

# MIEDO LÍQUIDO

La sociedad contemporánea  
y sus temores

PAIDÓS ESTADO  
Y SOCIEDAD 146

ZYGMUNT  
**BAUMAN**

**Zygmunt Bauman**

# **Miedo líquido**

La sociedad contemporánea  
y sus temores

Título original: *Liquid Fear*

Originalmente publicado en inglés, en 2006, por Polity Press, Cambridge, RU.

Esta edición ha sido publicada con permiso de Polity Press Ltd.

Traducción de Albino Santos Mosquera

Cubierta de Jaime Fernández

## cultura Libre

© 2006 Zygmunt Bauman

© 2007 de la traducción, Albino Santos Mosquera

© 2007 de todas las ediciones en castellano,

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,

Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

ISBN: 978-84-493-1984-6

Depósito legal: B-21.904/2007

Impreso en Huropic, S. L.

Lima, 3 - 08030 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

## SUMARIO

|   |     |
|---|-----|
| Introducción: sobre el origen, la dinámica y los usos del miedo . . . . .                                       | 9   |
| 1. El terror de la muerte . . . . .   | 37  |
| 2. El miedo y el mal. . . . .   | 75  |
| 3. El horror de lo inmanejable. . . . .   | 97  |
| 4. Los terrores de lo global . . . . .  | 125 |
| 5. Hacer aflorar los miedos . . . . .   | 167 |
| 6. Pensamiento contra miedo (o conclusión no definitiva para quienes se pregunten qué se puede hacer) . . . . . | 207 |
| Índice analítico y de nombres . . . . .   | 229 |

## Introducción

### SOBRE EL ORIGEN, LA DINÁMICA Y LOS USOS DEL MIEDO

... tiene el miedo muchos ojos  
y ve las cosas debajo de tierra.

MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA,  
*Don Quijote*

No se necesita un motivo para tener miedo [...] Yo me asusté, pero está bien tener miedo sabiendo por qué [...]

ÉMILE AJAR (Romain Gary),  
*La vie en soi*

Permitanme aseverar mi firme creencia en que nada debemos temer sino el miedo en sí.

FRANKLIN DELANO ROOSEVELT,  
discurso de investidura, 1933

Extraño, bien que muy habitual, amén de familiar a todos nosotros, es el alivio que sentimos y la súbita irrupción de energía y valor que nos invade cuando, tras un largo período de desasosiego, ansiedad, oscuras premoniciones, días de aprensión y noches sin dormir, conseguimos finalmente enfrentarnos al peligro real: esa amenaza tan singular como parece si tenemos en cuenta que, tras tanto tiempo, llegamos por fin a saber qué se escondía detrás de aquella sensación indefinida (aunque obstinada) de fenómeno terrible (aunque inevitable) que se cierne sobre nosotros y que ha envenenado los días que deberíamos haber disfrutado pero que, por alguna razón, no pudimos, además de quitarnos el sueño por las noches... En el momento en el que averiguamos de dónde procede esa amenaza, sabemos también qué podemos hacer (si es que podemos hacer algo)

para repelerla o, cuando menos, adquirimos conciencia de lo limitada que es nuestra capacidad para salir indemne de su ataque y de la clase de pérdida, lesión o dolor que tenemos que aceptar.

Todos hemos oído anécdotas de cobardes que se transformaron en luchadores intrépidos cuando se vieron enfrentados a un «peligro real», cuando el desastre que habían estado esperando día tras día, pero que en vano habían tratado de imaginar, les sacudió finalmente. El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto. «Miedo» es el nombre que damos a nuestra *incertidumbre*: a nuestra *ignorancia* con respecto a la amenaza y a lo que hay que *hacer* —a lo que puede y no puede hacerse— para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está ya más allá de nuestro alcance.

La experiencia de la vida en la Europa del siglo XVI —el momento y el lugar en el que estaba a punto de dar comienzo nuestra era moderna— fue escuetamente resumida por Lucien Febvre en sólo cuatro célebres palabras: «Peur toujours, peur partout» («miedo siempre, miedo en todas partes»).<sup>1</sup> Febvre vinculó esa omnipresencia del temor a la oscuridad, que empezaba al otro lado de la puerta de la choza y envolvía el mundo existente más allá de la valla de la granja. En la oscuridad, todo puede suceder, pero no hay modo de saber qué pasará a continuación. La oscuridad no es la causa del peligro, pero sí el hábitat natural de la incertidumbre y, por tanto, del miedo.

La modernidad tenía que ser el gran salto adelante: el que nos alejaría del miedo y nos aproximaría a un mundo libre de la ciega e impermeable fatalidad (esa gran incubadora de temores). Como bien reflexionaba Victor Hugo,<sup>2</sup> hablando con añoranza y elogiosamente sobre la ocasión: impulsada por la ciencia («la tribuna política se trasformará en científica»), una nueva era vendrá que supondrá el fin de las sorpresas,

1. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*, A. Michel, 1942, pág. 380 (trad. cast.: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, Madrid, Akal, 1993).

2. Citado en Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, Ellipses, 2005, pág. 249 (trad. cast.: *Nosotros, los modernos*, Madrid, Encuentro, 2006).

las calamidades, las catástrofes, pero también de las disputas, las falsas ilusiones, los parasitismos..., en otras palabras, una época sin ninguno de los ingredientes típicos de los miedos. La que iba a ser una ruta de escape acabaría convirtiéndose, sin embargo, en un largo rodeo. Transcurridos cinco siglos, como espectadores que contemplamos —desde el extremo del presente— una dilatada fosa de esperanzas truncadas, el veredicto de Febvre suena —de nuevo— sorprendentemente oportuno y actual. Los nuestros vuelven a ser tiempos de miedos.

El miedo es un sentimiento que conocen todas las criaturas vivas. Los seres humanos comparten esa experiencia con los animales. Los estudiosos del comportamiento de estos últimos han descrito con gran lujo de detalles el abundante repertorio de respuestas que manifiestan ante la presencia inmediata de una amenaza que ponga en peligro su vida, y que, como en el caso de los humanos cuando se enfrentan a una amenaza, oscilan básicamente entre las opciones alternativas de la huida y la agresión. Pero los seres humanos conocen, además, un sentimiento adicional: una especie de temor de «segundo grado», un miedo —por así decirlo— «reciclado» social y culturalmente, o (como lo denominó Hugues Lagrange en su estudio fundamental sobre el miedo)<sup>3</sup> un «miedo derivativo» que orienta su conducta (tras haber reformado su percepción del mundo y las expectativas que guían su elección de comportamientos) tanto si hay una amenaza inmediatamente presente como si no. Podemos considerar ese miedo secundario como el sedimento de una experiencia pasada de confrontación directa con la amenaza: un sedimento que sobrevive a aquel encuentro y que se convierte en un factor importante de conformación de la conducta humana aun cuando ya no exista amenaza directa alguna para la vida o la integridad de la persona.

El «miedo derivativo» es un fotograma fijo de la mente que podemos describir (mejor que de ningún otro modo) como el sentimiento de ser *susceptible* al peligro: una sensación de inseguridad (el mundo está lleno de peligros que pueden caer sobre nosotros y materializarse en cualquier momento sin apenas mediar aviso) y de vulnerabilidad (si el peligro nos agrede, habrá pocas o nulas posibilidades de escapar a él o de hacerle frente con una defensa eficaz; la suposición de nuestra

3. Hugues Lagrange, *La civilité à l'épreuve. Crime et sentiment d'insecurité*, PUF, 1996, págs. 173 y sigs.

vulnerabilidad frente a los peligros no depende tanto del volumen o la naturaleza de las amenazas reales como de la ausencia de confianza en las defensas disponibles). Una persona que haya interiorizado semejante visión del mundo, en la que se incluyen la inseguridad y la vulnerabilidad, recurrirá de forma rutinaria (incluso en ausencia de una amenaza auténtica) a respuestas propias de un encuentro cara a cara con el peligro; el «miedo derivativo» adquiere así capacidad autopropulsora.

Se ha comentado extensamente, por ejemplo, que el opinar que «el mundo exterior» es un lugar peligroso que conviene evitar es más habitual entre personas que rara vez (o nunca) salen por la noche, momento en el que los peligros parecen tornarse más terroríficos. Y no hay modo de saber si esas personas evitan salir de casa por la sensación de peligro que les invade o si tienen miedo de los peligros implícitos que acechan en la oscuridad de la calle, en el exterior, porque, al faltarles la práctica, han perdido la capacidad (generadora de confianza) de afrontar la presencia de una amenaza, o porque, careciendo de experiencias personales directas de amenaza, tienden a dejar volar su imaginación, ya de por sí afectada por el miedo.

Los peligros que se temen (y, por tanto, también los miedos derivativos que aquéllos despiertan) pueden ser de tres clases. Los hay que amenazan el cuerpo y las propiedades de la persona. Otros tienen una naturaleza más general y amenazan la duración y la fiabilidad del orden social del que depende la seguridad del medio de vida (la renta, el empleo) o la supervivencia (en el caso de invalidez o de vejez). Y luego están aquellos peligros que amenazan el lugar de la persona en el mundo: su posición en la jerarquía social, su identidad (de clase, de género, étnica, religiosa) y, en líneas generales, su inmunidad a la degradación y la exclusión sociales. Numerosos estudios muestran, sin embargo, que el «miedo derivativo» es fácilmente «disociado» en la conciencia de quienes lo padecen de los peligros que lo causan. Las personas en las que el miedo derivativo infunde el sentimiento de la inseguridad y la vulnerabilidad pueden interpretar ese miedo en relación con cualquiera de los tres tipos de peligro mencionados, con independencia de (y, a menudo, en claro desafío a) las pruebas de las contribuciones y la responsabilidad relativas de cada uno de ellos. Las reacciones defensivas o agresivas resultantes destinadas a atenuar el temor pueden ser entonces separadas de los peligros realmente responsables de la presunción de inseguridad.

Así, por ejemplo, el Estado, habiendo fundado su razón de ser y su pretensión de obediencia ciudadana en la promesa de proteger a sus súbditos frente a las amenazas a la existencia (de dichos súbditos), pero incapaz de seguir cumpliendo su promesa (sobre todo, la de defenderlos frente a los peligros del segundo y el tercer tipo) —o responsablemente capaz de reafirmarse en ella aun a la vista del rápido proceso globalizador de unos mercados cada vez más extraterritoriales—, se ve obligado a desplazar el énfasis de la «protección» desde los peligros para la seguridad social hacia los peligros para la seguridad personal. Aplica, entonces, el «principio de subsidiariedad» a la batalla contra los temores y la delega en el ámbito de la «política de la vida» operada y administrada a nivel individual, y, al mismo tiempo, «externaliza» en los mercados de consumo el suministro de las armas necesarias para esa batalla.

Más temible resulta la omnipresencia de los miedos; pueden filtrarse por cualquier recoveco o rendija de nuestros hogares y de nuestro planeta. Pueden manar de la oscuridad de las calles o de los destellos de las pantallas de televisión; de nuestros dormitorios y de nuestras cocinas; de nuestros lugares de trabajo y del vagón de metro en el que nos desplazamos hasta ellos o en el que regresamos a nuestros hogares desde ellos; de las personas con las que nos encontramos y de aquellas que nos pasan inadvertidas; de algo que hemos ingerido y de algo con lo que nuestros cuerpos hayan tenido contacto; de lo que llamamos «naturaleza» (proclive, como seguramente nunca antes en nuestro recuerdo, a devastar nuestros hogares y nuestros lugares de trabajo, y fuente de amenaza continua de destrucción de nuestros cuerpos por medio de la actual proliferación de terremotos, inundaciones, huracanes, deslizamientos de tierras, sequías u olas de calor); o de otras personas (propensas, como seguramente nunca antes en nuestro recuerdo, a devastar nuestros hogares y nuestros lugares de trabajo, y fuente de amenaza continua de destrucción de nuestros cuerpos por medio de la súbita abundancia actual de atrocidades terroristas, crímenes violentos, agresiones sexuales, alimentos envenenados y agua y aire contaminados).

Existe también una tercera zona (la más terrorífica de todas, quizás): una zona gris, insensibilizadora e irritante al mismo tiempo, para la que todavía no tenemos nombre y de la que manan miedos cada vez más densos y siniestros que amenazan con destruir nuestros hogares,

nuestros lugares de trabajo y nuestros cuerpos por medio de desastres diversos (desastres naturales, aunque no del todo; humanos, aunque no por completo; naturales y humanos a la vez, aunque diferentes tanto de los primeros como de los segundos). Una zona de la que se ha hecho cargo algún aprendiz de brujo excesivamente ambicioso, bien que también desafortunado y propenso a los accidentes y las calamidades, o un genio malicioso al que alguien ha dejado salir imprudentemente de la botella. Una zona en la que las redes de energía se averían, los pozos petrolíferos se secan, caen las Bolsas, desaparecen empresas poderosas y, junto a ellas, decenas y decenas de servicios que solíamos dar por sentados y miles y miles de puestos de trabajo que solíamos creer estables; una zona en la que grandes aviones comerciales se estrellan con sus mil y un dispositivos de seguridad arrastrando en su caída a centenares de pasajeros, en la que los caprichos del mercado desposeen de todo valor a los bienes más preciosos y codiciados, y en la que se cuecen (¿o, quizás, se maquinan?) toda clase de catástrofes imaginables e inimaginables, listas para arrollar tanto a los prudentes como a los imprudentes. Día tras día, nos damos cuenta de que el inventario de peligros del que disponemos dista mucho de ser completo: nuevos peligros se descubren y se anuncian casi a diario y no se sabe cuántos más (y de qué clase) habrán logrado eludir nuestra atención (¡y la de los expertos!) y se preparan ahora para golpearnos sin avisar.

No obstante, como bien apunta Craig Brown en su crónica de la década de 1990, escrita con el inimitable ingenio que le caracteriza:

por todas partes se podía apreciar un auge de «alertas globales». Cada día, había nuevas alertas globales acerca de virus asesinos, ondas asesinas, drogas asesinas, icebergs asesinos, carne asesina, vacunas asesinas, asesinos asesinos y otras posibles causas de muerte inminente. Al principio, aquellas alertas globales generaban alarma, pero, con el paso del tiempo, la gente empezó a disfrutar con ellas.<sup>4</sup>

Así es. Saber que este mundo en el que vivimos es temible no significa que vivamos atemorizados —al menos, no las veinticuatro horas

4. Véase Craig Brown, *1966 and All That*, Hooper and Stoughton, 2005, citado aquí a partir del extracto editado en el *Guardian Weekend* del 5 de noviembre de 2005, pág. 73.

del día y los siete días de la semana—. Disponemos de suficientes estratagemas astutas (siempre que nos sirvamos para ellas de toda clase de «chismes» ingeniosos que amablemente nos proporcionarán en los comercios) que pueden ayudarnos a evitar tan truculenta eventualidad. Podemos llegar incluso a *disfrutar* con esas «alertas globales». A fin de cuentas, vivir en un mundo moderno líquido del que se sabe que sólo admite una única certeza (la de que mañana no puede ser, no debe ser y no será como es hoy) supone un ensayo diario de desaparición, disipación, borrado y muerte, lo que, indirectamente, significa también, por tanto, un ensayo del carácter «no definitivo» de la muerte, de resurrecciones recurrentes y reencarnaciones perpetuas...

Como todas las demás formas de convivencia humana, nuestra sociedad moderna líquida es un artefacto que trata de hacernos llevadero el vivir con miedo. Dicho de otro modo, es un artefacto que pretende reprimir el horror al peligro (con el potencial de desactivación e incapacitación que éste conlleva), silenciar los temores derivados de los peligros que no pueden (o, en aras del mantenimiento del orden social, no deben) ser eficazmente prevenidos. Como en el caso de otros muchos sentimientos angustiosos y potencialmente perturbadores del orden, esta necesaria labor es llevada a cabo, según explica Thomas Mathiesen, por medio de un «silenciamiento silencioso», es decir, de un proceso «que, en vez de ruidoso, es callado; que es oculto en vez de abierto; que, en vez de apreciarse, pasa inadvertido; que, en vez de verse, pasa sin ser visto; que en vez de físico, es no físico». El «silenciamiento silencioso»

es estructural; forma parte de nuestra vida cotidiana; no tiene límites y está, por tanto, grabado en nosotros; no hace ruido y, por tanto, pasa inadvertido, y es dinámico en el sentido de que se difunde por nuestra sociedad y abarca cada vez más parte de ella. El carácter estructural del silenciamiento «exime» a los representantes del Estado de toda responsabilidad por el mismo; su carácter cotidiano lo hace «ineludible» desde el punto de vista de quienes son silenciados; su carácter ilimitado lo hace especialmente eficaz en lo que respecta al individuo; su carácter silencioso propiamente dicho lo vuelve más fácil de legitimar, y su carácter dinámico lo convierte en un mecanismo de silenciamiento en el que se puede depositar una confianza creciente.<sup>5</sup>

5. Véase Thomas Mathiesen, *Silently Silenced: Essays on the Creation of Acquiescence in Modern Society*, Waterside Press, 2004, págs. 9 y 14.

Para empezar, y como ocurre con todo lo demás en la vida moderna líquida, la muerte se convierte en algo temporal que sólo está vidente «hasta nuevo aviso». Dura lo que tarda en producirse el regreso de una nueva celebridad a la que hacía tiempo que no se recordaba o de una canción que había sido famosa mucho tiempo atrás y a la que ya habíamos perdido la pista, o lo que tarda en producirse el aniversario en números redondos de algún escritor o de algún pintor largamente olvidados y «excavados» para la ocasión, o la llegada de una nueva moda «retro». A medida que las picaduras se van haciendo habituales, dejan de ser mortales (o de sentirse como tales). Cualquier desaparición (de producirse) será, con un poco de suerte, tan revocable como tantas otras han demostrado serlo con anterioridad.

Por otra parte, son muchos más los golpes que siguen anunciándose como inminentes que los que llegan finalmente a golpear, por lo que siempre esperamos que el que se anuncia en ese momento nos pase de largo. ¿Acaso conocemos a alguien cuyo ordenador haya quedado inservible por culpa del siniestro «efecto 2000»? ¿Con cuántas personas nos hemos encontrado que hayan caído enfermas víctimas de los ácaros de la moqueta? ¿Cuántos de nuestros amigos han muerto del mal de las vacas locas? ¿Cuántos de nuestros conocidos han enfermado o han sufrido alguna discapacidad por culpa de los alimentos transgénicos? ¿Quién entre nuestros vecinos y amistades ha sido agredido y mutilado por los traidores y siniestros «solicitantes de asilo»? Los pánicos vienen y van, y por espantosos que sean, siempre es posible presuponer con toda seguridad que compartirán la suerte de todos los demás.

La vida líquida fluye o se desliza lenta y pesadamente de un desafío a otro y de un episodio a otro, y el hábito familiar a todos esos desafíos y episodios es el de su tendencia a ser efímeros. Lo mismo se puede asumir con respecto a la esperanza de vida de los miedos que actualmente se apoderan de nuestras expectativas. Más aún: son muchos los miedos que entran en nuestra vida acompañados de los remedios de los que a menudo oímos hablar antes de que hayamos tenido tiempo de asustarnos de los males que esos remedios prometen solucionar. El peligro del «efecto 2000» no fue la única noticia aterradora que nos dieron las mismas empresas que ya se habían ofrecido de antemano a inmunizar nuestros ordenadores por un precio razonable. Catherine Bennett, por ejemplo, ponía al descubierto el complot que

se ocultaba tras el «paquete de oferta» de un kit de iniciación para una terapia nada barata que nos advierte de que «el consumo de alimentos incorrectos es responsable de un envejecimiento rápido y prematuro; de un cutis cansado, demacrado y pálido [...] de una piel arrugada, áspera y de aspecto reseco [...]», para luego tranquilizar a sus clientes potenciales asegurándoles que «verse libre de arrugas de por vida es posible si usted sigue el programa de 28 días», al módico precio de 119 libras esterlinas.<sup>6</sup>

Lo que evidenció el fenómeno del llamado «efecto 2000» y lo que Bennett descubrió en el caso de aquel producto cosmético milagroso que desafiaba nuestros temores podrían considerarse casos de una misma pauta seguida por un número infinito de otros ejemplos. La economía de consumo depende de la producción de consumidores y los consumidores que hay que producir para el consumo de productos «contra el miedo» tienen que estar atemorizados y asustados, al tiempo que esperanzados de que los peligros que tanto temen puedan ser forzados a retirarse y de que ellos mismos sean capaces de obligarlos a tal cosa (con ayuda pagada de su bolsillo, claro está).

Esta vida nuestra ha resultado ser distinta de la vida que los sabios de la Ilustración y sus herederos y discípulos imaginaron y se propusieron planificar. En aquella nueva vida que esbozaron y decidieron crear, preveían que dominar los miedos y embridar las amenazas que los ocasionaban sería una meta que, una vez alcanzada, duraría para siempre. Sin embargo, en el escenario de la modernidad líquida, la lucha contra los temores ha acabado convirtiéndose en una tarea para toda la vida, mientras que los peligros desencadenantes de esos miedos, aun cuando no se crea que ninguno de ellos sea *intratable*, han pasado a considerarse compañeros permanentes e *inseparables* de la vida humana. Esta vida nuestra no está bajo ningún concepto libre de peligros y amenazas. La de *toda una vida* es, hoy por hoy, una batalla prolongada e imposible de ganar contra el efecto potencialmente incapacitante de los temores y contra los peligros genuinos o putativos que nos hacen tener miedo. La forma idónea de verla es como una búsqueda continua (y una probatura perpetua) de estrategias y re-

6. Catherine Bennett, «The time lord», *Guardian Wellbeing Handbook*, 5 de noviembre de 2005.

cursos que nos permitan ahuyentar, aunque sea temporalmente, la inminencia de los peligros; o, mejor aún, que nos faciliten desplazar a un rincón de nuestra conciencia la preocupación que despiertan en nosotros para que en él se vaya ésta apagando o permanezca olvidada el resto del tiempo. Nuestra inventiva no conoce límites. Abundan las estratagemas y cuanto más profusas resultan, más ineficaces y menos concluyentes son sus efectos. Aun así, pese a todas las diferencias que las separan, todas poseen un precepto común: engañar al tiempo y vencerlo en su propio juego. Se trata de demorar la *frustración*, no la *gratificación*.

¿Que el futuro es confuso? He ahí un motivo de peso para no dejar que nos obsesione. ¿Que es imposible conocer de antemano los peligros? Razón de más para apartarlos a un lado. Hasta ahora, todo ha ido bastante bien; podría ser peor. Mejor que siga así. No empecemos a preocuparnos por cómo atravesar ese puente cuando todavía no lo hemos alcanzado. Además, puede que nunca lleguemos siquiera a estar cerca de ese lugar, o que, quizás, antes de llegar allí, el puente en cuestión haya saltado por los aires hecho añicos o lo hayan trasladado a otroemplazamiento. Así que ¿para qué preocuparse desde ya? Mejor seguir la vieja receta: *carpe diem*. Por decirlo con la máxima sencillez: disfrute ahora, pague después. O, impulsados por una versión más actualizada (por gentileza de las empresas de tarjetas de crédito) de esa antigua sabiduría proverbial: no haga esperar al deseo.

Vivimos a crédito: ninguna generación pasada ha estado tan fuertemente endeudada como la nuestra, tanto individual como colectivamente (la misión de los presupuestos estatales solía ser la de equilibrar las cuentas; hoy en día, los «buenos presupuestos» son aquellos que mantienen el exceso de gasto con respecto a los ingresos al mismo nivel que el del año precedente). Vivir a crédito tiene sus placeres utilitaristas: ¿por qué retrasar la gratificación? ¿Por qué esperar si podemos saborear aquí y ahora nuestra dicha futura? Sí, lo admitimos: el futuro está fuera de nuestro control. Pero la tarjeta de crédito deposita mágicamente en nuestro regazo ese futuro que, de otro modo, tan irritantemente escurridizo nos resulta. Podemos, por así decirlo, consumir el futuro por adelantado, siempre que quede algo por consumir... Ésa parece ser la atracción latente de vivir a crédito; su beneficio manifiesto, a juzgar por la publicidad, es púramente utilitarista: dar placer. Y si el futuro que se nos prepara es tan desagradable como

sospechamos, podemos consumirlo ahora, cuando aún está fresco y conserva impecables todas sus propiedades, y antes de que nos castigue el desastre y de que el futuro mismo tenga la posibilidad de mostrarnos lo horrible que ese desastre puede llegar a ser. (Si nos paramos a pensarla, es lo mismo que hacían los caníbales de antaño, que consideraban que engullir a sus enemigos era el modo más seguro de poner fin a las amenazas que éstos traían consigo: un enemigo consumido, digerido y excretado ya no podía asustarles. Por desgracia, sin embargo, no es posible comerse a todos los enemigos. Cuantos más de ellos son devorados, más parecen engrosarse sus filas en lugar de disminuir.)

Los medios de comunicación son mensajes. Las tarjetas de crédito son también mensajes. Del mismo modo que las libretas de ahorro implican certeza para el futuro, lo que un futuro incierto pide a gritos son tarjetas de crédito.

Las libretas de ahorros crecen y se nutren sobre la base de un futuro en el que se puede confiar: un futuro al que estamos seguros que llegaremos y que, una vez en él, no encontraremos muy distinto del presente; un futuro que esperamos que valore lo mismo que hoy valoramos y que, por consiguiente, respete los ahorros acumulados en el pasado y recompense a sus poseedores. Las libretas de ahorros prosperan también sobre la esperanza/expectativa/seuridad de que, gracias a la *continuidad* entre el ahora y el «entonces», lo que se haga hoy, en el momento presente, prevendrá el «entonces» y asegurará el futuro antes de que éste llegue; lo que hagamos *ahora* «surtirá efecto», *determinará* la forma del futuro.

Las tarjetas de crédito y las deudas que dichos instrumentos financieros alivian espantarían a los pusilánimes y, en cualquier caso, no dejarían de ser una molestia incluso para aquellos de nosotros de carácter más arriesgado. Si no lo son, es gracias a nuestra sospecha de la existencia de una *discontinuidad*: tenemos la premonición de que el futuro que llegue (*si* es que llega y *si* cada uno de nosotros, individualmente, sigue ahí para verlo) será diferente del presente que conocemos, aunque sea imposible saber de qué modo y en qué medida. ¿Respetará, transcurridos unos años, los sacrificios que hayamos realizado por su causa en la actualidad? ¿Recompensará los esfuerzos invertidos en asegurarnos su benevolencia? ¿O quizás actuará justo en el sentido contrario y acabará convirtiendo el haber de hoy en el debe

de mañana, y los cargamentos preciosos del presente en enojosas cargas venideras? Ni lo sabemos ni lo podemos saber, y de poco sirve esforzarse por blindar lo incognoscible.

Algunos de los puentes que tendremos que cruzar tarde o temprano, pero sobre los que no queremos empezar a preocuparnos todavía, no distan lo suficiente de nosotros, de todos modos, como para que podamos aplazar tan a la ligera toda preocupación sobre los mismos... No todos los peligros parecen ser tan lejanos como para que los tachemos de meros productos de una imaginación enfermiza o de irrelevantes en comparación con el siguiente tema en nuestro orden del día. No obstante, y por fortuna, también disponemos de un modo de soslayar aquellos obstáculos que puedan incomodarnos por su proximidad y no podamos seguir ignorando: podemos concebirlos (y, de hecho, los concebimos) como «riesgos».

Admitimos entonces que el siguiente paso a dar es «arriesgado» (es decir, puede resultar inaceptablemente costoso, puede aproximarnos a antiguos peligros o puede provocar otros que sean nuevos), como tienden a ser todos los pasos que se dan. Existe la posibilidad de que no obtengamos lo que queremos, sino algo totalmente distinto y completamente desagradable, algo que preferiríamos evitar. (A esas odiosas y enojosas consecuencias es a lo que llamamos «efectos secundarios» o «daños colaterales», ya que no son intencionadas y están localizadas fuera del objetivo de nuestra acción.) También admitimos que pueden venir «sin avisar» y que, pese a nuestros muchos cálculos, pueden sorprendernos desprevenidos o sin estar preparados para ellas. Pero una vez dicho, reflexionado y ponderado todo lo anterior, decidimos proceder —a pesar de todo y a falta de una alternativa mejor— *como si pudierámos* prever qué consecuencias indeseables precisan de nuestra atención y vigilancia para, así, controlar luego nuestros pasos del modo más oportuno. No tiene nada de extraño: sólo podemos preocuparnos de aquellas consecuencias que *podemos* efectivamente predecir y son esas mismas consecuencias las únicas de las que podemos tratar de zafarnos. Y, por consiguiente, sólo son las consecuencias indeseables con un carácter «pre-visible» como ése las que archivamos dentro de la categoría de los «riesgos». Los riesgos son aquellos peligros cuya probabilidad *podemos* (o creemos ser capaces de) calcular: los riesgos son los peligros *calculables*. Definidos de ese modo, los riesgos son lo más parecido que podemos tener a la (por desgracia inalcanzable) certeza.

Conviene señalar, no obstante, que «calculabilidad» no es lo mismo que «predecibilidad»; lo único que se calcula en este caso es la *probabilidad* de que las cosas salgan mal y nos veamos asolados por el desastre. Los cálculos de probabilidad indican algo fiable acerca de la difusión de los efectos de un gran número de acciones similares, pero son casi inútiles como medio de predicción cuando se usan (de forma bastante ilegítima) como guía para iniciar una empresa específica. La probabilidad, incluso cuando se calcula lo más concienzudamente posible, no ofrece certeza alguna sobre si se evitarán finalmente los peligros en *este* caso en concreto, aquí y ahora, o en *ese* otro, allí y entonces. Pero, al menos, el hecho mismo de que hayamos realizado nuestro cómputo de las probabilidades (y, por tanto y por implicación, de que hayamos evitado tomar una decisión precipitada por la que se nos pueda acusar de imprudencia) puede infundirnos el valor necesario para decidir si el juego es merecedor de aquella apuesta concreta y ofrecernos un indicador de tranquilidad, por poco garantizada que ésta esté. Cuando determinamos las probabilidades correctamente, hacemos algo razonable y, quizás, incluso útil: disponemos entonces de «razones» para considerar que la probabilidad de que tengamos mala suerte es demasiado elevada y no justifica la medida arriesgada que pretendíamos tomar, o es demasiado baja y no impide que nos aventuremos a tomarla.

Lo más habitual, sin embargo, es que esa variación de nuestro foco de atención —de los peligros a los riesgos— sea un simple subterfugio, un intento de evadir el problema más que un salvóconducto para superarlo. Como explicaba Milan Kundera en *Les testaments trahis*,<sup>7</sup> el escenario de nuestras vidas está envuelto en una niebla —que no en la oscuridad total— en la que no vemos nada ni somos capaces de movernos: «en la niebla se es libre, pero es la libertad de alguien que está entre tinieblas», podemos ver hasta treinta o cincuenta metros más allá de donde nos encontramos, podemos admirar la belleza de los árboles que flanquean la carretera que vamos recorriendo, advertir la presencia de los transeúntes y reaccionar a sus movimientos, evitar chocar con otras personas y sortear la roca o la zanja que surge de pronto en nuestro trayecto, pero apenas alcanzamos a divisar el cruce

7. Milan Kundera, *Les testaments trahis*, Gallimard, 1990 (trad. cast.: *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Tusquets, 1994).

de caminos que hay más allá o el coche que, aún a unos cientos de metros de distancia, se dirige a toda velocidad hacia nosotros. Podemos afirmar entonces que, haciendo honor a ese «vivir en la niebla», nuestra «certeza» busca y centra nuestros intentos de ser precavidos en los peligros visibles, conocidos y cercanos que *pueden* preverse y cuya probabilidad *puede* ser computada, aun cuando los peligros que resultan, con mucho, más imponentes y temibles, son precisamente aquellos que son *imposibles* o terriblemente *difíciles* de predecir: es decir, los *imprevistos* y, con toda probabilidad, *impredicibles*.

Ocupados como estamos calculando los riesgos, tendemos a marginar esos mayores motivos de preocupación y conseguimos así que todas esas catástrofes que nos vemos impotentes de prevenir no merman nuestra confianza en nosotros mismos. Centrados en aquello sobre lo que sí podemos hacer algo, no nos queda tiempo para ocuparnos de reflexionar sobre cosas con respecto a las cuales no podríamos hacer nada aunque nos lo propusieramos. Esto nos ayuda a preservar la cordura, a apartar de nosotros las pesadillas y el insomnio. Lo que no puede lograr, sin embargo, es que estemos más seguros.

Tampoco puede restar realismo a esos otros peligros. Nuestra propia suposición/intuición/sospecha/premonición/convicción/certeza de que esto es así puede estar adormecida, pero no podemos narcotizarla para siempre. Una y otra vez —y, recientemente, a un ritmo visiblemente acelerado—, los peligros se encargan de recordarnos cuán reales continúan siendo pese a todas las medidas de precaución que hemos tomado. Regularmente son desenterrados de las mal cavadas tumbas en las que han sido enterrados (apenas unos centímetros por debajo de la superficie de nuestra conciencia) y son brutalmente arrojados al candelero de nuestra atención; gustosamente, las catástrofes que se van sucediendo en abundancia proporcionan ese tipo de ocasiones.

Hace unos años, todavía unos cuantos antes de que los sucesos del 11-S, el tsunami, el huracán Katrina y la espeluznante subida de los precios del petróleo que siguió a todos ellos (aun si esta vez resulta ser un fenómeno efímero) nos proporcionaran motivos puntuales para despertar y despabilizar nuestra conciencia, Jacques Attali ya meditó sobre el fenomenal triunfo económico de la película *Titanic*, que pulverizó todos los récords de taquilla conseguidos anteriormente por otras películas de desastres. Attali ofreció entonces la explicación si-

guiente, que si ya sonaba sorprendentemente creíble en el momento en que la escribió, algunos años más tarde se antoja poco menos que profética:

*Titanic* somos nosotros, es nuestra triunfalista, autocomplaciente, ciega e hipócrita sociedad, despiadada con sus pobres; una sociedad en la que todo está ya predicho salvo el medio mismo de predicción [...] Todos suponemos que, oculto en algún recoveco del difuso futuro, nos aguarda un iceberg contra el que colisionaremos y que hará que nos hundamos al son de un espectacular acompañamiento musical [...]<sup>8</sup>

Dulces melodías, en realidad, relajantes y tonificantes a un tiempo. Música en directo, en tiempo real. Los últimos éxitos, los intérpretes más famosos. Sonidos retumbantes y ensordecedores y luces estroboscópicas parpadeantes y cegadoras. Hacen inaudibles los susurros apenas perceptibles de las premoniciones y vuelven invisible a nuestros ojos la enormidad de los iceberg, majestuosamente silenciosos.

Sí, *los* iceberg y no sólo uno: muchos de ellos, probablemente demasiados como para contarlos. Attali mencionó varios: económicos, nucleares, ecológicos, sociales (que caracterizó como la posibilidad de que tres mil millones de los habitantes humanos del planeta fuesen considerados «superfluos»). Si hubiese escrito esas líneas ahora, en 2005, seguramente habría ampliado la lista, reservando un lugar de honor para el «iceberg terrorista» o el «iceberg fundamentalista religioso». O incluso (y quizás con mayor probabilidad), para el iceberg de la «implosión de la civilización», que pudo observarse recientemente en el día después de las aventuras militares en Oriente Medio o de la visita del Katrina a Nueva Orleans, haciendo acto de presencia en una especie de ensayo general y en toda su desagradable y truculenta monstruosidad.

Implosión, que no explosión, totalmente distinta en cuanto a forma de aquella en la que tendieron a formularse y expresarse los temores del «desmoronamiento del orden civilizado» (temores que habían acompañado a nuestros antepasados, al menos, desde el momento en que Hobbes proclamó que la *bellum omnium contra omnes* —la gue-

8. Véase Jacques Attali, «Le *Titanic*, le mondial et nous», *Le Monde*, 3 de julio de 1998.

rra de todos contra todos— era el «estado natural» de la humanidad) durante la fase «sólida» de la era moderna.

En Louisiana no había revolucionarios ni hubo batallas callejeras ni barricadas en las calles de Nueva Orleans; nadie se rebeló contra el orden establecido y, que se sepa, lo sucedido no es en absoluto atribuible a la obra de una red clandestina que planificase ese ataque al sistema legal y de orden público vigente y vinculante en aquel momento. La expresión «colapso de la ley y el orden» no describe correctamente lo allí acontecido ni da cuenta por completo de su mensaje. La ley y el orden se disiparon sin más, como si nunca hubieran existido. De pronto, los hábitos y las rutinas aprendidas que guían el 90% o más de las actividades de la vida cotidiana perdieron todo su sentido —un sentido que, normalmente, nos resulta demasiado evidente como para dedicarle reflexión adicional alguna—. Los supuestos tácitos se desafianzaron de golpe. Las secuencias acostumbradas de «causa y efecto» se quebraron. Lo que llamamos «normalidad» durante los días laborables o «civilización» durante las ocasiones festivas ha demostrado ser, literalmente, frágil como el papel. Las aguas de la inundación empaparon, empastaron y arrastraron los restos de ese papel en un visto y no visto.

En el Centro de Detenciones número 3 de Rapides Parish, en Alexandria, en el que normalmente se hayan recluidos presos con condena, hay ahora 200 nuevos internos [...] evacuados de prisiones inundadas del área de Nueva Orleans.

Carecen de documentación que indique si la acusación que pesaba sobre ellos era una simple noche de borrachera o una tentativa de asesinato. No hay jueces que puedan ver sus casos ni juzgados designados para que sean vistos allí, ni abogados que los representen [...]

Se trata de una implosión del marco legal como no se había visto desde catástrofes como la del incendio de Chicago de 1871 o el terremoto de San Francisco de 1906, sucesos acaecidos en épocas mucho más simples y que poco ayudan a hallar una solución para un problema como éste.<sup>9</sup>

«Nadie tiene ni idea de quiénes son estas personas ni de por qué están aquí», así resumió la situación uno de los abogados delegados

9. Véase Peter Applebome y Jonathan D. Glater, «Storm leaves legal system in shambles», *New York Times*, 9 de septiembre de 2005.

para intervenir en el mencionado centro de detenciones. Esa breve y cruda afirmación dejaba traslucir algo más que la simple implosión del «marco legal» formal. Y no fueron sólo los detenidos —atrapados en medio de un procedimiento legal— los que perdieron su denominación social e, incluso, las identidades por las que se les reconocía y que, días antes, ponían en movimiento la cadena de actos que reflejaban/determinaban su lugar en el orden establecido. Otros muchos supervivientes tuvieron también la misma suerte. Y no sólo los supervivientes...

Aquí, en el distrito financiero del centro de la ciudad, en un tramo seco de Union Street [...] un cadáver [...] Transcurrieron horas, avanzó la oscuridad del toque de queda vespertino y allí permaneció el cuerpo [...] Se hizo de noche, luego mañana, luego mediodía y un nuevo sol se puso sobre un hijo muerto de la Ciudad del Creciente [...] Lo realmente asombroso es que en una calle del centro de una gran ciudad estadounidense pueda descomponerse un cuerpo durante días, como carroña, y que resulte aceptable. Bienvenidos a la Nueva Orleans de después del Apocalipsis [...] Algunos vecinos, escuálidos, surgen de entre la leña y los troncos arrastrados por el agua, hacen alguna que otra declaración sin sentido y vuelven a sumirse en la podredumbre. Hay coches desplazándose en sentido contrario por la autopista interestatal y a nadie le importa. Hay incendios que no dejan de arder y los perros deambulan abandonados y asilvestrados, mientras que los viejos carteles y pósteres de *les bons temps* han pasado a la historia y han sido sustituidos por trozos de papel o de cartón que, garabateados a mano, advierten de que los saqueadores serán abatidos a tiros.

Lo incomprensible ha devenido rutina.<sup>10</sup>

Al tiempo que desaparecían la ley y los abogados, y que los cadáveres aguardaban en vano a ser enterrados, se empezaban a apreciar las consecuencias de la estrategia del «disfrute ahora y pague después» que tan gratificante había hecho la «civilización tal como la conocemos». El estallido de compasión y las frenéticas demostraciones de relaciones públicas de los políticos mitigaron su efecto durante un tiempo y proporcionaron un alivio temporal a las personas atosigadas

10. Véase Dan Barry, «Macabre reminder: the corpse on Union Street», *New York Times*, 8 de septiembre de 2005.

por viejas deudas que, de pronto, se habían visto privadas de los ingresos que, según esperaban, les habrían permitido pagarlas; pero todo aquello resultó ser una tregua de muy corta vida. «En cuestión de seis a nueve meses —prevéía un reportero del *New York Times*—, se habrá ido la FEMA [la agencia de ayuda federal], se habrán ido los grupos de ayuda de las diversas iglesias y los acreedores volverán a exigir que les devuelvan el dinero»;<sup>11</sup> «puede que alguien que tenía un buen empleo antes del Katrina disponga hoy de ingresos muy distintos» y que «miles y miles de personas se hayan quedado sin talonarios, certificados de seguros, licencias de circulación de sus automóviles (o sin automóviles), certificados de nacimiento, tarjetas de la Seguridad Social o sin carteras»... En el momento de escribir estas palabras, no han pasado todavía esos seis meses, pero en la ciudad que, hasta hace poco, era una de las joyas de la corona estadounidense, «la luz alumbría titilante decenas de barrios, pero el 40% del municipio está a oscuras», «casi la mitad de Nueva Orleans carece de gas natural para cocinar o para calentarse», «los inodoros de, aproximadamente, la mitad de los hogares siguen sin estar conectados con el sistema de alcantarillado municipal» y alrededor de una cuarta parte de la ciudad sigue sin tener agua potable.<sup>12</sup> Y son pocas las esperanzas de que las cosas vayan a mejorar.

Menos de tres meses después de que el huracán Katrina asolara Nueva Orleans, las medidas legislativas de auxilio continúan durmiendo el sueño de los justos en Washington y crece la desesperanza entre las autoridades, que temen que el Congreso y la administración Bush estén desinteresándose de sus problemas [...] la sensación de necesidad de intervención urgente que los había espoleado a actuar en septiembre se está agotando con gran rapidez.<sup>13</sup>

Unos años antes de que el Katrina tocara tierra en la costa estadounidense, Jean-Pierre Dupuy halló un nombre para lo que estaba a

11. Mary William Nash, «Hurricane victims face tighter limits on bankruptcy», *New York Times*, 27 de septiembre de 2005.

12. Véase Gary Rivlin, «New Orleans utility struggles to relight a city of darkness», *New York Times*, 19 de noviembre de 2005.

13. «Louisiana sees faded urgency in relief effort», *New York Times*, 22 de noviembre de 2005.

punto de ocurrir: «la irrupción de lo posible en lo imposible».<sup>14</sup> Y advirtió: para impedir una catástrofe, antes hay que *creer en su posibilidad*. Hay que creer que lo imposible *es* posible. Que lo posible *siempre* acecha, incansable, en el interior del caparazón protector de la imposibilidad, esperando a irrumpir. Ningún peligro es tan siniestro y ninguna catástrofe golpea tan fuerte como las que se consideran de una probabilidad ínfima; concebirlas como improbables o ignorarlas por completo es la excusa con la que no se hace nada por evitarlas antes de que alcancen el punto a partir del que lo improbable se convierte en realidad y, de repente, es ya demasiado tarde para atenuar su impacto (y aún más para conjurar su aparición). Y, sin embargo, eso es precisamente lo que estamos haciendo (o, mejor dicho, «no haciendo») a diario, irreflexivamente. «La situación presente nos demuestra —observa Dupuy— que el anuncio de una catástrofe no produce cambio visible alguno ni en nuestra manera de comportarnos ni en nuestro modo de pensar. Incluso cuando se la informa, la gente no se acaba de creer los datos de los que ahora tiene conocimiento.»<sup>15</sup> Cita a Corinne Lepage: «La mente rechaza [semejante anuncio] diciéndose a sí misma que es sencillamente imposible».<sup>16</sup> Y concluye: el obstáculo más formidable de cara a la prevención de una catástrofe es lo increíble que ésta pueda resultar...

Se ha vuelto a escenificar el *Apocalypse Now* (una expresión que, en sí misma, desafía nuestra idea misma de probabilidad). No en un cine ni en un teatro de la imaginación, sino en las céntricas calles de una de las principales ciudades estadounidenses. «No en Bagdad ni en Ruanda, sino aquí»: así era como Dan Barry, informando desde una ciudad en la que lo imposible había revelado la posibilidad que oculataba en su interior, recalca la novedoso de aquella producción.<sup>17</sup> El Apocalipsis no se había producido esa vez en la lejana selva tropical de Vietnam, donde se había localizado el escenario del *Apocalypse Now* original, ni en las oscuras costas del más oscuro de los continen-

14. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, 2002, pág. 10.

15. *Ibid.*, pág. 143.

16. Corinne Lepage y François Guery, *La politique de précaution*, PUF, 2001, pág. 16.

17. Barry, «Macabre reminder», *op. cit.*

tes en el que Conrad había situado el «corazón de las tinieblas» para hacer legible su mensaje a sus lectores civilizados: se había dado *aquí*, en el corazón del mundo civilizado, en una ciudad aclamada por su belleza y su alegría de vivir, y que, hasta apenas unos pocos días antes, había constituido un polo de atracción para millones de turistas en *tour* alrededor del globo terráqueo en busca de delicias del llamado arte de calidad y de entretenimiento de lujo: los más loados y codiciados dones de las fuerzas creativas de la civilización.

