equipo, sin más). La vida es un deporte duro para personas duras, viene a decirnos ese mensaje. Cada partido empieza de cero, sin que cuenten para nada los méritos pasados: uno no vale más que los resultados de su último duelo. Cada jugador (o jugado-

títulos *Gran Hermano*, *Supervivientes* y *El rival más débil*, respectivamente. (N. del t.)

ra) juega en todo momento para sí mismo (o para sí misma), y para progresar —y ya no digamos para alcanzar la cima— debe cooperar primero en la exclusión de aquellos múltiples otros que anhelan sobrevivir y tener éxito y que bloquean el camino, para luego superar en ingenio, uno por uno, a todos aquellos y aquellas con los que ha cooperado —tras exprimir hasta la última gota de su utilidad— y dejarlos atrás. Los otros son, ante todo, competidores; siempre están tramando algo (como buenos competidores que son), cavando zanjás, tendiendo emboscadas, impacientes por que tropecemos y caigamos en ellas.

Los activos que ayudan a los ganadores a sobrevivir a sus competidores (y, por lo tanto, a salir victoriosos de esa feroz batalla) son de muy diversa índole y van desde la más descarada reafirmación personal hasta la modestia más sumisa. Cualquiera que sea la estrategia desplegada, sin embargo, y cualesquiera que sean los activos de los supervivientes y las rémoras de los derrotados, el relato de la supervivencia está abonado a desarrollarse de la misma y monótona forma: *en el juego de la supervivencia, la confianza, la compasión y la misericordia* (los atributos capitales de la «expresión soberana de la vida», según Løgstrup) *llevan al suicidio*. Si no eres más duro y menos escrupuloso que todos los demás, ellos acabarán contigo, con o sin remordimientos. Volvemos a estar, pues, en la sombría realidad del mundo darwiniano: son los más aptos quienes sobreviven de forma invariable (mejor dicho, el hecho de que sobrevivan más tiempo que otros es la prueba definitiva de su aptitud).

Si los jóvenes de nuestros días fuesen también lectores de libros y, en concreto, de libros antiguos que

no se encuentran actualmente en las listas de los más vendidos, probablemente estarían de acuerdo con la cruda y en nada alegre imagen dibujada por el exiliado ruso y filósofo de la Sorbona, León Chestov: «*Homo homini lupus* es una de las máximas más inquebrantables de la moral eterna. En cada uno de nuestros prójimos tememos la presencia de un lobo. [...] ¡Somos tan pobres, tan débiles, tan fáciles de arruinar y de destruir! ¡Cómo no vamos a tener miedo! [...] Vemos peligro y nada más que peligro».²⁰ Ellos insistirían —como sugería Chestov que debían hacer, y como los programas de *Big Brother* han acabado por elevar a la categoría de sentido común— en que el nuestro es un mundo duro, hecho para gente dura. Es un mundo de individuos a los que no les queda otra cosa más que fiarse de su propia astucia, intentando ser más listos y más hábiles que sus rivales. A la hora de encontrarse con un extraño, se necesita vigilancia en primer lugar... y en segundo y en tercero. Reunirse con otros, estar juntos hombro con hombro y trabajar en equipo tiene mucho sentido si esos otros te ayudan a que tú te salgas con la tuya, pero no hay razón para que tal trabajo en equipo se prolongue más allá del momento en el que deja de reportarte beneficios, o te reporta menos de los que obtendrías librándote de esos compromisos y cancelando las obligaciones.

Hoy, a los jefes no suele gustarles tener empleados con cargas acumuladas en forma de compromisos personales con otras personas (especialmente, cuando se trata de compromisos en firme y, sobre todo, cuando éstos son a largo plazo). Las duras exigencias de la supervivencia profesional suelen poner con demasia-

da frecuencia a hombres y a mujeres frente a la tesitura de unas alternativas moralmente devastadoras que los obligan a elegir entre los requisitos de su carrera y el interés o el afecto por los demás. Los jefes prefieren dar trabajo a individuos «descargados», sin ataduras, que estén dispuestos a romper todo vínculo al momento y que nunca se lo piensen dos veces cuando haya que sacrificar las «exigencias éticas» a las «exigencias del trabajo».

Vivimos hoy en una sociedad global de consumidores y los patrones de comportamiento del consumidor afectan inevitablemente a todos los demás aspectos de nuestra vida, incluidos el trabajo y la vida familiar. Actualmente, todos nos sentimos presionados a consumir más y, de paso, nos convertimos en mercancías de los mercados de consumo y de mano de obra.

En palabras de J. Livingstone, «el formato de artículo de consumo penetra en (y da nueva forma a) las dimensiones de la vida social hasta hace poco exentas de aquella lógica, hasta el punto de que la subjetividad misma pasa a ser una mercancía de compra y venta en el mercado en forma de belleza, limpieza, sinceridad y autonomía». ²¹ Y, como bien lo ha descrito Colin Campbell, la actividad del consumo «se ha convertido en una especie de plantilla o modelo para la manera en que los ciudadanos de las sociedades occidentales contemporáneas han acabado percibiendo todas sus actividades. Dado que [...] el número de ámbitos de la sociedad contemporánea que han sido asimilados a un "modelo de consumidor" no ha dejado de crecer, tal vez no nos sorprenda que la metafísica subyacente al consumismo haya devenido, a través de ese proceso,

en una especie de filosofía por defecto para el conjunto de la vida moderna». ²²

Arlie Hochschild compendia el más fundamental «daño colateral» perpetrado en el curso de la invasión consumista en una expresión tan sucinta como conmovedora: «materializar el amor». Según él mismo escribe, «el consumismo actúa manteniendo una inversión emocional entre el trabajo y la familia. Expuestos a un bombardeo continuo de anuncios, durante una media de tres horas diarias de televisión (la mitad de su tiempo de ocio), los trabajadores son persuadidos de "necesitar" más cosas. Para comprar lo que ahora necesitan, precisan de dinero. Para ganar dinero, trabajan más horas. Al estar fuera de casa durante tanto tiempo, compensan su ausencia del hogar con regalos que cuestan dinero. Materializan el amor. Y, de ese modo, el ciclo continúa». ²³

Podríamos añadir que su nuevo distanciamiento espiritual y su ausencia física del escenario del hogar vuelven a los trabajadores y a las trabajadoras por igual, más impacientes con los conflictos (grandes, pequeños o, simplemente, diminutos y triviales) que se desprenden inevitablemente del hecho de tratarse a diario bajo un mismo techo.

Al tiempo que disminuyen las habilidades requeridas para conversar y buscar una comprensión mutua, lo que antes era un reto que había que afrontar directamente y negociar pacientemente pasa a ser cada vez más un pretexto para que los individuos interrumpen la comunicación, escapan y quemen los puentes que les unían con el pasado. Ocupados en ganar más para comprar cosas que tienen la sensación de necesitar para ser felices, los hombres y las mujeres tienen me-

nos tiempo para la empatía y para las intensas (en ocasiones tortuosas y dolorosas, pero siempre prolongadas y agotadoras) negociaciones —y no digamos las resoluciones— de sus malentendidos y desacuerdos mutuos. Esto pone en marcha un nuevo círculo vicioso: cuanto más consiguen «materializar» su relación amorosa (tal como el flujo continuo de publicidad les insta a hacer), menos oportunidades les quedan para alcanzar el entendimiento mutuamente favorable que la notoria ambigüedad poder/afecto del amor exige. Los familiares se sienten tentados a evitar la confrontación y a buscar una tregua (o, mejor aún, un refugio permanente frente) a tanta lucha intestina doméstica; de ahí que el ansia de «materializar» el amor y el afecto amoroso adquiera un ímpetu renovado, pues las negociaciones dentro de la relación —unas negociaciones que consumen tiempo y energías— se han vuelto aún menos viables, justamente cuando esa labor es cada vez más necesaria por culpa del aumento constante de rencillas que superar y de desacuerdos que piden a gritos una resolución.

Aunque a los profesionales mejor cualificados —las «niñas» de los ojos del director de la empresa— se les suele ofrecer un lugar de trabajo pensado para funcionar como un agradable sustituto de la acogedora atmósfera hogareña que se echa a faltar en casa (y para ellos, como apunta Hochschild, tiende a invertirse la tradicional división de roles entre lugar de trabajo y hogar familiar), nada por el estilo se ofrece a los empleados de categorías inferiores, los menos cualificados y más fácilmente sustituibles. Si algunas compañías (como, por ejemplo, Amerco, que fue estudiada a fondo por Hochschild), «ofrecen la vieja *utopía socia-*

lista a una *élite* de trabajadores del conocimiento situados en el escalón superior de un mercado laboral cada vez más dividido, hay otras que tal vez estén ofreciendo de manera creciente *la peor versión de los primeros tiempos del capitalismo* a sus *trabajadores semicualificados o no cualificados*». En el caso de estos últimos, «ni la red de familiares ni los colegas de trabajo proporcionan anclajes emocionales tan efectivos para el individuo como pueden ser una pandilla, unos conocidos con los que suele beber en el mismo bar u otros grupos de esa clase».²⁴

La búsqueda de placeres individuales articulada a través de las mercancías actualmente a la venta —una búsqueda guiada y constantemente redirigida y reorientada por sucesivas campañas publicitarias— constituye el único sustituto aceptable (o, mejor dicho, desesperadamente necesitado y bien recibido) de la animadora solidaridad de los compañeros de trabajo y de la encendida calidez de la atención hacia (y del ser atendidos por) quienes nos son próximos y queridos en el hogar familiar y en su vecindad inmediata.

Quienquiera que llame a resucitar los gravemente heridos «valores familiares» (y que lo haga sabiendo lo que tal llamamiento implica) debería empezar por esforzarse en reflexionar sobre las raíces consumistas tanto del languidecimiento de la solidaridad social en el lugar de trabajo como del desvanecimiento del impulso por compartir las tareas de la atención y el afecto en el hogar familiar.

Tras años observando de cerca las pautas cambiantes del empleo en los sectores más avanzados de la economía estadounidense, Hochschild apreció y documentó tendencias sorprendentemente parecidas a

las descubiertas en Francia y el resto de Europa, y descritas de forma muy detallada por Luc Boltanski y Eve Chiapello, bajo el epígrafe del «nuevo espíritu del capitalismo». ²⁵ La preferencia clara de los empleadores por los empleados desvinculados, flexibles, desechables en caso de necesidad y «generalistas» (los chicos o las chicas para todo, antes que los especialistas con una formación centrada en un campo muy concreto) ha sido la más fundamental de las tendencias reveladas.

En una sociedad presuntamente adicta a la reflexión como la nuestra, es improbable que la confianza reciba un gran refuerzo empírico. Un somero examen de las evidencias de la vida apunta justamente en la dirección contraria y nos revela reiteradamente la constante veleidad de las normas y la precariedad de los vínculos. ¿Significa esto, no obstante, que la decisión de Løgstrup de invertir sus esperanzas de moralidad en la espontánea y *endémica tendencia a confiar* ha quedado desacreditada por la *endémica incertidumbre* que satura el mundo de nuestros días?

Estaríamos legitimados a responder afirmativamente, de no ser porque en el ánimo de Løgstrup jamás estuvo el decir que los impulsos morales surgen a partir de la reflexión. Todo lo contrario. Desde su punto de vista, la esperanza de la moral está depositada, precisamente, en la *espontaneidad prerreflexiva* de la reflexión: «La misericordia es espontánea porque la menor interrupción, el menor cálculo, la menor dilución de la misma para ponerla al servicio de otra cosa la destruye por completo, hasta el punto de convertir-

la exactamente en lo opuesto de lo que es, en la inmisericordia». ²⁶

Es bien sabido que Emmanuel Levinas recalcó con especial insistencia que la pregunta «¿por qué debo ser moral?» (es decir, los razonamientos y las contrarreplicas del tipo: «¿qué me va en ello?», «¿qué ha hecho ella por mí que justifique mi afecto por ella?», «¿por qué me debe importar a mí cuando hay tantos a quienes no les importa?», o «¿no podría hacerlo otro que no fuera yo?») no es el *punto de partida* de la conducta moral, sino una señal de su *desaparición* inminente (del mismo modo que toda la amoralidad comenzó con la pregunta que se hiciera Caín: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?»). Løgstrup, con su confianza en la espontaneidad, el impulso y las ganas de confiar, frente a la reflexión calculadora, parece estar de acuerdo.

Ambos filósofos también parecen coincidir en que «la *necesidad* de la moralidad» (aunque esa expresión es un oxímoron: cualquier cosa que responda a una «necesidad» ha de ser algo distinto a la moralidad) o, como mínimo, el carácter «aconsejable» de la moralidad no puede establecerse (y menos probarse) de forma discursiva. La moral no es más que una manifestación innata de humanidad: no cumple ninguna «finalidad» y, seguramente, no está motivada por unas expectativas de beneficio, confort, gloria o automejora. Es cierto que son numerosísimas las ocasiones a lo largo de la historia en las que se han llevado a cabo actos objetivamente buenos —que han servido de ayuda y de utilidad— guiados por el cálculo de unos beneficios esperados (en forma de gracia divina, estima pública o absolución frente a una posible reacción

despiadada) por el autor de los mismos. Estos actos, sin embargo, no pueden catalogarse de auténticamente *morales*, precisamente por haber respondido a tales motivaciones.

En los actos morales, «se descarta un motivo ulterior», insiste Løgstrup.²⁷ Estas expresiones espontáneas son *radicales*, precisamente gracias a la ausencia de unos motivos ocultos (sean éstos morales o amorales). He ahí una razón más por la que la exigencia ética —esa presión «objetiva» para que seamos morales, que emana del hecho mismo de que estemos vivos y compartamos el planeta con otros— es y debe seguir siendo silenciosa. Dado que la obediencia de la exigencia ética puede ser fácilmente convertida (deformada y distorsionada) en una motivación de la conducta, tal exigencia lo es en su máxima expresión cuando el actor se olvida y ni siquiera piensa en ella: su radicalismo consiste en su requerimiento de ser superflua. La inmediatez del contacto humano se sostiene en las expresiones inmediatas de la vida, y no necesita (ni, en realidad, tolera) ningún otro soporte. Levinas coincidiría totalmente con Løgstrup en este aspecto. Tal como lo resumió Richard Cohen, traductor de las conversaciones de Levinas con Philippe Nemo, «la exigencia ética no es una necesidad ontológica. La prohibición de matar no convierte el asesinato en algo imposible. Lo convierte en algo malvado». El «ser» de la ética consiste exclusivamente en «perturbar la autocomplacencia del ser».²⁸

En términos prácticos, esto significa que por mucho que moleste a un ser humano quedarse solo con (en última instancia) su propio criterio y responsabilidad, es precisamente esa soledad la que contiene la

esperanza de una unión impregnada de moral: esperanza, que no certeza (y mucho menos certeza garantizada).

La espontaneidad y la soberanía de las expresiones de la vida no nos aseguran que la conducta resultante vaya a ser la elección éticamente adecuada y loable entre el bien y el mal. Pero lo que pretendo decir aquí es que tanto las elecciones incorrectas *como* las correctas surgen de una misma condición (de la que surgen, igualmente, tanto el impulso cobarde que hace que busquemos donde ponernos a cubierto —impulso que tan gentilmente se aprestan a refrescar las órdenes y los requerimientos de carácter autoritario—, *como* la audacia con la que a veces aceptamos nuestra propia responsabilidad). Si no nos preparáramos para la posibilidad de elegir mal, poco podría hacerse perseverando en la búsqueda de las elecciones correctas. Lejos de ser una amenaza seria para la moralidad (y, por lo tanto, una abominación para los filósofos éticos), *la incertidumbre es el hogar de la persona moral y el único suelo en el que la moralidad puede germinar y florecer.*

Pero, como también señala Løgstrup —y con razón—, es la inmediatez del contacto humano la que es sostenida por las expresiones inmediatas de la vida. Supongo que tanto este vínculo como las condiciones mutuas pueden ir en ambos sentidos. La «inmediatez» parece desempeñar en el pensamiento de Løgstrup un papel similar al de la «proximidad» en la obra de Levinas. Lo que desencadena la «expresión inmediata de la vida» es la proximidad (o la presencia inmediata del otro ser humano, que es débil y vulnerable, que sufre y necesita ayuda). Nos sentimos desafiados por lo que

vemos que nos reta a *actuar*: a ayudar, a defender, a dar consuelo, a curar o a salvar.

Me reitero en lo dicho: el mundo actual parece estar confabulado contra la confianza. La confianza tal vez continúe siendo, según sugiere Knud Løgstrup, una emanación natural de la «expresión soberana de la vida», pero una vez liberada, busca en vano un lugar en el que anclarse. La confianza ha sido sentenciada a una vida de frustración. Las personas (en solitario, por separado, conjuntamente), las empresas, los partidos, las comunidades, las grandes causas y las pautas y las rutinas a las que conferimos la autoridad de guiar nuestras vidas no consiguen en demasiadas ocasiones compensar la dedicación que emana de la confianza. En el mejor de los casos, rara es la vez en la que constituyen dechados de coherencia y continuidad a largo plazo. Difícilmente podría señalarse un solo punto de referencia en el que fijar con cierta fiabilidad y seguridad nuestra atención, para, con ello, absolver a los cautivados buscadores de orientación del irritante deber de mantener una vigilancia constante y de ese incansable desdecirse de pasos ya tomados o simplemente proyectados. Ninguna de las orientaciones disponibles parece tener una esperanza de vida más prolongada que la de los propios buscadores de orientación, por espantosamente breves que puedan ser las vidas corpóreas de éstos. La experiencia individual se empeña en señalar al yo individual como foco de atención más probable para la duración y la continuidad que tan ávidamente ansiamos.

Estas tendencias son hoy descarnadamente evi-

dentos, especialmente en las grandes ciudades, conurbaciones en continuo crecimiento descontrolado en las que, en unos pocos años, vivirá más de la mitad de la población del planeta y en las que la elevada densidad de interacciones humanas, unida a los miedos nacidos de la inseguridad, proporciona un terreno particularmente fértil para el *ressentiment* y para la búsqueda de objetos hacia los que dirigirlo.

Tal como señala Nan Ellin, una de las más agudas investigadoras y perspicaces analistas de las tendencias urbanas contemporáneas, la protección frente al peligro fue «uno de los incentivos principales para la construcción de ciudades, cuyas lindes quedaron en muchos casos definidas por grandes murallas o vallas, desde los antiguos pueblos de Mesopotamia a las ciudades medievales, pasando por los asentamientos de los nativos americanos». ²⁹ Las paredes, los fosos o las empalizadas marcaban la frontera entre «nosotros» y «ellos», entre el orden y la naturaleza desordenada, entre la paz y la guerra: enemigo era todo aquel que hubiera quedado del otro lado de la barrera y a quien no se le permitía cruzarla. «De ser un lugar relativamente seguro», escribe Ellin, en los últimos cien años, más o menos, la ciudad ha acabado asociándose «más con el peligro que con la seguridad».

Actualmente, en lo que constituye una curiosa inversión de su papel histórico y un desafío a las intenciones originales de quienes las construyeron y a las expectativas de quienes las poblaron, nuestras ciudades están pasando rápidamente de ser refugios frente a los peligros a convertirse en la principal fuente de tales peligros. Diken y Laustsen llegan incluso a sugerir que «se ha dado la vuelta a la conexión [de mile-

nios] entre civilización y barbarie. La vida de la ciudad se transforma en un estado de naturaleza caracterizado por el reino del terror, acompañado del miedo omnipresente».³⁰

Al parecer, las fuentes del peligro hoy se han trasladado casi por completo a las áreas urbanas y se han instalado allí. Los amigos —así como los enemigos y, por encima de todo, los esquivos y misteriosos *extraños*, que oscilan amenazadoramente entre esos dos extremos— se entremezclan hombro con hombro en las calles de la ciudad. La guerra contra la inseguridad (y, sobre todo, contra los peligros y los riesgos contra la seguridad personal) se libra ahora *dentro* de la ciudad, y es en el interior de ésta donde se afincan los campos de batalla y donde se trazan los frentes de combate. Uno de los aspectos que más prontamente ha adquirido una destacada visibilidad en las ciudades contemporáneas ha sido el de las trincheras (los accesos infranqueables) y los búnkeres (los edificios —o los complejos de viviendas— fortificados y estrechamente vigilados) fuertemente armados y pensados para separar y mantener alejados a los *extraños*, y prohibirles la entrada. Estos fortines y separaciones adoptan múltiples formas y sus diseñadores se esfuerzan por fundirlos con el paisaje urbano, aunque, con ello, «normalizan» el estado de emergencia en el que los urbanitas —tan adictos ellos a la seguridad como permanentemente inseguros— viven a diario.

«Cuanto más nos distanciamos de nuestro entorno inmediato, más dependemos de la supervisión vigilada de ese entorno. [...] Los hogares de muchas áreas urbanas del mundo tienen hoy como fin proteger a sus habitantes, no integrar a las personas dentro de sus co-

munidades», señalan Gumpert y Drucker.³¹ La separación y el guardar las distancias se han convertido en la estrategia más común en la lucha urbana por la supervivencia. El continuo a lo largo del que se distribuyen los resultados de esa lucha se extiende entre los polos de los guetos urbanos voluntarios y los involuntarios. Los residentes que carecen de medios y que, por consiguiente, son tenidos por los demás por amenazas potenciales a su seguridad, suelen ser alejados a la fuerza de las partes más benignas y agradables de la ciudad para hacinarse en distritos separados, en forma de gueto. Los residentes con recursos compran viviendas en otras áreas separadas que también adquieren forma de gueto, pero que son guetos de su elección, e impiden que los demás se instalen en ellas; además, hacen todo lo que está en su mano para desconectar su propio mundo cotidiano de los mundos del resto de habitantes de la ciudad. Cada vez más, sus guetos voluntarios adquieren naturaleza de puestos de avanzada o plazas fuertes de extraterritorialidad.

Los productos de desecho de la nueva extraterritorialidad física de estos espacios urbanos privilegiados, habitados y usados por la élite global, que logra, manifiesta y sustenta ese «exilio interior» suyo por medio de una «conectividad virtual», son los espacios desconectados y abandonados, los «distritos fantasma», como los ha llamado Michael Schwarzer, lugares donde «las pesadillas han sustituido a los sueños y donde el peligro y la violencia son más corrientes que en otros lugares».³² La política de tolerancia cero con los sin hogar (desterrándolos de los espacios donde mejor pueden ganarse la vida, sí, pero también donde más prominente e inquietantemente visibles son, y

confinándolos a esos otros espacios abandonados, en zona prohibida, donde ni pueden hacer lo primero ni pueden ser lo segundo) viene muy bien cuando se pretende mantener infranqueables las áreas que circundan los espacios privilegiados a fin de conjurar el riesgo de fuga y contaminación de la pureza regional. «Merodeadores», «acechadores», «holgazanes», «mendigos», «vagabundos» y otras clases de intrusos se convierten en personajes siniestros de las pesadillas de la élite. Son también los avatares andantes de los peligros ocultos de la vida en un planeta densamente poblado, y los blancos principales del *ressentiment*.

Parece que, en su encarnación actual, la «expresión espontánea de la vida» tiene más probabilidades de desembocar en desconfianza y «mixofobia» que en confianza y atención a los demás. La «mixofobia» es una reacción muy predecible y generalizada ante la mareante, escalofriante y enervante variedad de tipos humanos y de estilos de vida que coinciden y pelean por abrirse un espacio en las calles de las ciudades contemporáneas, no sólo en los barrios oficialmente proclamados difíciles (y, por lo tanto, evitados), en las «malas calles», sino también en las áreas residenciales corrientes (entiéndase: libres de «espacios prohibitivos»). A medida que se afianzan la multivocalidad y la variedad cultural de los entornos urbanos en la era de la globalización (una situación que, probablemente, se intensificará aún más con el paso del tiempo), las tensiones que emanan de la desconcertante, confusa y enojosa falta de familiaridad con el nuevo escenario acabarán, probablemente, por suscitar ansias segregacionistas.

Los factores que precipitan la mixofobia son banales y para nada difíciles de localizar; son sencillos de

entender, aunque no necesariamente fáciles de perdonar. Como sugiere Richard Sennett, «el sentimiento del “nosotros”, que expresa un deseo de ser similares, es una forma que tienen los hombres» y las mujeres «de evitar la necesidad de mirarse más a fondo unos a otros». Podríamos decir que promete cierta confortación espiritual: la posibilidad de que la unión sea más fácil de soportar desprendiéndose del esfuerzo por comprender, negociar y comprometerse al que obliga la vida entre (y con) la diferencia. «El proceso mediante el cual las personas se forman una imagen coherente de la comunidad lleva aparejado de manera innata el deseo de eludir una participación real en la misma. Desde un principio es posible sentir unos lazos comunes sin una experiencia común porque los hombres temen la participación, temen los peligros y las dificultades que ésta entraña, temen el dolor que les pueda infligir».³³

El impulso hacia una «comunidad de similitud» es una señal de retirada, no sólo con respecto a la otredad *exterior*, sino también con respecto al compromiso con la interacción *interior* (una interacción animada a la vez que turbulenta, vigorizante a la vez que engorrosa). La atracción de las comunidades de mismidad radica en la póliza de seguros que éstas proporcionan frente a los riesgos que se acumulan en la vida diaria en un mundo multívoco. La inmersión en esa mismidad no hace decrecer ni ahuyenta los riesgos que la provocaron. Como todos los paliativos, lo más que puede prometer es un refugio frente a algunos de los efectos más inmediatos y temidos de dichos riesgos.

Optar por la opción de la huida como remedio para la mixofobia tiene una insidiosa y nociva conse-

cuencia propia: una vez adoptado, ese régimen presuntamente terapéutico se impulsa, se perpetúa y se refuerza a sí mismo al tiempo que se vuelve más ineficaz. Sennett explica por qué esto es (y, de hecho, debe ser) así: «Las ciudades estadounidenses han crecido durante las dos últimas décadas de tal modo que las áreas étnicas han pasado a ser relativamente homogéneas; no parece casualidad que el miedo al forastero haya aumentado también hasta el punto de que esas comunidades étnicas han quedado aisladas». ³⁴ Desde el momento en el que arraiga la separación territorial, cuanto más tiempo permanecen las personas en sus respectivos entornos uniformes (en compañía de otras que son «como ellas» y con quienes pueden «socializar» con total naturalidad y superficialidad, sin riesgo de malentendidos y sin tener que lidiar con la enojosa necesidad de las —siempre arriesgadas— traducciones bidireccionales entre universos de significados diferenciados), más probable resulta que «desaprendan» el arte de negociar unos significados compartidos y un *modus vivendi* aceptable.

Las guerras territoriales libradas desde ambos lados de la barricada, que separa a los acomodados de los desfavorecidos, no hacen más que empeorar la falta de comunicación. En vista de que los soldados (voluntarios o no) de esas guerras permanentes por territorio no adquieren las habilidades necesarias para vivir una vida satisfactoria en medio de la diferencia, no es de extrañar que quienes practican la «terapia de la huida» vean con creciente horror la perspectiva de encontrarse cara a cara con los extraños. Los llamados «extraños» (esto es, las personas situadas al otro lado de la barrera) tienden a adoptar una apariencia

cada vez más aterradora a medida que se van volviendo más ajenos, menos familiares y más incomprensibles, y a medida que se apagan (o que no llegan a tomar forma) el diálogo y la interacción que, en última instancia, podrían asimilar su «otredad» al mundo propio. El impulso dirigido a buscar un entorno homogéneo y aislado territorialmente puede venir propiciado por la mixofobia, pero la *puesta en práctica* de la separación territorial es lo que mantiene con vida esa mixofobia y la alimenta: poco a poco, acaba convirtiéndose en su principal agente de refuerzo.

Además de las «expresiones soberanas de la vida» (abiertas, amistosas, caracterizadas por la confianza), Løgstrup menciona también sus poderosas adversarias: las expresiones «constreñidas», expresiones externamente inducidas que, por lo tanto, son heterónomas en lugar de autónomas, o mejor dicho (y haciendo una interpretación que, probablemente, está en mejor sintonía con la intención del propio Løgstrup), expresiones cuyos motivos (tras ser representados —o, más bien, tergiversados— como *causas*) son proyectados sobre los agentes externos.

Como ejemplos de las expresiones constreñidas, aparecen nombradas la ofensa, los celos y la envidia: sentimientos todos ellos que ya vimos anteriormente ocultos tras el fenómeno del *ressentiment*. Pero, como bien sugiere Løgstrup, en cada caso, el rasgo más llamativo de la conducta es el autoengaño destinado a disfrazar los auténticos muelles propulsores de la acción. Por ejemplo, el individuo tiene una opinión demasiado elevada de sí mismo como para tolerar la idea de haber actuado indebidamente y, por eso, se hace necesario imputar una ofensa a algún otro para alejar

la atención de su propio error. Nos produce satisfacción ser la parte agraviada, señala Løgstrup, y por eso debemos inventar agravios que alimenten ese capricho. La naturaleza autónoma de la acción queda así oculta: es la *otra parte*, acusada de la mala conducta original (del delito que lo empezó todo), la que aparece retratada como verdadero actor del drama. El yo permanece así por completo en el lado de las víctimas: el yo es un *sufridor de la acción del otro* en vez del agente consumado que es.

En cuanto se adopta y se asume esta visión, parece que adquiere la capacidad de impulsarse y reforzarse a sí misma. Para retener la credibilidad, la atrocidad imputada al otro bando debe ser cada vez más impresionante y, por encima de todo, cada vez menos remediable o redimible, mientras que los sufrimientos resultantes de ésta deben ser declarados cada vez más abominables y dolorosos, para que la autoproclamada víctima pueda justificar la adopción de medidas cada vez más duras y estrictas como «justa respuesta» a la ofensa perpetrada o como defensa frente a ofensas aún por perpetrar (o incluso, como ha sucedido recientemente en la nueva doctrina militar del Pentágono, como actuaciones «preventivas», es decir, dirigidas a conjurar ofensas que, simplemente, pueden cometerse, aun en el caso de que no haya prueba alguna de la intención de cometerlas). Las acciones constreñidas necesitan *negar* constantemente su autonomía; de ahí que constituyan el obstáculo más radical a la admisión de la soberanía del yo individual y a la actuación de éste de forma congruente con dicha admisión. Podríamos deducir que suponen también los principales obstáculos a la mitigación del *ressentiment*:

de hecho, llegan incluso a desempeñar un papel decisivo en la generación de dicho *ressentiment* (lo que, en la terminología de Robert Merzton, constituye una «profecía que se cumple por sí misma»). El rencor inicial, por así llamarlo, está «justificado» y «confirmado» por las acciones de quienes lo guardan.

Vencer los constreñimientos o las restricciones autoimpuestas desenmascarando y desacreditando el autoengaño sobre el que aquéllas descansan se nos presenta, pues, como condición preliminar indispensable para dar rienda suelta a la expresión soberana de la vida: la expresión que se hace manifiesta, en primer y principal lugar, en la confianza, la compasión y la misericordia.

Sabemos, más o menos, lo que debe hacerse para neutralizar, desactivar e, incluso, desarmar la tentación del *ressentiment* y, de ese modo, defender la unión humana frente a las prácticas que tal tentación incita. Eso no significa, desgraciadamente, que sepamos cómo conseguirlo. Y aunque lo supiéramos, tendríamos aún que afrontar la imponente tarea de descubrir (o inventar) los recursos y los medios requeridos para esa otra misión posterior.

El *ressentiment* es una emisión, un producto secundario, de unos escenarios sociales que ponen en desacuerdo a los diversos intereses en conflicto y a quienes sostienen dichos intereses. Hemos examinado tres tipos de relaciones particularmente propicias a producirlo: la humillación (la negación de dignidad), la rivalidad (la competencia por estatus) y la ambivalencia temerosa. Los tres son productos sociales, no individuales; los tres, por lo tanto, pueden ser abordados sólo a través del reordenamiento de los escenarios

sociales que constituyen sus fuentes. Combatir el *resentiment* e impedir que germine y prolifere no pueden ser más que proyectos de largo recorrido.

Y para terminar: el desafío ético de la «globalización» o, para ser más precisos, la globalización como desafío ético.

Con independencia de cualquier otro significado que pueda tener el término, «globalización» significa aquí que todos somos mutuamente dependientes. Hoy, las distancias importan poco; lo que acontece en un lugar puede tener consecuencias globales. Gracias a los recursos, las herramientas técnicas y los conocimientos que los seres humanos han adquirido, sus acciones pueden abarcar enormes distancias en términos de espacio y de tiempo. Por locales que puedan resultar sus intenciones, los actores harían mal en prescindir de los factores globales en sus consideraciones, pues éstos podrían decidir el éxito o el fracaso de sus acciones. Lo que hacemos (o nos abstenemos de hacer) puede influir en las condiciones de vida (o de muerte) de personas de lugares que jamás visitaremos y de generaciones que jamás conoceremos.

Ésta es la situación en la que, a sabiendas o no, construimos nuestra historia compartida en la actualidad. Aunque gran parte de ese hilo histórico que vamos desenmarañando —puede que incluso todo o casi todo— depende de las elecciones humanas, las que no están sujetas a elección son las condiciones en las que se efectúan tales elecciones. Tras haber desmantelado la mayoría de los límites espacio-temporales que confinaban el potencial de nuestras acciones al

territorio que podíamos inspeccionar, vigilar y controlar, ni nosotros ni quienes sufren las consecuencias de nuestras acciones podemos ya resguardarnos de la red global de dependencia mutua actualmente existente. No se puede hacer nada para detener la globalización (y menos aún para invertir su sentido). Se puede estar «a favor» o «en contra» de la nueva interdependencia a escala planetaria, pero el efecto de ese posicionamiento será parecido al de apoyar o deplorar el próximo eclipse de sol o de luna previsto. Sin embargo, es mucho lo que depende de que consintamos o nos resistamos frente a la desigual forma que ha adoptado hasta el momento la globalización del sufrimiento humano.

Hace medio siglo, Karl Jaspers podía aún separar nítidamente la «culpa moral» (el remordimiento que sentimos cuando ocasionamos un daño a otros seres humanos, ya sea por algo que hemos hecho o por algo que hemos dejado de hacer) de la «culpa metafísica» (la culpabilidad que sentimos cuando un ser humano sufre un daño, aunque no haya sido debido en absoluto a una acción nuestra). Con el avance de la globalización, esta distinción ha sido despojada de su anterior sentido. Las palabras de John Donne («Nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti») representan la auténtica solidaridad de nuestro *destino*; lo que sucede, sin embargo, es que la solidaridad de nuestros sentimientos (por no hablar de nuestras acciones) dista aún mucho de estar a la altura de esa nueva solidaridad de nuestro destino.

Dentro de la densa red mundial de interdependencia global, no podemos estar seguros de nuestra inocencia moral cuando otros seres humanos sufren hu-

millación, sufrimiento o dolor. No podemos afirmar, sin más, que no lo sabemos, ni podemos estar convencidos de que cambiando algo en nuestra conducta no pudiéramos evitar o, cuando menos, aliviar la suerte de quienes sufren. Tal vez seamos impotentes a nivel individual, pero capaces de hacer algo si actuamos juntos: a fin de cuentas, la «unión» la hacen (y está hecha de) los propios individuos. El problema estriba en que —como bien se quejaba otro gran filósofo del siglo xx, Hans Jonas—, aunque el espacio y el tiempo ya no limitan los efectos de nuestras acciones, nuestra imaginación moral no ha progresado mucho más allá del nivel que alcanzara en tiempos de Adán y Eva. Las responsabilidades que estamos dispuestos a asumir no van tan lejos como la influencia que nuestro comportamiento cotidiano ejerce sobre las vidas de personas cada vez más distantes de nosotros.

El proceso de globalización ha producido hasta el momento una red de interdependencia que penetra hasta en el último rincón del globo, pero poco más. Sería exageradamente prematuro hablar siquiera de una sociedad o de una cultura globales, por no mencionar un sistema político o jurídico global. ¿Puede preverse el surgimiento de un sistema social global al final (aún lejano) del proceso de globalización? Si existe, ese sistema no se asemeja aún a los sistemas sociales que hemos aprendido a considerar como normales. Nosotros concebíamos los sistemas sociales como unas totalidades que coordinaban y ajustaban (o adaptaban) todos los aspectos de la existencia humana (en especial, los mecanismos económicos, el poder político y las pautas culturales). En la actualidad, sin embargo, elementos que antes estaban coordinados en

un mismo nivel y dentro de una misma totalidad han sido separados y situados en niveles radicalmente dispares. El alcance planetario del capital, las finanzas y el comercio —las fuerzas que deciden la amplitud de opciones y la efectividad de las que dispone la acción humana, o lo que es lo mismo, el modo en que viven las personas y los límites de sus sueños y de sus esperanzas— no se ha visto correspondido a similar escala por los recursos que la humanidad ha desarrollado para controlar esas fuerzas que controlan las vidas humanas.

Lo más importante de todo es que tampoco hay un control a una escala global que sea equiparable a la dimensión planetaria antes mencionada. Podríamos decir que el poder ha «huido» de aquellas instituciones —desarrolladas a lo largo de la historia— que ejercían un control democrático sobre los usos y los abusos del poder en los Estados-nación modernos. La globalización, en su forma actual, implica una progresiva pérdida de poder de los Estados nacionales, sin que (hasta el momento) haya surgido un sustituto efectivo de ellos.

Parecida actuación, digna del mejor Houdini, habían realizado otros actores económicos en una ocasión anterior, aunque, evidentemente, a una escala más modesta. Max Weber, uno de los más finos analistas de la lógica (o del carácter ilógico) de la historia moderna, señaló que, si en algún lugar había que buscar la génesis del capitalismo moderno, era en la separación entre el ámbito de los negocios y el ámbito doméstico, entendiéndose por «doméstico» lo referido a aquella tupida malla de derechos y deberes mutuos sostenida por las comunidades de los pueblos y los

burgos, las parroquias y los gremios artesanales, dentro de la que las familias y los vecindarios se encontraban firmemente arropadas. Con dicha separación (que haríamos mejor en calificar de «secesión», en honor de la afamada alegoría antigua de Menenio Agripa), los negocios se aventuraron más allá de una auténtica frontera y se adentraron en una tierra de nadie, libre de toda preocupación moral y limitación legal, y lista para ser subordinada al código de conducta de los propios negocios. Como bien sabemos, la extraterritorialidad moral sin precedentes de las actividades económicas acabó desembocando en el espectacular avance del potencial industrial y del crecimiento de la riqueza. Sabemos asimismo que, sin embargo, durante la práctica totalidad del siglo XIX, esa misma extraterritorialidad redundó en grandes dosis de sufrimiento y pobreza, así como en una polarización de niveles y de oportunidades de vida difícilmente concebible hasta entonces. Por último, sabemos también que los Estados modernos emergentes reivindicaron para sí esa tierra de nadie de la que los negocios se habían apropiado en exclusiva. Los organismos estatales encargados del establecimiento de reglas y normas invadieron ese territorio y, finalmente (aunque no sin haber vencido antes una feroz resistencia), se lo anexionaron y lo colonizaron, llenando con ello el vacío ético y atenuando sus consecuencias menos atractivas para la vida de sus súbditos/ciudadanos.