El Katrina dejó al descubierto el secreto más celosamente guardado de la civilización: que —como gráficamente explicó Timothy Garton Ash en un ensayo reveladoramente titulado «It always lies below» («Siempre subyace oculto»)— «la corteza de la civilización por la que transitamos es fina como una lámina. Un simple temblor y se verá tragado por ella, aferrándose con uñas y dientes a la superficie para mantenerse vivo como un perro salvaje».

No puedo evitar sentir que habrá más de esto mismo, mucho más, a medida que nos adentremos en el siglo XXI. Nos acechan demasiados problemas que podrían hacer retroceder a la humanidad [...] si amplias zonas del mundo se viesen castigadas por tormentas, inundaciones y cambios de temperatura impredecibles, lo ocurrido en Nueva Orleans se nos antojaría una simple merienda festiva.

En cierto sentido, éstos también serían huracanes provocados por el hombre [«las consecuencias del continuado bombeo descontrolado de dióxido de carbono a la atmósfera en Estados Unidos»]. Pero existen también amenazas más directas de unos seres humanos sobre otros [...] Supongamos que un grupo terrorista hace explotar una bomba suicida o, incluso, un arma nuclear de pequeñas dimensiones en una gran ciudad. ¿Qué sucedería entonces?<sup>18</sup>

Preguntas retóricas todas ellas, sin duda. El mensaje de Ash es que la amenaza de la «*descivilización*» (un término que el propio Ash leyó en una novela de Jack London) es terriblemente real: «eliminemos los ingredientes elementales de la vida organizada y civilizada —comida, vivienda, agua potable y un mínimo de seguridad personal— y, en cuestión de horas, estaremos de regreso al estado de naturaleza hobbesiano, a una guerra de todos contra todos».

18. Timothy Garton Ash, «It always lies below», *Guardian*, 8 de septiembre de 2005.

Podríamos discutir con Ash si realmente existe un «estado de naturaleza» al que podamos de veras regresar o si la famosa «guerra de todos contra todos» no es más que una situación que se presenta en el otro extremo del «proceso civilizador», en el momento en que la «corteza fina como una lámina» se quiebra por el impacto de una catástrofe natural o de origen humano. Podríamos discutir si existe realmente una «segunda línea de trincheras», por anegadas, fangosas, malolientes e inhóspitas para los seres humanos que sean, a la que éstos (preparados como están para la «vida civilizada») pueden retirarse si su hábitat «natural secundario» implosiona. O si, por el contrario, uno de los aspectos integrales del proceso civilizador es una intención diametralmente opuesta: la de impedir tal «regreso» haciendo que sus objetos humanos sean «adictos a la civilización» y, por consiguiente, «dependientes de la civilización», despojándolos, al mismo tiempo, de toda habilidad alternativa que hiciera posible la convivencia humana en el caso de que la pátina o el baño superficial de los modales civilizados se desprendiera por la acción de agentes externos. De todos modos, esa discusión sería solamente, he de admitirlo, un detalle menor, «marginal» incluso, quizás crucial para los filósofos de la cultura, pero ausente, en líneas generales, de (e irrelevante para) el tema que aquí nos ocupa y que, si se me permite la sugerencia, podríamos describir como el «complejo Titanic» o el «síndrome Titanic».

El «síndrome Titanic» consiste en el horror de caerse por las rendijas de la corteza («del grosor de una lámina») de la civilización y precipitarse en esa nada, desprovista de los «ingredientes elementales de vida organizada y civilizada» («civilizada», precisamente, en tanto que «organizada»: rutinaria, predecible, en la que se equilibran los anuncios y los carteles con el repertorio conductual). Podemos caernos a esa nada solos o acompañados, pero, sea como sea, nos veremos *desabuciados* de un mundo en el que siguen suministrándose esos «ingredientes elementales» y en el que existe un poder en el que podemos confiar para que nos retenga.

El *actor* principal (aunque mudo) de la historia del *Titanic*, como bien sabemos, es el iceberg. Pero no fue éste, la emboscada que depara al navío, al que aguardaba «ahí fuera», lo que provocó el *horror* que hizo que aquella historia sobresaliera entre la multitud de historias de horrores/desastres similares. El auténtico horror fue el del caos

que se produjo «aquí dentro», en la cubierta y las bodegas de este transatlántico de lujo: por ejemplo, la ausencia de un plan de evacuación y salvamento de los pasajeros en caso de hundimiento que fuese sensato y viable, o la acuciante escasez de botes salvavidas y flotadores, algo, en suma, para lo que el iceberg de «ahí fuera» (en la profundidad oscura de la noche subártica) sólo sirvió como catalizador y prueba de fuego a la vez. Ese «algo» que «*siempre* subyace oculto», pero que aguarda su oportunidad hasta que, zambullidos en las aguas heladas del océano subártico, nos vemos enfrentados a él cara a cara. Algo que resulta aún más aterrador por el hecho de mantenerse oculto la mayor parte del tiempo (puede que incluso *todo* el tiempo) y que, por tanto, toma a sus víctimas por sorpresa en cuanto se asoma al exterior de su guarida y las captura desprevenidas e incapaces de reaccionar.

¿Oculto? Sí, pero nunca a mayor distancia que la de una capa superficial de separación. La civilización es vulnerable; siempre está a una sola conmoción del infierno. Como supo expresar conmovedoramente Stephen Graham, «somos cada vez más dependientes de sistemas complejos y distanciados para el sustento de la vida» y, debido a ello, hasta «los pequeños trastornos y discapacidades pueden tener enormes efectos en cascada sobre la vida social, económica y medioambiental», sobre todo en las ciudades, donde la mayoría de nosotros vivimos la mayor parte de nuestra vida, y que son lugares «sumamente vulnerables a los trastornos externos». «Hoy, más que nunca, las caídas en el funcionamiento de las redes de infraestructuras urbanas despiertan pánicos y temores de interrupción y desmoronamiento del funcionamiento del orden social urbano.»<sup>19</sup> O, según Martin Pawley (citado por el propio Graham), «el miedo a una alteración masiva de los servicios urbanos» es hoy en día «endémico entre la población de todas las grandes ciudades».<sup>20</sup>

Endémico... Parte de la vida cotidiana. Y sin necesidad de una gran catástrofe, puesto que un pequeño accidente basta para poner en marcha semejante «alteración masiva». Las catástrofes pueden llegar sin avisar: no habrá trompetas que adviertan de que las inaccesibles

19. Véase Stephen Graham, «Switching cities off: urban infrastructure and US air power», *City*, nº 2, 2005, págs. 169-194.

20. Martin Pawley, *Terminal Architecture*, Reaktion, 1997, pág. 162.

murallas de Jericó están a punto de derrumbarse. Existen motivos más que sobrados para tener miedo y, por tanto, para sumergirnos en los sonidos de una música que esté suficientemente alta como para ahogar el ruido de las murallas que se resquebrajan.

Los miedos que emanan del síndrome Titanic son miedo a un colapso o a una catástrofe que se abata *sobre todos nosotros* y nos golpee ciega e indiscriminadamente, al azar y sin ton ni son, y que encuentre a todo el mundo desprevenido y sin defensas. Existen, no obstante, otros temores no menos horrendos (incluso más si cabe): el temor a ser separado en solitario (o como parte de un grupo reducido) de la gozosa multitud y a ser condenado a sufrir igualmente en solitario mientras los demás prosiguen con su jolgorio y sus fiestas. El temor a una catástrofe personal. El temor a ser un blanco seleccionado y marcado para el padecimiento de una condena personal. El temor a ser arrojado del interior de un vehículo (o por la borda de un barco) que no cesa de acelerar, mientras el resto de viajeros —con sus cinturones de seguridad bien abrochados— no dejan de disfrutar cada vez más del viaje. El temor a quedarse atrás. El temor a la exclusión.

Como constancia de que tales miedos no son en absoluto imaginarios podemos aceptar la destacada autoridad de los medios de comunicación actuales, representantes visibles y tangibles de una realidad imposible de ver o tocar sin su ayuda. Los programas de «tele-rrealidad», versiones modernas líquidas de las antiguas «obras morales», dan fe a diario de la escabrosa realidad de esos temores. Como su mismo nombre sugiere (un nombre que su audiencia no ha cuestionado en ningún momento y que sólo se han atrevido a criticar unos pocos pedantes mojigatos), lo que en ellos se muestra es real y, lo que es aún más importante, lo «real» es lo que aparece en ellos. Y lo que muestran es que la realidad se reduce a la exclusión como castigo inevitable y a la lucha por combatirla. Los *reality shows* no necesitan recalcar ese mensaje: la mayoría de sus espectadores ya conocen esa verdad; es precisamente su arraigada familiaridad con ella la que los atrae en masa frente a los televisorés.

Curiosamente, tendemos a sentirnos agradablemente reconfortados cuando escuchamos canciones que ya conocemos de memoria. Y tendemos a creer lo que vemos mucho más fácilmente que a fiarnos de lo que oímos. Pensemos en la diferencia entre los «testigos oculares» y

quienes solamente hablan «de oídas» (¿acaso han oído hablar alguna vez de «testigos auditivos» contrapuestos a personas que hablen solamente «de vista»?). Las imágenes son mucho más «reales» que la palabra impresa o hablada. Las historias que esta última narra nos ocultan al narrador, «a la persona que puede estar mintiéndonos» y, por lo tanto, desinformándonos. A diferencia de los intermediarios humanos, las cámaras (o, al menos, así se nos ha enseñado a creer) «no mienten», sino que «dicen la verdad». Gracias a la imagen, cada uno de nosotros puede, como tanto deseaba Edmund Husserl (quien, más que ningún otro filósofo, fue consumido por el deseo de hallar el modo infalible y a prueba de errores de llegar a la «verdad del asunto»), *zurück zu dem Sachen selbst* («volver a las cosas en sí»). Cuando contemplamos una imagen obtenida a través de un medio fotográfico/electrónico, nada parece interponerse entre nosotros y la realidad; nada hay que pueda obstaculizar o distraer nuestra vista. «Ver es creer», lo que significa que «lo creeré cuando lo vea», pero también que «lo que vea será lo que creeré». Y lo que vemos es a *personas que tratan de excluir a otras personas para evitar ser excluidas por éstas*. Una verdad banal para la mayoría de nosotros, pero que (no sin cierto éxito) eludimos formular y expresar. La «telerrealidad» lo ha hecho por nosotros y le estamos agradecidos. El conocimiento que la «telerrealidad» hace así explícito se habría mantenido, de no existir ésta, en un estado difuso, fragmentado en pedazos y piezas notoriamente difíciles de ensamblar y de interpretar.

Deliberada o inadvertidamente, explícita o indirectamente, los programas de «telerrealidad» nos ayudan a descubrir, por ejemplo, que nuestras instituciones políticas —a las que solíamos recurrir si teníamos problemas y que se nos ha enseñado a ver como garantes de nuestra seguridad— forman —como John Dunn señaló recientemente— un aparato ajustado al servicio del «orden del egoísmo» y que el principio de interpretación central de ese orden es el de la «apuesta por el más fuerte»: «una apuesta por los ricos, forzosamente (hasta cierto punto) por aquellos que han tenido la fortuna de ser ya ricos, pero, sobre todo, por aquellos con la aptitud, el tesón y la suerte de *hacerse ricos*».<sup>21</sup> Pero cuando se trata de evacuar un navío que se hun-

21. John Dunn, *Setting the People Free: The Story of Democracy*, Atlantic Books, 2005, pág. 161.

de o de hallar un hueco en un bote salvavidas, la aptitud y el tesón no resultan ser de gran ayuda. Quizá la suerte sea entonces la única salvación posible; pero la suerte, como es harto sabido, es un raro don del destino que destaca, precisamente, por darse en muy contadas y espaciadas ocasiones.

Millones de personas chocan con esa sombría realidad a diario. Ése fue el caso de Jerry Roy, de Flint (Michigan), que entró a trabajar en la empresa General Motors hace tres décadas, pero que ahora «se enfrenta a la posibilidad de perder su empleo de no aceptar una drástica rebaja salarial», ya que «la misma GM, que antaño constituía un símbolo inexpugnable del poderío industrial de la nación», se ha convertido en «una sombra de lo que fue y, con ella, se ha ido apagando la promesa —característica del período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial— que hacia del empleo de trabajador manual industrial un camino seguro hacia el sueño americano». ¿De qué pueden servir las aptitudes y el tesón cuando «todos esos lugares donde anteriormente se asentaban fábricas son hoy simples zonas de aparcamiento público» y la empresa de la que eran propiedad «está tomando medidas para cambiar las condiciones de sus contratos laborales o, incluso, para romperlos» con la intención de obtener «fuertes reducciones de costes en el capítulo de aportaciones a seguros médicos y pensiones de jubilación», y de trasladar «miles de puestos de trabajo a otros países»?<sup>22</sup>

Las ocasiones de tener miedo son de las pocas cosas de las que nuestra época actual, tan carente de certeza, garantías y seguridad, no anda escasa. Los miedos son múltiples y variados. Personas de categorías sociales, de género y de edad distintas viven obsesionadas por miedos característicos de su condición respectiva, pero también hay temores que todos compartimos, sea cual sea la zona del planeta en la que dé la casualidad que hayamos nacido o que hayamos elegido para (o nos hayamos visto obligados a) vivir.

El problema, sin embargo, es que se trata de temores que no cuadran fácilmente. A medida que van descendiendo uno tras otro sobre nosotros siguiendo una sucesión constante (aunque aleatoria), van de-

22. Véase Danny Hakim, «For a G.M. family, the American dream vanishes», *New York Times*, 19 de noviembre de 2005.

safiando nuestros intentos (si es que hacemos alguno) de establecer conexiones entre ellos y de averiguar sus orígenes comunes. El hecho de que resulten tan difíciles de comprender los hace más aterradores; pero aún más nos asusta la sensación de impotencia que provocan en nosotros. Al no entender bien sus orígenes ni su lógica (si es que obedecen a alguna), nos hallamos perdidos y actuamos a ciegas a la hora, no ya de impedir los peligros que anuncian o de combatirlos, sino simplemente de tomar precauciones. Carecemos sencillamente de las herramientas y de las habilidades necesarias. Los peligros que tanto tememos trascienden nuestra capacidad para actuar; hasta el momento, no hemos avanzado siquiera lo suficiente para ser capaces de concebir claramente cómo serían las herramientas y las habilidades adecuadas para esa tarea, y aún menos para diseñarlas y crearlas. Nos encontramos en una situación no muy distinta a la de un niño confundido; por emplear una alegoría formulada tres siglos atrás por Georg Christoph Lichtenberg, por mucho que el niño se golpee contra la mesa porque es él quien la embiste, «lo cierto es que nosotros hemos inventado la palabra Fatalidad para poder acusarla de golpes similares».<sup>23</sup>

La sensación de impotencia —la repercusión más temible del miedo— no reside, sin embargo, en las amenazas percibidas o adivinadas en sí, sino en el amplio (bien que tristemente desocupado) espacio que se extiende entre las amenazas de las que emanan esos miedos y nuestras respuestas (las que están a nuestro alcance y/o consideramos realistas). Nuestros miedos «tampoco cuadran» en otro sentido: los temores que acosan a muchas personas pueden ser asombrosamente parecidos a los de otras, pero se supone que han de ser combatidos individualmente: cada uno de nosotros ha de usar sus propios recursos (que, en la mayoría de casos, son del todo inadecuados). En la mayoría de los casos, no nos resulta inmediatamente obvio en qué saldría ganando nuestra defensa si uniéramos todos nuestros recursos y buscáramos modos de dar a todos los que sufren una oportunidad equitativa de liberarse del miedo. Aún empeora más las cosas el hecho de que, incluso cuando (si) se argumenta convincentemente que la lucha conjunta arroja beneficios para todos los que luchan, sigue sin responderse a la pregunta de cómo reunir y mantener unidos a esos lu-

23. Véase Georg Christoph Lichtenberg, *Aphorisms*, Penguin, 1990, pág. 161 (trad. cast.: *Aforismos*, Barcelona, Edhsa, 1990).

chadores solitarios. Las condiciones de la sociedad individualizada son hostiles a la acción solidaria; inciden negativamente en la posibilidad de ver el bosque que se oculta tras los árboles. Además, los viejos bosques que antaño constituían imágenes familiares y fácilmente reconocibles han sido diezmados y no es probable que se instalen otros nuevos desde el momento en que se ha procedido a subvencionar los terrenos de cultivo de los pequeños agricultores individuales. La sociedad individualizada está marcada por la dilapidación de los vínculos sociales, el cimiento mismo de la acción solidaria. También destaca por su resistencia a una solidaridad que podría hacer duraderos (y fiables) esos vínculos sociales.

Este libro constituye un inventario (muy preliminar e incompleto) de los miedos de la modernidad líquida. Es también un intento (igualmente preliminar y más rico en preguntas que en respuestas) de descubrir las fuentes comunes a todos ellos, de analizar los obstáculos que se acumulan en el camino que nos lleva hacia tal descubrimiento y de examinar de qué modo podemos desactivarlos o hacer que se vuelvan inocuos. Este libro, en otras palabras, no es más que una invitación a pensar en la acción (y a actuar) reflexivamente y, en ningún caso, pretende ser un recetario. Su única finalidad es alertarnos de la imponente tarea a la que sin duda nos enfrentaremos (conscientemente o no, voluntariamente o no) durante la mayor parte del presente siglo y conseguir así que la humanidad pueda llevar dicha tarea a buen término y acabe la centuría sintiéndose más segura y confiada en sus posibilidades de lo que se sentía al empezarla.

## EL TERROR DE LA MUERTE

Hoy, 3 de junio de 2005, cuando, aquí sentado, escribo estas líneas, sería un día normal y corriente, apenas distingible de otros anteriores o por venir, si no fuera por un pequeño detalle: es también el octavo día de la sexta edición del *Gran Hermano* británico, el primero de una larga serie de días de *expulsiones*. Esa coincidencia lo convierte en extraordinario: para muchos, éste habrá sido un día de revelación, de liberación o de absolución, dependiendo del lado desde el que lo miren.

La *revelación*: lo que usted sospechaba desde tiempo atrás pero apenas se había atrevido a pensar (y de cuya existencia o verdad habría negado airado todo conocimiento si se le hubiera preguntado al respecto) lo ve ahora en la pequeña pantalla, bañado en la gloria de los gigantescos titulares que salpican las portadas de los tabloides. Y lo hace acompañado de millones de hombres y mujeres como usted. La sensación que había tenido todo este tiempo pero que no había podido traducir fácilmente a palabras ha sido ahora explicitada por usted y por el resto de televidentes en toda su deliciosamente excitante y siniestra claridad nauseabunda, y con una autoridad tan irrefrenable como la que sólo millones de personas en estampida pueden otorgar. Por abreviar lo que sería una larga historia: ahora *sabe* y sabe con toda seguridad lo que antes simplemente *sentía* (sospechaba, atisbaba).

Así se explicaba la historia en la «página oficial de *Gran Hermano*»:

Mientras Craig se preparaba para la que podía ser su última noche durmiendo en la casa de *Gran Hermano*, tenía la mente claramente puesta en la inminente expulsión.

Mientras sus compañeros se repartían entre los que dormían en la habitación y los que charlaban en la sala de estar, Craig optó por sentarse solo en la cocina con la única compañía de su propia persona.

Vestido con su albornoz, su figura solitaria destacaba sobre la mesa de trabajo, sobre la que se apoyaba abatido. Con la cabeza entre las manos, un Craig de gesto triste miraba a su alrededor, a la nada, sin ningún entusiasmo. Parecía una sombra del muchacho efervescente que se había disfrazado de Britney para entretenir a sus compañeros un rato antes, esa misma noche. Obviamente, la idea de que pudiera haber pasado su último día completo en la casa le había vencido [...] Tras unos minutos de nuevas miradas perdidas y de aparente ensimismamiento, decidió dejarlo por esa noche e irse a dormir.

Con el aspecto de un cachorro perdido, seguía sin poder tranquilizarse y se incorporó en su cama, sentado allí, en plena oscuridad.

Pobre Craig, la expulsión que se avecinaba lo había afectado de verdad.

«Inminente expulsión...», «último día completo...», «con la única compañía de su propia persona...». Todo esto nos resulta tremendamente familiar. ¿Acaso no ha tenido la sensación, al leer ese resumen, de que alguien había tenido la gentileza de ponerle un espejo delante? O, más exactamente aún, ¿acaso no pensó que alguien había obrado el milagro de instalar una cámara de televisión, con sus correspondientes micrófonos y focos, en los más oscuros rincones de su mente, allí por donde a usted mismo le da miedo aventurarse...? ¿No sintió —como el resto de nosotros— un Craig en su interior que aguardaba a salir al exterior? Bueno, Craig sí lo hizo y deberíamos estarle todos agradecidos por la lección que sus tormentos nos han enseñado. Poco importa que, al día siguiente, se enterara de que los temores de Craig eran prematuros y de que sería Mary, y no él, la primera expulsada.

«Ladbroke [una importante casa de apuestas británica] dijo que la popularidad de Mary se había “desplomado” tras su negativa a ponerse un micrófono», explica la página web oficial de *Gran Hermano*, citando a los *expertos*, que —por ser expertos— *deben de saber más* que nadie de aquello en lo que son expertos. Y aquello de lo que los mencionados expertos sabían más que nadie era de los giros y los altibajos de las simpatías y las antipatías de la audiencia. La insustancial *locuacidad* de Craig era el pecado original que amenazaba con arrojarlo al vagón de los desperdicios, según dijeron los expertos (y según un espectador, que firmaba con el alias de «crash» y que, en nombre de miles de televidentes que pensaban lo mismo que él, se quejaba de lo

siguiente: «Es una vergüenza absoluta: analfabeto, insípido, fatuo, gordo y, por si fuera poco, idiota perdido. No añade nada a la casa. Echémolo y luego pongamos también a su perrito faldero de patitas en la calle»); pero, obviamente, la *negativa* de Mary a realizar una confesión pública fue considerada mucho más molesta y censurable que todos los defectos juntos de Craig. Y cuando Mary cedió finalmente y se hizo audible para los espectadores, cayó en un agujero aún más profundo: se pasaba el tiempo «criticando a los demás»... El jueves, dijo: «Quiero irme. Todos aquí me dan asco. No soy una “niñata”. Aquí no hay la más mínima conversación con contenido intelectual y eso es algo que necesito».

Así pues, ¿qué es mejor: seguir «calladito» o complacer a los fisgones «vomitando» todo lo que llevamos dentro y dejando nuestros pensamientos más profundos al descubierto? Por supuesto, ésa es una pregunta que carece de una respuesta válida en todo momento y lugar. Hay que jugársela a cara o cruz. Usted no tiene a su disposición ningún método infalible de *eludir su expulsión*. La amenaza de desahucio no desaparecerá. Poco puede hacer (si es que puede hacer algo) para asegurarse de desviar (o posponer) el golpe. Ni reglas ni recetas. Simplemente, hay que seguir intentándolo (y errando). Y por si se perdió la lección de ese octavo día, apenas una semana después, cuando en el decimoquinto día le toca en suerte a Lesley marcharse de la casa («Lesley abandonó la casa de *Gran Hermano* [...] entre el tumultuoso coro de abucheos del público allí congregado»), le llega el turno al propio Craig de «despotricular» contra los inescrutables giros del destino: «Es ridículo —se lamenta malhumorado—, no me lo puedo creer. No ha hecho nada para que mereciera irse».

Bueno, de lo que se trata, ¿no?, es de que *no* hay que «hacer algo» para «merecer» la expulsión. Ésta no tiene nada que ver con la justicia. Cuando el público decide entre abucheos y vítores, la idea de «justo merecimiento» no responde a ninguna lógica previa (si bien quien caza con los sabuesos en lugar de correr con la liebre bien preferiría negar esto último). No se puede estar seguro de si se nos avecina la orden de hacer las maletas e irnos (ni de cuándo) y nada de lo que hagamos podrá hacer que ésta llegue antes o que no llegue.

Lo que la «telerrealidad» anuncia es la noción de suerte o *fatalidad*. Hasta donde usted sabe, la expulsión es un destino *inevitable*. Es como la muerte: puede tratar de mantenerla alejada durante un tiem-

po, pero nada de lo que intente podrá detenerla cuando finalmente le llegue. Así son las cosas y no se pregunte por qué...

La *liberación*: ahora que lo sabe, como también sabe que lo que usted sabe es compartido por millones de personas y procede de una fuente de fiar (no en vano se eligió «el comodín del público» como cuerda de salvamento para quienes buscaban la respuesta verdadera en *¿Quién quiere ser millonario?*, otro programa televisivo de gran popularidad), ya puede dejar de atormentarse. No había razón para que se sintiera avergonzado de sus sentimientos, sospechas y premoniciones, ni de sus esfuerzos por ahuyentarlos de su mente y encerrarlos en las más oscuras y recónditas mazmorras de su subconsciente. Si no fuera porque se dan y se reciben en público, las órdenes de *Gran Hermano* —calculadas para descubrir cuál de los ocupantes de la casa desfallecerá primero en su empeño por cumplirlas— serían como las de cualquier sesión de psicoanálisis normal y corriente. A fin de cuentas, esa clase de sesiones están pensadas para hacer que usted viva feliz por siempre jamás con los mismos pensamientos e ideas que, hasta ayer, se le antojaban insopportables, y para que hoy desfile orgulloso ataviado con lo que, apenas unos días atrás, le habría parecido el ropaje de la infamia. En esa sesión pública de psicoanálisis que conocemos como *Gran Hermano*, sus crípticas premoniciones se han visto rotundamente confirmadas por nada menos que una autoridad como la de la «telerrealidad» y, por consiguiente, ya no tiene por qué sentirse perplejo o atormentado: así es como funciona el mundo *real*. El *Gran Hermano* de hoy, a diferencia de su predecesor orwelliano cuyo nombre tomó prestado sin preguntar, no pretende *retener* a las personas y hacer que se ciñan al guión marcado, sino *expulsarlas* y asegurarse de que, cuando estén fuera, se irán (como es debido) y no volverán...

Ese mundo, tal como la «telerrealidad» ha demostrado gráfica y convincentemente, está centrado en el «quién envía a quién al cubo de la basura» o, mejor dicho, en quién lo hará *primero*, cuando aún esté a tiempo de hacerles a otros lo que éstos tanto desearían hacerle (si tuvieran la opción) y *antes* de que éstos se las arreglen para actuar según les indican sus deseos. Usted vio a Mary y oyó que dijo, cuando aún llevaba micrófono, a propósito de otra persona que más tarde la nominaría para expulsarla: «¡Ese viejo presuntuoso no debería estar aquí!». Mary, en trance de convertirse en víctima, jugaba al mismo

juego que quienes la iban a convertir en víctima y sin variar una coma de sus reglas: de haber tenido la oportunidad, no habría dudado ni un segundo en unirse al revuelo contra otro u otra.

Y, como ya debería haber adivinado, no hay modo alguno de revocar las expulsiones. La pregunta no es *sí* se expulsa a alguien o no, sino *quién y cuándo*. Las personas expulsadas no lo son porque sean malas, sino porque las reglas del juego dictan que *hay que* expulsar a alguien y porque unas personas han sido más habilidosas que otras para quedarse y echar a estas últimas (es decir, en ganarles en el juego al que todas ellas juegan, tanto las que expulsan como las que son expulsadas). Las personas no van siendo expulsadas conforme son consideradas indignas de seguir en el juego, sino justamente al revés: se les declara no merecedoras de quedarse porque hay un cupo de expulsiones que cubrir. Uno de los habitantes de la casa *debe* ser expulsado una semana sí y otra también: todas las semanas, pase lo que pase. Ésas son las normas de la casa, obligatorias para todos sus residentes, se comporten como se comporten en lo demás.

*Gran Hermano* no tiene trampa ni cartón: en las reglas de la casa no figura referencia alguna a recompensar a los virtuosos y castigar a los malhechores. Todo se reduce a cubrir de un modo u otro la cuota de expulsiones semanales. Ya oyeron a Davina McCall, la presentadora, gritándoles: «¡La suerte de Craig y Mary está en sus manos!». Lo que quiso decirles fue: hay dos personas entre las que optar y ustedes tienen plena libertad para elegir a su víctima; tienen la posibilidad de elegir entre expulsar a una o a la otra, pero no la de no expulsar a ninguna o dejar que ambas se queden. Así que, a partir de ahora, toda vez que se han visto tan rotundamente confirmados, no tenga reparos en seguir sus instintos e intuiciones. No puede equivocarse si vota por la expulsión de alguien. Sólo cuando duda y se resiste a jugar, se arriesga a quedarse (o a que le dejen) fuera del juego. Y que le desagrade jugar a ese juego de la exclusión no será obstáculo para que los demás voten en contra de usted.

Y, por último, la *absolución*: una absolución por duplicado, de doble filo, en realidad; retrospectiva y anticipadora, al mismo tiempo. De hecho, se perdonan tanto las fechorías pasadas como las argucias futuras. Los «palos de ciego» del pasado se han reciclado en la actualidad y han adquirido la categoría de sabias elecciones racionales futuras. Usted ha aprendido, pero también le han *enseñado*. La verdad

así revelada vino acompañada de habilidades útiles y la liberación le aportó la valentía para poner esas habilidades en funcionamiento. Está agradecido a los productores de *Gran Hermano* por ese veredicto oficial de «no culpable». Y es por esa gratitud por la que se suma a las multitudes de espectadores pegados a la pantalla, y que, al hacerlo, ayudan a otorgar aún mayor autoridad al veredicto, haciéndolo verdaderamente público y universalmente vinculante, y, de paso, contribuyendo a disparar los índices de audiencia y los beneficios televisivos...

*Gran Hermano* es un programa desordenado o, cuando menos, como sus críticos más benignos prefieren afirmar, «multifacético» o «multinivel». Hay algo en él para todo el mundo o, al menos, para muchos (quizá, para la mayoría), con independencia de su género, su color de piel, su clase o su titulación académica. La desesperada lucha de los habitantes de la casa por escapar de la expulsión puede atraer ante el televisor tanto a los amantes de la indecencia como a personas ansiosas por conocer lo bajas y diversas que pueden ser las profundidades que hay por debajo de aquellas a las que ya sabíamos que los seres humanos pueden caer; arrastrará y embelesará a los fans de la carne al desnudo y de todo lo que sea picante y sexy; tiene mucho que ofrecer a quienes precisan de un vocabulario más rico de expresiones groseras y palabrotas, así como de perfectas demostraciones de su uso. Lo cierto es que la lista de ventajas y beneficios es larga y multicolor. Los devotos de *Gran Hermano* han sido acusados por sus críticos —siempre con motivos fundamentados— de las más diversas motivaciones innobles y viles para seguir el programa. De vez en cuando, también se les han atribuido algunas de carácter más noble.

Así pues, personas muy distintas entre sí pueden conectar con un programa como *Gran Hermano* y por muy diferentes motivos. El mensaje principal del programa va calando subrepticiamente en su audiencia, envuelto en una infinidad de otros muchos atractivos que lo hacen difícil de detectar de un modo inmediato e inequívoco. Puede alcanzar inesperadamente y sin previa negociación a multitud de espectadores que buscan otra clase de diversiones; puede incluso permanecer inadvertido para algunos. Y puede ser pasado completamente por alto por los críticos preocupados principalmente por la defensa de las buenas maneras (y, más en concreto, por la protección de su propio derecho inalienable e indivisible a separar el buen gusto de la vulgaridad).

Eso es algo que es imposible que suceda, sin embargo, en el caso de *El rival más débil*, programa de televisión apenas camuflado bajo la apariencia de un concurso de prueba de conocimientos y aún menos disimulado como una competición en busca de un premio final, que no ofrece a los espectadores otro deleite espiritual o carnal que el del espectáculo de la humillación humana, seguido de la expulsión, seguida (a su vez) de la inmolación. Las preguntas y las respuestas, por desgracia, inevitables en un programa clasificado dentro de la categoría de los «concursos», se presentan con un apresuramiento tal que parece denotar una cierta vergüenza de quien las formula como pidiendo disculpas por hacerlo: «Siento tanto malgastar un valioso tiempo que debería haberse dedicado a lo que realmente cuenta... Pero ustedes saben (como yo) que debemos mantener las apariencias». Son preguntas y respuestas que constituyen lamentables (aunque inevitables) interrupciones del argumento principal, breves intervalos de separación de los prolongados actos sucesivos del drama (para algunos televidentes, si no para la mayoría, son simples ocasiones en las que relajarse bebiendo un sorbo de té o llevándose una patata frita a la boca).

El de *El rival más débil* es el mensaje de *Gran Hermano* sin diluir: un mensaje comprimido en apenas una píldora. Está despojado, en la medida de lo posible, de elementos superfluos, reducido a lo estrictamente esencial y dirigido directamente al meollo del asunto: la celebración de la rutina de las expulsiones. Los jugadores, a quienes no queda duda alguna de que éste es en realidad el nombre del juego en el que participan, van siendo expulsados uno tras otro no en un plazo prolongado de varias semanas, sino en treinta minutos. Contrariamente a lo que su nombre oficial indica, la auténtica finalidad desvelada en el transcurso del programa no es la de descubrir en rondas sucesivas quiénes son los «jugadores más débiles», sino la de recordar a todo el mundo que, en cada ronda, alguien ha de ser declarado «el más débil» y demostrar que a todos —excepto al único vencedor final— les llegará inevitablemente el turno de ser proclamados los más débiles, ya que todos menos uno están condenados a ser eliminados. Todos menos uno sobran antes de iniciarse el juego; éste se juega sólo con el propósito de revelar quién será el eximido de ese otro destino común.

Al principio de cada programa de *El rival más débil*, hay un equipo de varios jugadores que tratan de aportar conjuntamente sus ga-

nancias a un fondo común. Al final, sólo queda uno de ellos que se embolsa todo el botín. La supervivencia es una oportunidad de la que sólo uno disfruta; la condenación es el destino del resto. Antes de ser expulsados por los votos de los demás, todos los jugadores participan en los sucesivos rituales de extradición con la satisfacción que sólo aporta el deber diligentemente cumplido, el trabajo bien hecho o la lección sólidamente aprendida; sus remordimientos quedan plenamente disipados ante la prueba de que las fechorías del vecino desahuciado justificaban de antemano la decisión posterior de expulsarlo. Después de todo, una parte integral (quizás la más importante) del deber de los jugadores es la de admitir su propia responsabilidad en su derrota tras la correspondiente ceremonia de votaciones de expulsión y la de confesar públicamente los defectos que invitaron a su ostracismo e hicieron su propia expulsión justa e inevitable. El principal fallo confesado (con una regularidad monótona) es el pecado de no haber sabido ser más listos que los demás...

Las fábulas morales de antaño hablaban de las recompensas que aguardaban a los virtuosos y de los castigos que se preparaban para los pecadores. *Gran Hermano, El rival más débil* y otros muchos cuentos morales similares que hoy en día se ofrecen a los habitantes de nuestro mundo moderno líquido (y que éstos absorben ávidamente) ponen de relieve verdades distintas. En primer lugar, el castigo pasa a ser la norma y la recompensa, la excepción: los ganadores son aquellas personas que han logrado ser eximidas de la sentencia de expulsión universal. En segundo lugar, los vínculos entre virtud y pecado, de un lado, y entre recompensas y castigos, del otro, son tenues y caprichosos: como los Evangelios reducidos al Libro de Job, se podría decir...

Lo que los cuentos morales de nuestro tiempo nos dicen es que los golpes nos alcanzan aleatoriamente, sin necesidad de un motivo ni de una explicación. Nos dicen también que apenas existe relación alguna (si es que existe) entre lo que los hombres y las mujeres hacen y lo que les sucede, y que poco o nada pueden hacer para garantizar que ese sufrimiento sea evitado. Las «fábulas morales» de nuestros días hablan de la iniquidad de la amenaza y de la imminencia de la expulsión, así como de la casi absoluta impotencia humana para eludir ese destino.

Todos los cuentos morales actúan sembrando el miedo. Sin em-

bargo, si el temor que sembraban las fábulas morales de antaño era redentor (puesto que venía acompañado de su antídoto: una receta para conjurar la temible amenaza y, por tanto, para una vida sin miedos), los «cuentos morales» de hogaño tienden a ser inmisericordes: no prometen redención alguna. Los miedos que siembran son intratables y, de hecho, *imposibles de erradicar*: no se van nunca; pueden ser aplazados u olvidados (reprimidos) durante un tiempo, pero no exorcizados. Para tales miedos, no se ha hallado antídoto ni es probable que se invente ninguno. Son temores que penetran y saturan la vida en su conjunto, alcanzan todos los rincones y los recovecos del cuerpo y del alma y reformulan el proceso vital en un ininterrumpido e inacabable juego del escondite, un juego en el que un momento de distracción desemboca en una derrota irreparable.

Esos cuentos morales de nuestro tiempo son ensayos públicos de la muerte. Aldous Huxley se imaginó un Mundo Feliz en el que los niños eran condicionados/vacunados contra el miedo a la muerte invitándoles a sus golosinas favoritas mientras se les congregaba en torno al lecho de muerte de sus mayores. Nuestros cuentos morales tratan de vacunarnos contra el miedo a la muerte banalizando la visión misma de la agonía. Son ensayos generales de la muerte disfrazados de exclusión social que llevamos a cabo con la esperanza de que antes de que la muerte llegue en su forma más descarnada nos hayamos habituado a su banalidad.

Irreparable... Irremediable... Irreversible... Irrevocable... Sin reversión o remedio posible... El punto sin retorno... El final... Lo definitivo... *El fin de todo*. Hay un suceso (y sólo uno) al que se pueden atribuir todos esos calificativos sin excepción, un suceso que torna en puramente metafóricas todas las demás aplicaciones de esos mismos conceptos, un suceso que da a éstos su significado primario, prístino, sin adulterar ni diluir. Ese suceso es la *muerte*.

La muerte es temible por una cualidad distinta a todas las demás: la cualidad de hacer que todas las demás cualidades ya no sean negociables. Todos los acontecimientos que conocemos o de los que tenemos noticia tienen —*salvo la muerte*— un pasado y un futuro. Cada suceso —excepto la muerte— tiene escrita con tinta indeleble (y aunque sea con la más pequeña de las letras) la promesa de que la trama de la obra «continuará». La muerte, sin embargo, sólo lleva una ins-

cripción: *lasciate ogni speranza* (si bien la idea de Dante Alighieri de grabar esa frase final sin apelativos sobre la puerta del Infierno no era realmente legítima, ya que, tras cruzar esa entrada, no dejaron de sucederse nuevas anécdotas... ¡incluso después de haber pasado bajo aquel letrero que ordenaba «abandonar toda esperanza»!). Sólo la muerte significa que nada ocurrirá a partir de entonces, que nada le ocurrirá a *usted*, es decir, que nada sucederá que *usted* pueda ver, oír, tocar, oler, disfrutar o lamentar. Por eso la muerte seguirá siempre siendo incomprensible para los vivos. De hecho, cuando se trata de trazar un límite verdaderamente intraspasable para la imaginación humana, la muerte no tiene rival. Lo único que no podemos (ni podremos jamás) visualizar es un mundo que no nos contenga a nosotros mismos visualizándolo.

Ninguna experiencia humana, por rica que sea, proporciona la más mínima pista de lo que se siente cuando nada más va a suceder y ya no queda nada que hacer. Lo que aprendemos de la vida, día tras día, es exactamente lo contrario; pero la muerte invalida todo lo que hemos aprendido. La muerte es la encarnación de «lo desconocido», y entre todos los demás «desconocidos» es el único que es plena y realmente *incognoscible*. Sea lo que sea que hayamos hecho para prepararnos para la muerte, ésta siempre nos sorprende desprevenidos. Para empeorar aún más las cosas, convierte la idea misma de «preparación» (la acumulación de conocimientos y habilidades que define la sabiduría de la vida) en algo totalmente inválido y nulo. Todos los demás casos de desesperanza y desventura o de ignorancia e impotencia podrían curarse con el esfuerzo adecuado. Pero no éste.

El «miedo original», el miedo a la muerte, es un temor innato y endémico que todos los seres humanos compartimos, por lo que parece, con el resto de animales, debido al instinto de supervivencia programado en el transcurso de la evolución en todas las especies animales (o, al menos, en aquellas que sobrevivieron lo suficiente como para dejar rastros registrables de su existencia). Pero sólo nosotros, los seres humanos, conocemos la inexorabilidad de la muerte y nos enfrentamos, por tanto, a la imponente tarea de sobrevivir a la adquisición de tal conciencia, es decir, a la tarea de vivir con (y pese a) la constancia que tenemos del carácter ineludible de la muerte. Maurice Blanchot llegó a sugerir que, del mismo modo que el hombre sabe de la

existencia de la muerte sólo por el hecho de ser hombre, sólo es hombre porque es una muerte en proceso de materialización.<sup>1</sup>

Los sofistas, que predicaban que el miedo a la muerte contravie-ne la razón —argumentando que, cuando la muerte está aquí, yo ya no estoy, y cuando yo estoy aquí, es la muerte la que no está—, esta-ban equivocados: cuando quiera que yo sea o esté, estaré siempre acompañado de la *conciencia* que tengo de que, tarde o temprano, la muerte *ha de* poner fin a mi existencia/estancia aquí. A la hora de re-solver esa tarea, es decir, a la hora de combatir o de desactivar ese «miedo secundario» (el miedo que rezuma no del hecho de que la muerte llame a nuestra puerta, sino de nuestra certeza de que lo hará, con toda seguridad, tarde o temprano), los instintos (suponiendo que estuviéramos equipados de ellos) serían de escasa ayuda. La resolu-ción de la mencionada tarea corresponde únicamente (suponiendo que tal empresa pueda realizarse realmente) a los seres humanos por sí mismos. Y, para bien o para mal, se resuelve, aunque con éxito de-sigual.

*Todas las culturas humanas pueden interpretarse como artefactos ingeniosos calculados para hacer llevadero el vivir con la conciencia de la mortalidad.*

La inventiva de las culturas en el terreno del «hacer posible vivir con la inexorabilidad de la muerte» es asombrosa, aunque no ilimita-da. En realidad, la sorprendente variedad de estratagemas de ese tipo de las que se tiene registro puede reducirse a un número restringido de categorías; todas sus variantes podrían inscribirse en el marco de unas pocas estrategias esenciales.

La más habitual (con diferencia) y aparentemente más eficaz —y, por consiguiente, la que también resulta más tentadora— de las in-venciones culturales relevantes es la negación del carácter definitivo de la muerte: la idea (esencialmente indemostrable) de que la muerte no es el fin del mundo, sino un tránsito de un mundo a otro (o, según lo expresó recientemente Sandra M. Gilbert,<sup>2</sup> una *expiración*, no una

1. Véase Maurice Blanchot, *The Gaze of Orpheus*, Station Hill, 1981.

2. Véase Sandra M. Gilbert, *Death's Door: Modern Dying and the Ways We Grieve*, W. W. Norton, 2005.

*finalización*). Los que fallecen no salen del único mundo que existe y se disuelven y desaparecen en el «más allá» del no-ser, sino que simplemente se trasladan a otro mundo, donde siguen existiendo, aunque sea bajo una forma un tanto distinta (bien que cómodamente similar) a aquella a la que se habían acostumbrado a considerar como suya. La existencia corpórea puede interrumpirse (o ser simplemente suspendida hasta la segunda «venida», o hasta el día del juicio final, o abandonada en una determinada forma para incorporarse luego en otro ente físico, como se supone que sucede en el eterno retorno a través de la reencarnación); los cuerpos agotados y desgastados pueden de-sintegrase; pero «estar en el mundo» no se limita a este caparazón de carne y hueso del aquí y ahora. En realidad, la existencia corpórea presente puede no ser más que un episodio recurrente de una existencia interminable aunque constantemente cambiante en cuanto a la forma (como en el caso de la reencarnación) o una apertura hacia una vida eterna del alma que se inicia con la muerte, lo que convierte el momento del tránsito en un episodio de liberación del alma de su cubierta corporal (como en la visión cristiana de la vida después de la muerte).

La admonición *memento mori* («recuerda que vas a morir») que acompaña a la proclamación de la eternidad de la vida da fe de la asombrosa potencia de esa promesa de lucha contra el efecto incapacitante de la inminencia de la muerte. En cuanto se oye, se absorbe y se cree esa proclamación, ya no existe necesidad alguna de intentar (¡en vano, de todos modos!) olvidar la inexorabilidad de la muerte. Ya no hay por qué apartar la vista de su ineludible llegada. La muerte deja de ser la Gorgona cuya mera visión nos fulminaría: no sólo *podemos* mirar a la cara a la muerte, sino que *deberíamos* mirarla a la cara todos los días y durante las veinticuatro horas para que no nos olvidemos de preocuparnos por la nueva vida que la muerte inminente augura. Recordar la inminencia de la muerte ayuda a que la vida de los mortales siga por el buen camino, ya que la dota de un propósito que hace que cada momento vivido sea precioso. *Memento mori* significa: vive tu vida terrenal de tal modo que te permita adquirir felicidad para la vida después de la muerte. Esa vida después de la muerte está garantizada hasta el punto de ser ineludible, pero su calidad depende de cómo vivamos nuestra vida *antes* de morir. Podría ser una auténtica pesadilla. Podría ser la gloria. Y, ahora, a trabajar...