La globalización podría describirse como una especie de «secesión, segunda edición». Los negocios han vuelto a rehuir su confinamiento hogareño, sólo que esta vez, el hogar abandonado es el «hogar imaginado» moderno, circunscrito a (y protegido por) los

poderes económicos, militares y culturales de los Estados-nación, coronados por la soberanía política. Una vez más, los negocios han adquirido un «territorio extraterritorial», un espacio propio donde pueden deambular a sus anchas, barriendo de un plumazo los obstáculos menores erigidos por unos débiles poderes locales y esquivando aquellos construidos por los poderes fuertes. Pueden perseguir sus propios fines e ignorar o soslayar todos los demás, tachándolos de irrelevantes desde el punto de vista económico y, por consiguiente, de ilegítimos. Y, de nuevo, observamos hoy unos efectos sociales similares a los que tanta indignación moral causaron en la época de la primera secesión, sólo que ahora (como la propia segunda secesión) son de una escala inmensamente mayor, de alcance global.

Hace más de un siglo y medio, en pleno auge de la primera secesión, Karl Marx acusó de «utopismo» (un error, a su juicio) a los defensores de una sociedad más equitativa y justa que esperaban conseguir su propósito frenando en seco el avance del capitalismo y regresando al punto de partida, al mundo premoderno de los clanes y los talleres familiares. Marx insistía en que no había vuelta atrás y, al menos en este punto, la historia le dio la razón. Para tener alguna posibilidad de arraigar en la realidad social, toda forma de justicia y equidad debe hoy (como entonces) partir de allí hasta donde las transformaciones irreversibles han llevado ya a la condición humana. Eso es algo que deberíamos recordar cuando contemplemos las opciones endémicas a la segunda secesión.

Retirarse de la globalización de la dependencia humana, del alcance global de la tecnología y las activi-

dades económicas humanas, ha dejado de ser, con toda seguridad, una opción viable. De nada servirán las «defensas numantinas» ni el «repliegue hacia los poblados tribales (o nacionales, o comunitarios locales)». Lo que cabe preguntarse no es cómo invertir el curso del río de la historia, sino cómo combatir la contaminación que arrastra en forma de sufrimiento humano y cómo encauzar su caudal para obtener una distribución más equitativa de los beneficios que transporta.

Y hay otro punto que conviene no olvidar: sea cual sea la forma que adopte el control global sobre las fuerzas globales que finalmente se postule, éste no podrá ser una réplica aumentada de las instituciones democráticas desarrolladas durante los dos primeros siglos de la historia moderna. Esas instituciones fueron cortadas a medida del Estado-nación —que, por entonces, era la mayor y más abarcadora de las «totalidades sociales»— y resultan particularmente inapropiadas para cualquier ampliación que las haga adquirir una dimensión global. Para empezar, el Estado-nación tampoco nació en su momento de una simple expansión de los mecanismos comunitarios locales. Todo lo contrario: fue el producto final de unas modalidades radicalmente novedosas de unión humana y de unas nuevas formas de solidaridad social. Tampoco fue el resultado de una discusión y un consenso alcanzados mediante duras negociaciones entre comunidades locales. El Estado nacional, que acabó proporcionando la ansiada respuesta a los desafíos de la «primera secesión», implementó ésta pese a la oposición de los defensores acérrimos de las tradiciones comunitarias y procediendo a una erosión

adicional de las ya menguantes y escuálidas soberanías locales.

La única respuesta eficaz posible a la globalización es global. Y la suerte de esa respuesta global depende del surgimiento y el afianzamiento de un espacio político igualmente global (que no internacional o, para ser más exactos, interestatal). Este espacio es lo que hoy se echa más notoriamente en falta. Los actores globales existentes se muestran especialmente renuentes a implantarlo. Sus adversarios más ostensibles, formados en el viejo (pero cada vez más ineficaz) arte de la diplomacia interestatal, parecen carecer de la capacidad y los recursos necesarios. Se necesitan nuevas fuerzas que reinstauren y revitalicen un foro verdaderamente global y adecuado a la era de la globalización, y éstas sólo podrán afianzarse soslayando *ambas* clases de actores.

Ésta parece ser la única certeza; el resto depende de nuestra inventiva común y de nuestras prácticas de ensayo y error político. A fin de cuentas, muy pocos pensadores (por no decir ninguno) pudieron prever, en pleno desarrollo de la primera secesión, la forma que acabaría adoptando el mecanismo de reparación de daños. De lo que sí estaban seguros era de que el imperativo fundamental de su época consistía en dar con algún mecanismo de esa clase. Todos estamos en deuda con ellos por haberlo entendido así.

Faltos de los recursos y las instituciones que se necesitan para ese esfuerzo colectivo, nos sentimos frustrados ante la pregunta: «¿quién será capaz de hacerlo?» (aunque acertemos a suponer qué es lo que hay que hacer). Pero aquí estamos y no hay ningún otro lugar disponible en este momento. *Hic Rhodos*, como decían los antiguos: *hic salta*.

Nadie podría reclamar para sí el honor de haber constatado mejor los dilemas a los que nos enfrentamos, a la hora de subir esos escalones, que el gran Italo Calvino en su *Città invisibili*, cuando puso en boca de Marco Polo las palabras siguientes: «El infierno de los vivos no es algo que será: si tal cosa existe, es lo que ya está aquí, es el infierno en el que vivimos a diario y que formamos estando juntos. Hay dos modos de escapar a ese sufrimiento. El primero es fácil para muchos: aceptar el infierno y convertirse hasta tal punto en parte del mismo que ya no se sea capaz de verlo. El segundo es arriesgado y exige vigilancia y aprensión constantes: buscar y aprender a reconocer, en pleno infierno, quiénes y qué no son tal infierno para luego hacer que perduren, para darles espacio».³⁵

Supongo que ni Levinas ni Løgstrup rehusarían añadir sus firmas a tal consejo.

CAPÍTULO 2

El asesinato categorial o el legado del siglo XX y cómo recordarlo

En el umbral de la era moderna, la naturaleza era considerada la fuente principal de incertidumbre a la que se enfrentaba la vida humana. Inundaciones y sequías, hambrunas que azotaban sin previo aviso, y enfermedades contagiosas que se presentaban de improviso, peligros todos ellos incalificables que acechaban en la «naturaleza virgen» (es decir, en aquellos espacios no tocados aún por el celo ordenador de los humanos y que, a menudo, empezaban apenas unos metros más allá de la valla exterior de la granja), eran los principales depósitos de lo desconocido y (como tal) temible. Incluso los peligros con los que amenazaban otras personas eran vistos como efectos secundarios de la imperfecta domesticación de la naturaleza. La inquina, la malicia y el tosco comportamiento de nuestros vecinos de al lado, o de la calle contigua, o del otro lado del río, rasgos del carácter que hacían temblar a las personas ante el temor de un desastre inminente, estaban clasificados entre los elementos atribuibles a la naturaleza, frente a aquella otra parte del mundo que era obra del hombre. Se los tenía por resultados lamentables de los instintos bélicos, la «agresividad natural» de las personas y la inclinación consiguiente al *bellum omnium contra omnes*, considerado el «estado natural» de la humanidad; se

CAPÍTULO 4

La vida acelerada, o los desafíos de la educación ante la modernidad líquida

Un influyente y muy leído «manual» de moda para la temporada otoño-invierno de 2005 ofrecía «media docena de *looks* clave» «para los meses venideros» «que te pondrán a la cabeza del pelotón del estilo». Ésta es una promesa acertada y hábilmente calculada para captar nuestra atención: en una frase breve y escueta se consigue abordar todas las inquietudes y las ansias generadas por la sociedad de consumidores y nacidas a partir de la vida de consumo.

En primer lugar, tenemos lo de estar y mantenerse a la cabeza (del «pelotón del estilo» o, lo que es lo mismo, de las «personas significativas», de los demás que importan y cuya aprobación o rechazo marca la frontera entre el éxito y el fracaso).¹ *Estar* a la cabeza es la única receta fidedigna para lograr la aceptación del pelotón del estilo, pero *mantenerse* a la cabeza es el único modo de garantizarse que las provisiones de respeto serán confortablemente amplias y continuadas. Esta oferta promete, por lo tanto, una garantía —basada en la autoconfianza— de contar con la certeza (o la casi certeza) de «tener razón» (la sensación que más evidente y penosamente se echa en falta en la vida de consumo, pese a que ésta se mueve por el deseo de adquirirla). La referencia a estar y mantenerse a la cabeza del pelotón del estilo promete perten-

cia: promete aprobación e inclusión. «A la cabeza» supone protección frente a una posible caída por los márgenes: implica evitar la exclusión, el abandono y la soledad.

En segundo lugar, esa promesa tiene una fecha límite de consumo preferente: bien se nos advierte de que sólo es válida «para los meses venideros». El mensaje latente es: «Dése prisa: no hay tiempo que perder». Contiene también un supuesto de importancia aún mayor: gane lo que gane usted respondiendo prontamente a ese llamamiento, no va a durar para siempre. Sea cual sea la garantía de salvoconducto que adquiera, tendrá usted que *renovarla* cuando hayan pasado los «meses venideros». Así que siga consultando este espacio. Como señaló Milan Kundera en una novela apropiadamente titulada *La lentitud*, existe un lazo de unión entre la velocidad y el olvido: «El nivel de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del olvido». ¿Por qué? Porque si «tomar el escenario supone mantener a otras personas fuera de él», tomar ese otro escenario que es la atención pública —la atención del público destinado a ser reciclado en consumidores— supone mantener otros objetos de posible atención fuera de ésta. «Los focos de los escenarios —nos recuerda Kundera— sólo se mantienen encendidos durante unos escasos minutos iniciales.»

En tercer lugar, y dado que no es sólo un *look* el que se oferta, sino «media docena», usted es libre (libre, se entiende, de *escoger* entre *esos seis*). Puede usted seleccionar su propio aspecto. Ni se cuestiona el hecho mismo de elegir un aspecto o un *look* (el hecho mismo de elegir —y el responsabilizarse de lo que ha elegido— es algo que usted no puede evitar) ni las op-

ciones entre las que debe usted optar (no hay otras: todas las posibilidades han sido ya descubiertas y preseleccionadas). Pero que no le importen la presión del tiempo, la necesidad de ganarse la aceptación del pelotón del estilo y el número limitado de opciones entre las que puede usted escoger (sólo media docena). Lo que sí debe importarle es que *es usted quien está ahora al mando*. Y debe estarlo: la elección es suya, pero elegir es obligatorio y los límites dentro de los que usted puede elegir no son negociables.

Unidos, estos tres mensajes anuncian el estado de emergencia. La emergencia en sí no es ninguna novedad, ciertamente (sólo lo son las garantías —que se añaden para tranquilizar a los intranquilos— de que la vigilancia, la disposición constante a ir donde uno debe ir, el dinero gastado y los esfuerzos realizados serán con toda seguridad correctos y apropiados). Se encienden señales de alerta (¿naranja?, ¿roja?) y se anuncia que nos aguardan nuevos comienzos llenos de promesas, junto con nuevos riesgos sembrados de amenazas. De lo que se trata (hoy como antaño) es de no perderse nunca el momento de actuar, si uno no quiere encontrarse de pronto a la zaga en lugar de a la cabeza del pelotón del estilo. Y de nada servirá emprender esa acción mientras se confía en instrumentos y rutinas que funcionaron en el pasado. La vida de consumo es una vida de *aprendizaje rápido* (y de *olvido igualmente rápido*).

Olvidar es tan importante como aprender, si no más. Para cada «debe» hay un «no debe», y saber cuál de los dos revela el verdadero objetivo del impresionante ritmo de renovación/eliminación y cuál no es más que una medida auxiliar para asegurarse la consecución de ese objetivo es una cuestión que, cuando

menos, se presta a discusión. La información y la instrucción, que probablemente aflorarán más profusamente en ese manual de moda y en centenares de publicaciones parecidas, es que «el destino de *este otoño* es la calle Carnaby de la década de 1960», o que «la tendencia gótica actual es perfecta *para este mes*». Este otoño, como es evidente, no es el verano pasado, y *este mes* no es como los meses *anteriores*, así que lo que era perfecto el último mes ya no lo es para éste, del mismo modo que el destino del verano previo ya no es el de este otoño. «¿Manoletinas?» «Ha llegado el momento de guardarlas en el armario.» «¿Tirantes finos?» «No tienen sitio esta temporada.» «¿Bolígrafos?» «El mundo está mejor sin ellos.» El llamamiento a «abrir tu bolso de maquillaje y mirar lo que hay dentro» vendrá probablemente acompañado de una exhortación como: «En *la temporada que viene* predominarán los colores cálidos e intensos», seguida muy de cerca por la advertencia: «Al beige y a sus sufridos pero sosos parientes les ha llegado su hora. [...] Tíralos a la basura, *ahora mismo*». Evidentemente, el «soso beige» no puede aplicarse en la cara al mismo tiempo que esos otros «colores cálidos e intensos», así que una de las dos gamas ha de ceder ante la otra.

· Pero ¿de qué va todo esto? ¿Debes «tirar a la basura» el beige para preparar tu cara para recibir colores cálidos e intensos, o son los colores cálidos e intensos los que irrumpen desde las estanterías de los supermercados y desde los mostradores de cosméticos para asegurarse de que la bolsa de artículos beige sin usar se arroja de inmediato al contenedor de los desperdicios? Los millones de personas que se deshacen del beige y rellenan su bolso con colores cálidos e

intensos dirían probablemente que ese beige lanzado al cubo de la basura es un triste efecto secundario (o una «víctima colateral») del progreso del maquillaje. Pero algunas de las miles que reaprovisionan las estanterías de los supermercados podrían llegar a reconocer en un momento de sinceridad que llenar a reborar las tiendas de colores cálidos e intensos respondía a la necesidad de acortar la vida útil del beige para, así, mantener la economía en funcionamiento. Ambas explicaciones estarán en lo cierto. ¿Acaso no se calcula el PNB, el índice oficial del bienestar de la nación, sobre la base de la cantidad de dinero que cambia de manos? ¿No son la energía y la actividad de los *consumidores* las que propulsan el crecimiento económico? ¿No es el «consumidor tradicional», el que sólo compra hasta satisfacer sus «necesidades» y deja de hacerlo en cuanto éstas han sido satisfechas, el mayor peligro para los mercados de consumo? ¿No es el fortalecimiento de la *demanda*, antes que la satisfacción de necesidades, el fin primordial y el timón que guía el rumbo de la prosperidad consumista? En una sociedad de consumidores y en una era en la que la política de la vida está ocupando el lugar de la Política con mayúsculas, el auténtico ciclo económico, el que de verdad mantiene la economía en funcionamiento, es el que consiste en «comprar, usar, tirar a la basura».

Que dos respuestas tan ostensiblemente contradictorias puedan ser ciertas a la vez es, precisamente, el mayor hito de la sociedad de consumidores y la clave de su asombrosa capacidad para reproducirse y expandirse.

La vida de consumo no consiste en adquirir y po-

seer. Ni siquiera consiste en librarse de lo adquirido anteayer y orgullosamente exhibido un día después. Consiste, sobre todo, en *estar en movimiento*. Si Max Weber tenía razón al decir que el principio ético de la vida basada en la producción era (y es, allí donde una vida desee ser una vida de producción) el aplazamiento de la gratificación, el principio ético de la vida basada en el consumo (suponiendo que fuera realmente posible articular una ética de la misma) vendría a insistir en *lo falaz de la satisfacción*. La mayor amenaza para una sociedad que anuncia la «satisfacción del cliente» como motivo y propósito suyos sería un cliente satisfecho. De hecho, la del «cliente satisfecho» sería una catástrofe tan grave y horrenda para él o ella como para la economía consumista. ¿No tener nada más que desear? ¿Nada más que perseguir? ¿Quedarse con lo que uno ya tiene (y, por lo tanto, con lo que ya es)? Nada seguiría compitiendo entonces por un lugar en el centro del escenario de la atención y no habría ya nada que expulsara de ese escenario los recuerdos anteriores y lo dejara libre para «nuevos comienzos». Esta situación —a poder ser, efímera— sería lo que llamaríamos aburrimiento. Las pesadillas que acosan al *homo consumens* son, en realidad, recuerdos que permanecen, abusando de la hospitalidad inicial y abarrotando la escena.

En vez de la creación de *nuevas necesidades* (hay quien las llama «necesidades artificiales», pero de manera errónea, pues la artificialidad —en mayor o menor dosis— no es privativa de las necesidades «nuevas»: aunque utilicen las predisposiciones naturales, todas las necesidades de cualquier sociedad reciben una forma determinada por medio del «artificio» de los pa-

trones y las presiones socioculturales), son la minimización, el menoscabo, la ridiculización y el afeamiento de las *necesidades de ayer* (el maquillaje beige, símbolo de lo más atrevido de la temporada pasada, no sólo está hoy pasado de moda, sino que es soso e, incluso, algo de lo que avergonzarse, pues cobardemente reconocemos que «esto no es maquillaje, es un protector que nos hace sentir tranquilos»), y, más aún, el descrédito de la idea de que la vida de consumo debería guiarse por la búsqueda de la satisfacción de necesidades, los que constituyen la preocupación principal y (como habría dicho Talcott Parsons) el «requisito funcional previo» de la sociedad de consumidores. En dicha sociedad, quienes se mueven exclusivamente por lo que creen que necesitan y se activan únicamente por las ganas de satisfacer tales necesidades son *consumidores defectuosos* y, por lo tanto, son también *marginados sociales*.

El secreto de todo sistema social duradero (o, lo que es lo mismo, capaz de autorreproducirse con éxito) es la reformulación de sus «requisitos funcionales previos» en forma de motivos conductuales para los actores. Por decirlo de un modo distinto: el secreto de toda «socialización» con éxito es conseguir que los individuos *deseen hacer* lo que el sistema *necesita que hagan* para reproducirse a sí mismo. Esto es algo que puede conseguirse de forma explícita —recabando apoyos populares para (y en referencia directa a) los intereses declarados de un «todo», como puede ser un Estado o una nación, a través de un proceso que puede recibir nombres como los de «movilización espiri-

tual», «educación cívica» o «adocctrinamiento ideológico»—, como habitualmente se hacía durante la fase sólida de la modernidad, en la sociedad de producción. Pero también puede conseguirse de forma indirecta, mediante una imposición abierta o encubierta, o mediante la inculcación de unas pautas apropiadas de comportamiento. Y también puede conseguirse a través del seguimiento de unos patrones para la resolución de problemas, que, una vez obedecidos (como no hay más remedio que hacer, dada la disminución tanto de las opciones alternativas como de las habilidades necesarias para llevarlas a la práctica), sostienen el sistema: así sucede en la fase líquida, en la sociedad de consumidores.