La eternidad del alma confiere a la vida terrenal un valor ciertamente incalculable. Sólo aquí y ahora, en esta tierra, mientras el alma está aún encerrada en su caparazón de carne y hueso, podemos asegurarnos la gloria sin fin y evitar el tormento eterno. Cuando la vida corpórea termine, será demasiado tarde. Pero, entonces, el veredicto que se supone que la muerte presagia, y contra el que no caben recursos ni «segundas oportunidades», habrá sido dotado de un significado radicalmente nuevo, hasta el punto de que se habrá invertido su sentido. Si cuando se acaban las oportunidades para practicar la virtud y abstenerse del vicio —como debe ser el caso al llegar el momento de la muerte—, la elección entre Cielo e Infierno ya está hecha y el destino del alma, decidido (por toda la eternidad), entonces es precisamente esa abominablemente breve vida *terrenal* la que ejerce el poder real sobre la *eternidad*, y la obligación del *memento mori* impulsa a los vivos a ejercer ese poder.

El concepto cristiano del pecado original hereditario fue un invento particularmente oportuno: aumentó aún más el valor de la vida terrenal y magnificó su significación. Hizo que las probabilidades de ganarse un hueco en el Cielo se alejaran mucho del cincuenta por ciento. Con sus posibilidades de hacerse un sitio en el Cielo seriamente rebajadas, los herederos del pecado original se vieron impelidos a adoptar una actitud positiva ante sus tareas vitales; como nadie nace siendo inocente, sino que desde el primer momento soporta la carga de un pecado heredado, los mortales necesitan redoblar sus esfuerzos y su celo en el ejercicio de su efímero poder para ganarse la salvación. Alejarse de las malas obras no basta: además de buenas obras (tantas como sea posible), también hacen falta el sacrificio, la inmolación y el sufrimiento expiatorio autoadministrado para lavar el estigma del pecado original, que, de permanecer, tardaría luego toda una eternidad en ser consumido por el fuego del infierno. La perspectiva de la eternidad era una pesadilla para los malvados y los indolentes, pero una fuente de perpetuo gozo para los buenos y los diligentes. Cada una de sus dos caras inspiraba a la acción.

Darle la vuelta a la muerte —transformando la más aborrecible de las caídas en la más gloriosa de las ascensiones— fue una auténtica juggeda maestra. No sólo sirvió para reconciliar a los mortales con su mortalidad, sino que otorgó a la vida un sentido, un propósito y un valor que el veredicto de la muerte habría negado enfáticamente si todo

se hubiera quedado en la severa y directa simplicidad de esta última. Esa jugada convirtió la potencia destructora de la muerte en un formidable poder que da realce a la vida: enganchó el caballo de la muerte al carro de la vida. Puso la eternidad al alcance de lo transitorio y puso a los autorreconocidos como mortales al cargo del cuadro de mandos de la inmortalidad.

Ése era un acto difícil de seguir, si bien ha habido toda clase de intentos de imitarlo y, con toda seguridad, nunca dejará de haberlos. Pero ningún sustituto demostró ser tan radical como el original a la hora de dominar y domesticar el espectro de la muerte. Sólo el original supo presentar la vida después de la muerte como destino universal y no negociable, con lo que, a su vez, representó la preocupación por la muerte (inspirada por el temor) como un deber universal (y redentor). Todas las imitaciones, sin embargo, caracterizaron la inmortalidad como una «vida por delegación» e, incluso en esta forma tan drásticamente disminuida, solamente como una oportunidad: algo a lo que aspirarse pero que también podía perderse. Los individuos que se esforzaban, con o sin éxito, por atrapar su oportunidad de ganarse esa inmortalidad sustitutiva no obtenían promesa alguna de experimentar (o, siquiera, de ser testigos de) los efectos de su victoria en persona. A quienes preguntaban por qué iban a renunciar a deleites que podían experimentar directamente a cambio de gozos que sólo podían imaginar y de los que jamás serían testigos, las mencionadas proposiciones sustitutivas (a diferencia de la estrategia original) no podían ofrecer una respuesta satisfactoria y rotundamente (y, aún menos, universalmente) convincente.

Por imperfectos que puedan resultar, todos estos sustitutos han sido diseñados conforme a la fórmula de una vida después de la muerte, tratando de dar significado a la vida mortal mediante la insistencia machacona en la *durabilidad de los efectos* de una vida terrenal reconocidamente *transitoria*, de dar garantías de que el duro trabajo realizado en el transcurso de esa vida no caerá en saco roto y, por tanto, de convencer a los dubitativos de que el modo en que viven esa vida importará mucho después de que ésta haya tocado a su fin, mientras que nada de lo que ocurra posteriormente podrá anular las consecuencias de esa vida anterior.

Según esa fórmula, corresponde a cada mortal decidir si su vida tendrá alguna repercusión en el mundo que persista tras su muerte y

cuál será esa repercusión. El mundo que persista tras el vencimiento del plazo final de la vida del individuo estará habitado por otras personas; el encargado de lograr esa mencionada repercusión no estará entre sus habitantes, pero quienes estén en él experimentarán el efecto de aquella vida ya terminada y, con un poco de suerte, lo reconocerán. Estarán agradecidos a aquellos a quienes deben lo que aprecian y se encargarán de que perduren en su agradecida memoria. Pero incluso aunque desconozcan los nombres de los individuos cuyos actos cambiaron la vida de sus sucesores (para mejor), seguirá siendo cierto que la vida de alguien mortal que ya ha sido olvidado resultó fructífera y dejó un rastro duradero.

En comparación con la estratagema original, sus versiones modificadas (y vicarias) multiplicaron ostensiblemente las opciones disponibles para los mortales. Para aquellas personas a quienes inspiraba la oportunidad de ganarse la inmortalidad ofrecida por las versiones sustitutivas, el abanico de opciones se amplió mucho más allá del dilema básico entre Cielo e Infierno. En cuanto la perspectiva de la inmortalidad en cualquiera de sus formas deja de ser una conclusión conocida de antemano, se abre a todos los interesados un amplio espacio para la invención y la experimentación. Y en cuanto la negación del carácter final o definitivo de la muerte queda separada de la inmortalidad del alma, nada obstaculiza que en aquélla se encajen toda clase de alternativas. Y así ha sucedido, si bien, de nuevo la impresionante variedad de invenciones culturales producidas puede reducirse *grossost modo* a dos clases: la de las que ofrecen una inmortalidad *personal* y la de las que prometen una contribución personal a la supervivencia y la perseverancia de un ente *impersonal*, generalmente a costa de reducir la importancia de la identidad individual y de exigir, en última instancia, una adecuada disposición a la abnegación y la renuncia.

Curiosamente, la individualidad tiende a ser (en toda clase de sociedades) el privilegio codiciado y celosamente guardado de unos pocos. Ser un individuo significa destacar entre la multitud; que le conozcan por su cara y por su nombre; que no le confundan con ningún otro individuo y, por tanto, que conserve su propia *ipseité*. En los lienzos en los que se retratan «momentos históricos» pasados (es decir, momentos que se considera valioso recordar porque sus consecuencias perduraron más allá de su tiempo y cambiaron el fluir posterior de los

acontecimientos al dejar una huella tangible en el presente), podemos distinguir a «los individuos» de «la multitud» o «la masa» gracias a los rostros únicos y reconocibles de los primeros y a la igualación, la vaguedad o la invisibilidad de las caras de los miembros de la segunda.

Ese agudo contraste no debería sorprendernos; a fin de cuentas, la individualidad es un «valor» sólo en la medida en que no es un don que obtengamos gratuitamente, es decir, sólo si hay que luchar por ella y precisa de esfuerzo para conseguirse. Por todos esos motivos, únicamente está disponible, en principio, para algunos al tiempo que se mantiene obstinadamente lejos del alcance del resto. Si no hubiera muchedumbres sin rostro («turba», «tropel», «horda» o, simplemente, «chusma») o si la individualidad fuese una cualidad innata, aproblemática y natural de todas las personas, la idea de individuo perdería seguramente buena parte de su lustre y de su atractivo, aunque, muy probablemente, no habría siquiera llegado a nacer como tal. El acceso a los medios de preservación de la singularidad reconocible de un rostro y un nombre en el futuro —incluyendo aquél que siga a la muerte del portador de dicha cara y dicho nombre— es un atributo necesario y, quizás, también el ingrediente más deseable de la «individualidad».

El medio principal de alcanzar tal efecto es la «fama», un modo abreviado de referirse al hecho de «ser guardado en la memoria de la posteridad». Paradójicamente en el caso de un vehículo de la inmortalidad individual, es la pertenencia a una *categoría* la que garantiza el acceso a la fama, y la pugna por ese acceso (que incluye la pugna por convertir a toda una categoría en candidata a recibir esa inmortalidad para sus miembros) ha sido a lo largo de la historia un asunto de carácter colectivo. Si inicialmente fue una prerrogativa de reyes y generales, esa «candidatura» a la inmortalidad fue posteriormente adquirida por los grandes estadistas y los revolucionarios (e, indirectamente, por los escandalizadores y los rebeldes, reflejos de espejo deformante de los anteriores), por los descubridores y los inventores, por los científicos y los artistas. Los régimes dinásticos tenían sus propias reglas de reparto de la fama, como también tenían las suyas las teocracias, las repúblicas y las democracias, las sociedades agrarias e industriales y las culturas premodernas, modernas y posmodernas.

Conviene señalar, no obstante, que el derecho de base colectiva o categorial a la fama individual es una espada de doble filo: puede ver-

se como una crueldad del destino más que como un golpe de buena fortuna. El derecho institucionalmente asegurado a la fama individual no garantiza que la que se alcance sea la forma adecuada de fama, la *gloria*; puede tratarse, en realidad, de una eternidad de infamia. Todo recuerdo o memoria, incluida la memoria de la posteridad, tiene sus pros y sus contras. Si se pertenece a una categoría social que confiere a las actuaciones individuales la posibilidad de que éstas sean registradas y conmemoradas —tanto si son aprobadas como si son condenadas—, la fama es un *destino*; pero la capacidad de supervivencia de esta fama y su contenido permanecerán perpetua y enojosamente mal y pobremente definidos. El derecho a la fama individual se antojará entonces un deber de esfuerzo incesante y vigilancia eterna, del mismo modo que el derecho a la salvación exigía bondad para toda la vida y sin interrupción. No augura descanso alguno, pero sí una vida llena de ansiedad, autocrítica y, posiblemente, autocensura. Perderse una oportunidad o malgastarla puede tener un sabor no menos amargo (cuando no más) que tenerla vedada.

Para aquellos a quienes se ha vedado o negado la oportunidad de la inmortalidad individual —es decir, para el *hoi polloi* anónimo y sin rostro, los hombres y mujeres «normales y corrientes», «indiferenciados», la materia prima con la que se construyen las estadísticas— se ofrece otra variante de inmortalidad: la inmortalidad por delegación o la inmortalidad por renuncia a la individualidad. Aunque bien podríamos hablar de *otras* variantes, considerando las múltiples versiones de inmortalidad despersonalizada que se ofrecen o se han ofrecido en algún momento y que han capitalizado, cada una a su modo, el aún no curado (y, en última instancia, incurable) miedo a la Gran Desconocida.

La inmortalidad personalizada es una propuesta que realza la vida y demanda grandes esfuerzos por «dejar rastro»: es decir, por llevar a cabo obras memorables. La inmortalidad despersonalizada hace justo lo contrario. Se ofrece, en forma de premio de consolación, a las muchas (innumerables) personas que tienen pocas esperanzas de lograr nada que se considere significativo y que, por consiguiente, también tienen perspectivas exigüas de adquirir un lugar seguro en la memoria humana por sí mismas. La inmortalidad impersonal compensa la impotencia personal; la existencia anónima obtiene así una opción (igualmente anónima) de eternidad. Sí, sus propias vidas serán olvidadas, pero seguirán teniendo una repercusión: no pasarán sin dejar

huella. Lo que tendrá tal repercusión, sin embargo, y lo que dejará grabadas hondas huellas de duración infinita será el modo en que *mueran*. Incapaces de ganarse la inmortalidad por medio de la *vida*, aún podrán adquirirla a través de la *muerte*; eso convertiría su muerte en instrumento para aportar algo mucho más sólido, duradero, fiable y significativo que sus vidas individuales desprovistas de interés, apagadas y poco atractivas, privadas como estuvieron de la posibilidad de hacer que su presencia se notase mientras vivían. Es gracias a la supervivencia de ese «algo» que ellas mismas podrían alcanzar la inmortalidad por delegación: haciendo de su muerte una ofrenda a una *causa* (imperecedera, a ser posible).

En el umbral inicial de la era de la construcción nacional, la república francesa posrevolucionaria resucitó la antigua fórmula romana *pro patria* y, con ello, fijó un modelo para esta «mortalidad por delegación»: la «inmortalidad compensatoria». Y lo consiguió por medio de lo que George L. Mosse denominó la «nacionalización de la muerte»,<sup>3</sup> una estrategia que seguiría siendo utilizada desde entonces y durante toda la era moderna.

Las naciones en cierres o aspirantes a serlo necesitaban poderes estatales para sentirse seguras y el Estado emergente necesitaba patriotismo nacional para sentirse poderoso. Las unas y el otro se necesitaban mutuamente para sobrevivir. Para el Estado era preciso que sus súbditos fuesen patriotas de la nación, dispuestos a sacrificar sus vidas individuales en aras de la supervivencia de la «comunidad imaginada» nacional; para la nación era preciso que sus miembros fuesen súbditos de un Estado facultado para reclutarlos para la «causa nacional» y, en caso de necesidad, para obligarlos a entregar sus vidas al servicio de la inmortalidad de la nación. Tanto el Estado como la nación hallaron la solución más apropiada a sus problemas respectivos en la idea de una muerte *anónima* que condujera a una inmortalidad *impersonal*.

En la era de los grandes ejércitos permanentes de reclutas y del servicio militar obligatorio universal, el horror a la muerte aún por explotar y el miedo al vacío al que se sospechaba que conducía esa muer-

3. Véase George L. Mosse, *Fallen Soldiers*, Oxford University Press, 1990, págs. 34 y sigs.

te fueron ventajosamente aprovechados para la movilización del patriotismo de masas y la dedicación a la causa nacional. Como bien señala Mosse, mientras que «la muerte en combate de un hermano, un marido o un amigo» continuaba considerándose la «muerte de un mártir» (un sacrificio personal), «el beneficio obtenido con aquella muerte había pasado a considerarse —al menos, en público— superior a (y compensador de) la pérdida personal». La muerte del héroe nacional podía ser una pérdida y una tragedia personales, pero el sacrificio estaba sobradamente recompensado, aunque no por la salvación del *alma* inmortal del fallecido, sino por la inmortalidad física de la nación. Los monumentos a los caídos, repartidos por toda Europa, recordaban a los transeúntes que la nación, agradecida, pagaba el sacrificio de sus hijos con el recuerdo imborrable de su servicio y que la nación no estaría allí para erigir monumentos en honor a los muertos si no fuera por el sacrificio voluntario de las vidas de éstos.

Los monumentos conmemorativos que se diseñaron en las capitales europeas homenajeaban el altruismo de los Soldados Desconocidos y recalcan la idea de que ni el rango militar de los héroes ni, en realidad, su vida entera hasta el momento del sacrificio final importaban a la hora de apreciar y recordar afectuosamente aquel sacrificio. Aquellos monumentos hacían saber a los vivos que sólo importaba el momento de la muerte en el campo de batalla y que el *valor de la muerte* tenía el poder de redefinir retrospectivamente (es decir, de elevar y ennoblecer) el significado de hasta la *menos meritoria de las vidas*. Las exhibiciones públicas anuales de la memoria nacional tenían una finalidad adicional: recordaban a los espectadores y a los participantes en las ceremonias de aniversario que la longevidad de la existencia póstuma en la memoria de la posteridad depende de la existencia continuada de la nación. El sacrificio ha de ser recordado mientras la nación viva, pero no más allá. Por tanto, el sacrificio de la vida personal en nombre de la supervivencia de la nación no es simplemente un modo de trascender a la muerte, sino también la condición de un universo en el que la existencia póstuma pueda trasplantarse, florecer y sentirse segura...

La estratagema que primero desplegaron los portavoces de las prometedoras naciones emergentes marcó una pauta que los promotores de otras muchas causas probarían a emular después, aunque con escasos casos de éxito completo. Y esos intentos de imitación no se

debían tanto al potencial de la mencionada estrategia para curar las heridas infligidas por el horror del carácter definitivo de la muerte (ese potencial fue discutible desde el primer momento) como a la maravillosa oportunidad que ofrecía de reorientar el miedo inextinguible al vacío después de la muerte para ponerlo al servicio de causas que deseaban promover o defender. La fórmula del «tú morirás, pero gracias a tu muerte la causa a la que tu muerte habrá servido vivirá para siempre (y, por tanto, garantizará aún más la inmortalidad de tu gesta que todos los monumentos que se pudieran esculpir en piedra o forjar en acero)» fue especialmente explotada con ahínco por los movimientos revolucionarios que promovían una revisión exhaustiva y duradera del orden social siguiendo el patrón de la construcción nacional, aunque casi nunca con efectos de parecida solidez.

Por contrastadas que sean las diferencias entre ellos, tanto los medios conducentes a la inmortalidad personal como los pensados para conducir a la impersonal reconocen la gravedad del problema que confronta a todos los humanos con el carácter definitivo (y no negociable) de la muerte en cuanto seres conscientes de su mortalidad. Todos esos medios, su popularidad y su eficacia (cuando menos, parcial) dan fe indirectamente del importante lugar ocupado por la vida eterna (o la negación de ésta) entre las preocupaciones de los mortales. Se trata, por así decirlo, de tributos igualmente indirectos (*¿o, acaso, rescates?*) pagados al poder imponente, sublime y definitivamente *sobrehumano* (y, por tanto, aterrador) de la eternidad por los seres humanos, conscientes como son de la brevedad de sus propias vidas. Y «tienen sentido» sólo a condición de que continuemos teniéndole terror a la muerte, de que el tributo propiciatorio se ofrezca voluntariamente y de que exista igualmente (y habitualmente) voluntad de pagar el rescate requerido.

Paralela a la familia de recursos examinados hasta el momento, existe otra estratagema de naturaleza más cultural. A medida que las condiciones históricas de la eficacia (y, por tanto, del atractivo) de esos mencionados recursos empiezan a disiparse y a desaparecer, esta otra estratagema alternativa (que, poco a poco pero de manera constante, ha ido ganando fuerza y popularidad a lo largo de la era moderna) parece estar haciéndose con un lugar de honor en nuestra líquida sociedad moderna de consumidores. Dicha estratagema consiste

en la *marginación* de las preocupaciones por lo definitivo a través de la devaluación de todo lo que sea duradero o longevo, o que esté planteado a largo plazo; hablo de la devaluación de todo aquello que tenga una probabilidad elevada de sobrevivir a la vida individual o, incluso, a cada una de las actividades con un plazo de duración determinado en las que dividimos esa vida, pero también de la devaluación de aquellas experiencias vitales que proporcionan el material con el que se moldea la idea de eternidad y que, por tanto, provocan la preocupación por el lugar que ocupamos en ella.

La estratagema de la marginación consiste en un esfuerzo sistemático por desahuciar la preocupación por la eternidad (y, en realidad, por toda duración en sí) de la conciencia humana y desposeerla de su poder para dominar, condicionar y racionalizar el curso de la vida individual. En lugar de prometer puentes de enlace entre la vida mortal y la eternidad, esta estrategia alternativa rebaja abiertamente, degradada o refuta el valor de la duración, cortando de raíz toda preocupación por la inmortalidad; trasplanta al momento presente la importancia que anteriormente se dedicaba al «más allá»; pasa de lo duradero a lo transitorio. Por consiguiente, separa el horror de la muerte de su causa original, con lo que lo hace susceptible de otros usos, con efectos más tangibles e (sobre todo) inmediatos que cualquier preocupación por la vida después de la muerte.

Dos son los modos básicos en los que se puede conseguir esto. Uno es la *deconstrucción* de la muerte. El otro es su *banalización*.

Tras haber observado que «mostramos una tendencia inconfundible a apartar la muerte a un lado, a eliminarla de la vida», Sigmund Freud explicaba: «Tenemos la costumbre de enfatizar la causalidad fortuita de la muerte (accidente, enfermedad, infección, edad avanzada); con ello, sacamos a relucir el empeño que ponemos en reducir la muerte de una necesidad a una casualidad».⁴ Dicha «reducción» (o, por emplear una novedad lingüística posfreudiana y un tanto más precisa, la «deconstrucción») de la muerte está en sintonía con el espíritu de la modernidad (nótese que Freud escribió las palabras citadas en un momento en el que el espíritu moderno estaba en el cenit de su vi-

4. Sigmund Freud, «Thoughts for the time of war and death», en Freud, *Civilization, Society and Religion*, Penguin, 1991, págs. 77-78 (trad. cast.: *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980).

gor, porque aún desconocía sus propias limitaciones). Era, sin duda, un gesto característicamente moderno éste de cortar en trozos el desafío de la existencia hasta conformar un cúmulo agregado de problemas que había que resolver uno tras otro y por separado y que *podían* resolverse de ese modo siempre que dispusiéramos de los conocimientos y de los medios técnicos necesarios para aplicar esos conocimientos, y que su régimen de utilización fuese debidamente observado.

En el fondo del ansia deconstruktiva estaba presente el vago y apenas articulado supuesto de que la cantidad de problemas (tanto los ya descubiertos como los que todavía estaban por descubrir) era finita y que, por tanto, la lista de tareas a realizar podría estar, tarde o temprano, revisada por completo y finalizada. Se esperaba que hasta la más grandiosa y sobrecogedora de las tareas, aun cuando pareciera inasequible directa e íntegramente a toda capacidad humana de resolución, podría ser diseccionada en una multitud de minitareas específicas e individualmente solubles, y, a partir de ahí, eliminada de la lista de tareas pendientes, como quien tira una estantería vacía a la basura en cuanto ha sido librada de todo su contenido. No es fácil demostrar la futilidad de tal esperanza, ya que la larga serie de campañas exitosas puede realmente ocultarnos la imposibilidad de ganar la guerra en cuyo nombre se lanzaron y se emprendieron todas ellas.

Lo que queda oculto a nuestra vista cuando se aplica la deconstrucción al tema de la muerte es el hecho empírico e intratable de la mortalidad (determinada biológicamente) de los seres humanos. Es muy difícil (por no decir imposible) oír que un ser humano se muere de mortalidad... Hasta el uso de la noción de la «muerte por causas naturales» (que, ya de por sí, constituye un sustituto verbal higiénico y eufemístico de esa «mortalidad») ha decaído en la lengua vernácula. Los médicos casi nunca certifican «causas naturales» como motivo al llenar los documentos de las defunciones; si no encuentran una explicación alternativa o más específica, recomiendan una autopsia para establecer la «auténtica» (es decir, la más inmediata) causa del fallecimiento. El hecho mismo de ser incapaces de localizar esa causa sería considerado una prueba de ineptitud profesional. Todo fallecimiento tiene que contar con una causa específica que hay que precisar y exponer, y sólo puede aceptarse como causa legítima de una muerte aquella que *sea* evitable o que, con el esfuerzo debido (es decir, con

una mayor investigación y desarrollo en materia de medicamentos y procedimientos médicos), pueda *hacerse* evitable (al menos, en principio, cuando no en todos los casos prácticos). Ni la familia ni los amigos de la persona fallecida aceptarían las «causas naturales» como explicación de por qué se produjo la defunción.

Cabe señalar, sin embargo, que esta clase de tácticas constituyen una modalidad de «creación de mitos» exactamente opuesta a la estrategia de representación de la historia como naturaleza descrita en detalle por Roland Barthes. El mito de la contingencia de la muerte se interpreta y se sostiene representando un acto natural como si fuera el producto de todos los fallos humanos que podrían evitarse o deberían ser evitables. Frente a la cultura que se disfraza de naturaleza de la que hablaba Barthes, el carácter natural de la muerte queda aquí camuflado bajo la apariencia de cultura. Pero mientras que la función de los mitos investigados por Barthes era la de proteger el frágil y contingente corpus cultural que se refugiaba tras el escudo de «lo Tremendo», el propósito de la deconstrucción de la muerte es justamente lo contrario: despojar a ésta del aura de tremendumismo que siempre la ha rodeado.

Si la posibilidad de inmortalidad resalta la importancia (instrumental) y la potencia de la vida mortal reconociendo (al mismo tiempo) la inminencia de la muerte corporal, la deconstrucción de la muerte —paradójicamente— intensifica el volumen del terror a la muerte e incrementa drásticamente la potencia destructiva de ésta, incluso al tiempo que pone ostensiblemente en entredicho su inminencia. En lugar de suprimir la conciencia de la inexorabilidad de la muerte (su supuesto efecto) y liberar las actividades de la vida de su presión, hace que la presencia de la muerte en la vida sea más constante y tenga más repercusión que nunca.

La muerte pasa así a ser una presencia permanente, invisible pero vigilante y estrechamente vigilada, en toda empresa humana, hondamente sentida las veinticuatro horas del día y los siete días de la semana. El recuerdo de la muerte es una parte integral de cualquiera de las funciones de la vida. Se le otorga una elevada autoridad (puede que, incluso, la más destacada) en toda elección que se toma en una vida hecha precisamente de elecciones.

En cuanto la aterradora preocupación por la muerte definitiva (aunque distante) se hubo escindido entre la preocupación continua

por investigar a tiempo y la no menos cotidiana por combatir (o, mejor aún, conjurar) las innumerables y omnipresentes causas (singulares y cercanamente accesibles) de la muerte, y a medida que las alarmas sobre sustancias y regímenes patógenos recién descubiertos pero hasta entonces desconocidos se suceden a toda velocidad, todo acto y todo escenario de actuación, incluidos los actos y los escenarios que hasta ahora se creían inocuos e inofensivos (o que, cuando menos, no eran en absoluto considerados «relevantes de cara a la muerte»), se convierten en sospechosos de ocasionar daños irreparables y de ser portadores de consecuencias terminales. Hoy en día, no hay un momento para descansar de la amenaza de la muerte. La lucha contra ésta se inicia en el momento mismo del nacimiento y ocupa la totalidad de la vida. Diversas victorias salpicarán su desarrollo, pero la última batalla está irremediablemente perdida de antemano. Sin embargo, antes de que ésta llegue (sin olvidar que nadie conoce por adelantado la respuesta a la pregunta de cuál de todas esas batallas resultará ser la última), la muerte se mantiene «oculta entre la luz». Fragmentado en incontables preocupaciones sobre incontables amenazas, el miedo a la muerte satura la vida en su conjunto, si bien lo hace bajo la forma diluida de una toxicidad un tanto reducida. Gracias a la ubicua presencia de sus pequeñas dosis, difícilmente podrá ser «ingerido» todo el terror de la muerte de golpe o directamente abordado su horror de pesadilla en toda su plenitud, y su presencia es tan corriente que resulta harto improbable que paralice nuestra voluntad de vivir.

La deconstrucción viene acompañada, pues, de la banalización de la muerte, su indispensable a la vez que inevitable pareja. Si la deconstrucción sustituye un desafío irresistible por una multitud de tareas comunes y, en esencia, realizables, con la esperanza de soslayar la confrontación directa con su horror singular y definitivo, la banalización vuelve trillada y corriente esa confrontación misma, transformándola prácticamente en un hecho diario, con la esperanza de hacer un poco menos insopportable la «convivencia con la muerte». La banalización trae la experiencia única de la muerte —inaccesible a los vivos por su propia naturaleza— al terreno de la rutina diaria de los mortales, transformando la vida de éstos en un ensayo perpetuo de la muerte y esperando con ello familiarizarlos con la experiencia de «lo definitivo» y, así, mitigar el horror que se desprende

de la «alteridad absoluta»: la incognoscibilidad total y absoluta de la muerte.

Es la muerte la que da a esa idea de «lo definitivo» (o de «irrevocabilidad») su significado inteligible. Todos los demás usos vernáculos del término son simples referencias directas o indirectas a ese significado. Las representaciones de las muertes son demostraciones de lo que esa «irrevocabilidad» (que, de otro modo, seguiría resultando incomprensible para nosotros, los inveterados «hombres que esperan» en los que insistía Ernst Bloch) significa realmente.

Jacques Derrida apuntó que cada muerte supone el fin de *un mundo* y que, cada vez, supone el fin de un mundo *único*, un mundo que no podrá jamás reaparecer o ser resucitado de nuevo.<sup>5</sup> Cada muerte es la *pérdida* de un mundo, una pérdida que se produce *para siempre* y que es *irreversible e irreparable*. Lo que nunca tendrá fin es la *ausencia* de ese mundo, que será, a partir de ese momento, eterna. Es a través del impacto de la muerte y de la ausencia que la sigue como se nos revela a nosotros, los mortales, tanto el significado de la irrevocabilidad como los de la eternidad, la unicidad o la individualidad (en sus facetas gemelas de *la memêté* y *l'ipséité*).

Pero como señaló Vladimir Jankélévitch, no toda muerte transmite la misma potencia de revelación, ilustración e instrucción.<sup>6</sup> Yo no puedo comprender mi propia muerte como algo definitivo ni imaginarla como tal (en el mismo sentido en que no puedo imaginar el mundo del que estaré ausente sin figurarme mi propia presencia en él como testigo, cámara y reportero). El fallecimiento de «terceras personas» (esos «otros» extraños, anónimos y sin rostro) —algo que continuará siendo, con toda seguridad, una noción abstracta y de carácter demográfico/estadístico por elevadas que sean las cifras en las que se exprese— no va a suponer para nosotros una pérdida irreparable; cuando nos enteramos de esa muerte, nos resulta imposible remi-

5. Véase Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, textos presentados por Pascale-Anne Brault y Michael Naas, Galilée, 2003 (trad. cast.: *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005).

6. Véase Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort?*, Liana Levi, 1994, págs. 10 y sigs. (trad. cast.: *Pensar la muerte*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004).

tirla a nada en particular que podamos estar perdiendo nosotros (o, empleando los términos del propio Derrida, podemos decir que no conocíamos esos mundos de cuya desaparición acabamos de tener noticia). Todos los seres humanos somos mortales, estamos habituados a la idea de que todas las especies vivas se renuevan a través de la mortalidad de sus miembros y asumimos —aunque sólo sea implícitamente— que, con el tiempo, los huecos que la muerte deja abiertos volverán a llenarse; esa pérdida, por abultado que sea su número, no es irreparable.

Y, por eso, sólo la muerte de un «tú», de una «segunda» persona en vez de una «tercera», de alguien cercano y querido, de alguien cuya vida se entrecruza con la mía, allana el camino para una «experiencia filosófica privilegiada», ya que me ofrece un pálpito de ese carácter *definitivo e irrevocable* que constituye el sello distintivo de la muerte (de toda muerte, de cualquier muerte y de *sólo* la muerte). Algo irreversible e irreparable me sucede entonces, algo afín —en ese sentido— a mi propia muerte, aunque esa muerte de otra persona no sea aún la mía. Sigmund Freud coincidiría en esta apreciación. Él, en concreto, destacaba el

total desmoronamiento que sufrimos cuando la muerte sorprende a alguien a quien amamos (un parent o un cónyuge, un hermano o una hermana, un hijo o un amigo cercano). Nuestras esperanzas, nuestros deseos y nuestros placeres yacen con él en la tumba; no tenemos consuelo posible; no hay modo de llenar el hueco dejado por el que se ha ido.<sup>7</sup>

Los dos últimos párrafos se refieren a una dificultad humana, demasiado humana: universal y eterna. En todas las épocas y culturas, las vidas de las personas han tendido —igual que las nuestras— a entrecruzarse y entrelazarse con las vidas de otros seres humanos: sus familiares, sus vecinos, sus mejores amigos. A algunos de los seres humanos que nos rodean estamos vinculados por los hilos de simpatía e intimidad con los que se tejen las relaciones entre «tú y yo». Pero esas otras personas seleccionadas se mueren y van desapareciendo una a una de nuestro mundo y llevándose consigo sus propios mundos hacia la «no existencia»; en la mayor parte de los casos, no tienen susti-

7. Freud, «Thoughts for the time of war and death», *op. cit.*, pág. 78.

tuto, y nunca llegan a ser reemplazadas por completo. Esa imposibilidad de sustitución plena nos brinda una cierta idea del auténtico significado del carácter «único» y «definitivo» de la muerte, lo que nos permite anticipar el significado de la nuestra, aun cuando sigamos siendo incapaces de visualizar el mundo sin nuestra presencia (ese mundo después de nuestra propia muerte, ese mundo en el que no estaremos nosotros para observarlo). Al irnos dejando uno a uno, nuestros propios mundos (los de los supervivientes) pierden su contenido pedazo a pedazo. Quienes han vivido largo tiempo y han visto partir a muchos de sus seres próximos y queridos, se quejan de la creciente marea de soledad que les invade: la extraña e inquietante experiencia de la vacuidad del mundo, que no deja de constituir una intuición indirecta más del significado de la muerte.

Por todas esas razones, el final de un modo «Yo-Tú» de compartir el mundo provocado por el deceso de un compañero de nuestra vida puede ser descrito, con apenas una dosis mínima de simplificación, como una experiencia de la muerte «en primer grado» (y, permítanme que insista, ésa es la única modalidad en la que la experiencia de la muerte resulta accesible para los vivos). Pero un final similar al mundo compartido «entre tú y yo» puede ser el provocado por algo distinto a la muerte física de un compañero (o compañera) cercano. Si bien motivada por causas distintas, la ruptura de una relación que corta un vínculo interhumano también lleva el sello de «lo definitivo» (aun cuando, a diferencia de la muerte real, se trate de un sello que puede borrarse con el tiempo; una relación puede ser, en teoría, recreada y, por tanto, resucitada, aunque la probabilidad supuesta de que esto ocurra tienda a verse sensiblemente reducida cuando, en el calor de la separación, los miembros de la pareja se empecinan en negar y declarar inconcebible la posibilidad de una reconciliación); podría, pues, considerarse una especie de experiencia de la muerte en *segundo grado*.

La muerte en sí es «banalizada» por delegación cuando ese sustituto de segundo orden, la experiencia de la muerte «en segundo grado», se convierte en una idea repetida con frecuencia y repetible hasta el infinito. Así sucede, por cierto, cuando los lazos humanos se vuelven frágiles y provisionales, con pocas (o nulas) posibilidades de perdurar, y, desde el primer momento, resultan terriblemente sencillos de deshacer a voluntad y (casi) sin avisar. Como los vínculos humanos

de la era moderna líquida se vuelven claramente quebradizos y vírgenes únicamente «hasta nuevo aviso», la vida se convierte en un ensayo diario de la muerte y de «la vida después de la muerte», de resurrección o reencarnación, interpretado por delegación, pero no por ello menos «real» (como la «telerrealidad»). La «alteridad absoluta» que distingue la experiencia de la muerte de todas las experiencias de la vida se ha convertido actualmente en un elemento familiar y cotidiano; despojada así de su misterio, familiarizada y domesticada, la bestia salvaje deviene una mascota doméstica.

Puede que el divorcio no sea más que un simulacro de la viudez, pero, como bien ha señalado Jean Baudrillard, «simulacro» no es lo mismo que simulación,<sup>8</sup> ya que ésta «finge» las características de la realidad y, por consiguiente, reinstituye y reconfirma inadvertidamente la supremacía de dicha realidad. A diferencia de la simulación, el «simulacro» niega la diferencia entre la realidad y su representación y, por tanto, anula e invalida la contraposición entre verdad y falsedad, o entre el parecido y la distorsión de éste. Baudrillard equipara el simulacro a las enfermedades psicosomáticas —en las que de nada sirve preguntarse si el paciente está «realmente» enfermo o no, y aún más inútil resulta tratar de probar el engaño de éste—, ya que están presentes todos los síntomas de la enfermedad y ésta se ve y se siente exactamente igual que se vería y se sentiría la «de verdad».

La precariedad de los lazos humanos es un destacado atributo —por no decir que el más característico— de la vida moderna líquida. El carácter flagrantemente escindible de los vínculos humanos y la frecuencia con la que éstos se rompen actúan como un recordatorio constante de la mortalidad de la vida humana. De poco sirve cuestionar la validez de equiparar la pérdida por separación de un compañero o de una compañera a la pérdida «auténticamente definitiva» causada por la muerte física; lo que cuenta es que, en *ambos* casos, «*un mundo*», siempre «único» en *cada* caso, se desvanece, y que no existe la voluntad o la esperanza de desafiar —y, aún menos, de invertir— la irrevocabilidad de su desaparición.

La desaparición de un compañero o una compañera de nuestra vida puede que no sea más que una metáfora de la «muerte de un tú»

8. Véase Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Polity, 1988, pág. 168.

de la que hablaba Jankélévitch, pero se trata de una metáfora que tiende a ser apenas distingible de aquello a lo que representa. Lo mismo sucede con el momento posterior a la ruptura, dedicado a tejer nuevos lazos, reconocidamente destinados a ser cercenados de nuevo en el futuro como lo fueron los anteriores en el pasado. La muerte por delegación se convierte en un enlace indispensable y constante que aúna la interminable secuencia de «nuevos comienzos» y esfuerzos por «renacer», rasgos característicos de la vida moderna líquida y etapas necesarias en cada una de las series infinitamente prolongadas de ciclos de «muerte-renacimiento-muerte». En el drama que se desarrolla continuamente en la vida moderna líquida, la muerte es uno de los personajes principales del reparto y reaparece en cada acto.

Ahora bien, la muerte entendida como actriz del drama de la vida moderna líquida difiere en una serie de aspectos de vital importancia del original al que está metafóricamente ligada, algo que transforma inevitablemente la forma de concebir la muerte en sí y de temerla.

Uno de los más cruciales de dichos aspectos es la desvinculación de la idea de la muerte de los asuntos relacionados con la eternidad. La muerte ha quedado incorporada al flujo de la vida; al no ser ya el final irrevocable de ésta, la muerte se ha convertido en parte integral (y, posiblemente, indispensable) de la vida. No existe una interfaz que separe la muerte de la eternidad y, al mismo tiempo, la conecte con ella. La muerte no se concibe como un paso de lo transitorio a lo eterno, ni se contempla como una puerta de entrada a la inmortalidad. Tanto el tiempo anterior como el posterior a la experiencia de la muerte «en segundo grado» es parecidamente fragmentado y discontinuo, y, por dolorosa que pueda resultar la experiencia de la pérdida de un mundo único, ni se esperaba ni se deseaba que ésta provocara un cambio de ritmo, y, de hecho, no ralentiza el flujo de episodios y ni mucho menos los paraliza. En una vida moderna líquida no hay puntos sin retorno y cualquier posibilidad de que los hubiera sería rechazada y se enfrentaría a una resistencia activa (y, a menudo, vencedora en su empeño).

La mortalidad que se extrae de la fragilidad y la divisibilidad de los vínculos humanos difiere radicalmente de la que emana de la precariedad innata de los cuerpos humanos.

En tiempos «normales» y «de paz», la muerte física se espera que sobrevenga (salvo relativamente escasas excepciones, tachadas auto-

máticamente de «anormales», «extraordinarias», «estrafalarias» o criminales) como resultado de una incapacidad del cuerpo para seguir viviendo: es decir, porque dicho cuerpo alcanza su «límite natural», el momento de la «eutanasia», según la definía Schopenhauer, o porque padece una degradación patológica, como el cáncer, o como consecuencia de la intervención de algún que otro agente (conocido o todavía por descubrir) —como puede ser una enfermedad contagiosa, la contaminación, los desastres naturales, los caprichos del clima, el consumo pasivo de tabaco, etc.— que no sea consecuencia intencionada de una acción humana.

No obstante, la experiencia de la muerte «en segundo grado» provocada por la ruptura de los lazos humanos sí está causada por los seres humanos, y siempre como producto *intencionado* de una acción deliberada y hecha *a propósito*. A veces, su origen puede remontarse a un acto que, apenas forzando el sentido de la expresión, podría considerarse englobado dentro de la categoría del asesinato (metafórico), pero que, en la mayoría de los casos, está más próximo a su clasificación como resultado de un homicidio (metafórico también). Tras cada muerte metafórica, se ocultan actores humanos, tanto si pudiese demostrarse en un juicio que actuaron con premeditación y alevosía como si no. Puede que la ruptura de un vínculo se produzca «de mutuo consentimiento», pero rara vez (o nunca) es resultado de los deseos de todas las personas implicadas y afectadas por sus consecuencias, y difícilmente, también, llega a contar con la plena aprobación de todas ellas. El hecho de que se rompa un lazo divide a los compañeros entre *perpetradores* y *víctimas* de dichos perpetradores (en dicha circunstancia, por ejemplo, podemos hallar el origen de nuestra «cultura de victimización y compensación», otra característica definitoria de la vida moderna líquida). Lo que una de las partes celebra como un acto de liberación es percibido y vivido por la otra como un abominable acto de rechazo y/o exclusión: un acto de crueldad, un castigo inmerecido o, cuando menos, una prueba del carácter despiadado de quien lo comete.

En consecuencia, el miedo a una muerte metafórica «en segundo grado» equivale, en el fondo, al horror a ser *excluido*. Saturada de muertes metafóricas como está, la vida moderna líquida es una vida de eterna sospecha y vigilancia incansable. No hay modo de saber ni de qué lado del lazo o vínculo procederá el golpe, ni quién será el

primero en lanzarlo tras haberse hartado de fastidiosos compromisos y promesas de una lealtad difícil de mantener (o tras haber localizado afectos más prometedores y menos incómodos en algún otro lugar), ni quién demostrará ser suficientemente fuerte, atrevido y cruel para declarar el fin de la relación, para enseñar a la otra persona la puerta de salida o para salir por ella dando un portazo, para colgar el teléfono o para dejar de responder las llamadas de la otra persona.

Aunque por motivos diferentes, la muerte metafórica es tan intratable, difícil y —a menudo— imposible de evitar como su arquetipo. No existe inmunidad ni modo eficaz alguno de reclamar nuestros derechos (y, aún menos, de ejercerlos), porque no hay reglas universalmente reconocidas que invocar, ni obligaciones o prohibiciones firmemente arraigadas en creencias comunes y eficientemente fomentadas por prácticas igualmente comunes a las que recurrir para demostrar convincentemente que el veredicto de exclusión —*nuestra «muerte metafórica»*— no estaba justificado y debería anularse. No existe un modo infalible de ganar nuestro pleito, por mucho ahínco y corazón que pongamos en ello.

Antes al contrario. En un escenario moderno líquido, que, curiosamente, también es el contexto en el que se enmarca la sociedad de consumidores,<sup>9</sup> lo personal y lo individual (el terreno anteriormente conocido como de lo «íntimo») deviene «político» (en el sentido de la «política de la vida» de Anthony Giddens). Esto es, al menos, lo que se les dice o se les incita o fuerza a creer a los individuos para que se comporten en consecuencia. Se les impulsa a diseñar y, luego, a interpretar en solitario todos los instrumentos legislativos, ejecutivos y judiciales de la sinfonía de la política de la vida. En esos juzgados individuales, el acusado, el jurado y el juez son una misma persona, que es quien también redacta su propio código de normas *ad hoc* de procedimiento mientras se desarrolla el juicio. No existen normas universalmente vinculantes a las que todos los juzgados individuales estén obligados a remitirse o a las que puedan recurrir como fuente creíble de autoridad. Es posible apelar las sentencias, pero tendrá que ser, inevitablemente, en otro juzgado igualmente individual, que puede guiarse por reglas de procedimiento y principios muy distintos. Lo

9. Véase mi libro *Liquid Life*, Polity, 2005, cap. 5 (trad. cast.: *Vida líquida*, Barcelona, Paidós, 2006, cap. 5: «Consumidores en la sociedad moderna líquida»).

que es justo en un juzgado individual puede ser rechazado en otro como tergiversación de la justicia. Al mismo tiempo, los puntos de coincidencia entre dos juzgados son demasiado movedizos y volátiles, y la comunicación es demasiado superficial y accidental como para que se puedan resolver sus desacuerdos y sea posible alcanzar una decisión que satisfaga de verdad a ambos.

La disputa entre sentencias individuales (si ésta llega a producirse, es decir, si ninguna de las partes boicotea la cámara de debate porque cree que el caso debió cerrarse antes de ser abierto, porque no prevé que salga ninguna solución beneficiosa de tal disputa o porque se niega de antemano a reconocer la autoridad de un tribunal «externo») tiende, pues, a reducirse a una contienda de fuerza y obstinación. Ganan quienes hacen gala de una mayor fuerza y poder de resistencia y están menos dispuestos a escuchar, pero los perdedores son reacios a admitir la victoria de los vencedores; si arrojan la toalla y deponen las armas, lo hace sólo temporalmente, a la espera de que el equilibrio de fuerzas se vuelva en su favor. Lo que quienes pierden aprenden de su derrota es que las creencias populares están en lo cierto cuando insisten en que la fuerza da la razón y en que las victorias son pruebas de un mayor poderío y de menores escrúpulos, no de más sabiduría y justicia, mientras que las derrotas son consecuencia de la desaconsejable inhibición moral y los escrúpulos de los propios derrotados.

El espíritu moderno nació bajo el signo de la búsqueda de la felicidad, es decir, de una mayor y eternamente creciente felicidad. En la sociedad moderna líquida de consumidores, cada miembro individual es instruido, formado y preparado para que busque la felicidad individual por medios individuales y a través de esfuerzos igualmente individuales.