La manera explícita de enlazar los prerrequisitos sistémicos con las motivaciones individuales típicas de la sociedad de producción consistía en exigir la devaluación del «ahora» —de la satisfacción inmediata, en concreto, y del disfrute, en general— o, mejor dicho, de aquello que los franceses quieren decir cuando emplean ese concepto prácticamente intraducible que es la *jouissance*. Esa misma lógica de enlace entronizaba necesariamente el precepto de la gratificación aplazada, o lo que es lo mismo, el sacrificio de unas recompensas presentes concretas en aras de unos beneficios futuros imprecisos, así como de unas recompensas individuales en beneficio del «todo» (ya fuese éste la sociedad, el Estado, la nación, la clase, el género o, simplemente, un «nosotros» deliberadamente confuso), lo que, en su debido momento, procuraría una mejor vida para todos. En una sociedad de producción, el largo plazo tiene prioridad sobre el corto, y las necesidades del todo sobre las necesidades de sus par-

tes. De ahí que las alegrías y las satisfacciones derivadas de los valores «eternos» y «supraindividuales» sean proclamadas superiores a los arrebatos individuales de carácter fugaz, y que la felicidad del mayor número sea considerada superior a las tribulaciones de quien sólo es uno. De hecho, sólo esas otras son vistas como las únicas *satisfacciones genuinas y dignas* entre tantos y tantos «placeres del momento», tan seductores como falsos, engañosos, *artificiosos* y *degradantes*.

Siempre sabios a posteriori, nosotros (los hombres y las mujeres cuyas vidas se desarrollan en el escenario moderno líquido) tendemos a desestimar esa forma de amoldar la motivación individual a la reproducción sistémica por considerarla despilfarradora, exorbitantemente costosa y, por encima de todo, abominablemente opresiva, pues va contra la corriente de la proclividad y la propensión «naturales» humanas. Sigmund Freud fue uno de los primeros pensadores en apreciar esto mismo; pero, a pesar de extraer sus datos de una vida vivida en pleno auge de la sociedad de la industria (y del reclutamiento) de masas, ni siquiera un pensador tan exquisitamente imaginativo como él logró concebir una alternativa a la represión coactiva de los instintos.² Freud atribuyó a lo que observó el estatus genérico de rasgos necesarios e inevitables de toda civilización por el hecho de serlo: de toda civilización «como tal».

Freud llegó a la conclusión de que la exigencia de la renuncia a los instintos no sería aceptada de forma voluntaria. La inmensa mayoría de las personas, insistía, obedecen muchas de las prohibiciones (o de los preceptos) culturales «sólo bajo la presión de la coac-

ción externa» y «alarma pensar en la enorme cantidad de coacción que se hará inevitablemente precisa» para promover, inculcar y asegurar que se adopten las opciones civilizadoras adecuadas, como, por ejemplo, la ética del trabajo (es decir, la condena absoluta del ocio acompañada del trabajo como mandamiento por el trabajo en sí, con independencia de las recompensas materiales) o la ética de la convivencia pacífica ordenada por el mandamiento «amarás a tu prójimo como a ti mismo». (Freud se formulaba la siguiente pregunta retórica: «¿De qué sirve un precepto enunciado con semejante solemnidad si su cumplimiento no puede recomendarse como razonable?».) El resto del argumento de Freud es de sobra conocido y no es necesario que lo repitamos aquí con demasiado detalle: la civilización debe sustentarse sobre la represión, y no hay modo alguno de evitar que se produzcan rebeliones reiteradas, acompañadas de continuos esfuerzos por suprimirlas o prevenirlas. Ni la disconformidad ni el amotinamiento pueden evitarse, ya que la civilización significa restricción y toda restricción produce repulsión. «La sustitución del poder del individuo por el poder de la comunidad constituye el paso decisivo de la civilización. Su esencia radica en que los miembros de la comunidad se limiten a sí mismos en sus posibilidades de satisfacción allí donde el individuo no conocía tales restricciones.»

Dejemos a un lado la salvedad de que ese «individuo» que no es todavía un «miembro de la comunidad» puede ser una figura más mítica aún que la del salvaje presocial hobbesiano del *bellum omnium contra omnes*, o puede tratarse simplemente de un mecanismo retórico «que facilite la argumentación» (como

el famoso «parricidio original» que afloraría en la obra posterior del propio Freud). Fuera cual fuera la razón por la que éstas fueron las palabras escogidas para transmitir el mensaje, Freud nos dice, en sustancia, que es muy improbable que el vulgo reconozca, acepte y obedezca de forma voluntaria que se antepongan los intereses de un grupo supraindividual a las inclinaciones y los impulsos individuales, y que se prioricen los efectos a largo plazo sobre las satisfacciones inmediatas en el caso de la ética del trabajo. También nos dice que la civilización (o, en el fondo, la convivencia humana pacífica y cooperativa, con todos sus beneficios), que despliega tales preceptos para legitimar sus exigencias, debe fundamentarse sobre la coacción o, cuando menos, sobre una amenaza realista de aplicación de dicha coacción en caso de que las restricciones impuestas a los impulsos instintivos no sean escrupulosamente observadas. Para que la unión humana civilizada persista, ha de garantizarse que el «principio de la realidad» se imponga, por las buenas o por las malas, al «principio del placer».

Freud proyecta esa conclusión sobre todos los tipos de unión humana (renombrados retrospectivamente «civilizaciones») y la presenta como una ley universal de la vida en sociedad. Pero cualquiera que sea la respuesta que se le dé a la pregunta de si la represión de los instintos ha durado toda la historia de la humanidad, se puede sugerir de forma creíble que sólo pudo haber sido descubierta, nombrada, registrada y teorizada en los albores de la era moderna, y que sólo fue posible, más concretamente, tras la desintegración del antiguo régimen inmediatamente precedente, que sostuvo una, por lo general, monótona re-

producción de los derechos y los deberes tradicionales, aunque, en realidad, suficientemente aproblemática como para mantenerse inadvertida y, tal vez, imposible de advertir. Fue la interrupción de dicha reproducción la que dejó al desnudo el artificio de fabricación humana que se ocultaba tras la idea del orden «natural» o «divino», y que, por ese motivo, forzó la reclasificación de tal orden desde la categoría de lo «dado» a la categoría de las «tareas», re-representando de ese modo la *lógica* de la creación *divina* como un *logro* del poder *humano*.³

El «poder de la comunidad» no tuvo que *reemplazar* al «poder del individuo» para que la convivencia humana fuese factible y viable; el poder de la comunidad existía ya desde mucho antes de que se cayera en la cuenta de que era necesario (cuanto más, «urgentemente» necesario). En realidad, que tal reemplazo era una tarea todavía por realizar por parte de uno u otro de los poseedores de poder mencionados (el colectivo o el individual), era una idea que difícilmente se le podía ocurrir al individuo o a la comunidad mientras esa tarea estuviera aún pendiente. La comunidad, por así decirlo, tenía poder sobre el individuo (un poder total, «integral») siempre y cuando ese poder continuase siendo *aprobable* y no una tarea que (como ocurre con todas las tareas) la comunidad pudiese llevar bien a cabo o en la que pudiese fracasar. En resumidas cuentas, la comunidad mantenía a los individuos bajo control siempre que *no* fuese *consciente* de «ser una comunidad».

La conversión de lo que ya era una subordinación de los poderes individuales a los de una comunidad en una necesidad que aguardaba su materialización sirvió

para invertir la lógica del desarrollo moderno. Al mismo tiempo, sin embargo, al «naturalizar» lo que, en realidad, era ya un proceso histórico, generó en una sola jugada maestra su propia legitimación y un mito etiológico sobre un supuesto conjunto antiguo y pre-social de individuos solitarios y autónomos que, en un determinado momento, se metamorfosearon —gracias al esfuerzo civilizador— en una comunidad ansiosa de que la autoridad recortara y reprimiera las predisposiciones individuales que se hubieran revelado y declarado contrarias a las exigencias de una convivencia segura.

Puede que la comunidad sea tan antigua como la humanidad misma, pero la idea de «comunidad» como condición *sine qua non* de la humanidad sólo pudo nacer de la experiencia misma de su crisis. Fue una idea construida con los miedos emanados de la desintegración de los escenarios sociales que se reproducían a sí mismos y que recibieron en retrospectiva el nombre genérico de antiguo régimen (y quedaron, además, registrados en el vocabulario científico social bajo la rúbrica de «sociedad tradicional»). El «proceso civilizador» moderno (el único proceso que se ha llamado así a sí mismo) fue desencadenado por el estado de incertidumbre del que el desmoronamiento y la impotencia de la «comunidad» fue una de las explicaciones sugeridas.

La «nación», esa innovación eminentemente moderna, fue imaginada a imagen y semejanza de la comunidad: tenía que ser «como la comunidad» (o erigirse en una nueva pero siguiendo el diseño de una comunidad, expandida y estirada hasta alcanzar un volumen sin precedentes, hecha a medida de la recién

temente extendida red de interdependencias e intercambios humanos). Lo que luego se conocería como «proceso civilizador» (en un momento en el que, curiosamente, el desarrollo de los fenómenos a los que se refería ese término parecía estancarse o, incluso, según se mirara, parecía estar dando marcha atrás) fue un intento sistemático de re-modelación y re-regularización —mediante medios nuevos seguidos a través de estrategias igualmente nuevas— de la conducta humana, no sujeta ya a las presiones homogeneizadoras de las instituciones premodernas autorreproductivas. Aparentemente, ese proceso se centró en los individuos: la nueva capacidad de autocontrol del *individuo* recientemente autónomo debía ocuparse de la labor antes realizada por los controles *sociales*, que ya no estaban disponibles. Pero lo que realmente se dirimía en el proceso era el despliegue de la capacidad autocontroladora de los individuos puesta al servicio de la recreación o la reconstitución de la «comunidad» en un nivel nuevo y muy superior.

Del mismo modo que el espectro del Imperio romano perdido planeó sobre la formación de la Europa medieval, el de la comunidad perdida se alzó sobre la constitución de las naciones modernas. La construcción nacional se llevó a término teniendo en el patriotismo —una disposición inducida (enseñada/aprendida) a sacrificar los intereses individuales en aras de los intereses compartidos con otros individuos dispuestos a hacer lo mismo— su materia prima principal. Ernest Renan resumió la estrategia en una célebre metáfora: una nación es (o, mejor dicho, sólo puede vivir contando con) el plebiscito cotidiano de sus miembros.

Proponiéndose restablecer la historicidad que se echaba en falta en el extemporal modelo freudiano de la civilización, Norbert Elias explicó el nacimiento del yo moderno (de la conciencia de la «verdad interior» de uno mismo, acompañada de la aceptación de la propia responsabilidad a la hora de afirmarla) atribuyéndolo a la interiorización de las restricciones externas y de sus presiones correspondientes. El proceso de construcción nacional se inscribía en el espacio que se extendía entre los poderes panópticos supraindividuales y la capacidad del individuo para ajustarse a las necesidades instauradas por esos poderes. La recién adquirida *libertad de elección* individual (que incluía la elección de la identidad propia), resultado de la infradeterminación sin precedentes de las posiciones sociales causada por la desaparición o el debilitamiento avanzado de los lazos tradicionales, tenía que ponerse al servicio, paradójicamente, de la *supresión de opciones alternativas*, consideradas perjudiciales para la «nueva totalidad»: el Estado-nación inspirado en las formas de la comunidad.

Cualesquiera que fuesen sus méritos pragmáticos, el modo de «disciplina, castigo y mando» de obtener la manipulación y la rutinización necesarias/prendidas de las probabilidades conductuales fue engorroso, costoso y muy conflictivo. Fue también poco práctico y distó mucho, seguramente, de ser la mejor opción para quienes poseían el poder, pues impuso limitaciones severas y no negociables a la libertad de maniobra de los gobernantes; como se supo después, podían haberse diseñado estrategias alternativas menos enredadas con las que conseguir y asegurar la estabilidad sistémica (más conocida como «orden social»). Los

científicos sociales equipararon la «civilización» con unos sistemas centralizados de coerción y adoctrinamiento (reducidos posteriormente, por influencia de Michel Foucault, a su rama meramente coercitiva) y, debido a ello, no tuvieron apenas otra opción que describir, equivocadamente, el advenimiento de la «condición posmoderna» (que coincidió con el afianzamiento de la sociedad de consumidores) como un producto del «proceso descivilizador». Lo que en realidad sucedió fue el descubrimiento, la invención o el surgimiento sin más de un método civilizador *alternativo* (un método menos engorroso, menos costoso y, relativamente, menos conflictivo, pero, por encima de todo, un método que dejaba más libertad y, por consiguiente, más poder en manos de sus detentadores), de un modo alternativo de manipular las probabilidades conductuales necesarias para sustentar el sistema de dominación representado como orden social. De este modo, se halló y se instauró una variedad distinta del proceso civilizador: una forma alternativa y, en apariencia, más conveniente de llevar adelante la tarea de este proceso.

Esta nueva variedad de proceso civilizador, practicada por la sociedad moderna líquida de consumo, suscita escasas (o nulas) discrepancias, reticencias o rebeliones, pues representa la *obligación* de elegir como si fuera una *libertad* de elección; igualmente, anula la contraposición entre los principios del «placer» y de la «realidad». La sumisión a las duras exigencias de la realidad puede así experimentarse como un ejercicio de libertad e, incluso, como un acto de autoafirmación. La fuerza punitiva (si es que ésta llega alguna vez a aplicar-

se) rara vez se nos aparece en su forma más descarada: viene disfrazada del resultado de un paso en falso o de una oportunidad perdida (pasada por alto), y lejos de sacar a la luz los límites de la libertad individual, los oculta aún más celosamente cimentando indirectamente la elección individual en el papel de ésta como principal (puede incluso que como única) «diferencia que marca la diferencia» entre la victoria y la derrota en la búsqueda individual de la felicidad.

La «totalidad» a la que el individuo debe permanecer leal y obediente ya no se introduce en la vida individual en forma de sacrificio obligatorio (como el del servicio militar universal: una especie de deber de renuncia a los intereses individuales —incluido el de la propia supervivencia— ante la supervivencia y el bienestar de un «todo», del país y de la causa nacional), sino de auténticos festivales de la unión y la pertenencia comunes, sumamente entretenidos e invariablemente placenteros, como los que se celebran con motivo de un partido de la Copa del Mundo de Fútbol o de un encuentro de *cricket*. Rendirse ante la «totalidad» ha dejado de ser un deber aceptado a regañadientes, incómodo, engorroso y, con frecuencia, oneroso, para convertirse en una forma ávidamente buscada y eminentemente amena de entretenimiento.

Los carnavales, como sugiriera de forma memorable Mijaíl Bajtín, tienden a ser interrupciones de la rutina diaria, breves intervalos de júbilo entre capítulos sucesivos de aburrida cotidianeidad, una pausa en la que la jerarquía terrenal de valores queda temporalmente invertida, los aspectos más angustiosos de la realidad quedan suspendidos durante un tiempo y las formas de comportamiento consideradas vergonzosas

y prohibidas en la vida «normal» son ostentosa y deleitosamente practicadas y exhibidas ante el ojo público. Durante los carnavales de antaño, las libertades individuales (negadas en la vida diaria) eran las que se exponían desvergonzadamente ante todos y se disfrutaban con gran entusiasmo, hoy, en cambio, son un momento propicio para aparcar las cargas y acallar las angustias de la individualidad mediante la disolución de uno mismo (o una misma) en un «todo mayor» y el abandono gozoso de la persona al dominio de ese todo, mientras se sumerge en una marea de mismidad indiferenciada. La función (y el poder de seducción) del carnaval moderno líquido estriba en la resucitación momentánea de una unión que se mantenía en una especie de coma hasta ese momento. Estos carnavales guardan una gran similitud con las «danzas de la lluvia» y las sesiones de espiritismo, durante las que las personas juntan las manos e invocan el fantasma de la difunta comunidad. Una parte nada insignificante de su encanto es la conciencia de que el fantasma no hará más que una visita fugaz para marcharse enseguida y desaparecer de nuestra vista en cuanto termine la sesión.

Nada de esto significa que la conducta «normal», entre semana, de los individuos sea hoy aleatoria o que carezca de pauta o coordinación. Significa, únicamente, que la no aleatoriedad, la regularidad y la coordinación de acciones emprendidas de forma individual puede conseguirse (y, como norma, se consigue) a través de medios distintos a artilugios característicos de la modernidad sólida como la vigilancia del orden público, la policía y la cadena de mando, o como el empeño de la totalidad en ser «mayor que la suma de sus

partes» y en formar o instruir a sus «unidades humanas» en la disciplina.

La economía de consumidores vive de la rotación y la renovación de las mercancías y prospera más cuanto mayor es el volumen de dinero que cambia de manos. El dinero cambia de manos siempre que haya artículos de consumo condenados al vertedero. En consecuencia, en una sociedad de consumidores, la búsqueda de la felicidad tiende a reorientarse desde el *fabricar* o el *adquirir* cosas hacia el *deshacerse de* ellas, que es lo apropiado si se pretende que el producto nacional bruto continúe aumentando. Para la economía de consumidores, el foco de atención inicial (y actualmente abandonado) del consumo (la apelación a las necesidades) es presagio de un terrible mal: la suspensión de las compras. El segundo foco de atención (la apelación a una felicidad eternamente esquiva) es mucho más prometedor: augura una nueva ronda de visitas a los comercios.

Las grandes empresas especializadas en vender «bienes duraderos» ya lo han aceptado. Actualmente, rara es la vez en la que cobran a sus clientes por la *entrega* de sus productos: lo más habitual es que les exijan el pago de una tarifa por *llevarse* los antiguos «bienes duraderos» de esos clientes, bienes que, por obra y gracia de los nuevos y mejorados bienes duraderos, han pasado de ser un motivo de alegría y orgullo a convertirse en una monstruosidad, en un baldón en el paisaje doméstico y, en general, en un estigma de vergüenza. Liberarse de tales cargas es lo que promete hacernos felices, y la felicidad tiene un precio. No hay

más que pensar en la eliminación de los desechos en tránsito desde el Reino Unido, cuya masa, según informa Lucy Siegle, pronto sobrepasará el millón y medio de toneladas métricas.⁴

Lo mismo han hecho las grandes compañías especializadas en la venta de «servicios personales» centrados en el cuerpo del cliente. Lo que anuncian con mayor avidez y venden con mayores ganancias son los servicios de extirpación, supresión y eliminación: de grasa corporal, de arrugas faciales, de acné, de olores corporales, de depresiones post-esto o post-aquello, de montones de fluidos misteriosos aún sin nombre o de restos no digeridos de banquetes pasados que se asientan ilegítimamente en el interior del cuerpo y no lo abandonan si no se les fuerza a ello, y de cualquier otra cosa que pueda ser separada (o expulsada a presión) y arrojada al montón de los desechos. En cuanto a las grandes empresas que se especializan en unir a las personas, como sucede con el servicio de citas por Internet de America Online (AOL), éstas tienden a hacer especial hincapié en la facilidad con la que los clientes que utilizan sus servicios pueden deshacerse de cualquier compañía no deseada o impedir que, en el futuro, les resulte difícil deshacerse de ella. Cuando ofrecen su asistencia como «alcahuetes», recalcan que la «experiencia de las citas en línea» es «segura», al tiempo que advierten que «si algún miembro hace que se sienta incómodo o incómoda, deje de contactar con él. Puede bloquearlo para no recibir mensajes no deseados». AOL facilita una larga lista de «preparativos para una cita presencial segura». Todos estos llamamientos y promesas están claramente en sintonía con el espíritu de los tiempos: como Helen Haste, profesora

de Psicología en la Universidad de Bath, ha descubierto, un tercio de los chicos entrevistados por ella y una cuarta parte de las chicas no vieron nada de malo en poner fin a una relación con un mensaje de texto enviado a través de un teléfono móvil.⁵ Estas cifras, como es de suponer, habrán crecido con toda seguridad desde entonces: el número de mensajes de móvil que hicieron en algún momento innecesarias determinadas negociaciones cara a cara se disparó en el Reino Unido desde cero hasta 2,25 millones al mes en un plazo de cinco años. Por lo que parece, los mensajes de texto están cada vez más admitidos como la vía más cómoda de impedir que algo tan «latoso» y angustioso como romper con alguien se convierta en una labor áspera que consuma demasiado tiempo y energías.