Cualesquiera que sean sus significados adicionales, la felicidad siempre significa verse libre de la inconveniencia/incomodidad en general, y entre las acepciones modernas del concepto «*inconvenient*»,\* el Oxford English Dictionary enumera las siguientes: «que no enca-

\* Término que, en inglés, tiene un amplio campo semántico que abarca (totalmente o en parte) el de dos adjetivos distintos en castellano: «inconveniente» e «incómodo». (N. del t.)

ja», «inoportuno, inapropiado, fuera de lugar», «desfavorable de cara a la comodidad», «incómodo, embarazoso, desventajoso, poco práctico». A cualquiera de nosotros (*¿y a quién no?*) se le ocurren unos cuantos individuos a los que —desde nuestro punto de vista— todos esos calificativos se ajustan como un guante. Y si encajan de tal manera en el perfil que nos hacemos de esas personas, es porque se interponen en el camino de *nuestra* búsqueda de *nuestra* felicidad individual. ¿Se le ocurre algún motivo por el que deba usted renunciar a intentar expulsar a esos individuos —tan claramente situados «fuera de lugar»— del sitio que ocupan actualmente?

La vida moderna líquida se vive en un campo de batalla. ¡Pobre de la hierba que crece en el campo que los elefantes elijan para sus batallas!: el escenario quedará cubierto de «victimas colaterales» (tanto si son empleados de empresas que sean víctimas de «fusiones hostiles» como si son niños que pasan a ser «huérfanos metafóricos» a causa del divorcio de sus padres). ¡Pero pobres de los elefantes que luchan sobre arenas movedizas...!

Todas las victorias modernas líquidas son, repito, temporales. La seguridad que ofrecen no perdura más allá del equilibrio de poder del momento, que se prevé tan efímero como todos los equilibrios: como se sabe que son todas las instantáneas de las cosas que se mueven. Puede que se hayan sepultado los peligros bajo tierra, pero ni han sido arrancados de raíz ni llegarán nunca a ser desarraigados de verdad. Y el equilibrio cambiante de poder, el único terreno sobre el que puede descansar la volátil sensación de la seguridad, tiene que ser puesto a prueba todos los días para poder detectar a tiempo (y, con un poco de suerte, contrarrestar) el más ligero síntoma de un nuevo cambio.

En el campo de batalla de la vida moderna líquida, las escaramuzas de reconocimiento, destinadas a actualizar el inventario de amenazas y oportunidades, nunca decaen. Un fallo momentáneo de vigilancia basta para que los excluyentes sean excluidos. Un fantasma recorre ese terreno de combate: el espectro de la exclusión, de la *muerte metafórica*.

Hemos inspeccionado brevemente las tres estrategias esenciales que se dedican a hacer llevadero el hecho de vivir con la conciencia de la inminencia de la muerte. La primera consiste en tender puentes entre la vida mortal y la eternidad transformando la muerte en un nuevo

comienzo (de una vida *inmortal*, en esta ocasión), lejos del final de finales que era anteriormente. La segunda estrategia consiste en desplazar la atención (¡y las preocupaciones!) de la muerte en sí —como hecho universal e inexorable— a las «causas» específicas de la muerte, que han de ser neutralizadas o combatidas. Y la tercera consiste en un «ensayo metafórico» diario de la muerte en toda su horrenda verdad de final «absoluto», «definitivo», «irreparable» e «irreversible», a fin de que tal «final» —como ocurre en el caso de las tendencias y las modas «retro»— pueda llegar a ser visto como algo considerablemente menos que absoluto, como algo revocable y reversible, como un suceso banal más entre tantos otros.

No sugiero aquí que ninguna de estas estrategias (ni que siquiera todas ellas aplicadas al mismo tiempo) sea plenamente efectiva (pues no pueden serlo, ya que, a fin de cuentas, no son más que subterfugios y paliativos), ni que estén desprovistas de efectos secundarios indeseables y, en ocasiones, muy perniciosos. Pero ayudan un poco a extraer el veneno de la picadura y, con ello, a que lo insopportable pueda soportarse gracias a la domesticación (en el mundo vivido del ser) de la «alteridad absoluta» del no ser.

Permítanme igualmente que insista en que, aunque los seres humanos compartimos con los animales la conciencia de la muerte *que se avecina* y el pánico que tal constatación ocasiona, sólo nosotros, los humanos, sabemos mucho antes de que nos sobrevenga (en realidad, desde el momento mismo en que se inicia nuestra vida consciente) que la muerte es *inevitable*, que todos *sin excepción* somos mortales. Nosotros (y sólo nosotros entre los seres sensibles) tenemos que vivir todo el tiempo sabiendo eso. Y sólo nosotros hemos puesto nombre a la muerte, lo que ha desencadenado una cabalgata virtualmente infinita de consecuencias que resultan ser tan inevitables como imprevisibles eran de antemano (y continúan siéndolo).

Jean Starobinski, tras citar el comentario de La Rochefoucauld en el que éste mencionaba que «las personas no se enamorarían jamás si no oyieran hablar del amor», y tras haber examinado exhaustivamente la historia social de las enfermedades humanas, descubrió que «hay afecciones (particularmente, las de índole neural y “moral”, como las neurosis y las psicosis) que se extienden por el simple hecho de hablar de ellas», de tal modo que «la palabra ejerce la función de agente contaminante». Su conclusión era que «la verbalización penetra en la

composición de la estructura misma de la experiencia vivida» (*vécu*).<sup>10</sup> Al mismo tiempo, Robert Bellah, comentando el espectacular auge reciente de la «derecha religiosa» estadounidense, proporciona la última de las confirmaciones de la asombrosa facilidad con la que un significante libre, que se completa con las emociones que evoca, puede utilizarse en dicha «verbalización» reasignado a significados elegidos según su conveniencia política, aun cuando ese significante con carga emocional no esté ni material ni lógicamente relacionado con los objetos originales responsables de despertar las emociones en cuestión.

El auge de la derecha religiosa se correlaciona con la primera oleada de repercusiones de la globalización en la sociedad estadounidense. Muchos estadounidenses varones que se sienten atraídos hacia la Derecha Religiosa son personas que han perdido un empleo que, gracias a la labor de los sindicatos, había llegado a estar bien remunerado y que contaba con planes de salud y de jubilación, y que ahora trabajan en puestos mucho peor considerados. Además, ahora también trabajan sus esposas, que, en algunos casos ganan incluso más dinero que ellos. Todo su concepto del sentido de la vida se desmorona a su alrededor y no es por culpa de los homosexuales ni de las feministas. Es por la globalización. Pero los republicanos, con su tremebundo aparato propagandístico, están siendo capaces de convertir esa alienación, cuyo origen habría que buscar en los cambios estructurales producidos en la economía estadounidense, en una guerra cultural [...]<sup>11</sup>

... una guerra contra gays y lesbianas y feministas, en concreto, así como contra los progresistas que los protegen y toleran la socavación y la erosión de los «valores familiares», rememorados por los antaño orgullosos y confiados cabezas de familia (hoy forzados a depender de los ingresos de sus esposas si no quieren verse abocados a la indigencia) y por los antaño seguros y tranquilos detentadores de empleos vitalicios (hoy despojados de su refugio sindical y expuestos a los riesgos y las humillaciones de los «mercados laborales flexibles»). Todo esto sucede a pesar de que los republicanos no hacen promesa alguna de atacar esos problemas en su raíz y que, muy al contrario, son quie-

10. Véase Jean Starobinski, «Le concept de nostalgie», en *Revue Diogène, Une anthologie de la vie intellectuelle au XXe siècle*, PUF, 2005, págs. 150 y sigs.

11. Véase la entrevista publicada en *Tikkun*, julio-agosto de 2005, págs. 39-41.

nes más promueven las políticas económicas que harán que las familias de la mayoría de esos conservadores religiosos y evangélicos sufran una miseria aún más profunda, dolorosa y desesperanzadora.

En cuanto se establece en el imaginario público, un significante puede separarse de su significado, quedar a la deriva y reasignarse metafórica o metonímicamente a un número indefinido de nuevos significados.

El significante al que aquí nos estamos refiriendo más concretamente —la «muerte»— es singular e increíblemente potente en ese sentido. En parte se debe a que es la ambivalencia encarnada: la inminencia de la muerte llena la vida a rebosar de miedo primario (podría incluso decirse que el mito etiológico del pecado original de Adán y Eva se construyó con el objeto de hacer tal miedo inteligible), pero actúa también (al menos, en potencia) como un estimulante de gran poder. Dicho de otro modo, dota la vida de una enorme significación (en palabras de Hans Jonas, hace que los días cuenten y que nosotros los contemos) al tiempo que despoja a esa vida de su significado. Esa extraordinaria potencia resulta tentadora para todos los buscadores de temas impactantes con los que puedan atraer y redirigir la atención de las personas, por lo que tiende a ser entusiastamente manipulada para toda clase de fines.

Siendo la prohibición de pronunciar el verdadero nombre de Dios (y el consejo de no llamar a Satán por su nombre, no sea que invoquemos alguna desgracia) una regla fundamental a la hora de relacionarse con «lo tremendo», y siendo la muerte el arquetipo de lo tremendo, mirar a la muerte a la cara resulta casi insopportable (de hecho, la Gorgona portadora de muerte era una versión mítica reciclada de esa «insopportabilidad»). Ésa es la razón por la que la manipulación puede reportar enormes ganancias y por la que contiene escasos o nulos riesgos: puede siempre contar con una clientela agradecida entre los millones de personas que tratan desesperadamente de apartar su mirada del rostro de la Gorgona.

La manipulación como tal —en una u otra forma— es aparentemente insoslayable. Todas las culturas pueden ser vistas como artefactos ingeniosos pensados para enmascarar y/o adornar ese rostro y hacerlo «contemplable» y «llevadero», pero ni la política ni la economía tardan en darse cuenta de la oportunidad y aprovecharla. Es difícil resistir la tentación, ya que la manipulación alcanza de una forma relativamente fácil a todos los que estén dispuestos a probarla con án-

mo de lucro: siempre pueden contar con el apoyo leal de la aversión que los seres humanos sienten por el estarse de brazos cruzados sin hacer nada cuando se ven enfrentados a una amenaza, con su proclividad a hacer algo —por insignificantes que sean los efectos de hacer algo en concreto— y con la preferencia humana por las tareas simples con objetivos claros y próximos antes que por las iniciativas complejas e indirectas con objetivos distantes y borrosos.

El fenómeno manipulable y capitalizable en este caso es el *miedo a la muerte*, un «recurso natural» que puede presumir de tener existencias infinitas y de ser completamente renovable. Por ingeniosas que sean las estratagemas destinadas a exorcizar de nuestra mente el fantasma de la muerte, el miedo en sí a la muerte (aunque sea en forma reducida, reestructurada o reubicada) no puede ser ahuyentado de la vida humana. El miedo primario a la muerte es, quizás, el prototipo o el arquetípico de todos los miedos, el temor último del que todos los demás toman prestados sus significados respectivos. Los peligros se conciben como «amenazas» y derivan su poder atemorizador del metapeligro de la muerte, si bien difieren del original en el sentido de que son evitables y puede que, incluso, susceptibles de ser prevenidos o aplazados indefinidamente. O, al menos eso es lo que esperamos que ocurra, aun si tales esperanzas se ven frustradas con mayor frecuencia que corroboradas y confirmadas.

Por citar de nuevo a Freud:

Nos amenaza el sufrimiento desde tres direcciones distintas: desde nuestro propio cuerpo, que está condenado al deterioro y la descomposición, y que no puede siquiera subsistir sin la presencia del miedo y de la ansiedad como señales de advertencia; desde el mundo exterior, que puede lanzar enfurecido contra nosotros toda clase de apabullantes e implacables fuerzas de destrucción; y, finalmente, desde nuestras relaciones con otros hombres. El sufrimiento que emana de esta última fuente es, quizás, más doloroso que ningún otro. Tendemos a considerarlo como una especie de añadido gratuito, pero, sin embargo, no puede ser menos fatídicamente inevitable que el sufrimiento de cualquier otra procedencia.<sup>12</sup>

12. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, recogido en Freud, *Civilization, Society, Religion*, pág. 264 (trad. cast.: «El malestar en la cultura», en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1970).

Las amenazas atacan desde tres direcciones, pero las tres columnas desfilan hacia un mismo destino: el dolor y el sufrimiento del cuerpo mortal, experiencias que, si ya de por sí resultan angustiosas debido al suplicio que ocasionan, resultan además humillantes, como ensayos generales de una primera noche que se aproxima inexorablemente y que también será, con toda seguridad, la última. Y, así, la guerra humana sin tregua ni cuartel contra las amenazas mortales se libra en cada uno de esos tres frentes. Y de esas tres fuentes pueden extraerse provisiones interminables de miedo para su posterior (y rentable) reciclaje.

Por ese motivo, por muchas batallas que se ganen en la batalla perpetua contra el miedo, nunca parece que sea una guerra que se pueda ganar.

## EL MIEDO Y EL MAL

Mal y miedo son gemelos siameses. Es imposible encontrarse con uno sin encontrarse al mismo tiempo con el otro. Quizá sean, incluso, dos nombres distintos para una misma experiencia: uno de ellos se refiere a lo que vemos u oímos y el otro a lo que sentimos; uno apunta al exterior, al mundo, y el otro al interior, hacia dentro de cada uno de nosotros. Lo que tememos es malo; lo que es malo nos produce temor.

Pero ¿qué es el mal? Así planteada, ésta es una pregunta irremisiblemente mal formulada, por mucho que nos obstinemos en hacernosla incansablemente. Desde el momento mismo en que nos hacemos la pregunta, estamos condenados a buscarle una respuesta en vano. La pregunta «¿qué es el mal?» es *incontestable* porque lo que tendemos a calificar de «malo» o «malvado» es, precisamente, la clase de elemento negativo que no podemos entender ni, tan sólo, expresar con claridad, y aún menos explicar a nuestra entera satisfacción. Llamamos «mal» a esa clase de hecho negativo por la misma razón por la que nos resulta ininteligible, inefable e inexplicable. El «mal» es aquello que desafía y hace añicos esa inteligibilidad que hace que el mundo sea habitable... Podemos decir qué es un «delito» porque disponemos de un código legislativo que todo acto delictivo vulnera. Sabemos lo que es «pecado» porque tenemos una lista de mandamientos cuya desobediencia convierte a los infractores en pecadores. Recurrimos, sin embargo, a la idea de «mal» cuando no somos capaces de señalar la norma que ha sido infringida o saltada al producirse el acto para el que tratamos de hallar un nombre apropiado. Todos los marcos que poseemos y usamos para inscribir en ellos y tramar historias horribles que nos resulten comprensibles (y que, de ese modo, nos lleguen ya desactivadas, desintoxicadas y domesticadas, o, lo que es lo mismo, nos resulten «llevaderas») se desmoronan y se deshacen cuando tratamos de estirarlos para dar cabida a las obras y actos negativos que de-

nominamos «malos» o «malvados», debido a nuestra incapacidad para exponer el conjunto de normas que dicho «mal» ha vulnerado.

De ahí que tantos filósofos hayan abandonado todo intento de explicar la presencia del mal por considerarlo un proyecto sin esperanza de éxito y se hayan conformado con un simple enunciado de hecho, un «hecho en bruto», por así llamarlo, un hecho que ni pide ni admite mayor explicación: el mal *es*. Sin decirlo con tantas palabras, relegan el mal al turbio espacio de los *noumena* de Kant (que no sólo nos son desconocidos, sino que, además, son *incognoscibles*), un espacio que elude la posibilidad de examen y se resiste a la articulación discursiva. Alejado a distancia segura del territorio de lo comprensible, el mal tiende a ser invocado cuando insistimos en explicar lo inexplicable. Nos aferramos a él como a un último recurso en nuestra desesperada búsqueda de un *explanans* (de un factor explicativo), pero trasladarlo a la posición de un *explanandum* (el objeto de la explicación) nos obligaría a traspasar los límites de la razón humana. Podemos únicamente conformarnos con el consejo que nos daba Cándido y dedicarnos a *cultiver notre jardin* (cultivar nuestro jardín), es decir, centrarnos en los *phenomena*, en cosas que nuestros sentidos puedan percibir y nuestra razón concebir, dejando lo *noumenal* allí donde le corresponde (es decir, más allá de los límites del entendimiento humano) y de donde se niega a salir (y de donde nosotros somos incapaces de sacarlo).

La razón es un atributo permanente y universal de los seres humanos, pero lo que le resulta abarcable (y lo que no) depende de su caja de herramientas particular y de sus rutinas, y tanto la primera como las segundas tienden a cambiar con el tiempo. Ambas crecen en tamaño y eficacia y, aun así, para desconcierto y exasperación nuestros, cuanto más poderosas parecen hacerse, más impotentes resultan las herramientas de la razón para incorporar el mal al orden de lo inteligible, y cuanto más eficientes se vuelven sus rutinas, menos adecuadas resultan para afrontar esa misma tarea.

Durante la mayor parte de la historia de Europa, habría sido muy difícil que hubiera surgido en algún momento la idea de la incurable ininteligibilidad del mal. Para nuestros antepasados, el mal nacía o se despertaba con el propio acto del pecado y era devuelto a los propios pecadores en forma de castigo. Si los humanos hubieran obedecido estoicamente los mandamientos divinos y hubieran optado sistemáti-

camente por la bondad sobre la maldad, el mal no habría tenido de dónde venir. Fuese cual fuese el mal existente en el universo, sus orígenes podían remontarse íntegramente (sin residuo alguno) a los propios seres humanos, es decir, a sus malas obras y sus pecaminosos pensamientos. La presencia del mal (de toda clase de mal; tanto de las inundaciones y las plagas que afectan a todo el mundo como de los infortunios individualmente padecidos) constituía un problema *moral*, y contrarrestar ese mal y obligarlo a desaparecer era una tarea igualmente *moral*. Siendo el pecado y el castigo los principales instrumentos de pensamiento en la caja de herramientas de la razón, la contrición y la expiación eran las rutinas más naturales y fiables que se podían emplear en la búsqueda de una inmunidad al mal y en la lucha por expulsar el mal del mundo de los seres humanos.

Del mismo modo que los psicoanalistas —tomando como fuente de autoridad a Freud cuando dijo que todas las dolencias psíquicas tienen su origen en experiencias angustiosas de la infancia— siguen desenterrando las fuentes infantiles de los complejos adultos en busca de experiencias que, según creen, sus pacientes *deben de* haber tenido pero que, posteriormente, han reprimido u olvidado, y del mismo modo que no admiten la futilidad de su búsqueda por agotadora y obstinadamente ineficaz que ésta haya sido hasta el momento (aunque sus pacientes han seguido concertando citas con ellos sin importarles lo mucho que se haya alargado su todavía infructuosa terapia), los sabios de esas otras épocas anteriores, conocedores de que todo mal era un castigo merecido y proporcionado por los pecados cometidos por quienes lo sufrían, no dejaban de presionar a los fieles hasta que confesaban y admitían los pecados que ellos creían que los sufridores *debían de* haber cometido, pero que luego rechazaban y se negaban a admitir. Ninguna cadena de presiones infructuosas y esfuerzos sin recompensa dedicados a localizar el pecado oculto tras el mal, por larga que aquélla fuera, sería suficientemente larga como para que les hiciera alcanzar la conclusión de que la creencia en la que se basaban las herramientas y rutinas desplegadas estaba equivocada o era lisa y llamamente falsa, o ni siquiera de que la conexión entre pecado (la causa) y mal (el efecto) era algo más excepcional de lo que la creencia de base daba a entender. Para cubrir riesgos y asegurar la creencia frente a posibles sacudidas, la doctrina del mal como castigo por los pecados fue complementada con una serie de codicilos diseñados para contra-

rrestar de antemano cualquier prueba de lo contrario: así, la doctrina de san Agustín sobre el carácter hereditario (y extensible a toda la especie humana) del pecado original, o la doctrina de Calvin en el sentido de que la atribución de la gracia o la condena divinas precedía a cualquier esfuerzo humano en pos de la salvación y resultaba, pues, irreversible, innegociable e inmune a nada que los seres humanos pudieran hacer con posterioridad.

Puede que todos esos axiomas resultaran más que suficientes para el consumo popular, pero no bastaban para los propios sabios. Durante muchos siglos, el Libro de Job, en el que se abrían (a la vista de todo el mundo) los misterios del mal que la secuencia simplona de pecados y castigos trataba únicamente de encubrir en lugar de resolver, continuó siendo una dolorosa espina en el costado de la filosofía y la teología. En aquel Libro se condensaba y se expresaba la, de otro modo, difusa e inefable experiencia del «mal inmerecido» (e, indirectamente, de la «gracia inicua») y se esbozaban y se probaban por adelantado la práctica totalidad de los argumentos que irían formulando durante siglos las sucesivas generaciones de teólogos para salvar (o, con mucha menor frecuencia, para refutar) la doctrina de las raíces inmorales (y solamente inmorales) del mal y la naturaleza moral (y nada más que moral) de los medios con los que repeler ese mal o con los que evitar que se produzca.

La historia narrada en el Libro de Job suponía el más insidioso de los desafíos lanzados al orden asumido de las cosas y el menos fácil de rechazar. Teniendo en cuenta el contenido de la caja de herramientas y las rutinas de las que entonces disponía la razón, la historia de Job era como un desafío a la posibilidad misma de hacer que las criaturas dotadas de razón (y, por consiguiente, ansiosas de lógica) se sintieran cómodas en el mundo. Como los antiguos astrónomos, que no paraban de inventar nuevos epíciclos para defender el orden geocéntrico del mundo frente a la rebelde evidencia presentada por la visión del firmamento nocturno, los cultivados teólogos citados en el Libro de Job hacían lo imposible por defender la indestructibilidad de los vínculos entre pecado y castigo, por un lado, y entre virtud y recompensa, por el otro, contra las pruebas que constantemente se les presentaban de penas y padecimientos infligidos a una criatura temerosa de Dios y piadosa, todo un dechado de virtudes. Y como si tan sonoro fracaso a la hora de proponer argumentos convincentes (no digamos ya pruebas contundentes) de que la credibilidad de las expli-

caciones rutinarias del mal habían sobrevivido incólumes a la prueba de fuego del infortunio del santo Job no hubiera bastado ya para truncar toda posibilidad de comprensión, y que con sus palabras y actos no contribuyera lo más mínimo a disipar la densa niebla en la que estaba ceñidamente envuelta la lógica del reparto de la buena y la mala suerte, el mismísimo Dios se incorporó al debate...

La súplica de Job —«Instruidme, pues, y callaré; indicadme en qué he errado. [...] ¿Por qué me has hecho blanco tuyo? ¿Por qué te sirvo de inquietud?» (Job 6, 24; 7, 20)— aguardaba en vano una respuesta de Dios. Pero Job ya se lo imaginaba: «En verdad, bien sé yo que así es; ¿cómo frente a Dios puede tener razón el hombre? Aunque tratase de litigar con Él, Dios no tendría que responder ni una vez entre mil. [...] Aunque razón tuviera, no obtendría respuesta [...] ¿Soy inocente? No lo sé. Pero ya no me importa. Pues todo es lo mismo. Y me atrevo a decir: “Él pierde por igual al justo y al culpable”» (Job 9, 2-3; 9, 15 y 21-22).

Job no esperaba respuesta a su queja y, al menos en este punto, tenía evidentemente razón. Dios ignoró su pregunta y, sin embargo, cuestionó el derecho de Job a preguntarle: «Prepárate a hacerme frente. Yo te cuestionaré, y tú me responderás. ¿Vas acaso a invalidar mi justicia? ¿Me harás quedar mal para que tú quedes bien? ¿Tienes acaso un brazo como el mío? ¿Puede tu voz tronar como la mía?» (Job 40, 6-9). Las preguntas de Dios eran puramente retóricas, por supuesto; Job sabía de sobras que no tenía un brazo ni una voz comparables a los de Dios e, implícitamente, era consciente de que no era Dios quien le debía explicaciones a él, sino él quien debía a Dios una disculpa (conviene señalar que, según el Libro, fueron las preguntas de Dios y no las de Job las que sonaron «desde la tempestad», arquetipo de todos los demás golpes de infortunio conocidos por ser insensibles a cualquier inmolación y por atacar aleatoriamente...).

De lo que Job podría no haber sido aún consciente era de que todos los pretendientes terrenales a la omnipotencia divina en los siglos que vendrían hallarían en el carácter imprevisible y caprichoso de su trueno la más imponente, aterradora e invencible (con diferencia) de sus armas, y que quienquiera que desee arrebatarle ese trueno al gobernante debe primero dispersar la niebla de incertidumbre que lo cubre y reformular el azar como regularidad. Pero Job no podía prever algo así por aquel entonces; no era una criatura de la modernidad.

Susan Neiman<sup>1</sup> y Jean-Pierre Dupuy<sup>2</sup> han sugerido recientemente que la rápida sucesión de fenómenos (terremoto, tsunami e incendio) que se unieron para destruir Lisboa en 1755 marcó el principio de la filosofía moderna del mal. Los filósofos modernos separaron los desastres *naturales* de los males *mORALES*, diferenciándolos precisamente sobre la base de la *aleatoriedad* de los primeros (reformulada a partir de entonces como una especie de ceguera) frente a la *intencionalidad* o el carácter *deliberado* de los segundos.

Neiman señala que, «desde lo de Lisboa, ha dejado de estar bien visto relacionar los males naturales con los males morales, ya que aquéllos carecen de sentido alguno» (Husserl sugirió en su momento que *Meinung*, «sentido» o «significado», proviene de *meinen*, «tener intención»; más tarde, las generaciones de filósofos posteriores a Husserl acabaron dando por sentado que no existe sentido o significado sin intención). Lisboa fue como una producción escénica de la historia de Job representada en la costa atlántica bajo los focos de la publicidad y a la vista de toda Europa, pero en aquella ocasión Dios iba a estar prácticamente ausente de la disputa que siguió al acontecimiento.

Como es natural en todas las disputas, hubo puntos de vista divergentes. Según Dupuy, fue paradójicamente Jean-Jacques Rousseau —quien, por su exaltación de la prístina sabiduría inherente a todo «lo natural», era a menudo considerado erróneamente como un pensador premoderno y antimoderno recalcitrante— el que aportó la nota más moderna. En su carta abierta a Voltaire, Rousseau insistía en que, aunque el desastre de Lisboa no lo fuera, sus catastróficas consecuencias y la terrible escala que éstas habían alcanzado sí eran sin duda atribuibles a fallos humanos y no naturales (obsérvese que hablaba de *fallos* y no de *pecados*, puesto que, a diferencia de Dios, la naturaleza no tenía las facultades necesarias para juzgar la calidad moral de las obras humanas), es decir, a los productos de la miopía humana (no a la ceguera de la naturaleza) y a la mundana avaricia humana (no a la desapegada indiferencia de la naturaleza). Si «los habitantes de una ciudad tan grande se hubieran dispersado de manera más proporcionada y hubieran construido casas más ligeras, el daño habría

1. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, 2002.

2. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.

sido mucho menor y quizás, incluso, habría resultado nulo... ¿Y cuántos infelices perdieron la vida en la catástrofe tratando de recoger sus pertenencias (algunos, sus documentos; otros, su dinero)?».<sup>3</sup>

A largo plazo, cuando menos, los argumentos de corte rousseauiano acabaron imponiéndose. La filosofía moderna siguió el modelo fijado por Pombal, primer ministro de Portugal en el momento de la catástrofe de Lisboa, cuyas preocupaciones y acciones «se centraron en la erradicación de los males accesibles a las manos humanas».<sup>4</sup> Añadamos que los filósofos modernos preveían/esperaban/creían que las manos humanas, equipadas con prótesis tecnológicas diseñadas por la ciencia, alcanzarían a acceder a rincones aún más recónditos y remotos. También confiaban en la posibilidad de que, a medida que las manos humanas se «alargaran» en ese sentido, el número de males que quedase fuera de su alcance se reduciría, llegando incluso a ser cero si se le dedicaba el tiempo y la determinación suficientes.

Dos siglos y medio después, podemos afirmar que lo que los pioneros filosóficos y no filosóficos de la modernidad esperaban que ocurriría no llegaría a producirse. Éste es el resumen que Neiman hace de las lecciones extraídas de los dos siglos transcurridos entre lo de Lisboa, suceso desencadenante de las ambiciones modernas, y lo de Auschwitz, episodio en el que éstas se desmoronaron definitivamente:

Lisboa desveló lo remoto que es el mundo con respecto a los seres humanos; Auschwitz desveló lo remotos que son los seres humanos con respecto a sí mismos. Si parte del proyecto moderno consiste en discernir lo natural de lo humano, la distancia entre Lisboa y Auschwitz mostró lo difícil que resultaba mantener separados ambos planos...

Si Lisboa marcó el momento de reconocimiento de la inutilidad de la teodicea tradicional, Auschwitz simbolizó el reconocimiento de que ninguno de sus sustitutos había demostrado ser menos inservible.<sup>5</sup>

3. Jean-Jacques Rousseau, «*Lettre à Monsieur de Voltaire*», en *Oeuvres complètes*, Pléiade, 1959, vol. 4, pág. 1.062 (trad. cast. en *Escritos polémicos: carta a Voltaire, cartas a Malesherbes, carta a Beaumont, carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994).

4. Neiman, *Evil in Modern Thought, op. cit.*, pág. 230.

5. *Ibid.*, págs. 240 y 281.

El marco cognitivo moderno no había tenido más éxito a la hora de desenmarañar el misterio del mal del que habían tenido los marcos que habían posibilitado/constreñido los esfuerzos de los teólogos del Libro de Job, aquellos mismos marcos que la mente moderna rechazó tan enfáticamente y a los había esperado dar fin de una vez por todas.

Hannah Arendt explica la sorpresa y el desconcierto que sentimos la mayoría de nosotros cuando nos enteramos por primera vez de lo de Auschwitz y el gesto de desesperación con el que reaccionamos a la noticia atribuyéndolos a la atroz dificultad de la tarea de absorber aquella verdad y de hacerle un sitio en la imagen del mundo con la que pensamos y vivimos: una imagen basada en «el supuesto vigente en todos los sistemas legales modernos de que la intención de obrar mal es condición necesaria para la comisión de un delito».<sup>6</sup>

Ese supuesto estuvo sin duda presente, aunque de forma invisible, en el banquillo de los acusados a lo largo del juicio a Eichmann celebrado en Jerusalén. Con la ayuda de sus preparados abogados, Eichmann trató de convencer al tribunal de que, como el único móvil que le guió fue el del *trabajo bien hecho* (es decir, *realizado a satisfacción de sus superiores*), sus motivaciones no guardaban relación con la naturaleza y la suerte de los objetos de sus acciones, de que el hecho de que Eichmann, en cuanto persona privada, sintiera rencor o no hacia los judíos estaba fuera de lugar en aquel momento (de todos modos, tanto él como sus abogados juraron que él no tenía resentimiento alguno contra los judíos y, ni mucho menos, odio, aun cuando, según sus propios criterios, esta última circunstancia también era irrelevante), y de que él no podía soportar personalmente siquiera contemplar un asesinato, y menos aún, un asesinato en masa como aquel del que se le acusaba. Dicho de otro modo, Eichmann y sus abogados dieron a entender que la muerte de unos seis millones de seres humanos no había sido más que un efecto secundario (vienen en este punto tentaciones de emplear el «nuevo y mejorado» vocabulario actual de la era «post-Irak» y hablar, más bien, de un «daño colateral») del hecho de haber actuado motivado por la lealtad de servicio (es decir, por una virtud concienzuda y cuidadosamente inculcada en todos los funcionarios de las burocracias modernas, que, al mismo tiempo, evoca ostensible-

6. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Viking, 1963, pág. 277 (trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1967).

mente el «instinto de profesionalidad», una cualidad humana aún más antigua, venerable y sagrada, que representa la virtud misma incrustada en pleno centro de la ética del trabajo moderna). La «intención de obrar mal» estaba, pues, ausente —o eso fue lo que Eichmann y sus abogados sostuvieron—, puesto que no había nada de malo en el cumplimiento del deber con la mayor eficiencia posible, conforme a la intención de otra persona que ocupara una posición más elevada en la jerarquía. La que estaría «mal», por el contrario, sería la intención de desobedecer esas órdenes.

Lo que se puede apreciar en la defensa de Eichmann (destinada a repetirse, con innumerables variaciones, en los innumerables casos de perpetradores de innumerables actos modernos de «asesinato categorial») es que el odio y el deseo de hacer que la víctima desaparezca del mundo no son condiciones necesarias del asesinato, y que si algunas personas sufren a consecuencia de que otras cumplan con su deber, a éstas no se las puede acusar de *inmoralidad*. Hacer que las víctimas sufran es aún menos *delito* desde la concepción del derecho moderno, que insiste en que, de no hallarse un móvil para el asesinato, el culpable no debe ser clasificado como un delincuente, sino como un enfermo, un psicópata o un sociópata, y tiene que ser internado en una institución para ser sometido a tratamiento psiquiátrico, en lugar de ser enviado a prisión o al patíbulo. Y cabe añadir que ésa es una interpretación que aún hoy en día, muchos años después del juicio a Eichmann, continúa siendo compartida por muchas personas socializadas en los escenarios modernos. Se ve reforzada (y, dada la elevadísima frecuencia de tales refuerzos, corroborada) en los dramas policiales de Hollywood que la reproducen a diario y en las series de detectives que se proyectan en millones de pantallas de televisión de todo el mundo moderno.

En la práctica de la modernidad —y a diferencia del sustituto moderno de la teodicea ortodoxa, que no funcionó mejor que dicha teodicea, a la cual intentaba reemplazar—, podía esperarse (y, por el mismo motivo, temerse), sin embargo, que los hombres y las mujeres hicieran el mal *sin* intención malévolas. Hombres y mujeres comunes y corrientes. Como usted y como yo. Las motivaciones de la acción eran irrelevantes, quizás, incluso, un lujo innecesario que convenía evitar dados los exorbitantes costes que suponía inculcarlas y cultivarlas. Pero una razón de aún mayor peso para no confiar en los motivos de

los actores era la amenaza de que, si la tarea caía prisionera de unas intenciones y convicciones concretas, podía fracasar en el momento en que la motivación —no cultivada con el suficiente vigor— se agotara o quedara anulada por otra motivación distinta al no ser fomentada aquélla con la suficiente devoción. Simplemente, pensemos: si la inquebrantable obediencia de los trabajadores al ritmo de la cadena de montaje hubiera dependido de su amor por los automóviles (o, peor aún, de la adoración que sintieran por una determinada marca o rasgo del vehículo), ¿qué posibilidades habría tenido la industria automovilística de cumplir con sus objetivos de producción?, ¿con qué seguridad habría podido garantizar que la mencionada cadena seguiría funcionando sin problemas todo el tiempo que hubiera sido necesario? Las emociones son variables y traviesas, pierden ímpetu con gran rapidez, tienden a ser desviadas del objetivo inicial a la más mínima distracción. En síntesis, no son fiables. Y, como escribieron Sabini y Silver al reflexionar sobre la lógica del genocidio (otra industria masiva de la era moderna, como la de la producción de automóviles):

Las emociones, y su base biológica, tienen un curso temporal natural; la sed (incluso la sed de sangre) acaba siempre por saciarse. Además, las emociones son notoriamente veleidas, pueden girar por completo. Las muchedumbres que se forman para linchar a alguien no son fiables; a veces, pueden sentirse conmovidas por la pena (por ejemplo, por el sufrimiento de un niño). Pero para erradicar una «raza», resulta imprescindible matar a sus niños [...] El asesinato exhaustivo e integral obligaba a sustituir las muchedumbres por una burocracia, y la rabia compartida por la obediencia a la autoridad. La administración burocrática requerida por tal labor resultaría eficaz tanto si quienes la conformaban eran antisemitas radicales como si eran moderados, lo cual ampliaba considerablemente la población entre la que reclutar a sus miembros [...].<sup>7</sup>

Hannah Arendt indagó sobre la banalidad del mal moderno en la *irreflexión* de Eichmann. Pero la incapacidad de (o la renuncia a) pensar era la última falta de la que Eichmann podía ser acusado. Él era un

7. John P. Sabini y Mary Silver, «Destroying the innocent with a clear conscience: a sociopsychology of the Holocaust», en Joel P. Dinsdale (comp.), *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays in the Nazi Holocaust*, Hemisphere, 1980, pág. 330.

burócrata puro y duro, alguien que parecía directamente descendido del tipo ideal límpido y prístino formulado por Max Weber, no manchado por las impurezas mundanas que tienden a enturbiar la claridad de la razón centrada en el objetivo. Todo buen burócrata que se precie como tal *debe ser reflexivo*. Debe —como ya sabemos desde la obra de Max Weber— extender al límite su inteligencia y sus capacidades de cálculo. Debe seleccionar esmeradamente los medios más adecuados para el fin que se le ha ordenado alcanzar. Tiene que emplear la razón para seleccionar el camino más corto, barato y seguro hasta el destino asignado. Necesita separar los objetos y las medidas relevantes de las irrelevantes, y seleccionar aquéllos que acerquen al objetivo apartando del camino todo aquello que lo haga más difícil de alcanzar. Necesita estudiar la matriz de posibilidades y elegir las permutaciones más propicias (léase: las más eficaces). Necesita medir y calcular. Necesita, en realidad, ser maestro supremo del cálculo racional.

Los burócratas modernos deben, por decirlo de otro modo, sobresalir en todas las habilidades justamente ensalzadas por el papel fundamental que desempeñan a la hora de lograr los impresionantes objetivos por los que la razón moderna es elogiada justamente y de las que nosotros —sus poseedores/usuarios/beneficiarios— tan orgullosos (y con no menor motivo) estamos. Lo que no deben hacer es permitir que nada les desvíe del camino correcto de la racionalidad sobria e inflexiblemente centrada en la tarea en cuestión: ni la compasión, ni la lástima, ni la vergüenza, ni la conciencia, ni la simpatía o la antipatía por los «objetos», ni las lealtades o los compromisos que no sean con la tarea y la lealtad debida hacia los demás compañeros burócratas comprometidos como ellos con el desempeño de sus funciones, y hacia los subordinados que también esperan que, llegado el momento, queden protegidos de toda responsabilidad por las consecuencias de su propio trabajo comprometido.

Las emociones son múltiples y hablan con voces diferentes y, a menudo, discordantes; la razón es una y tiene una única voz. Lo que distingue al mal administrado y llevado a cabo burocráticamente no es tanto su *banalidad* (sobre todo, si se lo compara con los males que solían acuciar a las sociedades antes de que se inventasen la burocracia moderna y su «gestión científica del trabajo») como su *racionalidad*.

Vista en retrospectiva, la apuesta moderna por la razón humana (inspirada o, al menos, convertida en imperativa —como todas las medidas «de último recurso» suelen ser— por el carácter incalculable de la naturaleza que el desastre de Lisboa puso de manifiesto) tenía más bien la apariencia de punto de partida de un largo desvío. Al final de éste, parecemos haber regresado al lugar de donde partimos: a los horrores del mal incalculable e imprevisible que ataca al azar. Aunque seamos ahora, tras ese largo viaje, más sabios que nuestros antepasados al iniciarlos, hemos dejado de confiar en que podamos hallar el camino de salida de las catástrofes —parecidas a las naturales— que nos azotan. «Las probabilidades contemporáneas amenazan incluso los intentos de la modernidad temprana por separar los males morales de los naturales», señala Susan Seiman.<sup>8</sup> Al final de un largo viaje de descubrimientos (no intencionados) emprendido con la esperanza de que colocaría a la humanidad a una distancia segura de la naturaleza cruel (por insensible y despiadada), la humanidad se dio cuenta de que estaba enfrentada a males de origen humano y no menos crueles, insensibles, despiadados, aleatorios e imposibles de prever (y, aún menos, de cortar de raíz) que el terremoto, el tsunami y el posterior incendio de Lisboa.

Los males *provocados por los humanos* se nos antojan hoy tan inesperados como sus predecesores/compañeros/sucesores *naturales*. Como Juan Goytisolo sugirió en su *Paisajes después de la batalla*, sólo llegan a ser conocidos y comprensibles (si es que llegan realmente a serlo) «volviendo la mirada atrás y analizando las cosas con un enfoque retrospectivo»; antes de eso, van adquiriendo ímpetu imperceptiblemente, infiltrándose «poco a poco, por etapas, de un modo sigiloso y a primera vista inocuo [...] como ese caudal de agua enterrada que se hincha y agranda antes de aflorar súbita e impetuosamente», exactamente igual que —antes, ahora y (con toda probabilidad) en el futuro— las catástrofes naturales que el espíritu moderno juró conquistar.

No parece haber defensa posible frente a ese hinchamiento y agrandamiento invisible si los escrúpulos morales, los remordimientos de conciencia, los impulsos de la compasión humana y la aversión a infligir daño a otros seres humanos son erosionados, ahogados y barridos. Por citar de nuevo a Hannah Arendt, «como toda la sociedad

8. Neiman, *Evil in Modern Thought*, op. cit., pág. 287.

respetable había sucumbido a Hitler de un modo u otro, las máximas morales que determinan el comportamiento humano y los mandamientos religiosos (“No matarás”) que guían la conciencia prácticamente habían desaparecido».º Ahora sabemos que pueden sucumbir «sociedades enteras», «de un modo u otro», a los Hitlers de turno, y sabemos también que nos enteraremos de que han sucumbido sólo si vivimos lo suficiente para averiguarlo, es decir, si sobrevivimos a su rendición. No notaremos «el hinchamiento y agrandamiento del caudal», como tampoco notamos el crecimiento de las olas del tsunami: porque se nos ha enseñado bien a apartar la mirada y a taparnos los oídos. O quizá se nos haya enseñado que «cosas así» no suceden en nuestra confortable, moderada, civilizada y racional sociedad moderna. Y, aun así, Hans Mommsen nos recuerda que:

Mientras que la civilización occidental ha desarrollado los medios necesarios para llevar a cabo una destrucción masiva inimaginable, la formación proporcionada por la tecnología moderna y por las técnicas de racionalización ha producido una mentalidad puramente tecnocrática y burocrática [...] En ese sentido, la historia del Holocausto parece ser el *mene tekel* del Estado moderno.<sup>10</sup>

Immanuel Kant invirtió en la razón humana (demasiado humana y exclusivamente humana) su esperanza/convicción de que los seres humanos pudieran hacerlo mejor en su batalla contra el mal que la naturaleza inanimada. Es la razón, según dijo, la que nos dicta que «obremos sólo según una máxima tal que podamos querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Sin embargo, lo que hemos descubierto desde que Kant redactó aquella famosa versión del imperativo categórico es que el camino por el que la razón nos guió a través de los siglos modernos no conducía ni por asomo a la *universalización* de las máximas que todos nosotros (por separado y a nuestra manera) nos esforzábamos por aplicarnos. En ese esfuerzo, la *aplicación* universal (cuando no la *aplicabilidad* universal) de las máximas (y, por tanto, de

9. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, op. cit., pág. 295 (trad. cast. cit.).

10. Hans Mommsen, «Anti-Jewish politics and the interpretation of the Holocaust», en Hedley Bull (comp.), *The Challenge of the Third Reich: The Adam von Trott Memorial Lectures*, Clarendon Press, 1986, pág. 117.

los criterios por los que se considera apropiado juzgar las obras de las personas) resultó ser la menor de nuestras preocupaciones (y de las de otras personas). En competencia con el mandato kantiano de universalidad, era otra máxima —*deux poids, deux mesures* («dos pesos, dos medidas»)— la que parecía constituir una apuesta segura. En radical contraste con las implicaciones derivadas del imperativo categórico de Kant, esta otra máxima «realmente victoriosa» se relaciona con una «ley universal» como el agua con el aceite.

Contra pronóstico, la razón moderna resultó ser especialmente apropiada y competente para formar *monopolios* y fundar derechos *exclusivos*. Demostró alcanzar su máximo rendimiento en el momento en que el *privilegio* de lograr la aplicación de una determinada norma deseable le hubo sido garantizado *a aquellos que actuaban en su nombre*; si para asegurar aún más ese privilegio hubo que (o se consideró necesario) negar la aplicación de esa misma máxima *a otros especímenes de la humanidad* (atribuyendo tal negativa a la ineptitud de éstos, o a su escaso valor, o a cualquier otro motivo considerado conveniente, pero declarado evidente, imperativo y fuera de toda discusión), la razón no pareció sentirse afectada ni dispuesta a plantear objeciones. La razón no protestó cuando dentro y fuera de esos despachos se dijo que el sufrimiento de algunas personas era un justo precio a pagar por la paliación de las incomodidades que podían estar atormentando a otras, siempre y cuando, claro está, «nosotros» resultáramos ser esas «otras» personas cuya incomodidad había que aliviar, y aun cuando *nuestra* razón era la que podía/debía haberse opuesto a pagar tal precio. Imaginemos, si no, que Hitler se las hubiera ingeniado para lanzar un par de bombas atómicas sobre Gran Bretaña o sobre Estados Unidos antes de perder la guerra y antes de que sus secuaces fueran sometidos a juicio. ¿No habríamos añadido ese «logro» a la lista de crímenes nazis contra la humanidad? ¿Y no habríamos llevado a los comandantes de los campos de internamiento de Guantánamo y Baghram ante los tribunales si hubiesen actuado en nombre de la Cuba de Castro, la Serbia de Milosevic o el Irak de Sadam?