El que nos lleva hacia la exportación de desechos *humanos* (o, mejor dicho, de «seres humanos de desecho»), desde el aquí y ahora al que la apresurada cultura de emergencia de la sociedad de consumidores nos ha traído, puede parecer un pequeño paso para el hombre, pero resulta ser gigantesco para la humanidad: es el paso que nos lleva a transportar a los indeseables —es decir, a los seres humanos acusados de la culpa o del crimen de la indeseabilidad— a lugares lejanos, donde puedan ser torturados de forma segura hasta que confiesen que son realmente culpables de lo que se les acusa.⁶

En un libro con un título revelador, Thomas Hylland Eriksen ve en la «tiranía del momento» el rasgo característico más manifiesto de la sociedad contemporánea y, posiblemente, su novedad más fundamental: «Las

consecuencias de la prisa extrema son abrumadoras: tanto el pasado como el futuro entendidos como categorías mentales están amenazados por la tiranía del momento. [...] Incluso el "aquí y ahora" está amenazado porque el momento siguiente llega tan rápido que resulta difícil vivir en el presente».⁷

Ésta es, sin duda, una paradoja y una fuente inagotable de tensión: cuanto más voluminoso y amplio se vuelve el momento, más pequeño (más breve) es; a medida que crece su contenido potencial, se contraen sus dimensiones. «Hay indicios muy claros de que estamos a punto de crear un tipo de sociedad donde va a ser casi imposible tener una idea que ocupe más de cinco centímetros.»⁸ Pero contra las esperanzas populares reforzadas por las promesas del mercado de consumo, cambiar la propia identidad individual, suponiendo que tal cosa fuera posible, requeriría mucho más espacio que ése.

Al someterse a ese tratamiento de «puntuación», el momento queda cortado por sus dos lados. Tanto la interfaz que lo conecta con el pasado como la que lo enlaza con el futuro quedan convertidas en huecos (a poder ser, insalvables). Resulta irónico que, en una era de conexiones instantáneas y sin esfuerzo, y en la que vivimos con la promesa de estar «en contacto» constante, la comunicación entre la experiencia del momento y todo aquello que pueda precederlo o venir a continuación tenga que estar permanente y, si puede ser, irremediablemente interrumpida. El vacío que queda por detrás debería actuar como baluarte que impidiera que el pasado llegara nunca a alcanzar a un yo que vive lanzado a la carrera. El hueco que hay por delante es una condición necesaria para vivir el mo-

mento al máximo, para abandonarse totalmente y sin reservas a su encanto y a sus poderes de seducción (aun reconociendo la fugacidad de éstos): algo que no resultaría factible si el momento actualmente vivido se contaminara de inquietudes y preocupaciones sobre posibles hipotecas del futuro. Lo ideal sería conformar cada momento siguiendo el modelo del uso de las tarjetas de crédito, un acto radicalmente despersonalizado: sin una relación cara a cara, es más fácil olvidar (o, mejor dicho, no llegar siquiera a pensar en) lo desagradable del pago de la deuda. No es de extrañar, entonces, que los bancos, interesados en que el efectivo circule para, así, ganar más dinero que si se mantuviera parado, prefieran que sus clientes manejen sus tarjetas de crédito a que se dediquen a hacer visitas a los directores de sus sucursales.

Elżbieta Tarkowska, una destacada cronosocióloga que se ha ganado su buena reputación por derecho propio, ha empleado la terminología de Bertman para desarrollar el concepto de los seres «humanos sincrónicos» que «viven exclusivamente en el presente» y «no prestan atención a la experiencia pasada ni a las consecuencias futuras de sus acciones»: una estrategia que «se traduce en una ausencia de vínculos con los demás». La «cultura presentista» «prima la velocidad y la eficacia, y no favorece ni la paciencia ni la perseverancia».⁹

Podríamos añadir que la precariedad y la aparentemente fácil «desechabilidad» de las identidades individuales y de los lazos interhumanos son las que se presentan hoy en la cultura contemporánea como sustancia elemental de la libertad individual. Una de las opciones que esa libertad no reconocería, no concede-

ría y no permitiría es que quienes la disfrutan se empeñaran en (o, siquiera, tuvieran la capacidad de) afeñarse a la identidad una vez construida (es decir, que insistieran en la clase de actividad que presupone e implica necesariamente la preservación y la seguridad de la red social en la que descansa esa identidad, al tiempo que la reproduce activamente).

Para abastecer todas esas nuevas necesidades, impulsos, compulsiones y adicciones, y para mantener en servicio los nuevos mecanismos de motivación, orientación y supervisión de la conducta humana, la economía de consumidores debe recurrir al *exceso* y al *despilfarro*.

La velocidad a la que galopa el desfile de novedades, dirigidas a sobrepasar cualquier objetivo fijado a medida de la demanda registrada con anterioridad, debe ser suficientemente vertiginosa como para situar la perspectiva de domesticar y asimilar las innovaciones mucho más allá de la capacidad humana normal. Como norma, en la economía de consumidores, los productos hacen primero acto de aparición, y sólo entonces, buscan sus posibles aplicaciones; muchos de ellos van finalmente de viaje al vertedero sin haber encontrado ninguna. Pero incluso los pocos productos afortunados que consiguen hallar o evocar una necesidad, un deseo o un anhelo para el que puedan demostrar su relevancia (inmediata o futura), no tardan en sucumbir a la presión de otros productos «nuevos y mejorados» (es decir, aquellos que prometen hacer todo lo que los anteriores pueden hacer, sólo que más rápido y mejor, con el «plus» añadido de hacer algunas cosas que ningún consumidor había imaginado

hasta entonces que pudiera necesitar o que tuviera intención de comprar), mucho antes incluso de que su capacidad operativa alcance el punto de su caducidad preestablecida. Tal como señala Eriksen, la mayoría de los aspectos de la vida y de los aparatos al servicio de ésta crecen a un *ritmo exponencial*, y en cada caso de crecimiento exponencial, debe siempre alcanzarse un punto en el que la oferta sobrepasa toda capacidad de demanda auténtica o artificial; lo más habitual es que ese punto llegue antes de que se alcance otro, mucho más dramático, que es el punto de la limitación natural de la oferta.

Estas tendencias patológicas (y tremendamente derrochadoras) de cualquier tipo de producción exponencialmente creciente de bienes y de servicios serían, en principio, detectables a tiempo y reconocibles como tales patologías, y tal vez podrían llegar a inspirar, incluso, determinadas medidas compensatorias o preventivas, de no ser por la intervención de otro proceso exponencial (y, en múltiples sentidos, especial) que desemboca en el *exceso de información*. Según señala Ignacio Ramonet, durante los últimos treinta años, se ha producido más información en el mundo que durante los cinco mil anteriores: «Un solo ejemplar de la edición dominical del *New York Times* contiene más información que la que una persona culta del siglo XVIII consumía a lo largo de toda la vida».¹⁰ La dificultad (o, más bien, la imposibilidad) de absorber y asimilar semejante volumen de información (y el despilfarro endémico que supone) puede apreciarse, por ejemplo, en un fenómeno como el que comenta Eriksen cuando dice que «más de la mitad de todos los artículos publicados en revistas de ciencias sociales

no llegan jamás a citarse», y que muchos de ellos no son leídos nunca por nadie más que «los revisores anónimos» y los correctores.¹¹ Cualquiera puede imaginarse, entonces, el reducidísimo porcentaje de todos esos contenidos que logra filtrarse hasta el discurso público en ciencias sociales.

«Estamos rodeados de demasiada información —concluye Eriksen—. Una habilidad crucial en la sociedad de la información es la consistente en saber protegerse frente al 99,99% de los datos informativos que se nos ofrecen y que no queremos.»¹² Podríamos decir que la línea de delimitación que separa un mensaje con significado —el objeto evidente de la comunicación— del ruido de fondo —el adversario y obstáculo reconocido de aquélla— casi ha desaparecido. En la competencia a tumba abierta por el más escaso de los recursos escasos (la atención de los consumidores, potenciales), los proveedores de bienes de consumo potencial buscan desesperadamente las sobras del tiempo de los consumidores que éstos aún mantienen en barbecho: los más pequeños resquicios entre los momentos de consumo que puedan ser llenados con más información aún, con la (vana) esperanza de que cierto sector de los internautas, situados en el extremo receptor del canal comunicativo, tope por casualidad —en el curso de su propia desesperada búsqueda de los fragmentos de información que necesitan— con eso que *ellos* no necesitan, pero que los *proveedores* desean que absorban, y que queden suficientemente impresionados como para detenerse o aminorar la marcha lo bastante como para absorber esos pedazos en vez de los que buscaban originalmente.

Recoger fragmentos de ruido y moldearlos, ama-

sarlos y convertirlos en mensajes significativos es, en líneas generales, un proceso aleatorio. Los lanzamientos «a bombo y platillo», esos productos de la industria de las relaciones públicas dirigidos a separar los «focos de atención deseables» del ruido improductivo (léase, no rentable), entre cuyos ejemplos podríamos citar los anuncios a toda página del estreno de una nueva película, la publicación de un nuevo libro, la emisión de un programa de televisión con un fuerte patrocinio comercial o la inauguración de una nueva exposición, sirven para desviar momentáneamente y encauzar, en el sentido elegido por los patrocinadores, la búsqueda continua y desesperada (aunque también laberíntica y dispersa) de «filtros», y para centrar la atención durante unos minutos o unos días en un objeto seleccionado de deseo consumista.

Los momentos son escasos, no obstante, en comparación con el número de aspirantes que se los disputan y que, con toda probabilidad, se multiplican también a un ritmo exponencial. De ahí el fenómeno del «amontonamiento vertical» —un concepto acuñado por Bill Martin para describir el asombroso apilamiento actual de estilos musicales— que se produce a medida que todos los huecos y las parcelas en barbecho se llenan (se han llenado o están a punto de llenarse) a rebotar de la siempre creciente marea de provisiones, al tiempo que los patrocinadores se esfuerzan febrilmente por estirarlos más allá de su capacidad inicial.¹³ Las imágenes del «tiempo lineal» y el «progreso» fueron unas de las víctimas más destacadas de la riada informativa. En el caso de la música popular, todos los estilos «retro» imaginables, unidos a todas las formas concebibles de reciclaje y plagio que, en el bre-

ve lapso de tiempo que dura la memoria pública, pasan por ser las novedades más recientes, se apelotonan en el limitado espacio en el que se concentra la atención de los aficionados musicales. El caso de la música popular es sólo una manifestación más de una tendencia prácticamente universal que afecta en igual medida a todos los ámbitos de la vida abastecidos por la industria del consumo. Por citar de nuevo a Eriksen: «En vez de ordenar el conocimiento en filas bien alineadas, la sociedad de la información ofrece cascadas de signos descontextualizados y conectados entre sí de forma más o menos aleatoria. [...] Dicho de un modo diferente, cuando se distribuyen unas cantidades crecientes de información a una velocidad también creciente, cada vez resulta más difícil crear narrativas, órdenes, secuencias de desarrollo. Los fragmentos amenazan con volverse hegemónicos. Esto tiene consecuencias de cara a las maneras que tenemos de relacionarnos con el conocimiento, el trabajo y el estilo de vida entendidos en un sentido amplio».¹⁴

La tendencia a adoptar una «actitud displicente» ante «el conocimiento, el trabajo y el estilo de vida» (que, en el fondo, es displicencia ante la vida como tal y ante todo lo contenido en ella) había sido señalada ya por Georg Simmel, haciendo gala de una asombrosa clarividencia, a comienzos del siglo pasado, como un fenómeno que emergió inicialmente entre los residentes de la «metrópoli», la gran y densamente poblada ciudad moderna. «La esencia de la actitud displicente consiste en el embotamiento del discernimiento, lo que no significa que no se perciban los objetos (como le sucede al tonto), sino que el sentido y los valores diversos de las cosas (y, con ello, las cosas en sí) se

experimentan como si fueran algo insustancial. Para la persona displicente, tienen una apariencia uniformemente plana y gris; ningún objeto se hace merecedor de una preferencia sobre otro. [...] Todas las cosas flotan con la misma gravedad específica en la corriente (en constante movimiento) del dinero.»¹⁵

Algo parecido a una versión plenamente formada de la tendencia detectada y descrita por Simmel *avant la lettre* (por así decirlo) —un fenómeno cada vez más prominente y sorprendentemente similar al descubierto y diseccionado por Simmel dentro de lo que él denominó «actitud displicente»— es lo que hoy se analiza bajo una denominación distinta: la de la melancolía. Los autores que emplean este término tienden a soslayar el augurio y la premonición de Simmel y se remontan aún más en la historia, hasta el punto en el que lo dejaron los antiguos (como Aristóteles) y en el que los pensadores renacentistas (como Ficino y Milton) lo redescubrieron y lo reexaminaron. Según Rolland Munro, el concepto de melancolía en su acepción moderna «no representa tanto un estado de indecisión, de vacilación a la hora de decidirse por un camino u otro, como un batirse en retirada con respecto a las divisiones mismas entre opciones alternativas». Representa, pues, un «desligarse» de «toda atadura a elementos concretos». Tener melancolía es «sentir la infinitud de la conexión sin estar conectado a nada». En definitiva, la melancolía hace referencia a «una forma sin contenido, una negativa a conocer sólo *esto* o sólo *aquello*».¹⁶ Yo me atrevería a afirmar que la idea de «melancolía» representa, a la postre, la aflicción genérica que padece el consumidor, el *homo eligens* (hombre que elige), a instancias de la sociedad de

consumidores y que es el resultado de la fatal coincidencia de la compulsión/adicción a elegir con la incapacidad de tal elección. Representa, como diría Simmel, la transitoriedad natural y la insustancialidad artificial de cosas que planean con la misma gravedad específica por encima de la oleada de estímulos: una insustancialidad que se deja sentir en el comportamiento del consumidor en forma de una glotonería indiscriminada y omnívora, que es, a un tiempo, la más radical y definitiva manera de cubrir unas apuestas con otras, y una estrategia vital de último recurso (considerando la «puntillización» del tiempo y la indisponibilidad de criterios que permitirían a los consumidores separar lo relevante de lo irrelevante, y el mensaje del ruido).

Que los seres humanos prefieren en todo momento la felicidad a la infelicidad es una observación banal o, para ser más correctos, un pleonasma, pues el concepto de «felicidad» —en sus usos y acepciones más comunes— se refiere a los estados o hechos deseados por las personas, mientras que la «infelicidad» representa los estados o hechos que las personas desean evitar; tanto la «felicidad» como la «infelicidad» hacen referencia a una distancia entre la realidad tal como es y la realidad tal como se desea que sea. Por esa razón, todo intento de comparar niveles diversos de felicidad experimentados por personas que viven en unos modos de vida separados por el espacio o por el tiempo es un esfuerzo en vano.

En realidad, si las personas A pasaron sus vidas en un escenario sociocultural diferente de aquel en el que

vivieron las personas B, es inútil dictaminar cuál de esos dos grupos fue «más feliz». Dado que el sentimiento de la felicidad (o su ausencia) depende tanto de las esperanzas y las expectativas como de los hábitos aprendidos (que todos entendemos que serán distintos cuando los escenarios de aprendizaje también lo sean), lo que es maná celestial para las personas A podría muy bien ser veneno para las B. Trasladadas a unas condiciones en las que se sabe que las personas A se sienten contentas y felices, las personas B pueden caer presas de la tristeza y el abatimiento, y viceversa. Como bien sabemos desde Freud, el final de un dolor de muelas nos da una felicidad que difícilmente sentiríamos si tuviéramos una dentadura siempre sana. Lo más que podemos esperar de unas comparaciones que ignoran el factor de una experiencia no compartida es obtener algo de información sobre la proclividad temporal o espacial a quejarse o a tolerar el sufrimiento.

Por todos estos motivos, preguntarse si la revolución consumista de la modernidad líquida ha hecho que las personas sean más o menos felices que, por ejemplo, las que vivieron en la sociedad de producción de la modernidad sólida o, incluso, en la era premoderna, es plantearse respuestas abiertas como pocas a la discusión y que, muy probablemente, seguirán siendo eternamente discutibles. Cualquiera que sea la valoración que se haga, sólo tendrá sentido y parecerá convincente dentro del contexto de las preferencias específicas de los evaluadores, pues los registros de pros y de contras se forman necesariamente con arreglo a las nociones de dicha y de sufrimiento predominantes en el momento en el que se lleve a cabo ese inventario.

Las relaciones entre dos poblaciones comparadas

son doble e irremediamente asimétricas. Los evaluadores nunca vivieron ni *vivirían* (cosa que no hay que confundir con el hecho de hacer una breve visita, durante la que se retiene el estatus especial de visitantes/turistas) en las condiciones que son normales para los evaluados, y éstos jamás tendrán la oportunidad de responder a la valoración de los evaluadores. Pero incluso si los evaluados tuvieran semejante oportunidad (póstuma), no podrían presentar una opinión comparada con las virtudes relativas de un escenario totalmente desconocido para ellos y del que nunca tuvieron una experiencia de primera mano. Así pues, dado que los juicios pronunciados sobre las relativas ventajas (frecuentes) o desventajas (mucho menos habituales) de la capacidad de generación de felicidad de la sociedad de consumidores están desprovistos de otro valor cognitivo que no es la visión intuitiva que podemos extraer de ellos acerca de los valores declarados o implícitos de sus autores, haríamos bien en centrarnos en los datos que pueden arrojar luz sobre la capacidad de esa sociedad para estar a la altura de *su propia* promesa (es decir, en evaluar su funcionamiento conforme a los valores que ella misma promueve mientras promete facilitar el esfuerzo necesario para su adquisición).

En este sentido, el valor más característico de la sociedad de consumidores (su metavalor, podríamos decir: el valor supremo con respecto al que todos los demás valores están llamados a justificar su valía) es el de la *vida feliz*. Nuestra sociedad de consumidores es, quizá, la única sociedad de la historia humana que promete la felicidad en la *vida terrenal*, la felicidad *aquí y ahora*, y en todos los «ahoras» sucesivos (una felicidad

continua y sin demoras), y es también la única sociedad que no justifica ninguna clase de *infelicidad*, que se niega a tolerarla y que la presenta como una abominación que exige un castigo para sus culpables y una compensación para sus víctimas. La pregunta: «¿Eres feliz?», dirigida a cualquiera de los miembros de la sociedad moderna líquida de consumo tiene, pues, un estatus apenas similar al que podía tener esa misma pregunta formulada a miembros de sociedades en las que no se hacían esas mismas promesas ni se proponían compromisos parecidos. La sociedad de consumidores depende más que ninguna otra de la felicidad de sus miembros. Las respuestas que éstos den a la mencionada pregunta («¿Eres feliz?») podrían, pues, ser consideradas la prueba definitiva del éxito o del fracaso de la sociedad de consumidores.

Actualmente, las respuestas son ya totalmente predecibles y el veredicto que insinúan no es precisamente halagüeño. Y no lo es en dos sentidos principales.

El primero: tal como sugieren las pruebas recogidas por Richard Layard en su libro sobre la felicidad, el sentimiento de ésta sólo crece a medida que lo hacen los ingresos o la renta (y paralelamente, por lo tanto, a medida que se intensifica el afán consumista) hasta que se alcanza un cierto umbral (que coincide con la satisfacción plena de unas necesidades «esenciales» o «naturales», es decir, de unas «necesidades de supervivencia», que, en el fondo, son, precisamente, las motivaciones del consumo que la sociedad de consumidores siempre ha menospreciado como fuente de la demanda, y a las que declaró la guerra desde un principio decidida a sustituir las necesidades por deseos y por antojos impulsivos). Por encima de este

umbral (bastante modesto), la correlación entre la riqueza (y, por consiguiente y como es de suponer, el nivel de consumo), por un lado, y la felicidad, por el otro, se desvanece. Más ingresos no se traducen en mayor felicidad. Estos datos sugieren que, contrariamente a lo que se afirma en su *plaidoyer* oficial (y más habitualmente repetido), el mero «consumir por consumir» (es decir, el entender el consumo como una actividad autotélica y como una fuente de felicidad por derecho propio —«la cinta de andar hedónica», según la terminología del propio Layard—) no incrementa la suma total de satisfacción de quienes así se comportan. La capacidad de potenciación de la felicidad que tiene el consumo es bastante limitada y difícilmente puede extenderse más allá del nivel de la satisfacción de unas «necesidades básicas», según la célebre definición de éstas que hiciera Abraham Maslow.

Y el segundo: no existe indicio alguno de que, cuando crece el volumen total de consumo, aumente también el número de personas que declaran «sentirse felices». Andrew Oswald, del *Financial Times*, sugiere que es más probable aún que se registre la tendencia contraria.¹⁷ Su conclusión es que los países más desarrollados y ricos, cuyas economías funcionan impulsadas por el consumo, no se han vuelto más felices a medida que se han ido enriqueciendo y a medida que las operaciones y las actividades consumistas han ido adquiriendo un volumen cada vez mayor. Podría señalarse también que, por el contrario, han tendido a aumentar la frecuencia y el volumen total de ciertos fenómenos negativos, causa y origen de incomodidad e infelicidad, como el estrés o la depresión, las jornadas

laborales prolongadas y sin contacto social, el deterioro de las relaciones, la desconfianza y la agotadora incertidumbre de no estar seguros ni saber si se «está en lo cierto».

Los defensores del consumo en aumento, que lo presentan como la vía de acceso por excelencia a la mayor felicidad para el mayor número, distan aún mucho de haber presentado argumentos convincentes para defender su caso y, más aún, para poder decir que se trata de un caso cerrado: continúa bien abierto. De hecho, a medida que avanzan las deliberaciones sobre los hechos, las pruebas favorables a aquéllos pierden fuerza y se vuelven más dudosas. A lo largo del «juicio», se han ido planteando dudas más serias: ¿acaso no sucede que, contrariamente a lo que postulan los partidarios del consumo como fórmula de la felicidad, la economía orientada al consumo fomenta activamente la desafección, mina la confianza y hace más profundo el sentimiento de inseguridad, que son, precisamente, los principales factores que se ocultan tras la inseguridad y el miedo ambiental que satura la vida de la modernidad líquida, amén de ser las mayores causas de la variante moderna líquida de infelicidad?

La sociedad de consumidores defiende sus bondades basándose en la promesa de gratificar los deseos humanos como ninguna otra sociedad del pasado ha podido (o siquiera soñó que pudiera), pero esta promesa de satisfacción sólo sigue siendo seductora en la medida en que el deseo permanece aún *sin gratificar*. Y lo que es más importante: es tentadora sólo en la medida en que el cliente no esté «completamente satisfecho», o, lo que es lo mismo, mientras no se crea

que los deseos que mueven a los consumidores a embarcarse en nuevos experimentos consumistas están ya plena y auténticamente gratificados. Del mismo modo que el conformista «trabajador tradicional» (un trabajador que no deseaba trabajar más que lo absolutamente necesario para poder seguir con su estilo de vida habitual) era la pesadilla de la sociedad de producción cuando se hallaba en ciernes, el consumidor tradicional, guiado por las necesidades familiares de antaño e inmune a la seducción, significaría (de sobrevivir como tal) la sentencia de muerte para una sociedad, una industria y unos mercados de consumo ya maduros. Fijar unos objetivos bajos, garantizar un fácil acceso a los bienes que satisfacen esos objetivos y vivir convencidos de la existencia de unos niveles objetivos que establecen los límites de lo que han de ser unos deseos «genuinos» y «realistas», son los máximos adversarios de una economía orientada al consumo de productos destinados a la extinción. La insatisfacción de los deseos y el firme y permanente convencimiento de que cada acto dirigido a satisfacerlos *deja mucho que desear y puede mejorarse* son los ejes motores de esa economía orientada al consumidor.

La sociedad de consumidores florece cuando logra convertir la insatisfacción (y por lo tanto, según sus propios términos, la infelicidad) en permanente. Una manera de conseguir este efecto consiste en desprestigiar y devaluar los productos de consumo al poco tiempo de haber sido introducidos, a bombo y platillo, en el universo de los deseos de los consumidores. Pero hay otra manera que es más eficaz y que, en general, tiende a mantenerse fuera del candelero de la

atención general: satisfacer toda necesidad/deseo/carencia de tal forma que resulte inevitable que dé pie a nuevas necesidades/deseos/carencias. Lo que empieza como una necesidad debe acabar como una compulsión o como una adicción. Y así termina, dado que el impulso a buscar en las tiendas (y sólo en las tiendas) soluciones a los problemas y alivio al dolor y la ansiedad se transforma en un comportamiento que no sólo es tolerado, sino ávidamente alentado como hábito.

El territorio de la hipocresía que se extiende entre las creencias populares y las realidades de las vidas de los consumidores es, pues, una condición necesaria para el funcionamiento apropiado de la sociedad de consumidores. Para que la búsqueda de realización siga adelante y para que las nuevas promesas sean seductoras y atrayentes, hay que quebrantar sistemáticamente las promesas ya hechas y hay que frustrar con regularidad las esperanzas de realización. Cada promesa *debe* ser engañosa o, al menos, exagerada, pues, si no, la búsqueda pierde intensidad o, incluso, se detiene por completo. Sin la frustración repetitiva de los deseos, la demanda de los consumidores podría secarse rápidamente y la economía orientada al consumidor agotaría sus energías. Es el *exceso* en la suma total de promesas lo que neutraliza la frustración provocada por la «excesividad» de cada una de ellas y pone freno a la acumulación de las experiencias frustrantes antes de que ésta llegue a socavar la fe de los consumidores en la eficacia de la búsqueda en última instancia.

Además de ser una economía del exceso y el despilfarro, el consumismo es también, y por ese mismo motivo, una economía del engaño. El engaño no es

una señal del mal funcionamiento del consumismo (como tampoco lo es el exceso ni el despilfarro), sino todo lo contrario: es un síntoma de su buena salud y de que va por el buen camino, una marca distintiva del único régimen bajo el que la sociedad de consumidores puede estar segura de su supervivencia.

Paralelamente a la eliminación sucesiva de ofertas de las que siempre se espera inicialmente (porque así lo prometen) que satisfagan deseos, van acumulándose montones crecientes de expectativas hechas añicos. El índice de mortalidad de las expectativas es elevado y, en una sociedad de consumidores que funcione apropiadamente, debe estar en constante aumento. La esperanza de vida de las esperanzas es minúscula: sólo una tasa de fertilidad desmesuradamente alta puede impedir que sus filas se reduzcan hasta alcanzar el borde de la extinción. Para que las expectativas se mantengan vivas y para que unas nuevas acudan prontamente a llenar los vacíos dejados por las que ya han sido desacreditadas y eliminadas, el camino desde la tienda hasta el cubo de la basura tiene que ser corto y el viaje rápido y fluido.

Hay aún más cosas que sitúan la sociedad de consumidores en una categoría aparte de todos los demás sistemas conocidos (hasta de los más ingeniosos) de hábil y eficaz «mantenimiento de patrones» y «manejo de tensiones» (por recordar los prerequisites del «sistema homeostático» de Talcott Parsons). La sociedad de consumidores ha desarrollado hasta extremos sin precedentes la capacidad de absorber las disensiones que, inevitablemente, genera toda sociedad para luego reciclarlas en forma de recurso fundamental para su propio bienestar y expansión. La sociedad de consu-

midores deriva su espíritu y su ímpetu de la *desafeción* que tan expertamente produce. Constituye un ejemplo excelente de un proceso que Thomas Mathiesen ha descrito recientemente como el «silenciamiento silencioso» de la disensión y la protesta potenciales a las que puede dar pie el sistema mediante la estrategia de la «absorción»: «Las actitudes y las acciones que, en su origen, son trascendentes [es decir, que amenazan con provocar la explosión o la implosión del sistema, Z. B.] quedan integradas en el orden imperante, de tal forma que los intereses dominantes siguen siendo bien atendidos. De ese modo, se desactivan y dejan de ser amenazadoras para el mencionado orden imperante».¹⁸

Fue Stephen Bertman quien acuñó los términos «cultura ahorista» y «cultura acelerada» para designar el modo en que vivimos en nuestra forma de sociedad.¹⁹ Se trata de términos realmente acertados y que resultan particularmente útiles a la hora de captar la naturaleza de la condición humana en la modernidad líquida. A mi juicio, si por alguna cosa destaca esta condición, es por su (hasta el momento única) *renegociación del significado del tiempo*.

El tiempo en la era de la sociedad moderna líquida de consumo no es cíclico ni lineal, como era en otras sociedades conocidas de la historia moderna o premoderna. Yo me atrevería a sugerir que es, más bien, *puntillista*: descompuesto en una multitud de pedacitos, reducido cada uno de ellos a un punto cada vez más próximo al ideal de adimensionalidad que la geometría atribuye a éste. Como seguramente recordaremos

de nuestras lecciones escolares de geometría, los puntos no tienen longitud, amplitud ni profundidad: su existencia es, por así decirlo, *anterior* al espacio y al tiempo (tanto el uno como el otro están todavía por empezar). Pero, al igual que ese punto único, que, según postula la cosmogonía más avanzada, precedió al Big Bang («gran explosión»), que dio inicio al universo, en cada punto se supone contenido un potencial infinito de expansión y un sinfín de posibilidades aguardando a explotar para quien las sepa detonar. Y recordemos que no había nada en el «antes» que precedió a la erupción del universo que pudiera ofrecernos la más nimia insinuación de que el momento de la gran explosión se acercaba. Los cosmógonos pueden explicarnos muchas cosas sobre lo que sucedió en las primeras fracciones de segundo *posteriores* al Big Bang, pero mantienen un antipático silencio a propósito de los segundos, los minutos, las horas, los días o los milenios anteriores.

Cada punto de tiempo (aunque no hay manera de saber por adelantado cuál) podría (sólo podría) estar impregnado de la posibilidad de otro Big Bang, aunque, en este caso, a la mucho más modesta escala de un «universo individual». Y lo mismo sucede con los puntos sucesivos, que se suponen impregnados de esa posibilidad, con independencia de lo que haya sucedido con los anteriores y a pesar de la experiencia que se va acumulando y que muestra que la mayoría de tales posibilidades suelen ser predichas de forma errónea, ignoradas o pasadas por alto, y que la mayoría de los puntos resultan ser estériles y la mayoría de comienzos nacen muertos. Si alguna vez se trazara el mapa de la vida puntillista, éste se asemejaría a un cementerio de

posibilidades imaginarias o irrealizadas, o, dependiendo del punto de vista, a un camposanto de oportunidades desperdiciadas: en un universo puntillista, los índices de mortalidad infantil y los de abortos son muy elevados.

Precisamente por esa razón, una vida «ahorista» tiende a ser una vida «acelerada». La posibilidad que cada punto pueda contener lo acompañará hasta la tumba; para *esa* posibilidad particular y única no habrá una «segunda oportunidad». Cada punto podría ser vivido como un nuevo comienzo, pero lo más habitual es que la meta llegue justo después de tomar la salida, sin que apenas dé tiempo a que ocurra nada entremedias. Solamente una multitud en imparable expansión de nuevos comienzos podría —sólo podría— compensar esa profusión de salidas nulas. Solamente la enorme extensión de nuevos comienzos que se cree que nos aguardan, sólo la ansiada multitud de puntos cuyo potencial para el Big Bang no ha sido aún probado (y que, por lo tanto, todavía no han sido desacreditados), podría salvaguardar la esperanza frente a los cascotes de los escombros de los finales prematuros y los inicios muertos al nacer.

Como ya he dicho anteriormente, en la vida «ahorista» del consumidor ávido de nuevas *Erlebnisse* («experiencias vividas»), la razón para apresurarse no estriba en *adquirir* y *coleccionar* tanto como sea posible, sino en *desbacerse de* todo lo que uno pueda y en *reemplazarlo*. Tras todo anuncio publicitario que promete una nueva oportunidad inexplorada de dicha, se oculta un mensaje latente: lo hecho hecho está. O la gran explosión se produce ahora mismo, en este preciso instante y al primer intento, o dedicarle tiempo más

allá de ese punto concreto deja de tener sentido: es hora de pasar a otro punto.

En la sociedad de producción, que hoy remite y va desapareciendo una como cosa del pasado (al menos, en nuestra parte del planeta), el consejo en un caso así habría sido: «Esfuézate más». Pero éste no es el caso en la sociedad de consumidores, donde hay que abandonar las herramientas que no funcionan, en vez de afilarlas y probarlas de nuevo con mayor habilidad y dedicación (y mejor efecto). Y también deben tirarse a la basura los aparatos que no llegan a proporcionar la «plena satisfacción» prometida, y las relaciones humanas que brindaron una «explosión» no tan «grande» como se esperaba. La prisa y la aceleración deben alcanzar su intensidad máxima cuando nos toca correr de un punto (que ya ha fallado, que está fallando o que está a punto de empezar a fallar) a otro (aún no probado). Debemos tener en cuenta la amarga lección del Fausto de Christopher Marlowe: que no nos arrojen al infierno justo cuando deseábamos que el momento (por el hecho mismo de que era agradable) durase para siempre.

Dada la infinidad de oportunidades prometidas y supuestas, lo que hace del tiempo pulverizado en «puntos» una novedad tan sumamente atractiva —una novedad que podemos estar seguros de que será entusiastamente adoptada y celosamente explorada— es la doble expectativa (o doble esperanza) de prevenir el futuro e inhabilitar el pasado. A fin de cuentas, ese doble logro es el ideal de la libertad.

En el fondo, la promesa de emancipar a los actores de los restos y los ecos del pasado que limitan las op-

ciones entre las que elegir en el presente (unos restos y unos ecos que causan especial malestar porque tienen la desagradable costumbre de aumentar de peso y de volumen a medida que el «pasado» se va ensanchando y va devorando bocados de vida cada vez más grandes), unida a la promesa de negarle al futuro su igualmente incomodadora propensión a devaluar los éxitos que se disfrutaban en el momento actual y a hacer añicos las esperanzas que se tienen en ese mismo instante, auguran juntas una libertad completa, sin restricciones y casi absoluta. La sociedad moderna líquida oferta esa libertad hasta niveles inauditos (y sencillamente inconcebibles) en cualquier otra sociedad de la que se tiene constancia.

Consideremos, para empezar, el asombroso hito que supone la inhabilitación del pasado. En realidad, se reduce a un único cambio en la condición humana, pero uno que es ciertamente milagroso: la capacidad de «renacer». A partir de ahora, ya no sólo los gatos pueden tener siete vidas. A los seres humanos se les ofrece hoy la posibilidad de apretujar múltiples vidas (una interminable serie de «nuevos comienzos») en un tiempo terriblemente corto de vida real en la Tierra (de cuya odiosa brevedad tanto se lamentaban no hace mucho y cuya duración no ha sido alargada en ningún sentido radical desde entonces). Renacer significa que tanto el nacimiento (o los nacimientos) anterior(es) como sus consecuencias han quedado anulados; su sensación es muy parecida a la llegada de la siempre soñada —aunque nunca antes experimentada— omnipotencia de estilo divino.²⁰ Puede desarmarse, por fin, el poder de la determinación causal, y el poder del pasado para recortar las opciones del presente puede

ser limitado de raíz, tal vez, incluso, abolido del todo. Lo que fuéramos ayer ya no tiene por qué cerrarnos el paso a la posibilidad de convertirnos en alguien totalmente distinto hoy.

Como cada punto del tiempo está, recordemos, repleto de potencial, y dado que cada potencial es diferente y único, el número de maneras en que se puede ser distinto es realmente incontable: en realidad, deja muy atrás incluso la asombrosa multitud de permutaciones y la alucinante diversidad de formas y parecidos que los encuentros casuales de genes han producido en la especie humana hasta el momento y, probablemente, producirán en el futuro. Se acerca a la capacidad de sobrecoimiento que inspira la idea de *eternidad*, en la que, dada su duración infinita, todo puede/debe pasar tarde o temprano, y todo puede hacerse o se hará tarde o temprano. Hoy, esa maravillosa capacidad de la eternidad parece haberse compactado en el lapso (en absoluto eterno) de una *sola* vida humana.

En consecuencia, la hazaña de desactivar y neutralizar el poder que tiene el pasado de reducir las opciones alternativas posteriores y, con ello, de limitar seriamente las posibilidades de nuevos «renacimientos», priva a la eternidad de su atractivo más seductor. En el tiempo puntillista característico de la sociedad moderna líquida, *la eternidad ya no es un valor y un objeto de deseo*. Mejor dicho aún, le ha sido extirpado su valor, lo que hacía de ella un objeto de deseo, y ha acabado siendo *injertado en el momento*. De ahí que la «tiranía del momento» propia de la modernidad tardía, con su correspondiente exhortación al *carpe diem*, esté reemplazando de forma gradual, aunque constante (y, tal vez,

imparable), a la tiranía premoderna de la eternidad, caracterizada por el lema del *memento mori*.