En contraposición flagrante con la estrategia implícita en el imperativo categórico de Kant, la racionalidad moderna progresó hacia la libertad, la seguridad o la felicidad sin preocuparse por la medida en que (de ser posible) las formas de libertad, seguridad o felicidad por ella diseñadas eran adecuadas para convertirse en propiedades huma-

nas universales. Hasta el momento, la razón moderna ha estado al servicio del *privilegio*, no de la *universalidad*, y el deseo de superioridad y de unos cimientos seguros para esa superioridad (y no el sueño de la universalidad) han sido su fuerza impulsora y la causa de sus más espectaculares logros.

Antes de Auschwitz (o de los gulags soviéticos, o de Hiroshima...), desconocíamos lo impresionantes y terroríficos que los diversos males causados por los seres humanos (males morales que devienen naturales) podían llegar a ser en cuanto pudiesen aprovecharse de las nuevas herramientas y armas suministradas por la ciencia y la tecnología modernas. Lo que tampoco sabíamos por aquel (hoy distante y difícil de imaginar) «entonces» y seguimos admitiendo sólo a regañadientes (cuando no nos negamos por completo a admitirlo), pese a los conocimientos de los que hoy disponemos profusamente, es que la lógica de la vida moderna expande radicalmente y a una escala inaudita la zona de captación para el reclutamiento de «mal-hechores» potenciales. La más terrible de las lecciones de Auschwitz, los gulags o Hiroshima es que, en contra de la opinión más habitual y generalizada (que, de todos modos, es claramente partidista), no sólo los monstruos cometan crímenes monstruosos y que si únicamente los cometieran monstruos, los crímenes más monstruosos y aterradores de los que hoy tenemos conocimiento nunca habrían llegado a producirse. No habrían podido siquiera tramarse por falta del material o del equipo apropiado para ello, y, desde luego, no habrían sido llevados hasta sus últimas consecuencias por ausencia de «recursos humanos» adecuados.

La lección más devastadora en el terreno moral de Auschwitz, de los gulags o de Hiroshima no es que podríamos ser recluidos en cualquier momento tras una alambrada de espino o conducidos en masa a las cámaras de gas, sino que (dadas las condiciones apropiadas) podríamos ser nosotros los vigilantes de los campos de concentración y los que introdujéramos los cristales blancos venenosos en los conductos de las chimeneas de las cámaras. Y tampoco es tan devastadora como lección la de que alguien podría arrojar una bomba atómica sobre *nuestras* cabezas comparada con la de que (dadas las condiciones apropiadas, de nuevo) podríamos ser *nosotros* los que la lanzáramos sobre las cabezas de otras personas. Un horror aún mayor (un auténtico «meta-horror», una especie de incubadora en la que se gestan to-

dos los demás horrores) se deriva de la conciencia que adquirimos, al escribir estas palabras o al leerlas, de que en lo más hondo de nuestros corazones deseamos que esos pensamientos desaparezcan, pero que, cuando se niegan a abandonarnos sin más, permitímos que los males «se hinchen y agranden», protegidos por su invisibilidad, precisamente por nuestro empeño en rechazarlos, en cuestionar su credibilidad y en desestimarlos achacándolos a un alarmismo excesivo, olvidándonos, al mismo tiempo, de tener presente y reflexionar sobre lo que Hannah Arendt descubrió en los informes de los psicólogos expertos llamados a testificar en el juicio a Eichmann:

Media docena de psiquiatras habían certificado su estado mental como «normal»: «más normal, en cualquier caso, de lo que yo estoy tras haberlo examinado», se dijo que exclamó uno de ellos, mientras que otro declaró que su cuadro psicológico general, su actitud hacia su esposa e hijos, o hacia sus padres, o hacia sus hermanos, hermanas y amigos, era «no sólo normal, sino envidiable». Por último, el pastor protestante que lo había visitado regularmente en prisión tras la finalización de la vista de apelación en el Tribunal Supremo se encargó de tranquilizar aún más a todo el mundo asegurando que Eichmann era «un hombre con ideas muy positivas».<sup>11</sup>

Las víctimas de Eichmann fueron «personas como nosotros». ¿Pero no lo fueron también —por poco que nos agrade la idea— muchos de los ejecutores al servicio de Eichmann, sus carníceros, y el propio Eichmann? Ambas ideas destilan miedo. Pero mientras que la primera es una llamada a la acción, la segunda nos desarma y nos incapacita sugiriéndonos que toda resistencia al mal es vana. Quizá sea por eso por lo que nos resistimos a esta segunda idea con tanta fuerza. Si hay un miedo que sea genuina y desesperadamente insopportable es el miedo a la invencibilidad del mal.

Y, aun así, como Primo Levi explicó en el libro que escribió a modo de última voluntad y testamento, no hay duda de que cada uno de nosotros puede, potencialmente, convertirse en un monstruo.<sup>12</sup> Se-

11. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, op. cit., págs. 25-26 (trad. cast. cit.).

12. Véase el incisivo análisis de las opiniones de Primo Levi a ese respecto en Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien*, Robert Laffont, 2000, págs. 260 y sigs. (trad. cast.: *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002).

ría mejor para todos nosotros —más confortante y confortable, aunque, desgraciadamente, no más seguro— creer que el mal no es más que el Demonio que se oculta tras un nombre más corto, apenas disimulado por esas tres letras (como el delincuente incluido en un póster de «los más buscados» que, para eludir su detención, decide afeitarse la barba o el bigote). La mala noticia, sin embargo, es que Eichmann no era el Demonio. Era una criatura aburridamente «corriente», insulsa y nada excepcional: alguien con quien usted se cruzaría en la calle sin darse ni cuenta. En su calidad de marido, padre o vecino apenas destacaba de los demás. Era el promedio, la mediana, la media de las tablas estadísticas demográficas y, seguramente, también lo era de las tablas estadísticas psicológicas y lo sería de las *mORALES* (si fuésemos capaces de computar estas últimas). Se limitaba a preferir su comodidad a la de los demás, como nos sucede a todos. Es esa negligencia o dejadez *común* y corriente la que, en momentos extraordinarios o *fuera de lo común* desemboca en resultados igualmente extraordinarios o *fuera de lo común*. En cuanto sabemos esto, ya no necesitamos al Demonio. Peor aún, pasamos a ser incapaces de tomarnos en serio la «hipótesis demoníaca» cuando (o si) se nos formula. Y, lo peor de todo, el Demonio de dicha hipótesis pasa a resultarnos, quizás, irrisoriamente inepto y torpe en comparación con ese tipo trivialmente racional que se sienta en el banquillo de los acusados del tribunal de Jerusalén.

La consecuencia más fundamental y, posiblemente, más siniestra de tal descubrimiento o constatación es la actual crisis de confianza. La confianza está en un aprieto desde el momento en que nos damos cuenta de que el mal puede ocultarse *en cualquier parte*, de que no destaca de la masa ni lleva marcas distintivas o carné de identidad, y de que *cualquiera* puede estar actualmente trabajando a su servicio, o ejerciendo de reservista suyo en excedencia, o aguardando su turno como recluta potencial para su causa.

Obviamente, este punto de vista no es más que una exageración: sin duda, *no todo el mundo* puede o quiere ponerse al servicio del mal. Indudablemente, también, es incontable el número de personas que son suficientemente inmunes y reacias al mal como para resistirse a sus halagos y amenazas, y que tienen los ojos suficientemente abiertos como para reconocerlos como proyecciones del propio mal. El pro-

blema, sin embargo, es que no podemos saber quiénes son estas personas para distinguirlas de las otras, más vulnerables a las maquinaciones del mal. ¿Reconocería a Eichmann como un asesino en masa si fuese vecino suyo y se encontrase con él únicamente subiendo o bajando las escaleras de su bloque de viviendas, o si fuera uno más de los miembros de la asociación de padres de alumnos del centro educativo de sus hijos, o de su club local de fotografía? Si cree que sí, pregunte a los serbios, a los croatas y a los musulmanes de Bosnia, que habían pasado la mayor parte de su vida bebiendo vino y *slivovitz* en mutua compañía, felizmente inconscientes del templo al que acudían a orar sus compañeros de mesa, sus vecinos de puerta y sus compañeros de trabajo (si es que acudían a alguno), y de los días de la semana en que lo hacían, hasta el momento en que, sin apenas aviso previo, las «condiciones» se hicieron «propicias» para descubrirlo, y para descubrirlo del modo más duro y aterrador posible. Y si así son las cosas y pueden todavía serlo, si no hay modo de determinar de antemano lo resistentes al mal que serán las personas que nos rodean cuando «las condiciones sean las propicias», ¿qué beneficio práctico puede usted extraer de ser (correctamente) consciente de que no todas las personas tienen la misma probabilidad de caer bajo el influjo del mal? A efectos prácticos, las probabilidades en contra de su seguridad no van a cambiar sea cual sea la opinión que tenga de la calidad moral de los seres humanos que tiene a su alrededor. Va a tener que moverse a ciegas en ese terreno. Sólo puede tratar de adivinar (con lo arriesgados que son tales intentos) quién sucumbirá y quién no a la tentación del mal cuando llegue el momento de la prueba. De ahí que (como los expertos en cálculo de riesgos le recordarán) la apuesta que parece más segura sea la de asumir que todas las personas sin excepción son proclives a ser reclutadas al servicio del mal. Mantenga bien abiertos los ojos, no baje nunca la guardia. O, lo que es lo mismo, como el subtítulo de una serie de telerrealidad estadounidense advierte en forma de una especie de alerta a sus millones de ávidos espectadores, agradecidos por la «información» que con ella se les ofrece: *no se fíe de nadie.*

La mayor parte del tiempo, con excepción de los breves carnavales de «solidaridad selectiva» en respuesta a desastres particularmente terribles, «lutos selectivos» ocasionados por la muerte repentina de un ídolo, o estallidos igualmente breves aunque especialmente explosivos y escandalosos de «patriotismo selectivo» durante los mundiales

de fútbol, los torneos de críquet y otras ocasiones parecidas de liberación emocional concentrada, los «otros» (entendidos como unos otros *extraños*, anónimos, sin rostro, con quienes nos cruzamos diariamente de pasada o pululando por nuestras densamente pobladas urbes) son fuentes de las que emana una amenaza vaga y difusa para nosotros, lejos de transmitirnos una sensación de seguridad y protección frente al peligro. Ni esperamos solidaridad alguna de ellos ni despiertan en nosotros solidaridad alguna cuando los vemos. Nos invade, incluso, un cierto miedo a que se desgarre de forma rutinaria la fina capa protectora de la «desatención cortés» de la que habló Erving Goffman. Mantener las distancias para ser el único modo razonable de proceder. Según Eduardo Mendietta, «las mismas ciudades que, histórica y conceptualmente, eran la metonimia de la seguridad y la protección se han convertido en fuentes de amenaza y violencia».<sup>13</sup> Los diversos ejemplares de «arquitectura de búnker» por los que se decantan los habitantes urbanos que pueden permitírselo son monumentos a las amenazas sospechadas y encarnaciones del miedo que las propias ciudades despiertan. El «búnker arquitectónico moderno»

no tiene ninguna entrada visible, ni balcones o terrazas. Esos edificios no se abren a la calle, ni están orientados hacia la plaza pública, ni monumentalizan el poder político y económico de una ciudad. Todo lo contrario: esos edificios están conectados con otros similares por medio de puentes cubiertos suspendidos sobre las calles, están orientados en dirección contraria al centro de la ciudad, y, en la mayoría de casos, están revestidos de cristal oscuro que refleja el cielo, las montañas y el paisaje extraurbano en lugar del rostro de la propia ciudad. Su monumentalidad es un gesto de desprecio hacia lo urbano [...].

Para los lazos humanos, la crisis de la confianza es muy mala noticia. De espacios despejados aislados y bien protegidos, donde las personas esperaban despojarse (*; al fin!*) de la pesada armadura y la rígida máscara que tenían que llevar para moverse por el duro y competitivo mundo exterior (el de la jungla), las «redes» de vínculos humanos han pasado a convertirse en territorios fronterizos donde cada día hay que librarse escaramuzas de reconocimiento. Si falta confianza y ésta sólo se

13. Eduardo Mendietta, «The axle of evil: SUVing through the slums of globalizing neoliberalism», *City*, nº 2, 2005, págs. 195-204.

ofrece (y se espera) con cuentagotas y a regañadientes (si es que llega realmente a ofrecerse), los términos del armisticio de ayer no parecen terreno seguro sobre el que erigir una prognosis firme sobre la paz de mañana. Si las normas que regulan los deberes y las obligaciones mutuas son arrojadas a un crisol y ninguna puede presumir de tener una esperanza de vida holgadamente prolongada, son pocas (o nulas) las constantes en las ecuaciones que nos esforzamos a diario por resolver; cuando se realizan cálculos se tiene la sensación de enfrentarse a un rompecabezas con apenas unas pocas pistas dispersas, ambiguas y poco fiables. Las relaciones humanas, en definitiva, han dejado de ser ámbitos de certeza, tranquilidad y sosiego espiritual. En lugar de ello, se han convertido en una fuente prolífica de ansiedad. Lejos de ofrecer el codiciado descanso, prometen una ansiedad perpetua y una vida en constante alerta. Las señales de angustia no dejarán nunca de encenderse y parpadear; las cornetas no cesarán de tocar a rebato.

El hecho de que en nuestros tiempos modernos líquidos necesitemos y deseemos vínculos sólidos y fiables más que en ninguna otra época anterior no hace más que agravar la ansiedad. Incapaces de calmar nuestras sospechas y de dejar de husmear posibles traiciones y de temernos frustraciones, buscamos —compulsiva y apasionadamente— «redes» de amigos y amistades más amplias: todo lo amplias que nos permita la agenda de números de teléfono de nuestro móvil, la cual, por suerte, adquiere aún mayor capacidad con cada nueva generación de dichos aparatos. Y mientras tratamos de cubrir todas las apuestas frente a posibles traiciones y, así, reducir nuestros riesgos, corremos otro tipo de nuevos peligros por otro lado y preparamos el terreno para más traiciones. Como ninguna carta es infalible, intentamos sacar todas las que podamos de la baraja.

Preferimos invertir nuestras esperanzas en «redes» más que en relaciones porque esperamos que, en una red, siempre haya números de teléfono móvil disponibles para enviar y recibir mensajes de lealtad. Esperamos compensar en forma de cantidad la pérdida de calidad que de ello se desprende (la probabilidad de que nos toque la lotería es minúscula, pero ¿quién nos dice que la suma de varias probabilidades insignificantes no puede conformar una algo más aceptable?). Disperse el riesgo, cubra sus apuestas: ése parece ser el modo más prudente de proceder. Los rastros que tal búsqueda de la seguridad deja tras de sí tienen, sin embargo, el aspecto de un cementerio de esperanzas

truncadas y expectativas frustradas, y el camino que se avista por delante es prolíjo en relaciones superficiales y frágiles. El terreno no se vuelve más firme a cada paso que se da; si acaso, va perdiendo la consistencia y las propiedades necesarias para establecer en él algo que sea sólido. Incita a los caminantes a correr y a quienes corren a correr aún más rápido.

Las relaciones no se fortalecen, los miedos no desaparecen. Tampoco se desvanece la sospecha de la presencia de un mal que aguarda pacientemente al momento más oportuno para atacar. Con las prisas, no hay tiempo para averiguar hasta qué punto está justificada esa sospecha ni, menos aún, para impedir que el mal salga de su escondrijo. Los residentes permanentes del mundo de la modernidad líquida, curtidos en el arte de la vida moderna líquida, tienden a considerar la huida de los problemas como una apuesta más segura que la de quedarse a combatirlos. Al primer síntoma del mal, empiezan enseguida a estudiar una ruta de evasión en la que exista una puerta suficientemente pesada y sólida que puedan cerrar tras de sí para cubrir su huida. La línea que divide a los amigos para siempre de los enemigos eternos, antaño nítida y celosamente vigilada, ha quedado ya completamente desdibujada; agoniza en una especie de «zona gris» en la que los papeles asignados pueden ser intercambiados al instante y sin apenas esfuerzo. La frontera —o lo que queda de ella— cambia de forma y se traslada a cada paso (y en la vida de un corredor, muchos son los pasos que podemos esperar que dé). Todo eso se añade a la ya de por sí considerable confusión existente y envuelve el futuro en una niebla aún más densa. Y la niebla —inescrutable, opaca, impermeable— es (como hasta un niño le dirá) uno de los escondites favoritos del Mal. Formada a partir de los vapores del miedo, la niebla hiede a mal.

## EL HORROR DE LO INMANEJABLE

La humanidad, como bien apunta Jean-Pierre Dupuy en sus estudios más recientes,<sup>1</sup> ha alcanzado, en el transcurso del último siglo, la capacidad de la autodestrucción. Lo que el planeta amenaza actualmente no es una ronda más de daños autoinfligidos (una característica bastante constante de la historia humana) ni otro eslabón más de la larga cadena de catástrofes que ha sufrido reiteradamente la humanidad en el camino que ha recorrido hasta su situación actual, sino un desastre que ponga fin a todos los desastres: una catástrofe que no dejaría ningún ser humano tras de sí para documentarla, para reflexionar sobre ella ni para extraer lección alguna de la misma (ni, por supuesto, para aprender y aplicar dicha lección).

La humanidad dispone hoy en día de todas las armas necesarias para cometer (deliberadamente o por defecto) un suicidio colectivo: es decir, para aniquilarse a sí misma llevándose consigo el resto de la vida sobre el planeta. Sus plenipotenciarios (autonombrados o electos) llegaron incluso a la conclusión, en un determinado momento, de que para la supervivencia de la humanidad era condición necesaria (y, en el fondo, óptima) que existiera la posibilidad realista de un suicidio masivo, o, lo que es lo mismo, de que para aplazar la extinción de la raza humana, sería indispensable mantener viva la amenaza de una aniquilación mutua (y, en el fondo, también autoinfligida) mediante la invención, producción y acumulación de instrumentos cada vez más depurados de asesinato en masa organizado con los que dotar de credibilidad la llamada doctrina de la MAD (iniciales en inglés de Destrucción Mutua Asegurada). La «teoría» de la MAD está hoy algo trasnochada y, tras haber sido motivo de suficientes protestas con los años, hoy ha pasado a ser declarada (aunque a regañadientes) una

1. Véanse Jean-Pierre Dupuy, *Pour une catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002, y *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.

doctrina políticamente incorrecta, de tal forma que rara vez es ya pro-pugnada en público de un modo explícito e indisimulado. Pero la es-trategia nacida e inspirada a partir de la doctrina de la MAD continúa siendo de gran actualidad: quienes tienen capacidad de aplicarla con-tinúan siguiéndola al pie de la letra y a quienes todavía no la tienen les sirve de fuente de inspiración para alcanzar dicha capacidad.

Los hangares repletos a reventar de ojivas nucleares y misiles pre-parados para hacerlas llegar hasta el último rincón del planeta son sólo una más de las catástrofes finales en ciernes que nos aguardan. La autodestrucción que nos acecha puede llegar bajo la forma de otros muchos avatares; la explosión de armas explícitamente dirigidas a la destrucción de la vida es uno de ellos. Pero más siniestra aún resulta —puesto que no deja de tratarse de una variante no intencionada de autodestrucción, que toma forma y avanza subrepticiamente y dando rodeos («hinchándose y ensanchándose antes de aflorar», como diría Juan Goytisolo)— la posibilidad de que el planeta se vuelva inhabita-ble para los seres humanos y, quizá, para cualquier otra forma de vida conocida. Lo que dota a esta clase de catástrofe definitiva de un ca-rácter particularmente pérvido (y hace su progreso especialmente difí-cil de vigilar y, aún más, de controlar) es que su imminencia es, pa-radójicamente, resultado directo (aunque rara vez meditado y casi nunca planeado) de los esfuerzos humanos por hacer este planeta *más* hospitalario y *más* cómodo para la vida humana.

Todos esos esfuerzos fueron labrados a medida, por así decirlo, de poblaciones seleccionadas; fueron diseñados y practicados como si se tratara de privilegios locales, aunque no explícitamente declarados como tales. Pese a que no ha faltado cierta dosis de palabrería en ese sentido, lo cierto es que nunca se consideró seriamente la posibilidad de aplicarlos a escala universal, de toda la especie. Lo que, desde lue-go, no se extrajo de ninguna de esas consideraciones fue conclusión práctica alguna. No es de extrañar, pues, que las comodidades resul-tantes hayan estado desigualmente repartidas desde el principio ni que las zonas en las que se concentran continúen siendo, aún hoy en día, relativamente pocas y alejadas entre sí. Como Jacques Attali seña-ló en *La voie humaine*, en sólo 22 países (en los que se acumula apenas el 14% de la población humana total) se concentran la mitad del co-mercio mundial y más de la mitad de las inversiones globales, mientras que los 49 países más pobres (en los que vive el 11% de la población

mundial) reciben en total sólo medio punto porcentual de la producción global (más o menos, el equivalente a los ingresos conjuntos de los tres hombres más ricos del planeta). Podemos añadir también que Tanzania, por ejemplo, uno de esos países más pobres, ingresa 2.200 millones de dólares anuales que se dividen entre sus 25 millones de habitantes, mientras que la firma de inversiones Goldman Sachs ingresa 2.600 millones de dólares que luego se reparten sus 161 accionistas. Para completar el panorama baste decir que, en el momento de escribir estas líneas, no se atisban esclusas o rompedoras capaces de frenar la marea global de polarización de la renta.

El ahondamiento de la desigualdad no es un efecto secundario accidental (ignorado pero, en principio, rectificable) de unas determinadas empresas en las que nos hayamos embarcado temerariamente y sin necesidad, amén de sin la vigilancia suficiente, como tampoco es producto de un mal funcionamiento —lamentable pero subsanable— de un sistema que, en esencia, es bueno. Se trata, más bien, de un elemento inseparable de una determinada concepción de la felicidad humana y de la comodidad de vida, así como de la estrategia que viene dictada por dicha concepción. Tanto la concepción como la estrategia pueden ser *únicamente contempladas y consideradas como privilegios*, y se avienen ostensiblemente mal a la posibilidad de hacerse extensivas más allá de ese reducido círculo (y mucho peor a la de extenderse lo suficiente hasta ser compartidas por toda la humanidad). Para ampliarse tanto, se precisarían los recursos de, al menos, tres planetas como el nuestro. No existen suficientes recursos en la Tierra con los que sustentar las candidaturas de China, India y Brasil (sin mencionar otras apuestas similares que puedan proceder en breve de poblaciones actualmente más rezagadas) a copiar o imitar los modos en los que se ha procurado disfrutar de las comodidades de la vida (y en los que éstas se disfrutan actualmente) en Estados Unidos, Canadá, Europa occidental o Australia, lugares en los que tomaron forma esas motivaciones y estímulos vitales y en los que siguen formándose y funcionando con creciente entusiasmo.

El carácter «universalizable» o no de los modos de vida recién inventados (y considerados más confortables) no fue nunca un criterio por el que se guiese su adopción y cultivo. Los avances y las aplicaciones modernas en esos enclaves selectos del planeta (precisamente los que reunieron el poder suficiente para buscar y dar satisfacción a sus

ambiciones en el espacio *global* —aunque gestadas en su propio ámbito *local*—, y para movilizar recursos *globales* destinados a sostener sus elementos de disfrute *local*) se guiaron conforme a una lógica que —en flagrante vulneración de las intenciones proclamadas por los propios modernizadores— convertía la extensión a toda la especie de tales ambiciones en una perspectiva ciertamente catastrófica y, por tanto, y a toda intención y efecto prácticos, *excluía la posibilidad de su universalización*.

Los avances modernos no habrían llegado nunca a producirse y, muy posiblemente, no habrían podido proceder al ritmo al que finalmente lo hicieron, de no haberse obviado (y reprimido activamente) la cuestión de sus límites espaciales «naturales» e infranqueables, o, simplemente, de no haber sido retirados éstos de nuestra vista, tachados de la lista de factores incluidos en los cálculos instrumental-racionales. Tales progresos no habrían siquiera empezado a producirse (y, si lo hubieran hecho, se habrían tenido que frenar en seco al momento) si se hubiesen admitido y reconocido, además de considerado y respetado seriamente, los límites de la capacidad de resistencia del planeta y si se hubiese dedicado al precepto de la universalidad y la igualdad humana algo más que ocasionales y superficiales palabras de apoyo: en suma, si los promotores y los implementadores del concepto moderno de desarrollo se hubiesen sentido obligados a abstenerse de los excesos y el despilfarro que la estrategia de mejora progresiva «realmente desplegada» implicaba.

Inspirándose en los análisis de Ivan Illich, Dupuy atribuye el origen de la naturaleza intrínsecamente despilfarradora y de la tendencia en última instancia autodestructiva de los avances del desarrollo moderno a la llamada estrategia de los «desvíos»; la mencionada tendencia no puede más que distanciarnos aún más de los objetivos de la estrategia, con lo que, deliberadamente o no, acabará tarde o temprano situándolos fuera de nuestro alcance.

La estrategia de los desvíos consiste en sustituir una larga cadena de sucesos heterónomos, obra principalmente de «artefactos», por bucles de acción mucho más breves y llevados a cabo autónomamente por los propios seres humanos. Según los cálculos de Dupuy y sus colaboradores, si la distancia realmente cubierta por el automovilista medio fuese dividida (como debe serlo) por el número de horas que

dedica a conducir su coche, a mantenerlo y a ganar los ingresos necesarios para su compra, se obtendría que la revolución del motor de combustión en el transporte, que iba supuestamente a permitir acelerar radicalmente los desplazamientos espaciales de los seres humanos, ha hecho posible finalmente que nos movamos a sólo unos seis o siete kilómetros por hora (prácticamente, la velocidad a la que camina un peatón normal y que es mucho menor que la que puede alcanzar cualquier ciclista). El propio Illich expuso un famoso «desvío» de similares características (referido a la sustitución de un estilo de vida saludable por una cadena sistemáticamente creciente de intervenciones médicas y farmacéuticas) como fuerza impulsora principal de la medicina moderna.<sup>2</sup> Además, el estudio de Illich puso dramáticamente de manifiesto la tendencia endémica de todos los desvíos a expandirse y a hacer imposible su finalización: él mismo descubrió que una proporción creciente de las prácticas médicas estaban causadas por la necesidad de reparar o compensar los efectos adversos no previstos (o minimizados en su momento) de otros «desvíos» aplicados con anterioridad.

Conviene repetir una y otra vez que la lógica interna de la vida moderna no hace más que acercarnos aún más a la «catástrofe definitiva» que se avecina. Aún hace más especialmente difícil eludir la posibilidad de esa catástrofe el hecho de que la civilización moderna deba su potencial malsano (o, más exactamente, suicida) a, precisamente, las mismas cualidades de las que extrae su grandeza y su encanto: su reticencia innata a la autolimitación, su carácter transgresor innato y su animadversión (y falta de respeto) hacia toda frontera o límite (en especial, hacia la idea de unos límites finales y definitivos).

La «modernidad» sólo resulta concebible como una modernización continua, obsesiva y compulsiva, una forma abreviada de referirse a la construcción de desvíos siempre nuevos y cada vez más largos, disfrazados a menudo de atajos. Únicamente concede un poder temporal y sin duda efímero a los obstáculos: como mucho, les confiere el estatus de limitaciones provisionales, toleradas durante un tiempo, pero que serán inefablemente desguazadas, sorteadas o apartadas del camino tras un esfuerzo más (o solamente unos pocos) de la ciencia (el

2. Véase Ivan Illich, *Limits to Medicine: Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, Oenghin, 1977.

reflejo pensante y depósito de inteligencia de la tecnología) y de la tecnología (el brazo práctico de la ciencia). Los obstáculos, incluidos aquellos que más sospechosamente se asemejan a límites auténticos, son «problemas», y los problemas, como bien sabemos los modernos, son retos que plantean tareas o deberes que, por definición, tienen solución.

Ocupada en la resolución de problemas sucesivos (y, en particular, de los problemas planteados por el último o el penúltimo esfuerzo dedicado a resolver otro problema anterior), la civilización moderna no dispone del tiempo ni del impulso interno necesarios para reflexionar sobre la oscuridad que se augura al otro extremo del largo túnel. Es propensa a desastres que toman regularmente por sorpresa a los actuales enmendadores de problemas y a los que lo son en potencia. El modo en que aborda tales desastres responde a la pauta de cerrar la puerta del establo después de que el caballo se haya desbocado y haya salido corriendo demasiado lejos para atraparlo. Y el espíritu inquieto de la modernización se encarga de que haya siempre un número constantemente creciente de puertas de establo que tengan que ser cerradas, ya que éstas tienen la capacidad de multiplicarse por sí mismas.

En la fase en la que nos encontramos actualmente, una gran parte del «progreso» cotidiano consiste en reparar los daños directos o «colaterales» causados por intentos pasados y presentes de acelerarlo. Las tareas que se nos presentan por delante como producto de tales ejercicios de gestión de crisis suelen ser *menos* manejables o «gestionables» que las anteriores. Y no hay modo alguno de saber cuál de las gotas tan ávidamente vertidas acabará colmando el vaso, es decir, cuál de las sucesivas gestiones convertirá definitiva e irremediablemente la tarea siguiente en inmanejable o «ingestionable».

Siendo modernos, estamos condenados a movernos dentro del bucle de la detección y aislamiento de un problema, la definición del problema y la solución de éste, fases todas ellas que son versiones específicamente modernas, autopropulsadas y autoaceleradas de los ciclos tradicionales de acción-reacción, y, por consiguiente, somos incapaces de concebir una vía alternativa para encarar las adversidades que inevitablemente surgen sucediéndose con gran rapidez (del mismo modo que sospechamos, y con razón, que un gusano bidimensional imaginario sería incapaz de visualizar un desplazamiento a través

de una tercera dimensión). No conocemos ninguna medicina contra los efectos malsanos de un desvío, salvo la que pueda suponer otro nuevo desvío, ni terapia alguna para los perniciosos efectos secundarios de unas iniciativas de gestión/manejo de la situación de mira demasiado estrecha, salvo la implementación de otra igualmente restringida. La cuestión de los límites de la iniciativa humana en general ha estado ausente de nuestras ideas y de nuestras prácticas durante tanto tiempo que ya se ha vuelto incomprendible para nosotros e, incluso, indescriptible. Tendemos incluso a trasladar al discurso de la gestión aquellos desastres que son plena y auténticamente «naturales» y de los que no puede culparse de manera creíble a los fallos de cálculo o de gestión humanos. Así lo apreció Dupuy en el período inmediatamente posterior a la catástrofe del tsunami: «la inocencia del tsunami asiático duró solamente unos días», escribió.<sup>3</sup> Citando a Paul Tapponnier,<sup>4</sup> Dupuy señala que

la exaltación alcanzó su cima cuando se supo que las autoridades tailandesas fueron informadas con bastante prontitud del terremoto y de la probabilidad de que se produjera un tsunami, pero decidieron no dar la voz de alarma por miedo a perjudicar el sector turístico del país. Los investigadores fueron los siguientes en ser incluidos entre las causas del desastre: ignorancia, insuficiencia de conocimientos científicos y recortes en los presupuestos estatales dedicados a la investigación fueron citados como culpables. La culpa moral ha cubierto finalmente el terreno que debería haberse mantenido dentro de los dominios del mal natural bajo el confiado supuesto de que las olas gigantes se habrían frenado si hubieran estado presentes los obstáculos físicos necesarios para pararlas.

Antes de que nos encojamos de hombros y sonriamos sin más ante lo que cuenta Tapponnier, consideremos lo siguiente.

En los relatos de Tapponnier y de Dupuy se echa algo en falta. Y lo que falta, si no lo apreciamos en el caso de un desastre distante (o, mejor dicho, «exótico») como el del tsunami del sur de Asia, ha sido sacado a relucir por el Katrina, una catástrofe natural que golpeó direc-

3. Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005, pág. 43.

4. Paul Tapponnier, «Tsunami: je savait tout, je ne savait rien», *Le Monde*, 5 de enero de 2005.

tamente el corazón del país más potente y con más recursos de los que forman la vanguardia del proceso civilizador.

En Nueva Orleans y sus alrededores, nadie pudo quejarse de que el sistema de alerta temprana no funcionase ni de que la investigación científica estuviera privada de fondos. Todo el mundo sabía que el Katrina se acercaba y todos tuvieron tiempo más que de sobra para correr en busca de refugio. Pero no todos pudieron actuar conforme a lo que ya sabían ni hacer un buen uso del tiempo del que disponían para la huida. Algunos —no pocos— fueron incapaces de reunir suficiente dinero para comprarse unos billetes de avión. Pudieron meter a sus familias en una furgoneta, sí, pero ¿adónde se suponía que debían llevarlas? Los moteles también cuestan dinero y eso era algo de lo que carecían. Paradójicamente, a sus vecinos ricos les resultó más fácil obedecer el consejo de abandonar sus casas y sus propiedades, y huir para salvar la vida; tenían sus pertenencias aseguradas. El Katrina podía ser una amenaza mortal para sus vidas, pero no para sus riquezas. Por otra parte, las pertenencias de quienes no tenían dinero para pagarse el avión o un motel, aún siendo lastimosamente nimias en comparación, eran sus únicos efectos personales; nadie iba a compensarles su pérdida si ésta se producía. Y si perdían aquello, también ellos estarían perdidos para siempre y, con ellos, todos los ahorros de su vida.

El Katrina podría no haber sido selectivo, podría haber atacado a los culpables y a los inocentes, a los ricos y a los pobres con la misma ecuanimidad, pero una catástrofe reconocidamente natural como aquélla no fue percibida como igualmente «natural» por todas sus víctimas. Aun cuando el huracán en sí no era un producto humano, sus *consecuencias para los seres humanos* sí que lo fueron (y de forma obvia). El reverendo Calvin O. Butts III, pastor de la Iglesia baptista abisinia de Harlem, lo resumió así (y no fue el único en hacerlo): «Las personas afectadas fueron, sobre todo, las más pobres. Personas negras y pobres».<sup>5</sup> David Gonzales, enviado especial del *New York Times*, lo explicó del siguiente modo:

5. Tanto esta cita como la siguiente proceden de David Gonzales, «From margins of society to center of the tragedy», *New York Times*, 2 de septiembre de 2005.

En los días transcurridos desde que los barrios y las poblaciones de la costa del golfo de México fueron barridos por los vientos y el agua, ha crecido la sensación de que la raza y la clase son los indicadores tácitos que definen quién pudo salir y quién se quedó atrapado. Como en los países en vías de desarrollo, donde los fracasos de las políticas de desarrollo rural se hacen palpablemente evidentes en momentos de desastres naturales como inundaciones y sequías, muchos líderes de todo el país declararon que las políticas federales habían aumentado la vulnerabilidad de algunas de las ciudades más pobres de Estados Unidos.

«Nadie se daba una vuelta por estos pagos para saber cómo le iba a la gente negra cuando hacía un día soleado —dijo Milton D. Tutwiler, alcalde de Winstonville (Misisipi)—. ¿Me sorprende entonces que nadie haya venido ahora a ayudarnos? Pues no.»

Martin Espada, profesor de filología inglesa en la Universidad de Massachusetts, señaló lo siguiente: «Tendemos a pensar en los desastres naturales como fenómenos que son un tanto imparciales y aleatorios. Pero siempre pasa lo mismo: los pobres están en peligro. Eso es, precisamente, lo que significa ser pobre. Ser pobre es peligroso. Ser negro es peligroso. Ser latino es peligroso». Como sus propias palabras dan a entender, las categorías enumeradas como aquellas especialmente expuestas al peligro son, en gran medida, coincidentes. Muchas personas pobres son también negras o latinas. Dos terceras partes de los habitantes de Nueva Orleans eran negros y más de la cuarta parte vivían por debajo del umbral de pobreza; en el Lower Ninth Ward (la parte baja del Distrito Noveno) de dicha ciudad, barrio de la faz de la tierra por la crecida de las aguas, más del 98% de los habitantes eran negros y más de un tercio vivían en la pobreza.

Nadie puede asegurar hasta qué punto influyó esa circunstancia en el afán de las autoridades federales por reducir los fondos destinados inicialmente a la mejora de las alarmantemente desfasadas defensas antiinundaciones de la ciudad. Y nadie puede asegurar qué papel desempeñó la demografía de las víctimas en el informe de situación que se remitió a la Guardia Nacional cuando ésta, tras un imperdonablemente largo período de indecisión, fue por fin desplegada en la zona afectada con la orden de centrarse en atrapar a los saqueadores y de «disparar a matar» (indiscriminadamente, ya fuesen ladrones de productos de electrónica o simples ciudadanos en busca de comida y

agua embotellada), antes que alimentar a los hambrientos, cobijar a la población desplazada de sus casas y enterrar a los muertos. El envío de tropas pareció responder más bien a un intento de despejar la amenaza a las leyes y el orden *humanos* que a un impulso de rescate de las víctimas del desastre *natural*.

Las víctimas más gravemente heridas de aquella catástrofe natural fueron las personas que, mucho antes del azote del Katrina, ya eran las marginadas del orden establecido y los desechos de la modernización; eran víctimas del mantenimiento del orden y del progreso económico, empresas ambas sumamente humanas.<sup>6</sup> Mucho antes de que se encontraran en el ultimísimo lugar de la lista de asuntos prioritarios para las autoridades responsables de la seguridad de los ciudadanos, ya habían sido exiliadas a los márgenes de la atención (y de la agenda política) de las mismas autoridades que, al mismo tiempo, proclamaban la búsqueda de la felicidad como derecho humano universal... y la supervivencia de los más aptos como principal medio de conseguirla.

He aquí una idea que hiela la sangre: ¿acaso el Katrina no echó una mano —inadvertidamente— a los esfuerzos de la renqueante industria de tratamiento de seres humanos residuales que estaba dando muestras evidentes de impotencia a la hora de cumplir con la tarea de afrontar las consecuencias sociales de la globalización negativa de un planeta densamente poblado (y, desde el punto de vista de la industria de tratamiento de residuos, *superpoblado*)? ¿No fue esa «utilidad» una de las razones por las que la necesidad de enviar tropas al lugar no se hizo acuciante hasta que se rompió el orden *social* y se vio cercana la posibilidad de una revuelta igualmente *social*? ¿Cuál de los dos «sistemas de alerta temprana» acabó indicando realmente la necesidad de desplegar la Guardia Nacional? No hay duda de que éste es un pensamiento absolutamente degradante y espeluznante; querriámos con toda el alma descartarlo por injustificado o, simplemente, descabellado, y, más aún, resistirnos a expresarlo en voz alta y dejar constancia de él por escrito. Ojalá la secuencia de los acontecimientos lo hiciera menos creíble de lo que es...

Pero por mucho que nos repugne hacernos tales preguntas, los hechos las traen a nuestras mentes y a nuestras conciencias. Simon Sha-

6. Véase mi libro *Wasted Lives*, Polity, 2004 (trad. cast.: *Vidas desperdiciadas*, Barcelona, Paidós, 2005).

ma indicaba recientemente que «la diferencia más sorprendente entre el 11-S y el Katrina estribaba en hasta qué punto se podría haber previsto la situación posterior a cada uno de los respectivos desastres».<sup>7</sup> Y lo que realmente sucedió en esos momentos vino determinado por todo lo ocurrido con anterioridad al desastre en sí: es decir, por los seres humanos y las decisiones que tomaron. La administración federal «había recortado las partidas presupuestarias destinadas a las defensas antiinundaciones en un 50%, por lo que, por primera vez en 37 años, Luisiana no estaba en disposición de proporcionar la protección que sabía que necesitaría en el caso de una catástrofe».

Los desastres naturales parecen comportarse, de pronto, como sólo los males de origen humano, *morales*, se suponía anteriormente que se comportaban. Se han vuelto descaradamente selectivos, diríamos incluso que «exigentes», si no nos importara que nos acusaran de caer en una falacia antropomórfica. Pero podríamos afirmarlo, de todos modos, y rebatir la acusación, puesto que resulta igualmente evidente que la aparente selectividad de los zarpazos «naturales» procede de una acción humana moralmente *cargada* e, incluso, *motivada*.

La protección de la humanidad frente a los caprichos ciegos de la naturaleza era un elemento integral de la promesa moderna. La implementación moderna de ese proyecto, sin embargo, no ha transformado la naturaleza en algo menos ciego y caprichoso, sino que se ha centrado en el reparto selectivo de la inmunidad frente a sus efectos. La lucha moderna por restar poder a las calamidades naturales sigue una pauta de construcción de orden y progreso económico: deliberadamente o no, divide a la humanidad en dos categorías, como son la de los que merecen atención y la de los que llevan *unwertes Leben* (vidas que no vale la pena vivir). En consecuencia, también se especializa en un reparto desigual de miedos, sea cual sea la causa específica de cada uno de éstos.

Los huracanes, los terremotos y las inundaciones no son casos especiales. Nos las hemos ingeniado para convertir en selectivo hasta el menos exclusivo y más auténticamente universal de los males naturales: la limitación biológica de la vida humana. Según comentó Max Hastings,

7. Simon Shama, «Sorry Mr. President, Katrina is not 9/11», *Guardian*, 12 de septiembre de 2005.

la riqueza moderna ofrece a quienes la poseen las máximas probabilidades de vivir hasta una edad avanzada. Con anterioridad al siglo xx, la enfermedad no respetaba el lujo. La esposa de un coloso financiero de la era victoriana era casi tan vulnerable a los riesgos del parto como cualquiera de las criadas a su servicio. Las lápidas de las tumbas de los grandes personajes revelan cuántos de ellos murieron mucho antes de haber agotado su potencial período natural de vida.

Hoy en día, sin embargo, la ciencia médica puede hacer cosas extraordinarias para quienes puedan pagarlas. Nunca antes había habido tal abismo entre los remedios que los ricos tienen a su disposición y los que se ofrecen a la mayoría de las personas pobres, incluso en sociedades dotadas de sistemas sanitarios avanzados.<sup>8</sup>

Tanto si se centra en los desastres de origen natural como en los de origen artificial, la guerra moderna contra los temores humanos parece producir más bien una *redistribución social* de éstos que una *reducción de su volumen*.

La incipiente costumbre de hablar del tsunami, del Katrina o de los desastres naturales en general como si fueran calamidades que podían haberse evitado (como solíamos referirnos a las consecuencias de los errores de cálculo o las negligencias humanas) es, de por sí, un fenómeno ciertamente intrigante, un síntoma de un momento crucial en la historia moderna cuya significación merece la pena meditar detenidamente. En concreto, marca un sorprendente encuentro entre la noción de los desastres «naturales» y la de los de carácter social/moral (es decir, aquellos gestados y/o perpetrados por humanos): entre dos tipos de catástrofe que se habían mantenido claramente separados a lo largo de toda la historia de la humanidad...

Susan Neiman, la autora ya mencionada de un estudio fundamental sobre la sucesión de imágenes e interpretaciones contradictorias del mal durante la historia moderna,<sup>9</sup> llega incluso a sugerir que la separación estricta entre los conceptos de desastre natural y desastre social (separación que tuvo lugar durante los acalorados debates desen-

8. Véase Max Hastings, «They've never had it so good», *Guardian*, 6 de agosto de 2005.

9. Véase Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, 2002, «Introduction».

cadenados por el terremoto y el posterior incendio de Lisboa de 1755), inextricablemente mezclados anteriormente dentro de la idea de la voluntad de Dios, marca el *inicio* real de «lo moderno»

precisamente por su intento de división de la responsabilidad de forma clara [...] Si la Ilustración significa la valentía de pensar por uno mismo, también significa el coraje de asumir la responsabilidad del mundo en el que uno ha sido arrojado. La separación radical entre los que en eras anteriores se llamaron males naturales y morales formaba parte, pues, del significado de la modernidad.

Y, aun así, su conclusión sobre la historia del desafío moderno dista mucho de su provocador y osado principio:

Las concepciones modernas del mal se desarrollaron en un intento por dejar de culpar a Dios del estado del mundo y de responsabilizarnos de Él por nuestra propia cuenta. Cuanta más responsabilidad por el mal se dejaba en manos de lo humano, menos digna parecía la especie para afrontarla. Nos hemos quedado sin rumbo: para muchos ya no es posible el retorno a una situación de tutela intelectual, pero, al mismo tiempo, las esperanzas de crecer parecen ser actualmente nulas.

Uno se pregunta cuál de los dos males, el *natural* o el *social* (susceptible, por tanto, de quedar registrado como un fallo *moral*), tuvo que recorrer una distancia más larga para hacer posible su mutua reunión y alcanzar así de nuevo, tras una separación de dos siglos y medio, el punto de encuentro y de fusión con su otra mitad.

El mal «natural» tuvo que renunciar a su «naturalidad», ese rasgo que proyecta la «naturaleza» —por oposición a la «cultura»— en forma de fenómeno de creación definitivamente *no humana* y, por consiguiente, radicalmente alejado de toda capacidad humana para plantearle desafío alguno, para manipularlo, para reorganizarlo o para reformarlo. La cultura, la contrincante de la naturaleza, no trató, sin embargo, ninguna de las sucesivamente trazadas fronteras de la naturaleza —productoras y determinantes, al mismo tiempo, de la propia autolimitación de la cultura— como otra cosa que líneas temporales de armisticio, totalmente negociables y anulables. Desde el comienzo de la era moderna, la cultura se propuso seguir la fórmula de Voltaire: «el secreto del arte es corregir la naturaleza». En cuanto se proclamó

la oposición entre «naturaleza» y «cultura», el ámbito sobre el que se toleró (a regañadientes) que siguiera gobernando la primera no dejó nunca de encoger y se fue convirtiendo, a cada paso, en una «derivada negativa» de la cultura o, dicho de otro modo, en el producto residual de un lamentable retraso en el descubrimiento de sucesivos «secretos del arte». Al final del largo camino por recorrer se entreveía la imagen de un tiempo futuro en el que el territorio temporalmente cedido a la «naturaleza» acabaría siendo completamente conquistado y absorbido por el espacio de la «cultura», y sometido en su totalidad a una gestión exclusivamente humana (y, por consiguiente, traspasado al dominio de la responsabilidad humana); con ello, pasaría a ser indistinguible del ámbito ya abierto y sometible a la planificación y la «corrección» deliberada humanas (pero también vulnerable, como se evidenciaría más tarde, a los errores humanos derivados de las motivaciones equivocadas o de la negligencia).

Para regresar en el momento presente a un punto de encuentro y de fusión con los desastres naturales, el mal social/moral tenía que adquirir, por una parte, todos los elementos definitorios de su otra mitad equivalente/contrapuesta, de los que había sido despojado en el momento de su nacimiento conceptual: la tendencia a producirse al azar, a afectar a culpables y a inocentes por igual, a ser imposible (o, al menos, sumamente difícil) de prever y a que esté fuera de toda capacidad humana el detenerlo (y, aún más, el impedirlo). Dicho de otro modo, tenía que asumir el carácter de su supuesto opuesto, es decir, ser una «catástrofe de aspecto natural»: una ruptura súbita, abrupta y radical de la continuidad, una irrupción inesperada de anormalidad en la rutina, pero una ruptura que se había gestado y madurado —aunque fuese de forma inadvertida y, quizás, imposible de advertir— dentro de esa rutina.

El itinerario recorrido por los desastres naturales antes de llegar a su punto de encuentro con la falta moral es fácil de comprender para personas tan modernas como nosotros. Está trazado con un bolígrafo que a todos se nos ha enseñado muy bien a usar. Su historia está narrada con palabras que nos resultan sobradamente familiares: el vocabulario de la transgresión de fronteras, la invasión, la conquista, la anexión, la colonización. Ese itinerario era deliberado y estaba previsto desde el principio. Por lo menos, desde Francis Bacon, su destino —el completo dominio humano sobre la naturaleza— estaba escrito;

sólo su desarrollo temporal real dependía (muy a pesar de los planificadores) de los caprichos del destino, si bien se esperaba que, a medida que avanzara la conquista y el rescate que hubiera que pagar fuese cada vez más próximo a cero, el alcance de los riesgos residuales de ese «destino ciego» se reduciría drásticamente.

Ahora bien, el itinerario de culpabilidad moral así seguido debió de tomar por sorpresa a los hombres y a las mujeres de la modernidad. Era contrario a todo aquello que el espíritu moderno representaba: radicalmente opuesto a las expectativas, esperanzas e intenciones comunes, y lejos de eliminar de la condición humana la enojosa aleatoriedad, la contingencia y la incomprendión, reintrodujo y reaseveró el azar, el sinsentido y lo impredecible, y los estableció en los ámbitos de presencia humana en el mundo donde se hallaban desplegados los más poderosos batallones y las más fiables armas de los seguros conquistadores y aspirantes a amos de la naturaleza. Librando una guerra contra los caprichos inhumanos de la naturaleza, la modernidad —para horror suyo— acabó exponiendo a la arbitrariedad de un caos parecido al natural el «talón de Aquiles» de la empresa humana: la gestión de la convivencia humana, supuesto dominio evidente e indiscutible de la razón, los conocimientos técnicos y la industria de los seres humanos.

En el umbral inicial de la era moderna, el armisticio milenario y la incómoda convivencia entre la naturaleza (disfrazada de Dios) y sus criaturas humanas se rompieron, y se estableció un frente de combate entre naturaleza y humanidad. Ambas modalidades fueron consideradas casi incompatibles. Para la humanidad, cada vez más elocuente y ambiciosa, guiada por un objetivo y empeñada en doblegar al mundo para ponerlo al servicio de sus ambiciones, la naturaleza había pasado a ocupar una posición opuesta a la suya, como la del objeto cartesiano con respecto al sujeto pensante: inerte, desprovista de finalidad alguna, provocadora, insensible e indiferente a las aspiraciones humanas.

Enfrentada a los seres humanos bajo la apariencia de un Dios omnipotente, aunque también benevolente, la naturaleza había sido un misterio que desafiaba toda capacidad humana de comprensión: de hecho, era difícil cuadrar la benevolencia-omnipotencia de Dios con la profusión del mal en un mundo que Él mismo había diseñado y puesto en movimiento. La solución que más habitualmente se ofrecía

a semejante dilema (la de que los desastres naturales que azotaban a la humanidad no eran más que castigos contra los pecadores morales) no podía explicar las pruebas patentes que Voltaire resumió en el poema que escribió para conmemorar el terremoto e incendio de Lisboa de 1755: «l'innocent, ainsi que le coupable, / subit également ce mal inévitable» («el inocente, como el culpable, sufrió por igual ese golpe inevitable»). Ese dilema casi imposible de concebir (expuesto con gran detalle, repito, hace más de dos milenios en el Libro de Job, la historia de cómo los sabios más ilustres de aquel entonces se devanaron los sesos en un vano intento por explicar por qué la naturaleza, creación y herramienta obediente de Dios, golpeaba a Job —encarnación ejemplar de la virtud, la devoción y la lealtad a los mandamientos divinos— con el más variado elenco de males) preocupó a los *philosophes* de la modernidad incipiente al igual que había preocupado a generaciones y generaciones de teólogos. El derroche evidente de mal en el mundo era algo imposible de conciliar con la conjunción de benevolencia y omnipotencia que se imputa al creador y supremo administrador del mundo.

La contradicción fue imposible de resolver; sólo pudo eliminarse de la agenda gracias a lo que Max Weber describió como *Entzäuberung* («desencantamiento») de la naturaleza, fenómeno que dicho autor identificó como auténtico momento inicial del «espíritu moderno» (es decir, gracias al orgullo desmedido enraizado en la nueva actitud del «podemos hacerlo y lo haremos», de seguridad en nosotros mismos). Como si de una penalización por la ineeficacia de la obediencia, la oración y la práctica de la virtud se tratara (los tres instrumentos recomendados hasta entonces y de los que se esperaba que evocaran las respuestas deseadas de aquel Sujeto Divino benevolente y omnipo-tente), la naturaleza fue despojada de su carácter de sujeto y, con ello, de su *capacidad* de elección entre benevolencia y malicia. Por impo-tentes que aún fueran, los seres humanos podían así aspirar todavía a congraciarse con Dios e, incluso, a quejarse de los veredictos de Éste y a defender y negociar sus propios puntos de vista; intentar debatir y negociar con una naturaleza «desencantada» a fin de ganarse su favor resultaba a todas luces inútil.

Aparte de la eliminación de la irritante (por ir en contra de toda lógica) aporía anterior, el desencantamiento (o, más exactamente, la «des-divinización» o, simplemente, la «desacralización») de la natura-

leza comportó otro efecto de un asombroso poder: la emancipación del más imponente de los miedos, como era el horror de la impotencia sentida en presencia del mal y que derivaba de la ausencia de herramientas y habilidades que estuvieran a la altura de una tarea como era la de luchar contra dicho mal para mantenerlo suficientemente alejado de nosotros.

Las amenazas no desaparecieron sin más, obviamente, y, aun despojada de su disfraz de divinidad, la naturaleza desencantada no parecía menos tremenda, amenazante y aterradora que antes; pero lo que no habían conseguido las oraciones, sin duda lo lograría —apoyada por la ciencia— la *tekné* (aplicada a tratar con una naturaleza ciega e insensible, en lugar de con un Dios omnisciente y parlante) en cuanto acumulase y utilizase las habilidades necesarias para hacer cosas. A partir de entonces, fue ya posible esperar que el carácter aleatorio e imprevisible de la naturaleza no constituyese más que una molestia temporal y que la posibilidad de hacer que la naturaleza obedeciera la voluntad de los seres humanos fuese sólo cuestión de tiempo. Los desastres *naturales* podrían (¡y deberían!) estar sujetos a la misma suerte que los males *sociales*, que, evidentemente, con la habilidad y el esfuerzo debidos, podían ser desterrados del mundo humano sin posibilidad alguna de regresar. Las incomodidades ocasionadas por las bromas de la naturaleza acabarían siendo solucionadas con la misma eficacia con la que se resolverían las calamidades que tuvieran su origen en la malicia y la disipación humanas. Tarde o temprano, *todas* las amenazas, tanto las naturales como las morales, serían predecibles y preventibles, amén de dóciles al poder de la razón; la prontitud con la que tal cosa ocurriera dependía únicamente de la determinación con la que los poderes de la razón humana fuesen desplegados. La naturaleza pasaría a ser como cualquier otro aspecto de la condición humana que es producto evidente de los propios seres humanos y que, por consiguiente, es, en principio, manejable y «corregible». Como el imperativo categórico de Immanuel Kant daba a entender, si empleamos la razón —nuestro atributo inalienable—, podremos elevar el tipo de conducta que desearíamos convertir en universal a la categoría de *ley natural*.

Así era como se esperaba —al iniciarse la era moderna y durante buena parte de la historia de ésta— que evolucionaran los asuntos humanos. Pero según sugiere la experiencia actual, su evolución siguió

justamente la dirección contraria. En lugar de ascender el comportamiento guiado por la razón al rango de ley natural, las consecuencias de éste quedaron degradadas al nivel de la naturaleza irracional. Las catástrofes naturales no fueron adquiriendo el carácter de faltas morales, «manejables en principio», sino que fue la inmoralidad la que pasó a ser o se reveló cada vez más similar a las catástrofes naturales «clásicas»: caprichosa como ellas, impredecible, imposible de prevenir, incomprendible e inmune a la razón y los deseos humanos. Los desastres provocados por las acciones humanas llegan a nosotros procedentes de un mundo impenetrable, atacan al azar y en lugares imposibles de prever, y eluden o desafían las explicaciones que separarían esas acciones humanas de todos los demás hechos y sucesos: las explicaciones por *motivos* o *intenciones*. Pero, por encima de todo, el mal causado por las acciones inmorales de los seres humanos se nos antoja cada vez más inmanejable *por principio*.

Permítanme que vuelva a exponer brevemente el argumento que ahora desarrollaré más detalladamente: la transformación totalmente imprevista e inquietante de las catástrofes morales a imagen y semejanza de los desastres naturales incontrolables fue, paradójicamente, un producto no deliberado —aunque, muy probablemente, inevitable— de la lucha moderna por hacer del mundo un lugar transparente, predecible, regular, continuo y manejable.

Si los desastres morales de nuestro tiempo escapan a toda explicación basada en motivos e intenciones, es gracias a los triunfos obtenidos por la alianza formada entre el espíritu moderno, los conocimientos técnicos, la capacidad de actuación y la inventiva en la guerra contra la interferencia de las intenciones humanas y la conocida variabilidad de éstas en el diseño general de un mundo dictado por la razón y bien ordenado, del que se deseaba que fuera inmune a toda presión desequilibrante. Ésa era una guerra que, explícitamente o no, debía ser también declarada a la acción humana autónoma que tan ostensiblemente reforzada saldría, si no, de las transformaciones modernas.

La estrategia de dicha guerra tenía dos preceptos centrales distintos, aunque mutuamente dependientes y reforzadores.

El primero de ellos era la tendencia a la «ádiaforización», es decir, a restar importancia a los criterios morales o, en la medida de lo posí-

ble, a eliminarlos por completo de la evaluación de la conveniencia (o, incluso, la licitud) de las acciones humanas, y que conduce, en última instancia, a la expropiación de la sensibilidad moral de los agentes humanos individuales y a la represión de sus instintos morales.

El segundo de los preceptos de la estrategia de esa guerra consistía en la expropiación de la responsabilidad moral de los agentes humanos individuales por las consecuencias de sus actos, como si se tradujera a términos laicos la máxima de Martín Lutero (citado reiteradamente por Max Weber en sus reflexiones sobre la naturaleza de los tiempos modernos), según la cual «el cristiano hace lo correcto y deja las consecuencias en las manos de Dios».<sup>10</sup>

La burocracia moderna fue (o, mejor dicho, ya que nunca logró un éxito completo, aspiró a ser) el instrumento principal de las artes gemelas de la adiaforización y la emancipación de responsabilidades. Se esforzó por situar los despachos fuera del alcance de las emociones humanas, de los vínculos espirituales que se extendían por el exterior de esos despachos, de las lealtades a cualquier otro objetivo distinto al oficialmente autorizado, y de las normas de conducta recomendadas por autoridades que no fueran la emanada de los códigos estatutarios de los despachos de la administración. Se esperaba que la lealtad al *esprit de corps* fuera más que suficiente para cimentar el código ético que regulase la totalidad del procedimiento burocrático; como ocurre con todos los códigos éticos que pretenden obtener el respaldo de las más altas esferas, no toleraba competencia alguna ni permitía la renegociación. La burocracia exigía una *conformidad con la norma*, no un *juicio moral*. En realidad, la moralidad del funcionario fue redefinida en términos de obediencia al mando y disposición a considerar el trabajo bien hecho (cualquiera que fuese la naturaleza del trabajo encargado y la repercusión de éste en los destinatarios de la acción administrativa). La burocracia era un aparato al servicio de la tarea de la *inhabilitación ética* de los individuos.

El desempeño de una organización que lograse acercarse al tipo ideal de burocracia sería independiente de cualquier resto de conciencia moral que aún tuviesen sus funcionarios. Y como la burocracia representaba la encarnación suprema de la racionalidad y el orden,

10. Véase Max Weber, *Political Writings*, Cambridge University Press, 1994, pág. 359 (trad. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1991).

también combatía la conducta de inspiración moral por considerarla contraria a (o, incluso, incompatible con) la idea de orden y los preceptos de la razón.

La burocracia sobresalió también a la hora de liberar a los ejecutores de la tarea de toda responsabilidad por los resultados y las repercusiones de ésta. Reemplazó eficazmente la «responsabilidad *por*» por la «responsabilidad *ante*»: la asunción de responsabilidades por los efectos de una acción determinada sobre el objeto de ésta fue sustituida por la responsabilidad ante el superior jerárquico, el transmisor de órdenes. Como todos los superiores salvo uno eran agentes al servicio de sus superiores respectivos que daban o transmitían la orden y supervisaban su cumplimiento, para la mayoría (si no la totalidad) de los funcionarios y de los niveles jerárquicos de la burocracia, los orígenes de la orden y de la autoridad que refrendaba la obligación de obedecer se difuminaron en un lejano y borroso «desde arriba» con un doble efecto: en primer lugar (recordando la acertada expresión de Hannah Arendt), acentuar el carácter «flotante» de la responsabilidad para hacer casi imposible su localización y atribución precisa, y convertirla así, a efectos prácticos, en responsabilidad «de nadie»; y, en segundo lugar, investir la obligación de obedecer órdenes de un poder absoluto (casi irresistible), no muy inferior a la fuerza de las órdenes divinas.

La necesidad de obedecer las órdenes sin cuestionarlas fue argumentada y defendida desde la racionalidad instrumental. Lo cierto, sin embargo, es que fue otra racionalidad, totalmente opuesta a la de la versión oficial y nunca (o rara vez) aireada en público (y, quizás por ello, ausente de la lista de cuatro tipos de legitimación que, según Weber, esgrimen quienes pretenden justificar la obediencia a sus órdenes desde una posición de poder), la que puso en marcha la evolución moderna y, en gran medida, determinó las elecciones cruciales que se fueron haciendo durante su transcurso. En lugar de buscar y seleccionar los medios más eficaces para (y con mayores probabilidades de) alcanzar los objetivos establecidos, esa otra racionalidad «latente», más *dictada* por los instrumentos que *dictadora* de éstos, buscó los objetivos más rentables a los que se podían dedicar los medios ya existentes. En esta racionalidad, eran los *medios* y no los *fines* los que constituían los términos constantes de la ecuación, por tratarse de los únicos «datos empíricos» disponibles; eran los *fines* de la acción y no

sus *instrumentos* los que resultaban sumamente variables y maleables. Mientras el bajo estatus asignado al juicio de valor en el pensamiento moderno se explicaba aludiendo a que lo que «es» no determina lo que «debería ser», algo muy distinto, afianzado en postulados como el de la investigación «libre de valores» y el del conocimiento «neutral en cuanto a valores», estaba sucediendo en la realidad: la finalidad que se perseguía era elegida, en la práctica, como una función derivada de los medios disponibles. Se permitía que el «es» de los medios existentes determinase el «debería ser» de la elección de objetivos, lo cual se conseguía aún con mayor eficacia gracias a la negación del carácter autónomo y la autoridad de los valores, al rechazo de criterios separados por los que juzgar o seleccionar los objetivos de la acción y a la exclusión *de facto* de los valores del dominio de la investigación guiada por la razón.

Los esfuerzos por denigrar los juicios morales y eliminarlos del proceso de toma de decisiones por irrelevantes trajo como consecuencia un debilitamiento considerable del poder del propio juicio moral, fenómeno éste que hizo que los encargados de tomar decisiones se sintieran, a un tiempo, libres e impotentes para seleccionar el modo de usar los instrumentos. Deterioradas las habilidades necesarias para la tarea de la elección de valores por culpa del decreciente interés y preocupación por los valores, y devaluada dicha tarea en sí, las decisiones referidas a cómo debían emplearse los instrumentos disponibles y con qué fin tenían que ser prácticamente arbitrarias.

Dupuy saca a colación la sombría predicción que hiciera en 1948 John von Neumann, el teórico pionero de los autómatas y los ordenadores:<sup>11</sup> no tardará en llegar el día en que nosotros, los constructores de aparatos automáticos, nos hallaremos tan indefensos frente a nuestra creación como lo estamos actualmente ante los fenómenos naturales complejos. El tiempo transcurrido desde entonces ha confirmado plenamente la solidez de la predicción de Von Neumann. La nueva tecnología creada en el último medio siglo se comporta —«crece», «se desarrolla»— exactamente igual que la naturaleza. Figuras puramente aparentes como las de la motivación, la intención, la planificación, la destinación o la dirección no surgen más que de los movimientos

11. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, op. cit., págs. 76-77.

aleatorios de «mecanismos completamente ciegos» y no hay modo alguno de estar seguros de que los movimientos nos lleven por «buen camino», ni garantía de que no nos dirijan hacia un callejón sin salida o hacia un abismo. Es como si, concluye Dupuy, la tecnología *creada por los seres humanos* —tras adquirir aún mayor independencia e impulso autopropulsor a cada paso que avanza— se convirtiera en una fuerza *inhumana* destinada a liberar a sus inventores humanos de la carga de la libertad y la autonomía...

Si la burocracia de la era moderna sólida «adiaforizó» activamente los efectos moralmente impregnados de las acciones humanas, la tecnología emancipada de nuestros tiempos modernos líquidos obtiene efectos similares por medio de una especie de «sedación ética». Proporciona abundantes atajos de salida para los impulsos morales y soluciones de reparación rápida para los dilemas éticos, al tiempo que libera a los actores de responsabilidad por lo uno y por lo otro, y desplaza el peso de dicha responsabilidad hacia los artefactos técnicos y, a largo plazo, «inhabilita moralmente» a esos actores adormeciendo su conciencia moral, inculcándoles insensibilidad a la repercusión total de los retos morales y, en definitiva, desarmándolos moralmente cuando se trata de elegir opciones complicadas que requieren una cierta dosis de abnegación y sacrificio. En especial, cuando viene vehiculado por los mercados de consumo, el denominado «fetichismo tecnológico» traduce las elecciones morales en actos de selección de los artículos comerciales correctos, lo que implica que todos los impulsos morales pueden descargarse y todos los problemas éticos resolverse (o, al menos, simplificarse y hacerse más fáciles) con la ayuda de los productos de las industrias biotécnica, biogenética o farmacéutica. La «sedación ética» viene en el mismo paquete que la tranquilidad de conciencia y la ceguera moral.

El miedo que viene condicionado por las ambigüedades de la condición moral y que las ambivalencias de las selecciones morales tienden a despertar no queda, pues, enterrado de ese modo, sino todo lo contrario: tiende a magnificarse a medida que se lo aleja de una confrontación directa y tiende a centrarse en procesos tecnológicos sobre los que los actores morales apenas tienen conocimientos y cuya dinámica no pueden penetrar y, aún menos, controlar. El precio a pagar por los «sedantes éticos» es el traspaso del conocimiento ético al dominio de «lo desconocido», donde se gestan catástrofes que están más allá de la capacidad humana de predicción y de esfuerzo preventivo.

Jodi Dean ha analizado recientemente nuevos aspectos añadidos al «fetichismo tecnológico» con la llegada y la difusión de la comunicación electrónica y de las «redes» mediadas electrónicamente.<sup>12</sup> Ella sugiere que «los ciberrevolucionarios» pueden hoy pensar incluso que «están cambiando el mundo tranquilizados en todo momento por la idea de que nada va a cambiar en realidad (o de que, a lo sumo, lo más que conseguirán será que las compañías discográficas bajen el precio de los discos compactos)».

El fetiche tecnológico tiene para nosotros un carácter «político»: nos permite afrontar la parte restante de nuestras vidas aliviados de la culpa que nos asaltaría por no estar haciendo lo que nos toca y amparados por la creencia de que, después de todo, somos ciudadanos informados y comprometidos. La paradoja del fetiche tecnológico es que la tecnología que actúa en nuestro lugar es la que permite, en realidad, que nos mantengamos políticamente pasivos. No tenemos que asumir responsabilidad política alguna porque, como ya se ha comentado, la tecnología lo hace por nosotros [...]

Ese «arreglo» nos induce a pensar que con sólo universalizar una tecnología concreta lograremos alcanzar un orden social democrático o reconciliado.

Podríamos añadir que no es de extrañar, pues, que cuando se nos recuerda (a menudo, de forma brutal) que nuestras expectativas se han visto frustradas y que lo que preveíamos y esperábamos no ha llegado a producirse, el efecto sea tan impactante en nosotros como las propias consecuencias de las catástrofes naturales. Y la sospecha reprimida de que la tecnología en la que habíamos depositado nuestras esperanzas puede frustrar o destruir esas mismas esperanzas es una fuente añadida (y formidable) de miedo.

Ahí, diría yo, radica la causa más profunda de ese curso de la evolución moderna (en su mayor parte, no planificada, aleatoria y caprichosa) que probablemente inspiró a Jacques Ellul a sugerir que la tecnología (las habilidades y las herramientas de la acción) se desarrolla simplemente porque sí, sin necesidad de ninguna otra causa o motivo.

12. Jodi Dean, «Communicative capitalism: circulation and the foreclosure of politics», *Cultural Politics*, nº 1, 2005, págs. 51-73.

Unos años antes que Ellul, en *La condición humana* (obra escrita poco después de acabada la guerra y publicada en 1958), Hannah Arendt nos advertía de que pronto nosotros —criaturas terrestres con ínfulas de trascendencia cósmica— seríamos incapaces de comprender y explicar las cosas que somos capaces de hacer, y apenas unos pocos años después, Hans Jonas se quejaría de que, pese a lo mucho que nuestras acciones pueden afectar actualmente a espacios y épocas tan distantes que nos resultan desconocidos e incomprensibles, nuestra sensibilidad moral apenas ha progresado desde la época de Adán y Eva.

Esos tres grandes pensadores transmitían un mensaje similar: el de que estamos aquejados de un *retraso moral*. El único modo en que sollemos llegar a visualizar con claridad los motivos de nuestras acciones es en forma de reflexión añadida y *a posteriori*, a menudo en calidad de disculpa retrospectiva o de defensa basada en circunstancias atenuantes; mientras, las acciones que emprendemos, aun cuando a veces sean inspiradas por determinadas intuiciones o impulsos morales, suelen ser propiciadas, en la mayoría de ocasiones, por los recursos que tenemos a nuestra disposición. La causa ha pasado a ocupar el lugar de la intención como *spiritus movens* de nuestras acciones.

Hace cincuenta años, Alfred Schütz, fiel seguidor de la «sociología comprensiva» de Weber, cuyo programa se asentaba sobre la concepción moderna de los seres humanos como criaturas orientadas a fines, se propuso desenmascarar el autoengaño que se ponía de manifiesto en una fórmula tan habitual como la de la expresión «lo hice *porque...*» e insistió en que el modo correcto de describir las acciones de las criaturas humanas (buscadoras empedernidas de la obtención de fines diversos) era mediante la fórmula «lo hice *para...*». Hoy, sin embargo, parecería más indicada la recomendación contraria, ya que existe una tendencia creciente a atribuir objetivos (especialmente, los éticamente significativos) a nuestras acciones *ex post facto*.

Fue así, con posterioridad a los hechos, como se justificaron las decisiones de liberar el enorme poder aniquilador de las bombas atómicas sobre Hiroshima el 6 de agosto de 1945 y sobre Nagasaki tres días después, atribuyéndose a la necesidad de forzar a Japón a capitular de inmediato para, con ello, salvar las vidas de innumerables soldados que, de no haber sido así, habrían perecido en el intento de invasión del archipiélago japonés. El tribunal de la historia está aún reunido, pero esa explicación retrospectiva oficial ya ha sido cuestio-

nada por numerosos historiadores estadounidenses por considerarla discordante con los hechos de aquel momento. Lo que estos críticos aseguran es que, ya en julio de 1945, Japón estaba muy próximo a capitular. Las dos únicas condiciones que tenían que cumplirse para inducir a Japón a rendirse eran que Truman accediese a que los soviéticos se incorporaran de inmediato a la guerra contra aquel país asiático y que los aliados reunidos en la conferencia de Potsdam se comprometieran a mantener al Mikado en el trono tras la rendición japonesa. Sin embargo, Truman dio largas y se negó a dar su consentimiento incluso después de haber recibido —poco después de su llegada a Potsdam (el 17 de julio, exactamente)— el informe procedente de Alamogordo (Nuevo México) que le confirmaba que el ensayo de la bomba atómica había sido un éxito y que sus resultados «eran aún más impresionantes de lo esperado». No dispuesto a dejar que un nuevo invento tecnológico tan exorbitantemente costoso como aquél se echara a perder, Truman estaba obviamente ganando tiempo. El motivo que se ocultaba detrás de aquel juego de dilación se hizo evidente tras el anuncio triunfal de Truman publicado por el *New York Times* el 7 de agosto de 1945: «hemos lanzado la apuesta científica más audaz de la historia humana, una apuesta de más de 2.000 millones de dólares, y hemos ganado». Dos mil millones de dólares era demasiado dinero como para desperdiciarlo sin más... Así que no los desaprovecharon.

El 16 de marzo de 1945, cuando Alemania había doblado ya la cerviz y, a todos los efectos prácticos, había perdido la guerra, un comandante de la fuerza aérea británica, Arthur «Bombardero» Harris, envió 225 aviones Lancaster y 11 Mosquitos a descargar 289 toneladas de bombas de alta potencia explosiva y 573 toneladas de bombas incendiarias sobre Würzburg, una ciudad pequeña de 107.000 habitantes, de gran riqueza artística e histórica, pero escasa en industria. Entre las nueve y veinte y las diez menos veintitrés minutos de la noche, unos 5.000 habitantes de aquella localidad (de los que dos terceras partes eran mujeres y un 14%, niños) fueron asesinados y 21.000 viviendas destruidas. Sólo 6.000 supervivientes pudieron quedarse en la ciudad tras el bombardeo. Hermann Knell, tras indagar en los archivos y recopilar todos estos datos,<sup>13</sup> se pregunta por qué se seleccionó

13. Véase Hermann Knell, *To Destroy a City: Strategic Bombing and Its Human Consequences in World War II*, Da Capo Press, 2003.

como objetivo una localidad de tan poca importancia estratégica (algo que la propia historia oficial de la campaña de bombardeos de la RAF contra Alemania admite de forma indirecta, si bien Würzburg no recibe siquiera mención alguna y queda reducida al estatus de una más de las «víctimas colaterales» de la guerra). Tras estudiar y descartar una por una todas las demás posibles respuestas, Knell se decantó por la única explicación sensata: «Arthur Harris, el comandante en jefe de bombarderos de la RAF, y Carl Spaatz, comandante de la Fuerza Aérea estadounidense destacada en Gran Bretaña e Italia, habían agotado ya todos los objetivos valiosos a principios de 1945».

Pero los bombardeos prosiguieron según lo previsto con independencia de la variación en la situación militar. La destrucción de ciudades alemanas no se detuvo hasta el final del mes de abril. Al parecer, en cuanto la maquinaria militar se puso en movimiento, no hubo modo de detenerla. Cobró vida propia. Tenía todo el equipo y los soldados que necesitaba para funcionar. Ése debió de ser el aspecto que hizo que Harris decidiera que Würzburg fuese atacada [...].

Pero ¿por qué Würzburg y no cualquier otro lugar? Por simple comodidad. Según habían mostrado los vuelos de reconocimiento previos, «la ciudad era fácil de localizar con los medios electrónicos disponibles en aquel entonces». Y estaba suficientemente distante de la ruta de avance de las tropas de infantería aliadas como para evitar el riesgo de una situación de «fuego amigo» (es decir, de lanzar bombas sobre soldados de su propio ejército). Por decirlo de otro modo, Würzburg era «un blanco fácil y sin riesgo». <sup>14</sup> Ahí radicaba su involuntaria culpa, una culpa de la que ningún blanco u objetivo podía obtener perdón en cuanto «la maquinaria militar se ponía en movimiento».

Situados en el otro, lejano, extremo del gran salto hacia la libertad que la historia ha recordado con el nombre de «era moderna», nos damos cuenta de que no somos menos «criaturas de determinación» de lo que éramos al empezar (si acaso, aún lo somos más). Pero esta vez lo somos como consecuencia de un desvío (el más largo de todos, verdadera «madre de todos los desvíos»), causa que los hace posible y modelo condenado a repetirse eternamente para todos ellos: un auténti-

14. *Ibid.*, págs. 25 y 330-331.

co metadesvío) que podemos describir en retrospectiva como una apuesta por sustituir —en el papel de determinante en jefe de nuestra condición determinada— los poderes de la naturaleza y nuestra ignorancia por nuestra potencia tecnológica y nuestro conocimiento. Pero no somos más con respecto a la naturaleza de lo que el aprendiz de brujo era con respecto a su maestro. Como aquel exaltado y atrevido jovencito que no destacaba precisamente por su cautela, hemos comprendido el secreto de cómo liberar y desatar fuerzas hasta ahora reprimidas y nos hemos propuesto usarlas *antes* de haber tenido la posibilidad de aprender cómo frenarlas. Y nos horroriza la idea de que, quizás, ahora que las fuerzas se han puesto ya en movimiento y han podido desarrollarse hasta adquirir su propio impulso, sea ya demasiado tarde para buscar los conjuros mágicos que puedan dominarlas de nuevo.

Lo más irónico de todo ello es que, tanto en el punto inicial como en el distante punto final de ese gran desvío, nos aflige una crisis extraordinariamente similar: confusos, desconcertados, inseguros de *qué* hay que hacer, y de *cómo* y *quién* tendría que hacerlo si supiéramos qué hacer. Como a nuestros antepasados, nos abruman los temores que emanan del amplísimo hueco que separa la grandiosidad del desafío de nuestras nimias y pobres herramientas y recursos, pero, esta vez, no creemos realmente que ese hueco se vaya a salvar pronto. Sentimos lo que las personas debían de sentir cuando las sobre cogía lo que Mijaíl Bajtín denominó «miedo cósmico», el asombro y el temblor causados por lo sublime y lo tremendo, por la visión de montañas descomunales y de mares sin límite, tan obviamente inmunes a todo intento humano de remontarlos, y ciegos y sordos a las peticiones humanas de piedad y misericordia. Esta vez, sin embargo, no son las montañas y los mares, sino los artefactos humanos y sus impenetrables subproductos y efectos secundarios los que exudan el más siniestro de nuestros temores.

Antes de alcanzar este punto (o, mejor dicho, antes de que nos diéramos cuenta de que lo habíamos alcanzado), nuestros antepasados modernos habían tenido la esperanza de que la discrepancia entre la magnitud del desafío y nuestra capacidad para contrarrestarlo o frustrarlo no fuese más que un inconveniente provisional y de que el camino por el que transitaban les llevara siempre adelante, porque, siguiéndolo, tanto ellos como sus descendientes —nosotros— logaría-

mos dejar atrás los temores despertados por aquella inadecuación. Emprendieron ese camino sin saber que no se trataba más que de un desvío e ignorando que acabaría conduciéndonos de nuevo a la condición de la que inicialmente deseaban escapar.

La única (aunque formidable) diferencia entre los puntos de partida y de llegada de ese largo desvío es que ahora regresamos de todas esas excursiones habiendo perdido nuestras *ilusiones*, pero no nuestros *miedos*. Hemos tratado de exorcizar nuestros temores y hemos fracasado en el intento, habiendo sumado durante el mismo nuevos horrores a la lista total de los que pretendíamos abordar y ahuyentar antes de empezar. *El más horrendo de los nuevos temores añadidos es el miedo a ser incapaces de impedir o conjurar el hecho mismo de tener miedo.* Desaparecido el optimismo inicial, nos invade actualmente el temor de que las catástrofes que asustaban a nuestros antepasados no sólo se vayan a repetir con toda seguridad, sino que nos resulte imposible escapar a ellas.

Tememos aquello que no podemos controlar. Llamamos «incomprensión» a esa imposibilidad de control; cuando hablamos de la «comprensión» de algo, nos referimos a nuestro conocimiento técnico sobre cómo abordarlo. Ese saber cómo manejar las cosas, esa comprensión, es un «regalo» adjunto (o, mejor dicho, incorporado) a las herramientas capaces de llevar a cabo ese manejo. Por norma, ese conocimiento nos llega en forma de reflexión *a posteriori*; podríamos decir que reside, en primer lugar, en las herramientas y que sólo después se asienta en nuestras mentes a través de la reflexión sobre los efectos del uso de aquéllas. Si están ausentes las herramientas y las prácticas que éstas hacen posible, es harto improbable que ese conocimiento —o «comprensión»— llegue nunca a producirse. *La comprensión nace de la capacidad de manejo.* Lo que *no* somos capaces de manejar nos es «desconocido», y lo «desconocido» nos asusta. *Miedo es el otro nombre que damos a nuestra indefensión.*

Se podría decir que, además de los factores anteriormente expuestos, en los últimos años ha habido otro cambio que ha hecho que nos demos cuenta del formidable poder de lo que podemos/debemos describir como la esfera de lo desconocido, lo incomprendible, lo inmanejable. Hasta el momento, ese cambio fatídico ha recibido el nombre de «globalización».

## LOS TERRORES DE LO GLOBAL

Hasta ahora, la nuestra ha sido una globalización totalmente *negativa*: descontrolada y no complementada ni compensada por una fuerza homónima de signo «positivo», que, hoy por hoy, sigue siendo una posibilidad que se antoja bastante distante y, según algunos pronósticos, puede que incluso sea ya del todo vana. Gracias a la libertad de movimientos de la que goza, la globalización «negativa» se especializa en romper aquellos límites y fronteras que no pueden aguantar la presión y en practicar numerosos orificios de gran tamaño (imposibles de tapar) en aquellas fronteras que aún se resisten a las fuerzas que se empeñan en desmantelarlas.

La «apertura» de nuestra sociedad ha adquirido nuevo relumbrón en los momentos actuales, hasta tal punto que ni el propio Karl Popper, inventor de la expresión «sociedad abierta», lo habría soñado. Ha dejado de ser aquel producto precioso —pero frágil— de una serie de esfuerzos valientes —aunque de gran tensión— y de reafirmación propia, y ha pasado a convertirse en una especie de destino inexorable generado por las presiones de formidables fuerzas externas: una especie de efecto secundario de la «globalización negativa» (entendida ésta como la globalización altamente selectiva del comercio y el capital, la vigilancia y la información, la coacción y el armamento, la delincuencia y el terrorismo..., elementos todos ellos que desdeñan actualmente la soberanía territorial y no respetan ninguna frontera estatal).

Si la idea de una «sociedad abierta» representó originalmente la determinación de una sociedad libre orgullosa de su apertura, hoy evoca en la mayoría de las mentes la experiencia aterradora de unas poblaciones heterónomas y vulnerables, abrumadas por fuerzas que no pueden controlar ni comprender plenamente, horrorizadas ante su propia indefensión y obsesionadas con la seguridad de sus fronteras y de la población que reside en el interior de éstas, dado que es precisa-

mente esa seguridad fronteriza e *intrafronteriza* la que escapa a su control y parece estar destinada a quedar fuera de su alcance para siempre (o, cuando menos, mientras el planeta continúe sometido a una globalización exclusivamente *negativa*, situación que, muy a menudo, no parece que vaya a tener fin jamás). En un planeta globalizado, habitado por sociedades «abiertas» a la fuerza, es imposible obtener (y, aún menos, garantizar con cierta fiabilidad) seguridad en un solo país o grupo selecto de países: no, al menos, por sus propios medios ni de manera independiente de la situación del resto del mundo.

Tampoco puede obtenerse justicia, condición preliminar de una paz duradera. La perversa «apertura» de las sociedades que promueve la globalización negativa es, por sí sola, la principal causa de la injusticia existente y, consiguiente e indirectamente, del conflicto y la violencia. Como bien comenta Arundhati Roy, «mientras la élite sigue viajando a su destino imaginario, situado en algún lugar de la cima del mundo, los pobres han quedado atrapados en una espiral de delincuencia y caos».<sup>1</sup> Fueron las acciones de Estados Unidos y de sus diversos satélites —el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio— las que «impulsaron fenómenos adicionales, subproductos tan peligrosos como el nacionalismo, el fanatismo religioso, el fascismo y, por supuesto, el terrorismo, que avanzan de la mano con el proyecto neoliberal de globalización». El «mercado sin fronteras» es una fórmula perfecta para la fabricación de injusticias y, en última instancia, de un nuevo desorden mundial en el que (al contrario de lo proclamado en su momento por Clausewitz) sea la política la que pase a ser una continuación de la guerra por otros medios. *La anarquía global y la violencia armada se nutren mutuamente*, se refuerzan y se dan ímpetu la una a la otra; como la vieja máxima nos advierte, *inter arma silent leges* (cuando las armas hablan, las leyes callan).

La globalización de los perjuicios repercute en la globalización del resentimiento y de la venganza.

La globalización negativa ha cumplido su misión y todas las sociedades son hoy plena y auténticamente abiertas, tanto en el plano material como en el intelectual, de manera que cualquier herida provocada por una situación de privación e indolencia, se produzca donde

1. Arundhati Roy, «L'Empire n'est pas invulnérable», *Manière de Voir*, nº 75, junio-julio de 2004, págs. 63-66.

se produzca, viene agravada por la laceración de la injusticia: la sensación de que se ha causado un mal, un mal que pide a gritos ser reparado pero, por encima de todo, vengado... Y / por emplear la expresión con la que Milan Kundera resumió tan sucintamente la situación, esa «unidad de la humanidad» que la globalización ha generado significa, fundamentalmente, que «ya no queda lugar alguno al que huir». <sup>2</sup> Ya no hay refugios seguros en los que ocultarse. En el mundo de la modernidad líquida, los peligros y los miedos tienen también consistencia líquida... ¿o acaso gaseosa? Fluyen, calan, se filtran, rezuman... No se han inventado todavía paredes capaces de retenerlos, aunque sean muchos los que intenten construirlas.

El fantasma de la vulnerabilidad planea sobre el planeta «negativamente globalizado». Todos estamos en peligro y todos somos peligros para los demás. Sólo hay tres papeles posibles que representar: el de perpetradores, el de víctimas y el de «daños colaterales». Y si para el primero de ellos no faltan aspirantes, las filas de los elegidos para interpretar el segundo y el tercero crecen de forma imparable. Aquellos de nosotros que son ya víctimas de la globalización negativa tratan por todos los medios de escapar de ella y claman venganza. Los que todavía no lo son tienen miedo de que en cualquier momento pueda llegarles (como, sin duda, les llegará) su turno.

En un planeta densamente envuelto en una red de interdependencia humana, no hay nada que los *demás* hagan o puedan hacer que podamos asegurar que no afecte a *nuestras* perspectivas, oportunidades y sueños. No hay tampoco nada de lo que *nosotros* hagamos o desistamos de hacer que podamos afirmar con toda seguridad que no afectará a las perspectivas, oportunidades y sueños de *otros* a quienes no conocemos y de quienes ni siquiera conocemos su existencia. Actualmente, es habitual debatir y comentar nuestra nueva condición de conectividad e interdependencia universal y generalizada a todos los campos y aspectos hablando de los riesgos y las consecuencias imprevistas que comporta, pero cabe preguntarse si el concepto de «riesgo» logra captar y transmitir la verdadera novedad que la globalización negativa unilateral inserta en la condición humana.

2. Milan Kundera, *L'art du roman*, Gallimard, 1986 (trad. cast.: *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1987).

La idea de «riesgo» reafirma de forma indirecta y tácita la presunción de la existencia de una regularidad esencial en el mundo. Sólo sobre ese supuesto es posible, en principio y por su propia definición, *calcular* los riesgos, y sólo si se sostiene ese supuesto, puede intentarse —con cierto éxito— minimizarlos tanto actuando como absteniéndose de actuar (según convenga). El problema, sin embargo, es que la probabilidad de derrota, damnificación o cualquier otra calamidad podría ser únicamente calculada —y el sufrimiento que éstas causasen, evitado o, al menos, mitigado— si la ley de los grandes números fuese aplicable a los incidentes reales de ese tipo (de modo que cuanto mayor fuese su frecuencia, más precisos y fiables serían los cálculos de su probabilidad). Dicho de otro modo, el concepto de «riesgos» sólo tiene sentido en un mundo *rutinizado*, monótono y repetitivo, en el que las secuencias causales se reproducen a menudo y con la suficiente reiteración como para que los costes y los beneficios de las acciones deseadas (y las probabilidades de éxito o fracaso de éstas) sean susceptibles de ser procesadas estadísticamente y de ser juzgadas con referencia a sus precedentes: un mundo, en definitiva, al que le sean aplicables los cánones de inducción de John Stuart Mill gracias a la acumulación constante y creciente de registros de secuencias causales similares que se concentren cada vez más en una distribución fija de probabilidades.

Sin embargo, el mundo «negativamente globalizado» no es así. En un mundo como el nuestro, los efectos de las acciones se extienden mucho más allá del alcance del impacto «rutinizador» del control y de los conocimientos necesarios para planificar semejante control. Los que convierten a nuestro mundo en vulnerable son, principalmente, los peligros de la probabilidad *no calculable*, un fenómeno radicalmente distinto de aquellos a los que el concepto de «riesgo» hace habitualmente referencia. *Los peligros que son no calculables por principio surgen en un escenario que es irregular por principio* y en el que las secuencias interrumpidas y la no repetición de secuencias son la regla y la falta de normas, la norma. *Son la incertidumbre de siempre, pero con otro nombre.*

Possiblemente, la actual incertidumbre planetaria seguirá siendo irremediable hasta que la globalización negativa sea complementada y domeñada por otra de signo positivo y, con ello, las probabilidades vuelvan a ser calculables. Los orígenes de nuestra vulnerabilidad son, pues, de índole *política* y *ética*.

En la formulación clásica (y ya canónica) que Hans Jonas hiciera del fenómeno en *El principio de responsabilidad*, la imaginación ética no ha logrado (y sigue sin lograr) estar a la altura de la rápida expansión de los dominios de nuestras responsabilidades éticas. Dicha formulación evoca algunos de los temas que preocuparon a Jean-Paul Sartre a lo largo de su obra («hagamos lo que hagamos, somos responsables de algo, pero no sabemos de qué»). La densa red de interdependencia nos convierte a todos en *objetivamente responsables* (es decir, en responsables tanto si lo sabemos como si no, tanto si nos gusta como si no y —aspecto éste crucial desde el punto de vista ético— tanto si responde a nuestra intención como si no) de las miserias de los demás; nuestra imaginación moral, sin embargo, ha sido históricamente conformada para ocuparse únicamente de «los demás» que viven dentro de un círculo de proximidad espacial y temporal determinada, al alcance de nuestra vista y de nuestro tacto, y no ha hecho progresos notables más allá de esa limitación tradicional (¿endémica?). Podríamos añadir que el advenimiento de las «autopistas de la información» y, con ellas, de una *tele*-proximidad mediada electrónicamente, puede constituir un estímulo para que se produzcan por tales progresos, pero para ponerse al nivel del ámbito de responsabilidad objetiva ya alcanzado sigue siendo necesario allanar, pavimentar y vigilar toda una amplia «parcela institucional». Pero el diseño de esa parcela no ha salido siquiera de la mesa de delineación; peor aún, por lo que sabemos, es harto improbable que las obras de movimiento de tierras y construcción vayan a empezar mientras continúen imperando las condiciones de la globalización negativa.