Esta transformación se oculta tras la nueva centralidad asignada en la sociedad actual al interés por la «identidad». Pese a haber sido un tema importante y una tarea absorbente, desde el momento de la transición —en la modernidad temprana— de la sociedad de la «adscripción» a la sociedad del «logro», la identidad ha pasado actualmente a compartir la misma suerte de otros aspectos de la vida y ha experimentado el ya mencionado proceso de «puntillización». Lo que fuera antes un proyecto de toda una *vida* (un proyecto que duraba lo que ésta durase) se ha transformado hoy en un atributo del *momento*. Ha dejado de ser algo diseñado una sola vez y construido para durar eternamente, y ha pasado a ser algo que se ensambla y se desensambla siempre de nuevo y de forma intermitente. Cada una de esas dos operaciones, aparentemente contradictorias, cobran igual importancia y resultan absorbentes en la misma medida. En lugar de exigir un pago por adelantado y una suscripción de por vida sin cláusulas de cancelación, la identidad (o, para ser más exactos, la identificación) es, en la actualidad, una actividad afín a la de ver películas de «pago por visión» en nuestro televisor (o a la de usar una tarjeta telefónica de prepago). Pese a ser una cuestión de interés constante, la identificación se ha subdividido actualmente en una multitud de esfuerzos sumamente breves (que se van haciendo aún más breves a medida que se producen avances en las técnicas de mercadotecnia) y plenamente al alcance de hasta la más efímera capacidad de atención; una serie de intentonas súbitas y frenéticas, que no siguen ninguna secuencia

prediseñada, predeterminada o, siquiera, previsible, pero cuyos efectos, sin embargo, se observan rápidamente (al cabo de un tiempo cómodamente próximo al del comienzo de cada esfuerzo), con lo que liberan los gozos del «querer» de la sombría mazmorra del «esperar».

Las habilidades requeridas para enfrentarse al desafío de la manipulación moderna líquida de la identidad guardan cierto parentesco con las del famoso *bricoleur* de Claude Lévi-Strauss, con las de un malabarista o, para ser más precisos, con la astucia y la destreza de un prestidigitador. La práctica de tales habilidades ha sido puesta al alcance del consumidor común y corriente gracias al recurso del *simulacrum*, un fenómeno (por emplear la memorable descripción de Jean Baudrillard) similar al de las afecciones psicósomáticas y del que se sabe que anula la distinción entre «las cosas tal como son» y «las cosas tal como se pretende que sean», o entre la realidad y la ilusión, entre el verdadero estado de las cosas y su simulación. Lo que antaño se veía y se sufría como un trabajo interminablemente monótono que exigía la movilización y el oneroso forzamiento de todos los recursos «internos» de cada persona puede ser hoy logrado con la ayuda de artilugios y aparatos fáciles de usar y de adquirir por un módico precio y un mínimo de tiempo. Es cierto que el atractivo de las identidades confeccionadas a partir de «retales» comprados aumenta de forma proporcional a la cantidad de dinero desembolsada; recientemente, ha crecido también en función de lo dilatado de la espera, pues las tiendas de los diseñadores más prestigiosos y exclusivos han introducido listas de espera (obviamente, sin otro fin que el de potenciar la

distinción de la que los ansiados símbolos de identidad por los que se espera dotan a su comprador o a su compradora). Como bien señalara Georg Simmel hace ya mucho tiempo, los valores se miden por el volumen y el dolor del sacrificio de otros valores necesarios para obtenerlos (y la demora es, posiblemente, el más atroz de los sacrificios que los miembros de la sociedad de consumidores pueden verse obligados a aceptar).

Anular el pasado, «renacer», adquirir un yo diferente, reencarnarse en «alguien completamente distinto»: éstas son tentaciones a las que resulta difícil resistirse. ¿Por qué esforzarse en autosuperarse, con el extenuante esfuerzo que eso supone y el penoso auto-sacrificio que ese duro trabajo tan notoriamente requiere? ¿Por qué gastarse el dinero tan innecesariamente? ¿No es más barato, rápido, exhaustivo, cómodo y fácil dejar de perder el tiempo y empezar de nuevo: despojarse de la piel vieja —con sus lunares, sus verrugas, etc.— y comprarse una nueva? No hay nada nuevo en buscar una vía de escape cuando las cosas se ponen problemáticas; eso es algo que han intentado las personas de todas las épocas. Lo novedoso del momento actual es la posibilidad de que un leopardo cambie realmente sus manchas; lo novedoso es el sueño de *huir del propio yo de la persona*, complementado por la convicción de que ése es un sueño cuya realización está a nuestro alcance: no es una de tantas opciones, sino la más fácil, la que más probablemente funcionará en caso de que surjan problemas. Es un atajo menos engorroso y que consume menos tiempo y menos energías, por lo que, a fin de cuentas, es una opción más barata.

Joseph Brodsky, el poeta-filósofo ruso-americano,

describió de forma gráfica la clase de vida que surge bajo la guía de la confianza otorgada a esa forma de huida. Para los perdedores reconocidos como tales, como son los «consumidores defectuosos» (los pobres, eliminados del juego consumista), quienes no dejan de ser la versión moderna líquida de los marginados sociales, la única manera de escapar de sí mismos (de estar cansados de sí mismos o, como Brodsky prefiere expresarlo, de estar *aburridos*) es el alcohol o la drogadicción: «En general, el hombre que se inyecta heroína en las venas lo hace, principalmente, por el mismo motivo por el que ustedes se compran un vídeo», dijo Brodsky a los estudiantes del Dartmouth College en julio de 1989; eso es lo máximo a lo que los consumidores defectuosos —los parias sociales a quienes se les niega la entrada en las vías de escape más perfeccionadas y ostensiblemente más eficaces, aunque también más caras— pueden aspirar. En cuanto a los ricos potenciales (en quienes los alumnos de Dartmouth aspiraban a convertirse), no tienen por qué limitarse a comprar un nuevo vídeo. Pueden tratar de vivir su sueño. «Ustedes se aburrirán de su trabajo, de sus esposos o esposas, de sus amantes, de la vista que se contempla desde su ventana, del mobiliario o del papel pintado de su habitación, de sus pensamientos, de ustedes mismos —advertía Brodsky—. En consecuencia, ustedes mirarán de idear vías de escape. Aparte de los aparatos autograticantes antes mencionados, es posible que traten de cambiar de trabajo, de domicilio, de empresa, de país, de clima, puede que se den a la promiscuidad, al alcohol, a los viajes, a las lecciones de cocina, a las drogas, al psicoanálisis.»²¹

Los ricos podrían, en realidad, elegir sus vías de escape propias entre el incontable número de opciones que se les ofrecen. Y es probable que se sientan tentados a probar tantas como se puedan permitir, una tras otra o todas a la vez, dado que lo que resulta mucho menos probable es que cualquiera de las vías elegidas pueda obrar por separado esa liberación del «aburrimiento con nosotros mismos» que todas prometen obrar: «De hecho, ustedes podrían agruparlas todas y, durante un tiempo, tal vez funcionarían. Pero sólo hasta el día, claro está, en el que se despertaran en medio de una nueva familia y de un nuevo papel pintado, en un Estado y en un clima distintos, junto a un montón de facturas de su agente de viajes o de su psiquiatra, pero con la misma sensación de siempre al ver la luz del día entrando por su ventana».²²

Andrzej Stasiuk, un excepcional novelista polaco y analista sagaz de la condición humana contemporánea, sugiere que «la posibilidad de convertirse en otra persona» es el sustituto actual de la hoy prácticamente descartada e ignorada salvación o redención. «Es muy probable que la cantidad de seres digitales, de celuloide y análogos que conocemos en el transcurso de una vida terrenal ande muy cerca del volumen de los mismos que la vida eterna y la resurrección de la carne podrían ofrecernos —sugiere Stasiuk—. A través de la aplicación de técnicas diversas, podemos cambiar nuestros cuerpos y remodelarlos conforme a patrones diferentes. [...] Cuando hojeamos esas revistas de fotos e ilustraciones llamativas, tenemos la impresión de que nos cuentan básicamente una historia referida a los modos diversos en los que podemos rehacer nuestra personalidad, empezando por las dietas, nuestro

entorno y nuestros hogares, y llegando incluso a la reconstrucción de nuestra estructura psíquica, un proceso que, habitualmente, recibe el nombre en código de invitación a "ser uno mismo".»²³

Ślawomir Mroźek, escritor polaco de fama mundial y hombre con experiencia de primera mano acerca de numerosos países y culturas, compara el mundo que habitamos con un «puesto de mercado lleno de llamativos vestidos y rodeado de una multitud de personas en busca de su "yo". [...] Una persona puede cambiar interminablemente de vestido y, con ello, hará que la maravillosa libertad de la que gozan esos buscadores se prolongue eternamente. [...] Sigamos buscando nuestro verdadero yo: ¡es tan divertido! Eso sí, a condición de que nunca lo encontremos. Porque si diéramos con él, se acabaría la fiesta». ²⁴

Si la felicidad está permanentemente a nuestro alcance, y si el alcanzarla no lleva más que los escasos minutos necesarios para hojear las páginas amarillas y para extraer la tarjeta de crédito de la cartera, entonces es evidente que un yo que no alcance la felicidad no puede ser «verdadero», no puede ser realmente el que instó al buscador de sí mismo a embarcarse en ese viaje de autodescubrimiento. Ese yo fraudulento tiene que ser abandonado atendiendo a su «falta de autenticidad»; mientras tanto, la que debe continuar es la búsqueda del yo real. Y no hay apenas motivos para dejar de buscar cuando uno puede estar seguro de que, al instante siguiente, otro nuevo momento llegará debidamente, trayendo consigo nuevas promesas y repleto de nuevo potencial.

Blaise Pascal sugirió que «la única causa de la infelicidad del hombre es que no sabe cómo quedar-

se tranquilo en su habitación». ²⁵ Pascal escribió estas palabras hace casi cuatro siglos, pero aunque las hubiera escrito hace sólo cincuenta años, difícilmente habría podido adivinar, en primer lugar, que llegaría un día en el que los hombres y las mujeres estarían infelices por más o menos el mismo motivo, y, en segundo lugar, que por mucho que se esforzaran en permanecer en sus habitaciones respectivas, apenas podrían quedarse quietos, pues sus habitaciones (montadas sobre ruedas más que sobre cimientos sólidos y duraderos) serían tremendamente móviles, y que ni ellos mismos —los hombres y las mujeres de *nuestros* días— tendrían, no ya un conocimiento fiable, sino siquiera la menor idea de cuándo se moverían esas habitaciones, hacia dónde y a qué velocidad. Pero no culpen a Pascal. Él nació y murió mucho antes del advenimiento de nuestro mundo moderno líquido.

Es dentro de este mundo de la modernidad líquida donde se nos ha llamado a considerar el destino, el valor y las posibilidades del recuerdo, de la memoria. Y no es de extrañar que, hoy, creamos que éstas son cuestiones merecedoras de una atención particularmente profunda por nuestra parte. Como bien señaló Martín Heidegger, los seres humanos empezamos a reflexionar sobre la esencia de algo sólo cuando ese «algo» se nos rompe en nuestras propias narices: cuando no podemos encontrarlo en el sitio en el que «siempre estaba» o cuando comienza a comportarse de un modo que, según lo que sabemos y lo que estamos acostumbrados a esperar, sólo podemos calificar de

extraño, sorprendente, desconcertante e intrigante. Tal como Hegel comentara un siglo antes, el búho de Minerva, la diosa de la sabiduría, despliega sus alas solamente al anochecer: al final del día.

La memoria ha quedado recientemente encuadrada dentro de esa categoría de «cosas» de las que uno adquiere súbitamente conciencia: cosas que se han roto o que el ojo de la sabiduría no ha detectado desde que empezaron a fundirse con la oscuridad de la noche y dejaron de ocultarse en la deslumbrante luz del día. Si hoy volvemos, compulsiva y obsesivamente, sobre el tema de la memoria, es porque se nos ha transportado desde una civilización de la duración (y, por ello, del *aprendizaje* y la *memorización*) a una civilización de la fugacidad (y, por ello, del *olvido*). Disfrazada de baja colateral, la memoria es, en realidad, la principal víctima de ese cambio.

Fueron necesarios más de dos milenios, desde que los sabios de la antigua Grecia inventaran el concepto de *paideia*, para que la idea de «educación a lo largo de toda la vida» pasara de ser un oxímoron (un contrasentido) a convertirse en un pleonasma (como «mantequilla mantecosa» o «hierro metálico»). Tan extraordinaria transformación ha tenido lugar en fecha muy reciente —en las dos o tres últimas décadas— a raíz del impacto que ha supuesto la aceleración radical del ritmo de los cambios acaecidos en el escenario social en el que los dos principales agentes educativos —los maestros y los alumnos— se han visto obligados por igual a actuar.

Desde el momento mismo en el que se dispara un proyectil balístico, tanto su dirección como la distancia que recorrerá han sido ya decididas por la forma y

la posición del propio cañón y por la cantidad de pólvora contenida en la munición disparada. Es posible, pues, calcular con un margen de error escaso o nulo el lugar en el que aterrizará el obús o la bala, y se puede, además, elegir ese punto desplazando el cañón o cambiando la cantidad de pólvora empleada. Éstas eran cualidades que hacían de los proyectiles balísticos armas ideales para ser usadas en la guerra de posiciones, en la que los objetivos permanecían enterrados en sus trincheras o en sus búnkeres y los obuses o las balas eran los únicos cuerpos en movimiento.

Esas mismas cualidades, sin embargo, hacen que los cañones resulten por completo (o casi por completo) inútiles cuando los blancos, además de ser invisibles al artillero, empiezan a moverse (sobre todo, si éstos se desplazan a mayor velocidad que la que pueden alcanzar los propios misiles, y aún más si se mueven erráticamente, de un modo tan impredecible que desbarata todos los cálculos preliminares requeridos para fijar la trayectoria del proyectil). Lo que se necesita entonces es un «misil inteligente», capaz de variar de trayectoria a medio vuelo, en función de las condiciones cambiantes: un proyectil que pueda detectar de inmediato los movimientos del blanco, inferir de ellos todo lo que pueda sobre la dirección y la velocidad actuales del objetivo, y extrapolar —a partir de la información recogida— el lugar en el que sus respectivas trayectorias podrían cruzarse. Unos misiles inteligentes de este tipo no pueden suspender en ningún momento (ni, aún menos, concluir) la recopilación y el procesamiento de información que realizan mientras se desplazan, dado que es muy posible que su blanco jamás deje de moverse ni de variar de dirección y de

velocidad, y que el lugar de encuentro tenga que ser constantemente actualizado y corregido.

Podríamos afirmar que los misiles inteligentes siguen la estrategia de la «racionalidad instrumental», aunque sea —por así decirlo— en una versión «licuada» y fluida de la misma, lo que significa que se renuncia al supuesto de que el fin viene ya dado y permanece fijo e inmóvil todo el tiempo y de que, por lo tanto, lo único que hay que calcular y manejar son los medios. Habrá incluso proyectiles más inteligentes que no se ciñan a un blanco preseleccionado y que elijan sus objetivos incluso después del lanzamiento. Se moverán guiados exclusivamente por dos criterios: el de conseguir los mayores efectos posibles en función de su capacidad técnica, y el de seleccionar entre sus objetivos potenciales aquellos que mejor podrán alcanzar en función de su propio equipamiento. He aquí, podríamos decir, un ejemplo de racionalidad instrumental a la inversa: los objetivos se seleccionan mientras el misil está en el aire y lo que decide qué «fin» acaba siendo el elegido son los medios disponibles en cada momento. En este caso, la «inteligencia» del proyectil en vuelo y su eficacia se verían beneficiadas si su configuración fuera de una naturaleza «menos específica» o «menos comprometida», es decir, si no estuviera centrada en ninguna categoría concreta de fines, si no estuviera excesivamente especializada o ajustada para impactar contra un tipo particular de blanco.

Los misiles inteligentes, a diferencia de sus anteriores parientes balísticos, *aprenden sobre la marcha*. De ahí que lo que necesiten desde el primer momento es que se les dote de la *capacidad* de aprender, y de aprender deprisa. Eso es evidente. Lo que ya no salta

tanto a la vista, sin embargo, pese a no ser menos crucial que la aptitud para el aprendizaje rápido, es la capacidad de *olvidar* al instante lo que se ha aprendido con anterioridad. Los proyectiles no serían inteligentes si no fueran capaces de «cambiar de opinión» o de revocar sus «decisiones» previas sin dudar ni lamentarlo. No deberían encariñarse demasiado, pues, con la información adquirida unos instantes antes y, bajo ningún concepto, deberían desarrollar hábitos de comportamiento con arreglo a lo sugerido por esos datos. Toda la información que adquieren se vuelve rápidamente obsoleta, por lo que, en lugar de servir de guía fiable, puede llevarlos por mal camino si no la desechan con la suficiente prontitud (borrándola de la memoria). Lo que nunca deben olvidar los «cerebros» de los misiles inteligentes es que el conocimiento que adquieren resulta sumamente *desechable* y que su validez sólo dura hasta nuevo aviso y su utilidad no es más que provisional. Tampoco deben olvidar que la garantía del éxito consiste en no pasar por alto el momento a partir del cual ese conocimiento adquirido deje de ser útil y tenga que ser eliminado, olvidado y reemplazado.

Para los filósofos de la educación de la era de la modernidad sólida, los profesores eran como lanzaderas de misiles balísticos y, como tales, los instruían sobre cómo asegurarse de que sus productos se mantuvieran estrictamente dentro de la trayectoria preestablecida determinada por su impulso inicial. Y dada la naturaleza «praxeomórfica» de la cognición humana, no es de extrañar que pensaran así, ya que los proyectiles balísticos eran, en las fases iniciales de la era moderna, el logro máximo de la inventiva técnica hu-

mana.²⁶ Servían sin tacha a quien quisiera conquistar y mandar el mundo de entonces. Tal como Hilaire Belloc declaró confiadamente en su momento, refiriéndose a los nativos africanos: «Da igual, porque nosotros tenemos / la ametralladora Maxim y ellos no» (la Maxim, vale la pena recordarlo, era una máquina portátil capaz de disparar abundantes ráfagas de balas en un breve espacio de tiempo, pero sólo resultaba eficaz si se tenía toda esa munición a mano). En realidad, sin embargo, esa forma de entender la labor del maestro y el destino del alumno precedió con mucho al «proyectil balístico» y a la era moderna que lo inventó, como bien testimonia un viejo proverbio chino que, pese a ser dos milenios anterior al advenimiento de la modernidad, aún citaba la Comisión Europea en apoyo de su programa para el «aprendizaje a lo largo de toda la vida» en los albores del siglo XXI: «Cuando hagas planes para un año, planta maíz. Cuando hagas planes para un decenio, planta árboles. Cuando hagas planes para toda la vida, forma y educa a personas». No ha sido hasta que hemos entrado en los actuales tiempos modernos líquidos, cuando esa antigua sabiduría ha perdido su anterior valor pragmático y las personas que se ocupan del aprendizaje y de la promoción de lo que se engloba bajo el epígrafe de la «educación» han tenido que desplazar su atención de los proyectiles balísticos a los inteligentes.