Puede, incluso, que el trecho que separa la extensión alcanzada por nuestra responsabilidad objetiva de la responsabilidad que ya hemos aceptado (y que asumimos y practicamos) esté actualmente ampliándose en lugar de reducirse. La principal razón de la impotencia del segundo de esos ámbitos para abarcar la totalidad del primero es, según sugiere Jean-Pierre Dupuy,<sup>3</sup> la tendencia tradicionalmente autorestrictiva de la fórmula ortodoxa de la responsabilidad normativa a que ésta descance en gran medida sobre los conceptos de la «intención» y la «motivación», totalmente inadecuados para afrontar el ac-

3. Véase Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, 2002, pág. 154.

tual desafío de la interdependencia de alcance planetario (tarea que, bien podríamos añadir, se hace aún más difícil de cumplir ante la ausencia de un sistema legal de similar escala planetaria y de un brazo ejecutivo de alcance mundial). «La distinción —explica Dupuy— entre un asesinato como resultado de un acto individual intencional» y el asesinato que es producto de «la preocupación exclusiva de los ciudadanos egoístas de los países ricos por su propio bienestar mientras otras personas se mueren de hambre» es cada vez más difícil de sostener. La búsqueda desesperada de «móviles» con el fin de identificar —al estilo de los detectives y los policías— a los sospechosos de un delito y, finalmente, de determinar su autor es una estrategia que sirve de muy poco para detectar las «faltas» (no llegan ni siquiera a delitos) de las presentes crisis del planeta.

Existe otra diferencia sustantiva más entre «riesgos» y la actual «incertidumbre» que se añade a las ya comentadas: los riesgos que más importan y sobre los que más conviene reflexionar son los que crecen y se densifican cuanto más cerca están (espacial y temporalmente) de los actores y de sus acciones. Las incertidumbres, sin embargo, se extienden siguiendo el patrón exactamente opuesto: crecen y se solidifican cuanto más lejos se ven del actor y de la acción. Cuanto más aumenta la distancia *espacial*, más crece también la complejidad y la densidad del entramado de influencias e interacciones; cuanto más se incrementa la distancia *temporal*, más lo hace también la impenetrabilidad del futuro, ese otro «absoluto» tan destacadamente incognoscible. De ahí la paradoja señalada por Jonas y que él mismo se esforzó en vano por resolver: las consecuencias de nuestras acciones, que actualmente alcanzan también a las condiciones de vida de generaciones futuras que ni siquiera han nacido todavía, requieren hoy una cautela sin precedentes y de una inmensa capacidad de predicción, capacidad que, de todos modos, se antoja inasequible, no tanto por los posibles fallos (rectificables y, por tanto y con un poco de suerte, transitorios) de nuestras facultades y esfuerzos cognitivos, como por la aleatoriedad esencial e *incurable* del futuro (del «aún no»). La repercusión de las contingencias resultantes se expande a un ritmo exponencial por cada paso que da nuestra imaginación para ponerse al día con la situación creada por la duración cada vez más larga de los resultados directos y los efectos secundarios de nuestras decisiones. Hasta la más diminuta modificación de las condiciones iniciales o la más minúscu-

la variación con respecto a la evolución inicialmente prevista puede provocar la inversión completa de las situaciones finales previstas o esperadas.

Puede que esta circunstancia no preocupe especialmente a los gestores de riesgos; los riesgos, a fin de cuentas, son importantes desde el punto de vista pragmático siempre que sean calculables y resulten, de ese modo, susceptibles de ser evaluados conforme a un análisis de costes y beneficios. Por consiguiente, y casi por definición, los únicos riesgos que pueden causar algún tipo de inquietud a los planificadores de una acción son aquellos que más probabilidades tienen de afectar a los resultados dentro de una perspectiva de tiempo y de espacio relativamente corta. Sin embargo, para que la ética restablezca en las circunstancias presentes su antiguo potencial orientador, es necesario conseguir justamente lo contrario (ir *más allá* de los confines de la regularidad a corto plazo, por reconfortante, acogedora y relativamente familiar que resulte) para que la mencionada aporía que se deriva de la naturaleza de la incertidumbre actual (y, en última instancia, de la de la propia globalización unilateral y negativa) se convierta en un obstáculo y un motivo de preocupación fundamentales.

De ahí otra más de las paradojas del mosaico/caleidoscopio moderno líquido de paradojas: mientras, por un lado, crece la capacidad de nuestras herramientas y de nuestros recursos para la acción —lo que nos permite llegar cada vez más lejos en el tiempo y el espacio—, por el otro, aumenta nuestro temor por lo inadecuado de éstos para erradicar el mal que vemos y el que todavía no hemos logrado percibir pero sin duda está gestándose... La generación tecnológicamente mejor equipada de la historia humana es la más acuciada también por sentimientos como la inseguridad y la impotencia. O, lo que es lo mismo, como Robert Castel indica en su incisivo análisis de las ansiedades que esa inseguridad alimenta actualmente,<sup>4</sup> nosotros —en los países desarrollados, al menos— «vivimos sin duda en algunas de las sociedades más seguras (*sûres*) que jamás hayan existido», y, aun así, contra toda «evidencia objetiva», también somos nosotros —las personas más mimadas y consentidas de todos los tiempos— los que nos

4. Robert Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, 2003, pág. 5 (trad. cast.: *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2004).

sentimos más amenazados, inseguros y asustados, los más inclinados a ser presa del pánico, y los más apasionados por todo lo relacionado con la protección y la seguridad, de todos los miembros de cualquier sociedad de la que se haya tenido noticia...

Hemos tenido que esperar al dramático auge del terrorismo global para darnos cuenta de la inseguridad que sentimos viviendo en un planeta negativamente globalizado y del modo en que nuestro «retraso moral» (responsable de la contradicción cada vez más profunda entre nuestra distancia con respecto a los efectos de nuestras acciones y el reducido ámbito de las preocupaciones e intereses que les dan forma y las motivan) hace que nos resulte inconcebible la posibilidad de escapar al estado de incertidumbre endémica en el que vivimos (y a la inseguridad y el miedo que éste genera). «Lo inconcebible, lo inimaginable, se han vuelto brutalmente posibles»: así resumió el significado de ese impactante descubrimiento Mark Danner, profesor de política y periodismo en Berkeley.<sup>5</sup>

Antes de enviar el ejército a Irak, Donald Rumsfeld declaró que «se habrá ganado la guerra cuando los estadounidenses vuelvan a sentirse seguros». <sup>6</sup> Pero el despliegue de tropas en aquel país no hizo más que elevar la sensación de inseguridad a nuevas cimas, tanto en Estados Unidos como en el resto del mundo. Lejos de decrecer, los espacios de alegalidad y anarquía, los campos de entrenamiento del terrorismo global, se expandieron hasta alcanzar dimensiones inauditas.

Cuatro años han transcurrido ya desde que Rumsfeld tomara aquella decisión y el terrorismo ha ido cobrando nuevos bríos —tanto extensiva como intensivamente— año tras año. Se han registrado barbaridades terroristas en Túnez, Bali, Mombasa, Riad, Estambul, Casablanca, Yakarta, Madrid, Sharm El Sheij y Londres. En total, según el Departamento de Estado norteamericano, sólo en 2004 se produjeron 651 «atentados terroristas merecedores de mención». De ellos, 198 —nueve veces más que el año anterior (y sin contar los ata-

5. Mark Danner, «Taking stock of the forever war», *New York Times*, 11 de septiembre de 2005.

6. Citado en Matthew J. Morgan, «The garrison state revisited: civil-military implication of terrorism and security», *Contemporary Politics*, nº 10, 1 de marzo de 2004, págs. 5-19.

ques diarios registrados contra los soldados estadounidenses)—tuvieron lugar en Irak, país al que se habían enviado tropas, precisamente, con la misión de poner fin a la amenaza terrorista. En mayo de 2005, hubo noventa atentados con bomba llevados a cabo por terroristas suicidas dentro de los límites de la ciudad de Bagdad. Irak, según explica Mark Danner, «se ha convertido en un grotesco anuncio promocional del poder y la eficacia del terrorismo».

Como bien muestra la experiencia más reciente, la ineficacia endémica (o, incluso, y por decirlo más claramente, el carácter contraproducente) de la acción militar contra las formas modernas de terrorismo sigue siendo la nota predominante. Según Michael Meacher, «pese a la llamada “guerra contra el terror”, durante los últimos dos años [...] Al Qaeda parece haber tenido mayor efectividad que durante los dos años anteriores al 11-S». Adam Curtis va incluso un poco más allá al sospechar que, previamente, la existencia de Al Qaeda se reducía apenas a una idea vaga y difusa sobre la necesidad de «limpiar un mundo corrupto por medio de la violencia religiosa», y se puede decir que nació como producto de la acción legal de los abogados y los jueces; ni siquiera tuvo un nombre «hasta principios de 2001, cuando el gobierno estadounidense decidió juzgar a Bin Laden en rebeldía y tuvo que recurrir a legislación antimafia que requería como condición previa la existencia de una organización criminal con un nombre».⁷ Ésa es una sospecha que resulta más creíble, si cabe, cuando vamos viendo cada vez con más claridad que, sea lo que sea Al Qaeda, no se puede decir que responda a la descripción de una organización cohesionada, coordinada y estructurada. El 5 de agosto de 2005, Bush pareció admitirlo cuando calificó a los responsables de las atrocidades terroristas y a sus acólitos de «oscuros, obcecados y atrasados», en referencia, quizás, aunque sólo fuera subconscientemente, a la constatación de que no disponían de nada equivalente a un Pentágono, una dirección o sede sobre la que descargar bombas y misiles para acabar con ellos o, al menos, para paralizar durante un tiempo su capacidad para conspirar y asesinar. Allí no hay cadena de mando que cortar, ni altos mandos en los que

7. Michael Meacher, «Playing Bin Laden's game», *Guardian*, 11 de mayo de 2004, pág. 21; Adam Curtis, citado en Andy Beckett, «The making of the terror myth», *Guardian*, 15 de octubre de 2004, págs. 2-3.

centrarse para descabezar a la tropa y hacer que se sienta desorientada e impotente.

A juicio de Mark Danner, «Al Qaeda se ha convertido actualmente en “alqaedismo”», un movimiento político de alcance mundial que, más que una organización fuertemente cohesionada como las habituales durante el pasado moderno sólido del «Occidente desarrollado», se asemeja más bien a «una coalición cambiante y flexible de una veintena aproximada de grupos», con una «cosecha propia» de perpetradores de atentados que no son, en sentido estricto, miembros de Al Qaeda, sino simples «grupos espontáneos de amigos» que tienen muy escasos vínculos con una dirección central (y que, en su mayoría, han sido establecidos a través de Internet). Y según una información más reciente,<sup>8</sup> la devastación masiva de Faluya o de Tal Afar, localidades consideradas cuarteles generales de los insurgentes, no sirvió para nada. Los terroristas iraquíes destacan en el arte de «desaparecer sin dejar rastro para hacer acopio de fuerzas y, seguidamente, establecer células de planificación de atentados y fabricación de explosivos en un escondrijo distinto». «Esas escurridizas y poco cohesionadas redes [...] pueden seguir reclutando igualmente» a las personas descontentas, cuyo número no hace más que crecer a consecuencia de los asaltos militares a gran escala llevados a cabo por las fuerzas de ocupación. En palabras del general de brigada Muhammad al-Askari, del ministerio iraquí de defensa, «poco podían hacer las fuerzas de seguridad por impedir una nueva ronda de atentados [...] Cualquier chiflado con armas puede originar una catástrofe tanto aquí como en cualquier lugar del mundo». Según otra noticia del *New York Times*,<sup>9</sup> sólo en Bagdad, se produjeron 126 atentados con coche bomba durante los 80 días anteriores al 18 de mayo de 2005, frente a los 25 de ese tipo registrados a lo largo de todo 2004.

Un «oficial de alto rango» del Ejército estadounidense en Irak fue incapaz de prometer a la prensa ningún pronóstico sólido salvo su propia fe personal en que la campaña contra la insurgencia de los te-

8. Véase Richard A. Oppel, Jr., Eric Schmitt y Thom Shanker, «Baghdad bombings raise anew questions about US strategy in Iraq», *New York Times*, 17 de septiembre de 2005.

9. Véase «Generals offer sober outlook on Iraqi war», *New York Times*, 19 de mayo de 2005.

rroristas en Irak «acabará triunfando a largo plazo, aunque lleve años, muchos años». Da qué pensar. Después de todo, la «guerra contra el terrorismo», antaño circunscrita a los servicios de inteligencia y a la policía, y actualmente encargada al ejército más poderoso y mejor equipado del mundo, parece imposible de ganar. La acción militar en cuestión ha tendido a tener, hasta el momento, los efectos opuestos a los de su intención inicialmente declarada. La consecuencia más obvia hasta el momento de las dos «campañas antiterroristas», la de Afganistán y la de Irak, ha sido el establecimiento de dos auténticos polos de atracción totalmente nuevos (que han funcionado como viveros, suministradores de energía y campos de entrenamiento) para los terroristas globales, en los que éstos (y los seguidores globales por ellos reclutados) estudian las tácticas de las «fuerzas antiterroristas», así como los puntos débiles y los talones de Aquiles de éstas, al tiempo que traman y ensayan nuevos y más sofisticados atentados antes de esconderlos en los propios países de origen de los antiterroristas. Tiempo atrás, Gary Younge señaló lo siguiente:

Tony Blair no es el responsable de las más de 50 personas muertas y 700 heridas el pasado jueves (5 de julio de 2005). Sin duda, los responsables son los «yihadistas». Pero sí es responsable, en parte, de las 100.000 personas que han muerto asesinadas en Irak. E, incluso ahora, cuando aún están muy recientes los atentados, la lógica que vincula éstos con la invasión de Irak resulta mucho más evidente de lo que nunca fue la que ligaba a Sadam Husein con el 11-S o con las armas de destrucción masiva.<sup>10</sup>

El 30 de junio de 2005, tres años después de la campaña antiterrorista desplegada en Afganistán, se informaba de que

la violencia se ha incrementado espectacularmente en los últimos meses. El resurgente movimiento talibán organiza ataques diarios en el sur de Afganistán; bandas criminales secuestran a ciudadanos extranjeros, e islamistas radicales orquestan manifestaciones violentas contra el gobierno y las organizaciones financiadas desde el exterior. El flujo constante de violencia ha asentado un nuevo golpe a esta nación de 25 millones de habitantes, todavía traumatizada por los recientes aconte-

10. Gary Young, «Blair's blowback», *Guardian*, 11 de julio de 2005.

cimientos. En docenas de entrevistas realizadas durante las últimas semanas por todo el país, los afganos han expresado claramente su preocupación de que la situación no mejore y de que los talibanes y otros actores peligrosos de la zona estén fortaleciéndose.<sup>11</sup>

Un proceso similar es el que se ha puesto en marcha en Irak. Noticias como la reproducida a continuación —elegida al azar entre otras muchas del mismo tipo que nos llegan a diario— apenas se diferencian unas de otras salvo por el número de víctimas del que en cada una de ellas se informa:

La más amplia operación contrainsurgente liderada por los propios iraquíes desde la caída de Sadam Husein desató este domingo una fuerte reacción violenta por todo Bagdad. Al menos 20 personas murieron como consecuencia de ello, 14 de ellas en una batalla que se prolongó durante horas a raíz de los ataques lanzados de forma sostenida por los insurgentes contra varias comisarías de policía y un cuartel del ejército [...] Incluso la paciencia de los árabes suníes moderados ha comenzado a flaquear ante las operaciones de peinado de terroristas organizadas por el nuevo gobierno en sus distritos de residencia.<sup>12</sup>

En lo que se refiere al estado de ánimo de los principales mandos militares y de la población en general tras dos años de acciones antiterroristas en Irak:

Las preguntas ahora son cuántas veces y cuántos años más tendrá que mantener [el presidente Bush] el mismo mensaje de paciencia y determinación, y si el pueblo estadounidense seguirá aceptando la cifra creciente de víctimas mortales, la duración indefinida de la misión militar en aquel país, la falta de apoyos entre los aliados y una factura económica que no deja de aumentar.

El discurso [del presidente Bush] no ofreció nuevas políticas ni cambios de rumbo respecto al seguido hasta el momento, y, en su mayor parte, consistió en una reafirmación de las ideas y del vocabu-

11. Véase Carlotta Gall, «Mood of anxiety engulfs Afghans as violence rises», *New York Times*, 30 de junio de 2005.

12. Véase John F. Burns, «Iraqi offensive met by wave of new violence from insurgents», *New York Times*, 30 de mayo de 2005.

lario que ha empleado durante dos años y medio para explicar la guerra [...].<sup>13</sup>

A consecuencia de los enormes esfuerzos dedicados durante más de dos años a capturar o matar a los terroristas armados y a destruir sus nidos y sus caldos de cultivo, la «coalición antiterrorista» destacada en Irak está hoy más lejos de su objetivo que en cualquier otra fase anterior de la campaña. Los propios comandantes de las fuerzas expedicionarias admiten<sup>14</sup> que «el grado de sofisticación de los ataques insurgentes» (que se producen con una frecuencia media de ¡sesenta al día!) aumenta tanto como «la capacidad de los insurgentes para responder sus bajas a medida que éstas se producen».

«Estamos capturando o matando a muchos insurgentes —declaró un alto oficial de inteligencia del Ejército de tierra, que habló desde el anonimato porque no estaba autorizado a hacer públicas sus valoraciones—. Pero son sustituidos con mayor rapidez de la que nosotros podemos desplegar para destruir sus operaciones. Siempre hay un nuevo insurgente listo para dar un paso al frente y ocupar su lugar.»

Al mismo tiempo, los estadounidenses reconocen que no están más cerca que antes de comprender el funcionamiento interno de la insurgencia ni de frenar la afluencia de combatientes extranjeros [...] [La insurgencia] ha escapado en gran medida a la comprensión de los agentes de inteligencia desde la caída del gobierno de Sadam Husein hace 27 meses.

Se corre el peligro de que la violencia [deje] en la comunidad un ambiente más cargado de rencor que nunca y allane el camino para que se produzca aún más violencia y, posiblemente, una guerra civil.

Y a medida que las expediciones de castigo de los estadounidenses crecen en cuanto a su ferocidad, el peligro se va aproximando cada vez más. Así, en otra información reciente se nos explica que:

Con el incremento de la amenaza de las bombas y los atentados suicidas, el Pentágono ha ido enviando a toda prisa remesas de ve-

13. Véase Richard W. Stevenson, «Acknowledging difficulties, insisting on a fight to the finish», *New York Times*, 29 de junio de 2005.

14. Véase Dexter Filkins y David S. Cloud, «Defying US efforts, guerrillas in Iraq refocus and strengthen», *New York Times*, 24 de julio de 2005.

hículos blindados Humvee a Irak desde finales de 2003 hasta alcanzar un total de 24.000. Pero los insurgentes han respondido fabricando bombas con la potencia suficiente para perforar su coraza de acero [...].

«No es realista pensar que lograremos poner fin a todo esto —dice el sargento Daniel McDonnell, que dirige un equipo de tres técnicos en explosivos encargado de localizar y desactivar artefactos explosivos improvisados en Bagdad—. Estamos luchando contra un enemigo que vuelve a sus casas por la noche sin llevar uniforme alguno. Pero lo que sí podemos conseguir es llevarlo hasta un nivel aceptable.»<sup>15</sup>

El problema, sin embargo, es que el ingenio y la inventiva (aparentemente inagotable) de los terroristas obliga a sus adversarios militares a subir un poco más arriba el listón de dicha «aceptabilidad» prácticamente cada día que pasa...

Según expertos militares estadounidenses, la evidente proliferación de grupos de militantes (un centenar, más o menos, según estimaciones recientes) «constituye, seguramente, la mejor explicación de por qué ha resultado tan difícil destruir la insurgencia». <sup>16</sup> Los rebeldes no forman una organización cuyos miembros «cumplan obedientemente las órdenes que les llegan desde arriba», sino «un conjunto disperso de grupos más reducidos que, a menudo, actúan por su propia cuenta y riesgo o se unen puntualmente para perpetrar un ataque concreto». La «estructura» (si se puede uno permitir emplear tal término aplicado a su caso) «es horizontal en lugar de jerárquica, y *ad hoc* en lugar de unificada».

Las mismas fuentes señalan otro factor en la estrategia terrorista que consideran explicativo de la «capacidad de los insurgentes para atraer a combatientes de todo el mundo árabe», y es «el alcance y la sofisticación de su aparato de relaciones públicas». La mayoría de estos grupos terroristas, temerosos de que sus espectaculares hazañas pasen inadvertidas a las emisoras de radio y a los canales de televisión, están siempre prontos a sacar partido de las oportunidades que les ofrecen las «autopistas de la información», y «publican regularmente

15. Véase David S. Cloud, «Insurgents using bigger, more lethal bombs, US officers say», *New York Times*, 4 de agosto de 2005.

16. Citado en Dexter Filkin, «Profusion of rebel groups helps them survive in Iraq», *New York Times*, 2 de diciembre de 2005.

actualizaciones de sus últimos logros en la Red. Raro es el día que pasa sin que uno de esos grupos no haya anunciado otro atentado con una filmación de vídeo o una nota impresa».

El recurso a los dispositivos tecnológicos que las todopoderosas presiones globalizadoras han puesto a su alcance forma hoy parte integral de la estrategia terrorista. Según Mark Danner, el arma más potente de los 19 terroristas que utilizaron cuchillos y cíteros para destruir las Torres Gemelas de Manhattan fue «la creación tecnológica más estadounidense de todas: el televisor». La publicidad mundial que se da de inmediato a las morbosas imágenes de hasta los más nímos y (comparativamente) intrascendentes e insignificantes actos terroristas puede multiplicar el potencial atemorizador de éstos, alcanzando así rincones a los que las relativamente escasas (y, a menudo, primitivas) armas de fabricación casera que los terroristas tienen a su disposición (y que no resisten comparación alguna con el abundante armamento de alta tecnología de sus enemigos declarados) jamás lograrían llegar (y, mucho menos, dañar) por sí solas. Esa notoriedad que la red televisiva mundial e Internet les permite conseguir puede también llevar el miedo a la vulnerabilidad y la sensación de peligro ubicuo y permanente mucho más allá de los límites de la capacidad de los propios terroristas.

Como su propio nombre indica, el arma primordial del terrorismo es sembrar el terror. Y dada la situación actual del planeta, esa siembra tiene aseguradas cosechas abundantes, por inferior que sea la calidad de la simiente.

Teniendo en cuenta la naturaleza del terrorismo contemporáneo y, por encima de todo, del escenario «negativamente globalizado» en el que opera, la noción misma de la «guerra contra el terrorismo» es un contrasentido.

El armamento moderno, concebido y desarrollado durante la era de las invasiones y las conquistas territoriales, está especialmente mal indicado para localizar, atacar y destruir blancos extraterritoriales, endémicamente esquivos y sumamente móviles, comandos reducidos o, simplemente, hombres o mujeres en solitario que se desplazan ligeros de equipaje y con armas fáciles de ocultar: es muy difícil detectarlos en el momento en que van a cometer una nueva atrocidad y pueden perder en el propio lugar del atentado o desaparecer de allí tan rápida

e inadvertidamente como llegaron, dejando tras de sí escasas o nulas pistas de quiénes son. Según las acertadas palabras de Paul Virilio, hemos pasado de los tiempos de la «guerra de asedio» a los de las «guerras de movimiento» (una transición sólo tardíamente advertida y reticentemente admitida por los mandos militares).<sup>17</sup> Dado el carácter de las armas modernas de las que disponen los ejércitos, las respuestas a actos terroristas de esa clase no pueden menos que resultar torpes, burdas y confusas, afectando, además, a un área mucho más amplia que la afectada por el atentado terrorista inicial, y causando un número cada vez mayor de «victimas colaterales», así como de «daños colaterales», y más terror, trastorno y desestabilización de los que los terroristas hubieran podido producir por sí solos. Por otra parte, provocan un salto adicional en el volumen acumulado de agravios, odio y rabia contenida, lo que amplía aún más el radio del círculo de miembros potencialmente reclutables para la causa terrorista. Podríamos conjeturar que esa circunstancia constituye un elemento integral del plan de los terroristas y la fuente principal de su fuerza, que excede con mucho el poder de su número y su armamento.

A diferencia de sus enemigos declarados, los terroristas no tienen por qué sentirse confinados dentro de los límites de las fuerzas que ellos mismos controlan directamente. En el momento de elaborar sus planes estratégicos y tácticos pueden también contar con que las reacciones probables (en realidad, casi seguras) del «enemigo» ayudarán a magnificar considerablemente el impacto planeado de sus propias atrocidades. Si el propósito declarado (inmediato) de los terroristas es extender el terror entre la población enemiga, el ejército y la policía de dicho enemigo —con la colaboración entusiasta de sus medios de comunicación de masas— se encargarán sin duda de que ese objetivo se cumpla mucho más allá del nivel que los terroristas podrían asegurar por su cuenta. Y si la intención a largo plazo de éstos es destruir las libertades humanas en las democracias liberales y «volver a cerrar» las sociedades abiertas, podrán contar igualmente con las capacidades inmensas que tienen los gobiernos de los «países enemigos». Unos pocos paquetes explosivos y un puñado de desesperados y desesperadas dispuestos a dar su vida «por la causa» pueden dar mucho de sí: mucho más de lo que los terroristas podrían siquiera soñar conseguir sólo

17. Paul Virilio, «Cold panic», *Cultural Politics*, nº 1, 2005, págs. 27-30.

con los recursos que pudieran reunir, controlar y administrar por sí mismos.

Tras los dos atentados terroristas de Londres, el *New York Times* llegó a la conclusión de que, a la vista de los sucesos recientes en Gran Bretaña y otros países, se había puesto de manifiesto que «la Al Qaeda centralmente controlada del 11-S había dejado de ser tal». Actualmente, nos enfrentamos a «un nuevo y más inquietante rostro del terrorismo en Europa». Pierre de Bousquet, director del DST, la agencia de los servicios de inteligencia internos de Francia, destaca que los grupos terroristas no son «homogéneos, sino que forman una variedad de mezclas» o, lo que es lo mismo, están constituidos *ad hoc* y reclutan a sus miembros de medios sociales distintos y, en ocasiones, considerados mutuamente incompatibles. Desafían todo intento de categorización, lo que añade la sal de un desconocimiento incapacitante a la herida de los horrendos actos por ellos cometidos y, con ello, acrecienta el miedo que, ya de por sí, producen los aterradores efectos de los atentados. De Bousquet afirmaba también lo siguiente:

Los islamistas radicales se están mezclando con pequeños delincuentes comunes. Personas de orígenes y nacionalidades diferentes colaboran actualmente. Algunas han nacido en Europa o tienen doble nacionalidad, lo que facilita mucho sus movimientos a la hora de viajar. Todas esas redes son mucho menos estructuradas de lo que creímos. Puede ser la mezquita el lugar que las haya reunido, pero también puede ser la prisión o el barrio. Y eso dificulta enormemente las labores de identificación y erradicación de tales grupos.<sup>18</sup>

Ya en junio de 2004, en una conferencia celebrada en Florencia, Peter Clarke (jefe antiterrorista de la fuerza policial británica) se quejaba de que «si detenemos a uno o a dos dirigentes, éstos son sustituidos enseguida y la red se recompone al momento». La composición fluida y los puntos de condensación rápidamente cambiantes son los atributos de esta particular versión de la «nanotecnología»: el tejido desgarrado y las células perdidas son reparados y reemplazados en un abrir y cerrar de ojos, al tiempo que, con ello, se despista a los perseguidores.

18. Véase Elaine Sciolino, «Europe meets the new face of terrorism», *New York Times*, 1 de agosto de 2005.

Una evaluación secreta realizada por el gobierno británico de la amenaza que plantean los jóvenes radicales musulmanes de la propia Gran Bretaña (un memorando preparado para el primer ministro y desvelado en su momento por el *Sunday Times*) cita dos categorías aliadas en la planificación y la comisión de actos terroristas: la de los «estudiantes universitarios» o «titulados superiores o en formación profesional» en las áreas de ingeniería e informática, por un lado, y la de los «fracasados escolares con escaso o nulo nivel académico y, en muchos casos, con antecedentes penales», por el otro. Los autores del documento comentan que «los musulmanes tienen mayor probabilidad de tener un nulo o escaso nivel académico que los fieles de otras religiones (tal es el caso de más de dos quintas partes de ellos) y tienen también más tendencia a estar desempleados y económicamente inactivos, y son, además, un grupo de población sobrerepresentado en las zonas más pobres».

Pero no olvidemos una cosa: la globalización negativa ha hecho su trabajo. Por muchos guardias de seguridad de fronteras, dispositivos biométricos y perros detectores de explosivos que se desplieguen en los puertos, cuando las fronteras han sido ya abiertas de par en par (y se han mantenido así) al paso del libre movimiento de capitales, mercancías e información, es imposible sellarlas de nuevo y mantenerlas cerradas al paso de los seres humanos.

En vista de las pruebas de las que disponemos hasta el momento, podríamos aventurarnos a afirmar que cuando (o si) los actos terroristas acaben perdiendo intensidad, será *pese* (y no *gracias*) a la cruda y aporreante violencia de las tropas militares, que sólo sirve para abonar el terreno en el que el terrorismo florece e impedir la resolución de los problemas sociales y políticos previos, que son los únicos que podrían cortarlo de raíz. El terrorismo se debilitará y morirá sólo cuando (o si) se corten y se arranquen sus raíces sociopolíticas. Y eso, por desgracia, precisará de mucho más tiempo y esfuerzo que una simple serie de operaciones militares de castigo e, incluso, que un conjunto de acciones policiales, por muy exhaustivamente preparadas que estén.

La auténtica guerra contra el terrorismo (y la única que se puede ganar) no se lleva a cabo devastando aún más la ciudades y los pueblos medio en ruinas de Irak o de Afganistán, sino cancelando las deudas de los países pobres, abriendo nuestros ricos mercados a sus produc-

tos, patrocinando la educación necesaria para escolarizar a los 115 millones de niños y niñas actualmente privados de acceso a una escuela, y promoviendo con ahínco, decidiendo e *implementando* medidas de ese tipo.

Hay, sin embargo, pocos (por no decir nulos) síntomas alentadores de que esta verdad se haya entendido, aceptado y puesto en práctica. Los gobiernos de los países ricos, reunidos en Gleneagles en julio de 2005 con la supuesta intención de hacer pasar la pobreza a la historia, gastan diez veces más en armamento que en envío de ayuda económica a África, Asia, América Latina y los países pobres de Europa en su conjunto. Gran Bretaña destina el 13,3 % de su presupuesto público a armamento y el 1,6% a ayuda exterior. En el caso de Estados Unidos, la desproporción es aún mucho mayor: del 25 frente al 1 %.<sup>19</sup>

Lo cierto es que no podemos estar más de acuerdo con Meacher: la mayoría de las veces —y, sobre todo, tras los atentados del 11 de septiembre— parecemos «seguirle el juego a Bin Laden». Ésa es, como Meacher correctamente recalca, una política letalmente equivocada. Y aún menos excusable, añadiría yo, por no venir realmente motivada por la intención de erradicar la lacra terrorista, y, mucho menos, precedida y acompañada de un análisis sensato de las raíces profundas del problema y de la amplia diversidad de tareas a realizar para tal erradicación. La mencionada «política letalmente equivocada» obedece a una lógica totalmente distinta de la que esta otra intención y reflexión sugeriría. Meacher acusa a los gobiernos al frente de la «guerra contra el terrorismo» de

falta de voluntad para contemplar lo que se oculta detrás del odio: por qué un número tan alto de jóvenes están dispuestos a hacerse volar por los aires, por qué 19 de ellos, con formación superior incluso, estaban preparados para destruirse a sí mismos y a miles de personas más en los secuestros aéreos del 11-S, y por qué la resistencia [en Irak] no deja de crecer pese a la elevada probabilidad de que los insurgentes que se unen a ella acaben muriendo en el intento.<sup>20</sup>

19. Véase Larry Elliott, «Rich spend 25 times more on defense than aid», *Guardian*, 6 de julio de 2005.

20. Meacher, «Playing Bin Laden's game», *op. cit.*

En lugar de detenerse a reflexionar, los gobiernos actúan, y si el pensamiento sin acción es ineficaz, la acción sin pensamiento también demuestra sobradamente serlo, cuando no resulta aún más perjudicial. Y todo eso sin contar el efecto multiplicador que tales acciones tienen sobre el volumen acumulado de corrupción moral y sufrimiento humano. Maurice Druon ha señalado que, «antes de emprender la guerra contra Irak, los estadounidenses sólo tenían allí cuatro agentes que luego, además, resultaron ser agentes dobles».<sup>21</sup> Los estadounidenses iniciaron la guerra convencidos de «que los soldados de Estados Unidos serían recibidos como liberadores, con ramos de flores y con los brazos abiertos». Pero, por citar a Meacher una vez más, «la muerte de más de 10.000 civiles, unida a los 20.000 heridos y las bajas militares iraquíes (aún mayores), [se vio] agravada, transcurrido un año, por la incapacidad demostrada para hacer funcionar servicios públicos clave, [...] por el desempleo galopante y por una actuación gratuitamente torpe del ejército estadounidense».

Las ofensivas militares difícilmente harán cambiar de opinión a las fuerzas terroristas. Antes al contrario, es precisamente de la torpeza y la extravagante y derrochadora prodigalidad de su adversario de donde obtienen y renuevan su fuerza.

Mark Juergensmeyer ha analizado la intrincada combinación de religión, nacionalismo y violencia que se da en las hostilidades intertribales que permanentemente bullen y ocasionalmente estallan en el Punjab.<sup>22</sup> Centrándose en especial en el terrorismo sij, responsable de las muertes de millares de personas y, entre otros crímenes, del asesinato de la primera ministra Indira Ghandi, averiguó lo que tanto él como la mayoría de los investigadores ya habían esperado descubrir antes de iniciar el trabajo de campo: «Los jóvenes sijs del entorno rural tenían sobrados motivos para estar descontentos», motivos que eran tanto de carácter económico como político y social. Se veían obligados a vender su producción agrícola por debajo de los precios del mercado, su capacidad de autoafirmación había quedado prácticamen-

21. Véase Maurice Druon, «Les stratégies aveugles», *Le Figaro*, 18 de noviembre de 2004, pág. 13.

22. Véase Mark Juergensmayer, «Is religion the problem?», *Hedgehog Review*, primavera de 2004, págs. 21-33.

te reducida a nada por culpa de las políticas opresoras del Partido del Congreso en el poder, y se sentían una y otra vez degradados y rezagados con respecto a las clases urbanas, que gozaban de una mejor situación socioeconómica. Ahora bien, Juergensmeyer también esperaba hallar indicios de «politización de la religión» y, para ello, estudió las doctrinas del líder espiritual de los jóvenes sijs militantes, Sant Jarnail Singh Bhindranwale, a quien sus incontables seguidores veneraban como un mártir santo. En este punto en concreto, sin embargo, se llevó una sorpresa. En los discursos de Bhindranwale sólo encontró referencias residuales y someras a la economía, la política o la clase social. En su lugar, el predicador,

al igual que la legión de predicadores de los sucesivos «despertares» cristianos protestantes que han recorrido y recorren el centro de la Norteamérica rural, [...] hablaba de la lucha entre el bien y el mal, entre la verdad y la falsedad, que se dirimen en el interior de toda alma atribulada, y llamaba a la renuncia personal, a la dedicación y a la redención. Aparentemente, su mensaje iba especialmente dirigido a los varones jóvenes, a quienes reprochaba la facilidad con la que se dejaban atrapar por los reclamos de la vida moderna.

En los sermones de Bhindranwale, sin embargo, era posible encontrar referencias a líderes políticos contemporáneos con mayor frecuencia que en el caso de los predicadores del Bible Belt («Cinturón Bíblico») estadounidense. Bhindranwale daba a su guerra espiritual una dimensión claramente «externa»: él venía a sugerir que las fuerzas satánicas habían conseguido bajar a la tierra y se habían instalado en la residencia oficial del jefe de Estado de la India... Intrigado por aquél descubrimiento, Juergensmeyer amplió sus indagaciones a otros muchos lugares, como Cachemira, Sri Lanka, Irán, Egipto, Palestina o los asentamientos de colonos israelíes, donde las líneas divisorias de carácter tribal o clasista habían sido trazadas siguiendo indicadores religiosos y donde se estaba derramando sangre en nombre de los sagrados valores de una vida virtuosa, devota y santa. Y en todos ellos detectó una pauta sorprendentemente similar, no tanto de «politización de la religión», como de (según su propia expresión) *religionización de la política*. Reivindicaciones no religiosas como las relacionadas con cuestiones de identidad social y participación significativa en la vida

comunal, que antaño se expresaban en términos marxistas o naciona-listas, tienden actualmente a traducirse al lenguaje del renacer religioso: «Las expresiones de rebelión ideológicamente laicas han sido sus-tituidas por formulaciones ideológicas que son religiosas. Pero las reivindicaciones (la sensación de alienación, marginación y frustra-ción social) suelen ser más o menos las mismas».

Charles Kimball percibe también un fenómeno afín al de la «*reli-gionización* de la política» en el vocabulario de la actual administra-ción presidencial estadounidense.<sup>23</sup> El presidente Bush, que ha des-a-rrollado creativamente el vocabulario introducido en la vida política norteamericana por Ronald Reagan, es muy aficionado a hablar de un «dualismo cósmico» entre las naciones buenas, lideradas por Estados Unidos, y las fuerzas del mal: «Hay que alinearse con las fuerzas del bien y ayudar a erradicar las del mal». También gusta de referirse a las aventuras militares estadounidenses como «cruzada» o «misión» lle-vada a cabo por mandato divino. Henry A. Giroux reproduce una cita textual de John Ashcroft, ex fiscal general de Estados Unidos: «Única entre todas las naciones, América reconoció que la fuente de nuestro carácter es religiosa y eterna, no cívica y temporal [...] Nuestro único rey es Jesús». El propio Giroux nos alerta también de la irrupción ma-siva en la escena política estadounidense de «*apparatchiks* morales», políti-cos que «creen que la influencia de Satán se deja ver en toda cla-se de ámbitos, desde los medios de comunicación “progres” hasta el modo en que Barbra Streisand aprendió a cantar».

Según ha escrito el periodista Bill Moyers, en esta «política del Éxta-sis», en la que la Biblia es leída e interpretada literalmente como verda-dera, el disenso es una señal del Anticristo y «los pecadores serán con-denados al fuego infernal eterno». Conjugada con una ideología política conser-vadora y con el poder del capital privado, esta religión de dere-chas no sólo legitima la intolerancia y las formas antidemocráticas de corrección política, sino que también allana el camino para un autoritaris-mo creciente que está presto a ridiculizar todo llamamiento a la razón, al disenso, al diálogo y al humanismo laico.<sup>24</sup>

23. Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, Harper, 2002, pág. 36.

24. Véase Henry A. Giroux, «Rapture politics», *Toronto Star*, 24 de julio de 2005.

En este exasperantemente *multívoco*, confuso y desconcertante mundo de mensajes entrecruzados, aunque mutuamente incompatibles, cuya principal finalidad parece a veces ser el cuestionamiento y el menoscabo de la fiabilidad de los demás, las confesiones monoteístas asociadas con las cosmovisiones maniqueas (del «todo blanco» o «todo negro») son prácticamente las únicas fortalezas en las que se puede pertrechar lo «mono» —una verdad, una vía y una fórmula de vida, así como una *certeza* y una *seguridad* inflexibles y categóricas—, los últimos refugios de quienes buscan claridad, pureza y liberación de toda duda e indecisión. En ellos se prometen los tesoros que el resto del mundo tan obscura y obstinadamente niega: la autoaprobación, la limpieza de conciencia, la comodidad de no temer al error y de estar siempre en lo cierto. Igual que Jamiat Ahli Hadith, un predicador «ortodoxo estricto» que vive en Birmingham y de quien se dice que practica «una forma de islamismo que exige una separación rigurosa del resto de la sociedad. Su página web describe las costumbres de los “incrédulos” como “productos de unos puntos de vista enfermos y desviados sobre sus sociedades, sobre el universo y sobre su propia existencia”».<sup>25</sup> O como los enclaves del judaísmo ortodoxo en Israel, que, según la descripción que hace de ellos Uri Avnery, tienen «su propia lógica» y «muy poco que ver con ninguna otra cosa»:

Sus miembros viven en una sociedad completamente cerrada y teocrática que no se deja influir por nada de lo que sucede en su exterior. Creen en su propio mundo [...]. Visten distinto y se comportan de forma distinta. Son, en general, un tipo diferente de pueblo.

Entre ellos y nosotros existe muy poca comunicación. Hablan un lenguaje distinto. Tienen una actitud muy diferente frente al mundo. Están sometidos a leyes y normas completamente distintas “...”.

Son personas que viven separadamente, en sus propias comunidades, barrios y localidades diferenciadas dentro de Israel. No tienen contacto con la sociedad israelí normal y corriente.<sup>26</sup>

En realidad, la visión maniquea del mundo, el llamamiento a las armas en una guerra santa contra las fuerzas satánicas que amenazan

25. Véase Martin Bright, «Muslim leaders in feud with the BBC», *Observer*, 14 de agosto de 2005.

26. Entrevista a Uri Avnery, *Tikkun*, septiembre-octubre de 2005, págs. 33-39.

con ocupar todo el universo, la reducción de la caja de Pandora de los conflictos económicos, políticos y sociales a una visión apocalíptica de una confrontación final, a vida o muerte, entre el bien el mal, no son elementos privativos de la doctrina de los ayatolás islámicos. En un planeta como el nuestro, que se globaliza a pasos acelerados, la «religionización» de la política, de las reivindicaciones sociales y de las batallas por la identidad y el reconocimiento parece haberse convertido en una tendencia global.

Puede que miremos en direcciones radicalmente distintas y que evitemos mutuamente nuestras miradas, pero parecemos hallarnos en el mismo abarrotado barco sin brújula fiable a la que recurrir ni nadie al timón. Aunque no rememos ni remotamente coordinados, nos parecemos asombrosamente en un aspecto: nadie (o casi nadie) entre nosotros cree (y, aún menos, declara) estar velando por sus propios intereses (es decir, defendiendo privilegios ya conseguidos o reivindicando un pedazo de los que le han sido negados hasta el momento). Todos los bandos actuales parecen luchar, más bien, por unos valores eternos, universales y absolutos. Resulta irónico que a los moradores del sector moderno líquido del globo se nos inculque (y se nos instruya para) que ignoremos esa clase de valores en nuestras actividades diarias y nos guiemos por proyectos a corto plazo y deseos efímeros. Pero incluso así (o quizá precisamente por ello), tendemos a sentir más acuciantemente su escasez o su ausencia cuando (o si) intentamos detectar un motivo o una pauta destacada entre la cacofonía, o tratamos de adivinar una forma o una figura entre la niebla, o nos esforzamos por ver o hallar un camino entre las arenas movedizas.

Los peligros que más tememos son inmediatos; comprensiblemente, también deseamos que los remedios sean inminentes, «soluciones rápidas», que proporcionen alivio al momento, como analgésicos listos para llevar. Aunque las raíces del peligro puedan ser enrevesadas y complicadas, deseamos que nuestras defensas sean simples y estén preparadas para ser usadas aquí y ahora. Nos enfada cualquier solución que no prometa efectos rápidos y fáciles de alcanzar, y que, en cambio, precise de mucho tiempo antes de que puedan apreciarse sus resultados. Más aún nos molestan las soluciones que requieren que prestemos atención a nuestros propios defectos y faltas, y que nos instan —al más puro estilo socrático— a «conocernos a nosotros mis-

mos». Y aborrecemos por completo la idea de que, en ese sentido, son pocas o nulas las diferencias entre *nosotros*, los hijos de la luz, y *ellos*, la camada de la oscuridad.

Todos esos deseos y rencores son mejor atendidos y consentidos por las religiones —y, en particular, por las variedades *fundamentalistas* de las religiones *monistas*— que por ningún otro sistema de ideas (con la excepción de credos totalitarios como el comunismo o el fascismo, que no dejan de ser religiones fundamentalistas/monistas con un vocabulario modificado y unos nombres y una clase dirigente distintos), y, sin duda, mucho, mucho mejor que las ideas no sistémicas (o, incluso, antisistémicas), pronunciadas con vocación provisional y hostiles a los absolutos, que suelen ser las ideas que se gestan en las democracias más incondicionalmente multívocas. Esas otras ideas, las religiosas, parecen encargadas, personalizadas y hechas a medida para satisfacer las ansias promovidas por la globalización negativa, que destaca en su labor de dejar timones sin timoneles y, de ese modo, socavar la credibilidad de la sustitución moderna de un Dios omnípotente por la esperanza de una humanidad autónoma y autosuficiente. Es como si otro más de los «grandes desvíos» mencionados estuviera completando su ciclo: la arrogancia con la que la modernidad prometía que bajo la administración humana el mundo satisfaría mejor las necesidades de los seres humanos tiende hoy a ser sustituida por el deseo nostálgico de que Dios repare lo que los gestores humanos han estropeado y arruinado.