John Kotter, profesor de la Facultad de Administración de Empresas de la Universidad de Harvard, prevenía a sus lectores contra la maraña en la que, según él, podían quedar atrapados quienes optaban por seguir trayectorias laborales pautadas que conducen, en última instancia, a un puesto de trabajo «en propie-

dad». En el fondo, desarrollar una lealtad institucional, dejarse absorber profundamente por un trabajo o implicarse emocionalmente hasta el punto de prestar una especie de juramento de fidelidad a largo plazo a algo o a alguien en concreto (y no digamos, si el compromiso es vitalicio) son actitudes desaconsejadas, según escribió el propio Kotter, en tiempos en los que «la credibilidad de los conceptos de negocio, de los diseños de producto, de la inteligencia del competidor, de los bienes de equipo y de *todas las clases de conocimiento* tienen una vida más breve».²⁷

Si la vida premoderna era un ensayo diario dirigido a conseguir la duración infinita de todo salvo la vida mortal, la vida moderna líquida es un ensayo cotidiano de fugacidad universal. Lo que los habitantes del mundo líquido moderno descubren enseguida es que no hay nada en ese mundo que pueda durar (y, menos aún, para siempre). Los objetos que hoy se recomiendan como útiles e indispensables tienden a «ser historia» mucho antes de asentarse lo suficiente como para convertirse en una necesidad y una costumbre. No hay nada que se crea que vaya a permanecer para siempre, ni nada que parezca irremplazable. Todo nace con un sello de muerte inminente y sale de la línea de producción con una fecha de consumo preferente impresa o supuesta. La construcción de nuevos edificios no da comienzo a menos que se haya emitido ya el permiso necesario para demolerlos cuando llegue el momento (que, sin duda, llegará), ni se firman contratos si su duración no queda fijada de antemano o si no se facilita que puedan resolverse posteriormente con sólo pedirlo. Pocos (por no decir ninguno) son los compromisos que duran lo suficiente como para al-

canzar el punto de no retorno, y las decisiones o las sentencias —todas las cuales son *ad hoc* y se considera que vinculan solamente «por el momento»— pueden llegar a tener una vigencia prolongada sólo por accidente. Todas las cosas —nacidas o fabricadas, humanas o no— son «hasta nuevo aviso» y desechables.

Un fantasma planea sobre los moradores del mundo moderno líquido y sobre todos sus quehaceres y creaciones: es el espectro de la superfluidad. La modernidad líquida es una civilización de exceso, redundancia, despilfarro y eliminación de desechos. Por decirlo en la sucinta y concisa formulación de Ricardo Petrella, las actuales tendencias globales dirigen «las economías hacia la producción de lo efímero y lo volátil —a través de la enorme reducción de la vida útil de los productos y los servicios—, y de lo precario (empleos temporales, flexibles y a tiempo parcial)».²⁸ Y como el ya desaparecido sociólogo italiano Alberto Melucci solía decir, «vivimos atormentados por la fragilidad del presente, que precisa de unos cimientos firmes precisamente donde no los hay».²⁹ Por eso, añadía, «ante el cambio, siempre estamos divididos entre el deseo y el miedo, entre la expectación y la incertidumbre». La incertidumbre supone *riesgo*: compañero inseparable de toda acción y espíritu siniestro que nos ronda —a nosotros, que tomamos decisiones y nos vemos obligados a elegir por necesidad— desde el momento en el que, como bien lo expresó Melucci, «la elección se convirtió en un destino».

A decir verdad, el uso del verbo «se convirtió» no es del todo correcto en este caso, ya que los seres humanos han tenido que elegir desde siempre, desde que son humanos. Pero sí puede afirmarse que nunca an-

tes se había dejado sentir tan profundamente la necesidad de escoger y tomar decisiones, y que la penosa —al tiempo que incurable— incertidumbre actual, la amenaza constante de que nos «quedemos rezagados» y de que se nos excluya del juego y no nos sea posible volver por no haber estado a la altura de las nuevas exigencias, son factores que nos han llevado a adquirir una dolorosa conciencia propia del hecho mismo de elegir. Lo que separa la actual elección entendida como tormento de los desasosiegos que han atormentado al *homo elicens* («hombre que elige») de todas las épocas es la constatación o la sospecha presente de que no hay reglas preestablecidas ni objetivos universalmente aprobados que puedan seguirse y que, de ese modo, aseguren a quienes eligen contra las consecuencias adversas de sus elecciones. Los puntos de referencia y las directrices que hoy parecen fiables habrán quedado, probablemente, desacreditadas mañana, tachadas de engañosas o de corruptas. En empresas presuntamente sólidas acaban destapándose escándalos que las retratan como meros productos de la imaginación de sus contables. Cualquier cosa que sea «buena para usted» hoy, puede ser reclasificada mañana como su más ponzoñoso veneno. Compromisos aparentemente firmes y acuerdos solemnemente firmados pueden anularse de la noche a la mañana. Y las promesas (o, al menos, la mayoría de ellas) parecen hacerse con el único objetivo de traicionarlas y quebrantarlas. No existe, en apariencia, ninguna isla estable y segura entre la marejada. Por citar de nuevo a Melucci, diríamos que «ya no poseemos un hogar; se nos llama reiteradamente a construir uno y a reconstruirlo —como si fuéramos los tres cerditos del cuento infantil— para

no tener que arrastrarlo a cuevas como los caracoles». ³⁰

En un mundo así, uno se siente forzado, por lo tanto, a tomar la vida bocado a bocado, tal como viene, con la esperanza de que cada pedazo sea diferente de los precedentes y requiera de conocimientos y habilidades distintos. Una amiga mía que vive en un país de la Unión Europea, una persona muy inteligente, magníficamente preparada y singularmente creativa, que domina varios idiomas a la perfección (una persona que pasaría airosa la mayoría de las pruebas de aptitud y entrevistas de trabajo), se quejaba en una carta privada de «la precariedad vaporosa y la fragilidad de porcelana del mercado laboral». Trabajó durante dos años como traductora independiente y asesora legal, expuesta de lleno a los altibajos habituales del mercado. Pero, por su condición de madre soltera, anhelaba obtener unos ingresos más regulares, así que optó por un empleo fijo con un salario mensual. Durante un año y medio trabajó en una compañía donde ponía al día a los emprendedores en ciernes sobre las materias relacionadas con el derecho comunitario europeo, pero como las nuevas aventuras empresariales tardaban mucho en materializarse, la compañía acabó quebrando en pocos meses. Luego, trabajó otro año y medio en el Ministerio de Agricultura, encargada de una sección dedicada a desarrollar contratos con los recién independizados países bálticos. Cuando llegaron las elecciones siguientes, la nueva coalición de gobierno optó por «subsidiarizar» ese problema a la iniciativa privada y, por consiguiente, disolvió aquel departamento. El siguiente empleo le duró sólo medio año: fue el tiempo que tardó la Junta Estatal de Igualdad Étnica en seguir

la misma senda de desentendimiento gubernamental y en ser clausurada por ser considerada superflua.

Nunca antes, aquello que proclamara memorablemente Robert Louis Stevenson («viajar con esperanza es mejor que llegar») había sonado más verdadero que hoy en nuestro mundo moderno, licuado y fluido. Cuando los destinos cambian de lugar y los que no varían pierden su encanto con más rapidez que aquella a la que las piernas pueden caminar, los coches correr o los aviones volar, mantenerse en movimiento es más importante que cuál sea la meta. No convertir en hábito nada de lo que se hace en este momento, no estar atados por el legado de nuestro propio pasado, llevar nuestra identidad actual como quien lleva una camisa que puede ser sustituida enseguida, justo al pasar de moda, desdeñar las lecciones y las habilidades pasadas sin ninguna inhibición ni remordimiento: todos estos se están convirtiendo en los sellos distintivos de la política de la vida de la modernidad líquida y en los atributos de la racionalidad moderna líquida. La cultura de la modernidad líquida ha dejado de dar la sensación de ser una cultura de aprendizaje y acumulación, como la daban las culturas registradas en las crónicas de los historiadores y los etnógrafos. Hoy parece y se siente, más bien, como una cultura de *desconexión, discontinuidad y olvido*.

En esta «cultura de casino», como la llamó George Steiner, cada producto cultural está calculado para tener el máximo impacto (es decir, para desguazar, arrinconar y deshacerse de los productos culturales de ayer) y una obsolescencia instantánea: temeroso de abusar de la hospitalidad que se le ha dispensado, pues percibe la cada vez más corta distancia existente entre la

fragancia de la novedad y el hedor del cubo de la basura, abandona la escena con presteza para dejar vía libre a los productos culturales de mañana. Los artistas, que antaño equiparaban el valor de su obra con el de su propia duración eterna y que, precisamente por ello, se esforzaban por alcanzar una perfección que hiciera casi imposible añadir cambio alguno, montan hoy instalaciones pensadas para ser desmontadas en cuanto se clausure la exposición, y *happenings* que acabarán en el momento mismo en el que los actores decidan irse de allí; igualmente, envuelven puentes enteros hasta que éstos son de nuevo abiertos al tráfico, o edificios inacabados hasta que se reanudan las obras de construcción, y erigen o tallan «esculturas espaciales» que invitan a que la naturaleza se deje sentir y que suponen una demostración adicional (si es que ésta hacía falta) de la ridícula vanidad y brevedad de todos los hechos humanos y de la superficialidad de las huellas dejadas por éstos. Salvo de los dedicados contrincantes de los concursos televisivos, de nadie se espera (y, aún menos, a nadie se le anima a) que recuerde lo que ayer estaba en boca de todos, aunque no es menos cierto que de nadie se espera, tampoco, que se desentienda de lo que está hoy. El mercado de consumo está adaptado a la cultura de casino de la modernidad líquida, que, a su vez, está adaptada a las presiones y las seducciones de dicho mercado. Las dos concuerdan bien y se nutren mutuamente. ¿En qué lugar deja todo esto, pues, a los aprendices y a sus maestros?

Para ser de un mínimo de utilidad en nuestro escenario moderno líquido, la educación y el aprendizaje de-

ben ser continuos y, de hecho, permanentes a lo largo de toda la vida. No es concebible ningún otro tipo de educación o de aprendizaje; la «formación» de «yos» y de personalidades es impensable de ningún otro modo que no sea el de una «reformación» continua, siempre por terminar y con final abierto.

Dadas las avasalladoras tendencias que conforman las relaciones de poder y la estrategia de dominación propia de nuestro tiempo de modernidad líquida, las posibilidades de que se enderece el enrevesado y errático itinerario de las evoluciones del mercado y de que los cálculos sobre los «recursos humanos» se vuelvan más realistas son, cuando menos, escasas (en el mejor de los casos), por no decir que lo más probable es que sean nulas. En el escenario de la modernidad líquida, la «incertidumbre fabricada» es el instrumento primordial de dominación, y la política de «precarización», por emplear el término de Pierre Bourdieu, se convierte rápidamente en el núcleo duro de la estrategia de dicha dominación.³¹ El mercado y la «planificación para toda la vida» son conceptos divergentes. En cuanto la política estatal se somete a la guía orientadora de la «economía» —entendida como la libre interacción entre las fuerzas del mercado—, el equilibrio de poder entre mercado y planificación acaba inclinándose decisivamente del lado del primero.

Eso no augura nada bueno para el «empoderamiento de la ciudadanía», que, según la Comisión Europea, es el objetivo principal del aprendizaje a lo largo de toda la vida. Según el consenso generalizado, el «empoderamiento» (un término empleado indistintamente en los debates actuales con el de «capacitación») se logra cuando las personas adquieren la capacidad

de controlar (o, como mínimo, de influir significativamente en) las fuerzas personales, políticas, económicas y sociales que, de otro modo, sacudirían sus respectivas trayectorias vitales; en definitiva, estar «empoderado» significa ser *capaz de elegir y de actuar efectivamente conforme a lo elegido*, y eso, a su vez, implica la *capacidad de influir en el conjunto de opciones alternativas disponibles y en los escenarios sociales en los que se eligen y se materializan esas opciones*. Hablando claro, el auténtico empoderamiento exige no sólo la adquisición de las habilidades que permitan a la persona jugar bien al juego diseñado por otros, sino también la adquisición de *poderes* que permitan que la persona influya en los objetivos, las apuestas y las reglas del juego: en definitiva, no sólo las habilidades personales, sino también las *sociales*.

El empoderamiento requiere la construcción y la reconstrucción de vínculos interhumanos, así como la voluntad y la capacidad de implicarse con otras personas en un esfuerzo continuo por convertir la convivencia humana en un escenario acogedor y propicio a la cooperación mutuamente enriquecedora de hombres y mujeres que luchan por adquirir autoestima, desarrollar su potencial y usar apropiadamente sus capacidades. En suma, uno de los aspectos decisivos que están en juego en la educación permanente orientada al empoderamiento es la reconstrucción de un espacio público (que hoy está cada vez más desierto) en el que hombres y mujeres puedan participar en un ir y venir continuo entre intereses, derechos y deberes individuales y comunes, privados y comunitarios.

«A la luz de los procesos de fragmentación y segmentación, y de la creciente diversidad individual y

social —escribe Dominique Simon Rychen—, el fortalecimiento de la cohesión social y el desarrollo de un sentido de conciencia y responsabilidad social se han convertido en objetivos sociales y políticos de primer orden.»³² En el trabajo, en el barrio en el que vivimos y en la calle en general, nos mezclamos a diario con otras personas que, como bien señala Rychen, «no hablan necesariamente nuestro mismo idioma (en sentido literal o metafórico) ni comparten la misma memoria o historia». En tales circunstancias, las habilidades que más necesitamos, para brindar a la esfera pública una oportunidad razonable de reactivación, son las relacionadas con la interacción con los demás: mantener un diálogo, negociar, alcanzar un entendimiento mutuo y gestionar o resolver conflictos que son inevitables en cualquier manifestación de vida en común.

Permítanme reiterar lo que afirmé al principio: para ser de alguna utilidad en el escenario de la modernidad líquida, la educación y el aprendizaje han de ser continuos y permanentes a lo largo de toda la vida. Espero que ahora podamos ver que uno de los motivos (y, tal vez, el verdaderamente decisivo) por el que ese aprendizaje *debe* ser continuo y a lo largo de toda la vida reside en la naturaleza de la tarea a la que nos enfrentamos en el camino compartido hacia el «empoderamiento», una tarea que es exactamente como la educación debería ser: afrontada continuamente, jamás terminada del todo, permanente durante toda la vida.

Pero el consumidor es enemigo del ciudadano. Por toda el área «desarrollada» y rica del planeta, abundan

los síntomas de la pérdida de interés en la adquisición y el ejercicio de habilidades sociales, del distanciamiento entre la población y la política, de la creciente apatía política y el desentendimiento por el funcionamiento del proceso político. La política democrática no podrá sobrevivir mucho tiempo a una pasividad ciudadana nacida de la ignorancia y la indiferencia. Las libertades de los ciudadanos no son propiedades adquiridas para siempre sin más, pues constituyen más bien unas propiedades que no se encuentran nada seguras cuando se las encierra en el interior de cajas fuertes particulares. El lugar que les corresponde es el terreno sociopolítico, donde se plantan y echan raíces, y éste ha de ser fertilizado y regado a diario, pues si no es atendido día sí y día también a través de las acciones informadas de un público entendido y comprometido, se secará y se desmoronará. No son sólo las habilidades *técnicas* las que necesitan refrescarse continuamente, ni es sólo la educación *centrada en el empleo* la que tiene que ser permanente: lo mismo se exige (y con apremio aún mayor si cabe) de la educación en materia de *ciudadanía*.

La mayoría de las personas hoy coincidirían fácilmente en admitir la necesidad de poner al día sus conocimientos profesionales y de asimilar nueva información técnica para no «quedarse rezagadas» o para que el «progreso tecnológico» cada vez más acelerado no las arroje por la borda. Y, sin embargo, tal como Henry Giroux documentó meticulosamente en una larga serie de reveladores estudios, se echa sorprendentemente en falta una sensación similar de urgencia cuando se trata de ponerse al día de la impetuosa corriente de acontecimientos y de las vertiginosamente

cambiantes reglas del juego en el ámbito de la política. Los resultados de diversas encuestas dan fe del rápido agrandamiento de la brecha que separa la opinión pública de las realidades centrales de la vida política. Así, por ejemplo, poco después de la invasión de Irak, el *New York Times* publicó un estudio que indicaba que el 42% de la población estadounidense creía que Sadam Husein era responsable de los atentados del 11 de septiembre contra el World Trade Center y el Pentágono. CBS News también hizo público otro sondeo según el cual el 55% de la población estadounidense creía que Sadam Husein apoyaba directamente a la organización terrorista Al Qaeda. Otro sondeo, éste de Knight Ridder/Princeton Research, reveló que el 44% de las personas encuestadas creían que «la mayoría» o «algunos» de los secuestradores de los vuelos del 11 de septiembre de 2001 eran ciudadanos iraquíes. También eran mayoría los estadounidenses convencidos de que Sadam Husein poseía armas de destrucción masiva, de que éstas habían sido ya encontradas, de que el anterior líder iraquí estaba a punto de fabricar una bomba nuclear, y de que la habría lanzado finalmente contra la desprevenida población norteamericana. Ninguna de estas creencias tenía base real alguna, pues no existían pruebas que pudieran confirmarlas de forma siquiera remota. Aun así, un sondeo realizado por el *Washington Post*, en fechas próximas al segundo aniversario de la tragedia del 11 de septiembre, indicó que el 70% de los estadounidenses seguía creyendo que Irak había tenido una participación directa en la planificación de los atentados.

Ante semejante panorama de ignorancia, es fácil sentirse perdido y desdichado (pero más fácil aún es

estarlo sin darse cuenta de ello). Según un memorable comentario de Pierre Bourdieu, quien no controla el presente no puede siquiera soñar con controlar el futuro, y la mayoría de los estadounidenses no deben de tener más que una visión borrosa de los acontecimientos actuales. Y ésta es una sospecha ampliamente confirmada por observadores más incisivos y perspicaces que yo. «Muchos americanos —escribió Brian Knowlton en el *International Herald Tribune*— dijeron que la oscilación entre alertas calientes, frías y de nuevo calientes que se han venido sucediendo recientemente los ha dejado en una total incertidumbre acerca de cómo (con qué urgencia y con qué grado de temor) reaccionar.»³³

La ignorancia conduce a la parálisis de la voluntad: uno no sabe qué le aguarda, no tiene manera de contabilizar los riesgos. Para las autoridades, impacientes ante las restricciones que las democracias boyantes y fuertes imponen a los detentadores del poder, la impotencia que esa ignorancia introduce en el electorado y la ausencia generalizada de fe en la eficacia de la discrepancia, así como la falta de voluntad de implicación política, son fuentes de capital político muy necesarias y bien recibidas: la dominación a través de una ignorancia y una incertidumbre deliberadamente cultivadas es más fiable y barata que el gobierno fundamentado en un debate exhaustivo de los hechos y en un esfuerzo prolongado por llegar a acuerdos sobre la verdad y sobre las formas menos arriesgadas de proceder. La ignorancia política se perpetúa a sí misma, y la cuerda trenzada con ella y con la inacción resulta muy útil a quienes desean ahogar la voz de la democracia o atarla de pies y manos.

Necesitamos una educación a lo largo de toda la vida para que nos dé libertad de elección. Pero aún la necesitamos más para salvaguardar las condiciones que hacen que esas opciones entre las que elegir estén disponibles para nosotros y se hallen al alcance de nuestra capacidad.