Esta «sustitución de la sustitución» que se observa actualmente —la inversión de las tornas del cambio de administración/gestión moderno, un nuevo giro radical que propone el regreso a la época previa a la invención de las mesas de delineación— no deja de tener sus ventajas. De una sola vez, consigue desvelar quiénes son las personas responsables de nuestro sufrimiento y nos ofrece un modo infalible de librarnos de ese sufrimiento y de sus culpables. Y si, tras tanto esperar, podemos liberar por fin el rencor acumulado —y nacido de miedos que aún nos resultan más enojosos por el hecho de ser difusos y de origen incierto— sobre un blanco tangible y de forma inmediata, poco importa que por ese camino difícilmente podamos acabar con el mencionado sufrimiento, ya que esta estrategia nos permite cancelar una tarea tan pesada como la de proporcionar pruebas de la culpa y la malicia premeditada de los enemigos situados en el punto de mira: éstos

no pueden demostrar su inocencia, porque su culpa proviene del hecho de haber sido acusados por una fuente de autoridad, ni de lo que hagan o tengan intención de hacer, sino de lo que son. Y son —como todos lo que nos rodean se encargarán de confirmarnos— pecadores hereditarios (es decir, innatos, genéticamente determinados, irredentos), paganos, infieles, instrumentos de Satán, fuerzas oscuras que se interponen entre la actual corrupción y ese otro mundo de ensueño —acogedor, hogareño y seguro— que estará purificado de su veneno-sa y carcinógena presencia.

Todo esto no serviría para que la oficina de patentes aprobara su solicitud (es decir, si los predicadores integristas reclamaran unos supuestos «derechos de propiedad intelectual»). Lo que ofrecen a sus conversos potenciales no es más que una versión abierta y descaradamente «deslaicizada» de las tentaciones totalitaristas que han acompañado a la historia moderna desde su inicio y que fueron probadas con especial celo y espectaculares efectos por los movimientos comunistas y fascistas del siglo que acaba de terminar.

Tzvetan Todorov ofrece un análisis en profundidad del modo en que funciona esa tentación y reflexiona sobre los recuerdos de Margarete Buber-Neumann,<sup>27</sup> una testigo extraordinaria de ambas variedades principales del horror totalitario del siglo xx. Buber-Neumann se sintió impulsada a ingresar en las filas del comunismo a principios de la década de 1920, como muchos miles de hombres y mujeres jóvenes de elevado nivel educativo, horrorizados y consternados como ella ante la estupidez y la inhumanidad de una sociedad desgarrada y desencajada por la carnicería sin sentido de la Gran Guerra, y que en vano buscaban una vida con sentido en un mundo aparentemente absurdo. Desde el momento mismo en que tomó la decisión de unirse al movimiento, Margarete adquirió una comunidad de personas que pensaban como ella, millares de «hermanos» y «hermanas» que compartían sus ideas, su destino y sus esperanzas; a partir de entonces, sintió que «pertenecía» a algo y que se había liberado de la angustiosa ex-

27. Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Robert Laffont, 2000, págs. 139 y sigs. (trad. cast.: *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002); Margarete Buber-Neumann, *La révolution mondiale*, Casterman, 1971, y «Mein Weg zum Kommunismus», en *Plädoyer für Freiheit und Menschlichkeit*, Hentrich, 2000.

periencia de estar sola entre personas solas: había pasado a formar parte de un poderoso «todo». «La palabra NOSOTROS estaba escrita por todas partes y en letras muy grandes», recuerda. «De pronto —añade Margarete—, todo me pareció asombrosamente fácil de entender.» ¿Era esa claridad de mente producto de compartir un mismo espacio, hombro con hombro, con tantas otras personas «como ella», desfilando al unísono y enlazadas del codo por el único camino correcto, noble y ennoblecedor posible? Casi un siglo después, los técnicos de relaciones públicas de nuestro tiempo sugerirían exactamente esa misma explicación, repitiendo como hacen siempre que tienen ocasión que «¡tantos clientes contentos no pueden estar equivocados!».

Todorov comenta que cuando las personas ingresan en las filas de un colectivo, adquieren al fin la certeza que tanto ansiaban y encuentran una respuesta para todas las preguntas, en lugar de vagar a la deriva entre vacilaciones y preocupadas por la duda. Camaradería y certeza (¿acaso no son términos sinónimos?) son las promesas que lanzan en sus cantos de sirena los reclutadores de los campamentos militante-religiosos o agresivamente laicos de la «gran simplificación»: una vida libre de la duda, y absolución de la irritante y angustiosa necesidad de tomar decisiones y asumir responsabilidades.

Los musulmanes no son las únicas personas proclives a prestar atención a esos cantos de sirena y a dejarse seducir por ellos. Y, en cualquier caso, si los escuchan y se rinden a su efecto seductor, no es porque sean musulmanes; su denominación religiosa sólo explica por qué prefieren la voz de los mulás o de los ayatolás a la de las sirenas de otras confesiones. Otros —que atienden con el mismo entusiasmo y se dejan seducir igual de encantados sin ser musulmanes— reciben un rico surtido de otros sones de sirena distintos, entre los que acaban hallando melodías que reconocen fácilmente por la confortable familiaridad que les inspiran y por lo bien que resuenan con las suyas propias.

Ocurre, sin embargo, en pleno inicio del siglo XXI, que para muchos jóvenes musulmanes ser musulmán significa ser víctima de una privación múltiple, además de tener cortadas (o vetada la entrada a) las vías públicas de escape de la opresión y las sendas de la emancipación personal y de la búsqueda de la felicidad que tantos otros hom-

bres (no musulmanes) parecen recorrer con tan asombrosa (y enervante) facilidad.

Los jóvenes musulmanes tienen motivos para sentirse de ese modo. Pertenecen a una población oficialmente clasificada como rezagada con respecto al resto «avanzado», «desarrollado» y «que progresá» de la humanidad. Y están atrapados en esa nada enviable situación por culpa de la connivencia entre sus propios despiadados y prepotentes gobiernos y los de la parte «avanzada» del planeta, lo que inexorablemente les aleja de las tierras prometidas (y ardientemente codiciadas) de la felicidad y la dignidad. La elección entre esas dos variedades de destino cruel (o, mejor dicho, entre dos partes de la残酷dad de ese destino) debe de antojárseles como optar entre el fuego y las brasas. Los jóvenes musulmanes tratan de burlar, colarse a hurtadillas a través de (o abrirse paso a la fuerza entre) la defensa de «espaldas arremolinadas y querubines» que guarda la entrada al paraíso moderno, pero cuando logran atravesarla (si consiguen engañar a los vigilantes o superar los puestos de control), se dan cuenta de que allí no son bienvenidos, de que no se les permite ponerse al día con el estilo de vida que, según se les acusaba, no habían sabido perseguir con suficiente ahínco en sus países de origen. Y se dan cuenta también de que estar allí no significa compartir la felicidad y dignidad de vida que les atrajo hasta ese lugar.

Se encuentran, ciertamente, en un doble apuro: rechazados por su comunidad de origen por deserción y traición, y vetados por la comunidad en la que habían soñado entrar por su supuesto carácter inacabado e insincero (o, peor aún, por la perfección y ostensible impecabilidad de su traición/conversión). La disonancia cognitiva —la experiencia siempre angustiosa y dolorosa de un problema intrínsecamente irracional que no permite una solución racional— es doble en su caso. Su realidad niega los valores que les enseñaron a respetar y apreciar, y, al mismo tiempo, les niega la posibilidad de adherirse a los valores que tan insistente se les ha exhortado y tentado a adoptar (por notoriamente confusos y desorientadores que resulten los mensajes que les animan a abrazar esos valores: ¡Integrais! ¡Integrais! Pero ¡ay de vosotros, si lo intentáis de verdad! ¡Y malditos seáis si lo conseguís!) La vergüenza y la venganza de vuestras dos casas caerá sobre vosotros... Es de destacar que el número de «hermanos —y hermanas y niños— musulmanes» que han sido víctimas de los te-

rroristas islámicos durante los últimos años supera con creces el número de todas las demás. Si Satán y sus esbirros/instrumentos no son quisquillosos, ¿por qué iban a serlo entonces sus detractores y conquistadores potenciales?).

Lo que acentúa aún más la opacidad (la ambivalencia, la irracionalidad) de semejante problema es que el propio mundo musulmán, por una coincidencia geopolítica, parece asentarse sobre una barricada. Resulta que la economía de los países ricos «avanzados» se basa en el consumo extraordinariamente elevado de petróleo (no sólo en forma de combustible para automóviles, sino también en materiales derivados del petróleo que se usan en industrias esenciales) y la economía de Estados Unidos (la mayor potencia militar mundial con diferencia) puede prosperar gracias a que los precios de ese petróleo se mantienen artificialmente bajos. Sigue también que las más profusas reservas de crudo (y las únicas que prometen seguir siendo económicamente viables a mediados del presente siglo) están bajo la administración de gobiernos islámicos (o árabes, para ser más precisos). Los árabes sostienen en sus dedos las líneas de suministro vital de Occidente: las principales fuentes de las que mana la energía que da vida a ese Occidente opulento y poderoso. Ellos podrían (sólo podrían) cortar ese suministro, lo cual tendría consecuencias prácticamente imaginables, aunque ciertamente dramáticas (catastróficas, incluso, desde el punto de vista de las potencias occidentales) para el equilibrio de poder planetario.

El caos generado por otra catástrofe (ésta de tipo «natural»), la del Katrina, en la capacidad de actuación y en el mantenimiento de la ley y el orden público en la más poderosa de dichas potencias podría considerarse un ensayo preliminar de lo que podría suceder si los gobiernos árabes, propietarios nominales de las mayores reservas de petróleo del planeta, lograran realmente estrangular las mangueras por las que fluye ese crudo. Así vio el corresponsal del *New York Times*, Jad Mouawad, el panorama resultante después de que vientos con rachas de hasta 280 kilómetros por hora dejaran fuera de servicio varias plataformas petroleras marinas y unos cuantos pozos en tierra firme responsables hasta aquel momento de más de la cuarta parte de la producción interna de petróleo de Estados Unidos, y condenaran a la inactividad al 10% del sector del refinado de todo el país:

Conductores haciendo cola durante horas (y, en algunos casos, para nada) para llenar los depósitos de combustible de sus vehículos. El presidente pidiendo a todo el mundo que restringiera el uso de sus automóviles y que conservara energía en sus casas. Oscuros rumores que empezaban a difundirse sobre un supuesto acaparamiento desmedido de provisiones y un intento de manipulación del mercado. Economistas que advertían de la indudable desaceleración (e, incluso, parón total) del crecimiento económico que la consiguiente elevación de los costes energéticos produciría [...].

Vincent Lauerman, analista de energía global del Instituto Canadiense de Investigación Energética, dice que «lo que tenemos ahora mismo es un tren de mercancías fuera de control. Y no veo que nada se interponga entre él y una subida de precios» [...].

«Estamos transitando por un territorio inexplorado», declaró John Felmy, economista jefe del Instituto Estadounidense del Petróleo, principal organización patronal del sector [...].

Robert Mabro, presidente del Instituto de Estudios de la Energía de Oxford [...] añadió: «Cuando la gente no puede obtener gasolina, se enfurece, se vuelve violenta, causa disturbios. La energía es una necesidad».<sup>28</sup>

«Los mercados energéticos —concluía Mouawad— están a merced del más mínimo problema técnico en cualquier rincón del globo que pueda impulsar a los precios a subir aún más.» Y «si el petróleo alcanzara el nivel de los 100 dólares» por barril, tendría, en opinión de William Hunter, otro experto analista, «un efecto muy debilitador» sobre las aerolíneas y sobre el sector del transporte en su conjunto, y la economía en general «se desaceleraría hasta estancarse». Nótese, en todo caso, que incluso aunque los esfuerzos por detener el aumento descontrolado de los precios del petróleo obtengan los resultados esperados, puede que el alivio sea solamente temporal... y efímero, sobre todo, si tenemos en cuenta que China, India y Brasil se están uniendo a las economías del automóvil, y que las reservas planetarias de petróleo prosiguen su lenta, aunque inexorable, marcha hacia su agotamiento. Ya en el año y medio *previo* al desastre del Katrina, el precio del crudo en la bolsa de Nueva York había llegado a duplicar-

28. Véase Jad Mouawad, «Katrina's shock to the system», *New York Times*, 4 de septiembre de 2005.

se (de los 33 a los 66 dólares por barril), como también se duplicó el ritmo de crecimiento de la demanda anual de combustible.

Esta concatenación de circunstancias tiene dos efectos que agravan aún más la ambigüedad aparentemente incurable de la difícil situación de los musulmanes.

El interés previsiblemente profundo de la «parte moderna» del planeta por asegurarse el control exclusivo de las más preciosas reservas de crudo existentes la enfrenta directamente con gran parte del mundo islámico. Desde la reunión apócrifa de Franklin D. Roosevelt con el rey Saud a bordo de un crucero estadounidense, en la que el presidente norteamericano garantizó a su interlocutor el mantenimiento del poder de la dinastía saudí sobre una península (la Arábiga) casi vacía pero fabulosamente rica en petróleo, y el recién proclamado monarca prometió mantener un suministro ininterrumpido de petróleo —extraído por empresas estadounidenses—, y desde que la CIA orquestó un golpe para derrocar al gobierno de Mossadeq, elegido democráticamente, los países occidentales (y Estados Unidos, en particular) no han sido capaces de dejar de interferir en el funcionamiento de los regímenes islámicos de Oriente Medio y Próximo, mediante el uso intermitente y alternativo de sobornos suculentos, amenazas de sanciones económicas o intervenciones militares directas, como armas principales. También han ayudado a mantener en el poder (a condición, únicamente, de que mantuvieran abiertos los grifos del petróleo y llenos los oleoductos) a regímenes reaccionarios (y, en el caso del reino saudí, donde el wahabismo es dominante, radicalmente integristas) que habían superado con mucho sus supuestas fechas límite de consumo y de tolerancia preferentes, y que, sin ninguna duda, no habrían sido capaces de sostenerse por sí solos si no hubieran contado con el paraguas de la protección militar occidental (principalmente, estadounidense).

A través de los servicios de su enviado especial (y actual secretario de defensa) Donald Rumsfeld, Estados Unidos prometió dar apoyo a la dictadura de Sadam Husein en Irak con miles de millones de dólares en forma de créditos agrícolas y de tecnología militar de vanguardia, así como con información secreta procedente de sus satélites que podía utilizarse para dirigir armas químicas contra Irán. Y cumplió su promesa. Los reyes y los dictadores que se hallan al timón de esos regímenes sienten avidez por dedicar sus fortunas a rodearse de los ob-

jetos de capricho más hedonistas que la sociedad de consumo occidental puede ofrecer y, al mismo tiempo, refuerzan su guardia de fronteras y arman a su policía secreta para que nadie introduzca en el país los productos de la democracia occidental. Flotillas de coches llenos de toda clase de juguetes y dispositivos, sí; elecciones libres, no. Aire acondicionado, sí; igualdad de las mujeres ante la ley, no. Y un «no» rotundo, también, a equilibrar más equitativamente la riqueza súbitamente conseguida con las libertades personales y los derechos políticos de los súbditos.

El vulgo al que se da así ocasión de saborear de primera mano, aunque rara vez de poseer, las importaciones de Occidente es poco proclive, como resultado, a aficionarse al resto de frutos de la civilización occidental. Los cantos de sirena que entonan los mulás, recelosos de las inclinaciones laicizantes de la democracia liberal, tienen asegurada una numerosa audiencia de fieles, formada no sólo por los grandes y los poderosos del país, que comparten con los líderes religiosos ese recelo antioccidental por temor a que la democracia amenace sus privilegios, sino también entre los millones de súbditos a los que la distribución de artículos de importación pasa de largo. De hecho, algunos de estos últimos estarían dispuestos a morir para que prosiguiera el estilo de vida confortable de los primeros. Y la mayoría de los primeros destinaría gustosos una fracción de su fabulosa riqueza para que los segundos fuesen entrenados y preparados para hacer precisamente eso y para que aplicaran voluntariamente en la práctica las lecciones así aprendidas.

Otro efecto de esa particular concatenación de circunstancias es, aparentemente, el opuesto al anterior: el sector selectivamente «occidentalizado» de la élite de los países islámicos ricos puede dejar de revolcarse por el lodo de su supuesto complejo de inferioridad. Gracias a su «capacidad de incordio» —su control potencial sobre una riqueza que Occidente necesita pero no posee—, pueden sentirse suficientemente fuertes como para intentar un último paso: reclamar para sí un estatus superior al de aquellos cuya supervivencia tan ostensiblemente depende de los recursos que los primeros (y sólo ellos) pueden declarar suyos y controlar. Nada reafirma más a alguien en su propio poder que el hecho de ser sobornado por los poderosos...

El cálculo no podría ser más sencillo ni más obvio: si sólo *nosotros* conseguimos controlar en exclusiva el combustible que alimenta sus

motores, *su* gigante se detendrá. *Ellos* tendrán que comer de *nuestra* mano y tendrán que jugar conforme a las reglas que *nosotros* fijemos. Sin embargo, la estrategia correspondiente a ese cálculo de opciones no resulta tan simple ni evidente, porque aunque *nosotros* dispongamos de medios para comprar cada vez más armas, todo el dinero procedente de sobornos que utilizamos para financiarlas no bastará para igualarnos a *su* poderío militar. La única alternativa (aunque no sea la opción óptima) pasa por desplegar un arma de la que *nosotros* dispongamos en la misma abundancia (si no en más) que *ellos*: nuestro potencial de incordio, nuestra capacidad para hacer que la continuación de esa pugna de poder sea demasiado costosa (o valga muy poco la pena o resulte sencillamente imposible) como para desistir de ella. Teniendo en cuenta la patente vulnerabilidad de *sus* países y *su* forma de sociedad, la capacidad destructiva de *nuestro* potencial de incordio tiene muchas posibilidades de superar al de su enorme armamento, por impresionante que éste sea. En el fondo, se necesitan muchos menos hombres, material y horas de trabajo para paralizar ciudades como Nueva York o Londres que para hacer salir con fuego de artillería a un solo comandante terrorista de su cueva o para sacar a sus subordinados de los sótanos y los áticos de los bloques de pisos del extrarradio urbano...

Cuando para solucionar la disonancia cognitiva ya se ha recurrido tanto a los remedios de manual como a los caseros o a los artesanales, y ninguno de ellos ha logrado los resultados esperados, lo único que queda es la agónicamente patética condición de los ratones de laboratorio que han aprendido que el único modo de saborear las exquisites colocadas en el otro extremo del laberinto es soportando al mismo tiempo las descargas eléctricas que los acompañan. ¿Quizás escapando del laberinto de una vez por todas (opción ésta no disponible para los ratones de laboratorio) obtengamos la satisfacción que la memorización y el cartografiado más diligentes de los giros y recovecos de sus múltiples pasadizos nunca nos depararán?

Que quienes se hallan atrapados en él traten o desistan de buscar una salida a la opresión —y que sigan o no sigan esperando sin esperanza encontrar una vía de escape a su disonancia en su propio lado de los muros de ese laberinto— no parece variar su difícil situación. Los premios a la obediencia tardan en materializarse una angustiosa eternidad, pero los castigos por no intentarlo lo suficiente (o por in-

tentarlo demasiado) son diarios y cotidianos (y, a fin de cuentas, ¿cómo podría alguien *no* intentarlo «demasiado» sin que le condenen inmediatamente por no intentarlo «lo suficiente»?).

Convertirse en terrorista es una elección; dejarse cegar por la envidia, el resentimiento o el odio más elementales también lo es. Sin embargo, ser penalizado por afrontar —directa o putativamente— tales elecciones es algo que no está sujeto a nuestro albedrío, sino al veredicto del destino. Basta que un puñado de personas «como nosotros» tomen las decisiones equivocadas para que se nos prive del derecho a tomar las nuestras —por acertadas que sean—, y si ya las hemos tomado, esas otras decisiones ajenas nos harán imposible convencer a quienes dictan sentencia —o usurpan el derecho a dictarla— de que nosotros sí elegimos correctamente (y fruto de una decisión sincera).

Bastan unos pocos asesinos sueltos para reciclar a miles de inocentes hasta convertirlos en «sospechosos habituales». Unas cuantas elecciones individuales inicuas habrán sido reprocesadas en un abrir y cerrar de ojos hasta adquirir los atributos de una «categoría», una categoría fácilmente identificable, por ejemplo, por un color de piel sospechosamente oscuro o por una mochila sospechosamente abultada: rasgos para cuya detección se idearon en su momento las cámaras de circuito cerrado de televisión y sobre los que los transeúntes han sido puestos repetidamente sobre aviso. Y las personas de a pie son unos vigilantes muy aplicados. Desde las atrocidades terroristas cometidas en el metro londinense, el volumen de incidentes clasificados como «ataques racistas» ha aumentado espectacularmente en todo el país. Y, en la mayoría de los casos, no hizo falta que hubiera ninguna mochila a la vista para provocarlos.

Una docena mal contada de conspiradores islámicos, dispuestos a matar, ha demostrado ser suficiente para crear el ambiente de fortaleza sitiada en el que vivimos actualmente y para agitar la presente ola de «inseguridad generalizada». Las personas inseguras tienden a buscar febrilmente un blanco sobre el que descargar su creciente ansiedad y tienden a restablecer la autoconfianza perdida aplacando ese ofensivo, espantoso y humillante sentimiento de impotencia. Las fortalezas asediadas en las que se están convirtiendo las ciudades multiétnicas y multiculturales son hoy habitáculos que comparten tanto

los terroristas como sus víctimas. Cada bando contribuye al miedo, el apasionamiento, el fervor y el empecinamiento de su adversario. Cada bando confirma los peores temores del otro y añade sustancia a sus prejuicios y odios. Unos y otros, encerrados en una especie de versión moderna líquida de la *dance macabre*, no están dispuestos a dejar que el fantasma del asedio pueda descansar en paz jamás.

En su estudio sobre la tecnología de vigilancia introducida a gran escala en las calles de las grandes urbes tras el 11 de septiembre, David Lyon destaca las «consecuencias imprevistas» de ésta: «una ampliación de la red de vigilancia [...] y una mayor exposición a la monitorización de la vida cotidiana de las personas normales y corrientes».<sup>29</sup> Podemos añadir, sin embargo, que entre todas las «consecuencias imprevistas» de dicha tecnología, merece mención especial su efecto a la hora de potenciar que «el medio es el mensaje». Especializada, como no podía ser de otro modo, en visualizar y registrar objetos externos, visibles y fáciles de grabar, esa tecnología tampoco puede evitar mostrarse insensible a los motivos y las decisiones individuales que se ocultan detrás de las imágenes filmadas y, por lo tanto, conduce necesariamente a la sustitución del concepto de los malhechores individuales por la idea de las «categorías sospechosas». Según Lyon,

la cultura del control acabará colonizando más ámbitos de la vida —con nuestro permiso o sin él— debido al comprensible deseo de seguridad unido a la presión para adoptar determinados tipos de sistemas. Los habitantes normales de los espacios urbanos, los ciudadanos, los trabajadores y los consumidores (es decir, las personas sin aspiración terrorista alguna), notarán que sus oportunidades vitales se verán más circunscritas dentro de las categorías en las que sean clasificados. Para algunos de ellos, tales categorizaciones resultarán especialmente perjudiciales, ya que restringirán algunas de sus opciones como consumidores afectando a su clasificación crediticia, o, de forma aún más alarmante, los relegarán a un estatus de ciudadanos de segunda clase basado en el color de su piel o en su origen étnico. No es más que la historia de siempre revestida del ropaje de la alta tecnología.

29. Véase David Lyon, «Technology vs. “terrorism”: circuits of city surveillance since September 11, 2001», en Stephen Graham (comp.), *Cities, War and Terrorism: Towards an Urban Geopolitics*, Blackwell, 2004, págs. 297-311.

El detective anónimo que se disculpó ante Girma Belay (un desafortunado refugiado etíope, ingeniero naval por más señas) después de que la policía hubiese entrado brutalmente en su piso de Londres (donde fue desnudado a la fuerza, reducido a puñetazos, inmovilizado contra la pared) y se lo hubiese llevado detenido a sus calabozos, donde lo retuvieron durante seis días sin formular cargo alguno contra él, con un simple «lo siento, tío, pero estabas en el sitio equivocado y en el momento equivocado»,<sup>30</sup> podría (y debería) haber añadido: «y eras de la *categoría equivocada*». Así resume el propio Belay las consecuencias de aquella experiencia «categorial», aun cuando fuese él quien las padeció individualmente: «Tengo miedo; no quiero salir a ningún sitio». Y echa la culpa de su problema a esos «cabrones terroristas» que «actuando como lo hicieron acabaron con la vida agradable y en libertad que disfrutábamos las personas *como yo*» (el énfasis es mío).

En una especie de bucle vicioso, la amenaza misma del terrorismo se convierte en fuente de inspiración para más terrorismo, vertiendo a su paso volúmenes aún mayores de terror y dejando masas cada vez más numerosas de gente aterrorizada: precisamente, los dos resultados que todo acto terrorista (que deriva su nombre, justamente, de esa intención) pretende y consigue producir. Se podría decir que las personas aterrorizadas, aunque involuntariamente, son los aliados más fiables de los propios terroristas. El «comprendible deseo de seguridad», siempre listo y a punto para ser explotado por un oportunista hábil y astuto, y que es actualmente atizado por una serie de actos terroristas aislados y aparentemente imprevisibles, demuestra ser, finalmente, el principal recurso con el que el terrorismo puede contar para que el terror cobre mayor ímpetu.

Ni siquiera en el improbable caso de que se sellasen las fronteras a la entrada de viajeros indeseables de carne y hueso lograría reducirse a cero la probabilidad de un nuevo atentado terrorista. Los agravios y las reivindicaciones que se generan globalmente flotan en ese espacio global con la misma facilidad con la que lo hacen los productos financieros o la última moda en la música o en el vestir, y, por lo tanto, tam-

30. Citado en Sandra Lavikke, «Victim of terror crackdown blames bombers for robbing him of freedom», *Guardian*, 4 de agosto de 2005, pág. 7.

El detective anónimo que se disculpó ante Girma Belay (un desafortunado refugiado etíope, ingeniero naval por más señas) después de que la policía hubiese entrado brutalmente en su piso de Londres (donde fue desnudado a la fuerza, reducido a puñetazos, inmovilizado contra la pared) y se lo hubiese llevado detenido a sus calabozos, donde lo retuvieron durante seis días sin formular cargo alguno contra él, con un simple «lo siento, tío, pero estabas en el sitio equivocado y en el momento equivocado»,<sup>30</sup> podría (y debería) haber añadido: «y eras de la *categoría* equivocada». Así resume el propio Belay las consecuencias de aquella experiencia «categorial», aun cuando fuese él quien las padeció individualmente: «Tengo miedo; no quiero salir a ningún sitio». Y echa la culpa de su problema a esos «cabrones terroristas» que «actuando como lo hicieron acabaron con la vida agradable y en libertad que disfrutábamos las personas *como yo*» (el énfasis es mío).

En una especie de bucle vicioso, la amenaza misma del terrorismo se convierte en fuente de inspiración para más terrorismo, vertiendo a su paso volúmenes aún mayores de terror y dejando masas cada vez más numerosas de gente aterrorizada: precisamente, los dos resultados que todo acto terrorista (que deriva su nombre, justamente, de esa intención) pretende y consigue producir. Se podría decir que las personas aterrorizadas, aunque involuntariamente, son los aliados más fiables de los propios terroristas. El «comprendible deseo de seguridad», siempre listo y a punto para ser explotado por un oportunista hábil y astuto, y que es actualmente atizado por una serie de actos terroristas aislados y aparentemente imprevisibles, demuestra ser, finalmente, el principal recurso con el que el terrorismo puede contar para que el terror cobre mayor ímpetu.

Ni siquiera en el improbable caso de que se sellasen las fronteras a la entrada de viajeros indeseables de carne y hueso lograría reducirse a cero la probabilidad de un nuevo atentado terrorista. Los agravios y las reivindicaciones que se generan globalmente flotan en ese espacio global con la misma facilidad con la que lo hacen los productos financieros o la última moda en la música o en el vestir, y, por lo tanto, tam-

30. Citado en Sandra Lavikke, «Victim of terror crackdown blames bombers for robbing him of freedom», *Guardian*, 4 de agosto de 2005, pág. 7.

bién flotan las ansias de vengarse de sus culpables (verdaderos o punitivos) o (si éstos resultan inaccesibles) de los cabezas de turco más apropiados y que se encuentran más a mano. Sea cual sea el lugar en el que aterricen, los problemas globales se instalan allí como problemas locales y arraigan con rapidez, se «interiorizan», y como no vienen precedidos de solución global alguna, buscan blancos locales en los que descargar la frustración resultante. Huyendo de una orden de arresto, Hussain Osman, uno de los sospechosos principales de los atentados con explosivos en el metro de Londres, fue detenido en Italia, donde, sin embargo, según Carlo De Stefano, un alto mando de la policía antiterrorista italiana, no se había hallado vínculo alguno entre Osman y ninguno de los grupos terroristas allí establecidos: «no parecía estar en contacto con ningún grupo terrorista conocido». «Por lo que parece, en este caso, estamos ante un grupo improvisado que actúa por su cuenta», fue su conclusión.<sup>31</sup>

Las heridas ocasionadas por los poderes cada vez más descontrolados que actúan sobre el planeta negativamente globalizado son innumerables y apreciables por doquier (y, por encima de todo, dispersas y difusas). Por todos los rincones del planeta, hay terreno abonado para las semillas del terrorismo y los «cerebros» ambulantes de los atentados terroristas tienen expectativas razonables de organizar tramas viables recalén donde recalén. No tienen siquiera necesidad de planificar, construir y mantener una rígida estructura de mando. No hay ningún ejército terrorista, sino sólo *enjambres* de terroristas, sincronizados más que coordinados, sin ninguna (o sin apenas) supervisión y que obedecen únicamente las órdenes del jefe o del cabo al mando de su pelotón respectivo. Lo más habitual es que, para la formación de un «grupo de trabajo» de esa clase, nacido aparentemente *ab nihilo*, baste con establecer un ejemplo adecuadamente espectacular y con dejar que las cadenas de televisión, permanentemente hambrientas de espectáculo, lo difundan servicial, pronta y machaconamente a millones de hogares a través de todas las autopistas de la información por las que hacen circular sus mensajes.

Nunca como ahora había logrado la vieja noción antropológica de la «difusión de estímulos» (referida originalmente a los prototipos

31. Véase Ian Fisher, «Italians say London suspect lacks wide terrorism ties», *New York Times*, 2 de agosto de 2005.

y las inspiraciones que viajan de un país a otro o de una cultura a otra sin sus usuarios o mediadores originarios —o con independencia de ellos— y sin su «hábitat natural», entendido como las formas de vida en las que aquéllos nacieron y crecieron) captar tan bien el carácter de la comunicación transcultural presente y el potencial contagioso y epidémico de las innovaciones culturales. En un planeta entrecruzado de autopistas de la información, los mensajes hallan y seleccionan a sus propios oyentes agradecidos sin necesidad siquiera de buscarlos, o, mejor dicho, son estos oyentes potenciales y agradecidos los que infaliblemente hallan y seleccionan tales mensajes, y asumen gustosamente como propia la tarea de dicha búsqueda («navegando por la Red»).

En un planeta convertido en un mosaico de diásporas étnicas y religiosas, el encuentro entre mensajes y oyentes se ve enormemente facilitado. En un planeta así, la antigua separación entre el «interior» y el «exterior» (o, si se prefiere, entre el «centro» y la «periferia») deja de tener sentido. La «exterioridad» de ese terrorismo que amenaza nuestras vidas es tan puramente teórica como la «interioridad» de ese capital que las sustenta. Los vocablos de origen extranjero se incorporan con toda naturalidad al vocabulario del país de destino; los supuestos «foráneos» resultan haber nacido y haberse criado —en la mayoría de los casos— en el propio país, y haber sido convertidos/inspirados posteriormente por esas otras ideas *sans frontières*. Ya no hay frentes ni primeras líneas de combate: sólo campos de batalla separados, sumamente dispersos y sumamente móviles. Ya no hay tropas regulares: sólo civiles que se transforman en soldados por un día y soldados en excedencia civil de duración indefinida. Los «ejércitos» terroristas son todos *domésticos* y no necesitan barracones ni instalaciones para desfilar en formación.

La maquinaria del Estado-nación, inventada y preparada para proteger la soberanía territorial y para separar inequívocamente a los «de dentro» de los «de fuera», ha sido tomada de improviso por la nueva «interconexión total» del planeta. Día tras día, con una atrocidad terrorista tras otra, las instituciones legales y de orden público del Estado se dan cada vez más cuenta de su propia ineptitud para manejar esos nuevos peligros que tan ostensiblemente acaban echando por tierra las viejas y consagradas (y, hasta hace poco, fiables) categorías y distinciones ortodoxas.

Las respuestas puntuales de esas instituciones a las sucesivas sorpresas denotan su confusión. Un día después de que el belicoso predicador islamista, el jeque Omar Bakri, temiendo probablemente que fuera sometido a una acusación formal de incitación, viajara de Gran Bretaña a Líbano (supuestamente, de vacaciones), destacados políticos de todos los partidos exigieron un control estricto de los desplazamientos al exterior de los propios habitantes del país (hasta aquel momento, una costumbre asociada principalmente a los Estados totalitarios del pasado) de igual modo que los extranjeros que deseaban entrar en él habían sido controlados hasta entonces. Dos días más tarde, John Prescott, el viceprimer ministro, dedicó públicamente el siguiente consejo a Bakri: «Disfrute de sus vacaciones, que sean largas». Probablemente, deseaba que, con su huida, Bakri hubiese liberado a las autoridades estatales del difícil aprieto en el que se habrían encontrado si hubiesen tomado la decisión sin precedentes de revocar el permiso permanente de Bakri para residir en Gran Bretaña: «Aunque el ministro del interior, Charles Clarke, no puede impedir el regreso del señor Bakri de acuerdo con la legislación vigente, sí podría bloquear su entrada de aplicarse los planes anunciados el pasado viernes para excluir o deportar a quienes prediquen el odio o hagan apología de la violencia».<sup>32</sup> Aquél hubiese sido, sin duda, un dilema para el que no habría habido ninguna solución válida. ¿O sería más apropiado, quizás, hablar de un dilema ilusorio, reflejo puramente de la confusión estratégica y táctica de las autoridades estatales? Al abandonar el país, Bakri huyó de la justicia, y el hecho de que pudiera hacerlo con semejante impunidad dice ciertamente muy poco de los servicios de seguridad británicos. Pero, paradójicamente, la intención de las autoridades tras ello es la de redefinir la justicia para convertirla en un derecho de aquéllas a obligar a los culpables a abandonar el país y a impedir su regreso a él.

La difícil situación de los «extranjeros», a quienes se coloca y se mantiene en una inquietantemente indefinida «zona gris» que se extiende entre la de los enemigos declarados y la de los amigos de confianza, ha sido desde siempre la encarnación misma de la ambivalencia. Los Estados modernos se han esforzado por eliminar o, al menos, reducir esa ambigüedad, que si es angustiosa para los incluidos en esa

32. Alan Trevis y Duncan Campbell, «Bakri to be banned from UK», *Guardian*, 10 de agosto de 2005.

categoría de foráneos, también resulta especialmente incómoda para quienes se encargan de incluirlos ahí. Fue, quizás, de la meditación sobre la entresesada (e inconclusa) historia de esos esfuerzos e intentos de donde surgió la famosa (para bien o para mal) definición de soberanía que Carl Schmitt resumió como el «derecho a exceptuar».

En un nivel menos teórico, los pasaportes y los visados, los permisos de residencia y sus denegaciones, las nacionalizaciones y sus denegaciones —herramientas todas ellas creadas para poner fin a la ambigüedad del estatus *legal*, ya que no del *social*— merecen ser incluidos entre los más notables de los inventos modernos. La globalización negativa y sus vástagos (el grado sin precedentes de extraterritorialidad del capital, del comercio, de la información, de la delincuencia y del terrorismo) han vuelto generalmente ineficaces, sin embargo, todos esos contrastados instrumentos de la soberanía. La posibilidad de que el derecho soberano a exceptuar asegure la victoria en la guerra declarada contra la ambivalencia que afecta a los extranjeros o, cuando menos, garantice una cierta ventaja para las batallas sucesivas, parece hoy estar muy lejos de ser cierta. La espada de doble filo de la inclusión/exclusión es demasiado romo como para que nos asegure la victoria o, siquiera, mantenga con vida la esperanza de que la consigamos algún día. Con la intención de matar dos pájaros de un tiro —es decir, para conservar la capacidad de actuación en un nuevo mundo de diásporas y en una maraña de conexiones «externas» e «internas» y de lealtades en conflicto que ya no pueden ser desligadas ni separadas las unas de las otras, y, al mismo tiempo, preservar un espacio de maniobra de cara a situaciones rápidamente cambiantes en el futuro—, quienes detentan el poder parecen estar dando un giro hacia la atribución de una duración «indefinida», no a la *eliminación de la ambigüedad* de los derechos civiles y de residencia, sino a la *ambivalencia* del estatus legal.

Nada de eso parece augurar una pronta liberación de esa situación de ambivalencia, profusa fuente de ansiedad, inseguridad y temor que sufren, a partes iguales, las personas atrapadas en ella y las que viven frente a su molesta presencia. No es concebible (y mucho menos accesible) una solución rápida. Dada la difusión cada vez más diaspórica de las poblaciones del mundo y habiendo sido desmantelada casi por completo la anterior jerarquía ortodoxa de culturas, toda sugerencia de sustitución tiene muchas probabilidades de ser rebatida con

vehemencia. Eliminadas las nociones mismas de la superioridad y la inferioridad culturales del vocabulario de lo «políticamente correcto», este modo tradicional —y, en tiempos, probado universalmente— de fijar y solidificar los resultados de las sucesivas soluciones de la ambivalencia por medio de la «asimilación cultural» (estrategia que hoy ha sido educadamente reformulada como «integración», aunque manteniéndose fiel a los preceptos de su antecesora) ya no resulta aceptable y tampoco es probable que sea adoptado y llevado adelante hasta el final.

Tras haberse filtrado y escapado por las grietas de una sociedad obligada a abrirse por la presión de la globalización negativa, el poder y la política se desvían cada vez más el uno de la otra siguiendo direcciones opuestas. El problema al que el presente siglo tendrá que hacer frente con toda seguridad como su reto principal es el de reunir de nuevo al poder y a la política, y la tarea que más probablemente dominará el orden de prioridades de la centuria será la de hallar un modo de llevar a cabo tal hazaña.

La reunión de esos dos compañeros hoy separados dentro del domicilio del Estado-nación es, quizás, la menos prometedora de las posibles respuestas al mencionado reto. En un planeta negativamente globalizado, los problemas más fundamentales —los auténticos *meta*-problemas que condicionan las posibilidades y los modos de afrontar todos los demás problemas— son *globales* y, como tales, no admiten soluciones *locales*.

Ni existen las soluciones locales a problemas originados y reforzados desde el nivel global ni pueden existir. De ser posible, el único modo de conseguir la re-unión del poder y la política será a escala planetaria. En las commovedoras palabras de Benjamin R. Barber, «ningún niño estadounidense puede sentirse seguro en su cama si los niños de Karachi o de Bagdad no se sienten seguros en las suyas. Los europeos no podrán presumir durante mucho tiempo de sus libertades si en otras partes del mundo las personas siguen padeciendo penurias y humillaciones».<sup>33</sup> Ya no es posible garantizar la democracia y la libertad en un solo país o, ni siquiera, en un grupo de ellos; la defensa de

33. Véase Benjamin R. Barber, en conversación con Artur Domoslawski, *Gazeta Wyborcza*, 24-26 de diciembre de 2004, págs. 19-20.

tales valores en un mundo saturado de injusticias y poblado por miles de millones de seres humanos a los que se niega dignidad como tales acabará inevitablemente corrompiendo los propios principios que se pretenden proteger. El futuro de la democracia y la libertad sólo puede ser asegurado a escala planetaria.

El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestra época. Pero son la inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro las que incuban y crían nuestros temores más imponentes e insopportables. La inseguridad y la incertidumbre nacen, a su vez, de la sensación de impotencia: parece que, si nunca tuvimos control alguno sobre los asuntos del conjunto del planeta, también hemos dejado de tenerlo (como individuos, como grupos y como colectivo) sobre los de nuestras propias comunidades. Y somos cada vez más conscientes de la improbabilidad de liberarnos de este segundo problema mientras sigamos dejando que el primero persista. Para empeorar aún más nuestra situación, carecemos de las herramientas que puedan elevar nuestro debate y nuestro sistema políticos hasta el nivel en el que ya se encuentra instalado actualmente el poder, lo que nos permitiría reconquistar y volver a tomar posesión del control sobre las fuerzas que condicionan nuestra condición compartida, y, con ello, definir nuestro ámbito de opciones y trazar límites a nuestra libertad de elección: un control éste que, en el momento presente, se nos ha escapado (o nos ha sido arrebatado) de las manos.

El demonio del miedo no será exorcizado hasta que demos con (o, para ser más exactos, hasta que *construyamos*) las mencionadas herramientas.

## HACER AFLORAR LOS MIEDOS

La paradoja correctamente apuntada por Robert Castel en su incisivo análisis de la profusión de temores —que nacen de la inseguridad y se nutren de ella— que saturan la vida moderna líquida es que «nosotros —en los países desarrollados, al menos— vivimos sin duda en algunas de las sociedades más seguras (*sûres*) que jamás hayan existido».<sup>1</sup>

Nosotros, hombres y mujeres que vivimos en la parte «desarrollada» del mundo (o sea, la parte más rica y más modernizada del mundo, y la que, aun así, más entusiastamente continúa modernizándose), somos «objetivamente» las personas más seguras de la historia de la humanidad. Como muestran ampliamente las estadísticas, los peligros que amenazan con acortar nuestras vidas son menos y más aislados que los que amenazaban la vida humana en el pasado y que los que la amenazan en otras partes del planeta aún hoy en día. Y disponemos de medios excepcionalmente ingeniosos y eficaces de anticipar, prevenir y combatir algunos de los peligros que, no obstante, podrían matarnos a una edad más temprana o hacernos enfermar. Todos los indicadores objetivos concebibles evidencian un auge aparentemente irrefrenable en el grado de protección del que los hombres y las mujeres de la parte «desarrollada» del mundo gozan en los tres frentes en los que se libran las batallas en defensa de la vida humana: contra las fuerzas superiores de la naturaleza, contra los puntos débiles innatos de nuestros cuerpos y contra los peligros que emanan de la agresión de otras personas.

Y, sin embargo, ha sido precisamente en esa parte del mundo en la que se goza de una seguridad y una comodidad sin precedentes

1. Robert Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, 2003, pág. 5 (trad. cast.: *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Manantial, 2004).

(en Europa y sus antiguos dominios —sus retoños, ramificaciones y sedimentaciones de allende los mares—, así como en unos pocos «países desarrollados» más que tienen una conexión con Europa por afinidad electiva —una relación que es más de tipo *Wahlverwandschaft* que *Verwandschaft*—) donde la adicción al miedo y la obsesión «securitaria» han realizado los progresos más espectaculares en los últimos años. Contra toda prueba objetiva, las personas que viven en la mayor comodidad registrada en la historia se sienten más amenazadas, inseguras y atemorizadas, más inclinadas al pánico y más apasionadas por todo lo relacionado con la seguridad y la protección que las personas de casi todas las demás sociedades, anteriores y actuales.

La promesa moderna de conjurar o derrotar una tras otra todas las amenazas para la seguridad humana se ha cumplido hasta cierto punto, aunque no hasta el extremo prometido (exagerado, ambicioso en exceso y, a todas luces, irrealizable) de acabar con ellas de una vez por todas. La que evidentemente no se ha materializado, sin embargo, es la expectativa de liberación de los *miedos* nacidos de la inseguridad y nutridos por ella.

En un intento de explicar ese misterio, Castel sugiere que nuestra acuciante sensación de inseguridad procede no tanto de una escasez de protección como de la ineludible «falta de claridad de su proyección» (*ombre portée*) en un universo social que, como el nuestro, «se ha organizado en torno a una búsqueda perpetua y desesperada de protección y de seguridad»,<sup>2</sup> lo que ha ido fijando estándares de protección en continuo aumento, alcanzando niveles previamente inconcebibles y siempre por delante de las posibilidades reales de cada momento. Nuestra «obsesión por la seguridad» y la intolerancia a cualquier grieta —por diminuta que sea— en el suministro de esa seguridad que dicha obsesión genera en nosotros se convierten así en la fuente más prolífica, autoabastecida y, probablemente, inagotable de la ansiedad y el miedo que nos invaden.

Podemos imaginar que la pesadilla que para nosotros es la angustiosa experiencia de la inseguridad —que no ofrece síntoma alguno de retroceder y resulta aparentemente incurable— es un efecto secundario de las que podríamos denominar «expectativas en aumento»: la promesa característicamente moderna (y el convencimiento generali-

2. *Ibid.*, pág. 6.

zado a que ha dado lugar) de que, si se da una continuidad de descubrimientos científicos y de inventos tecnológicos, y si se cuenta con las habilidades y el esfuerzo apropiados, será posible alcanzar la seguridad «plena», es decir, una vida completamente liberada del miedo (la promesa, en definitiva, de que eso es algo que «se puede hacer» y de que «nosotros podemos hacerlo»). Las ansiedades persistentes aún hoy parecen obstinadas en sugerirnos, sin embargo, que esa promesa no se ha cumplido (o, lo que es lo mismo, que «no se ha hecho»). Combinada con la convicción de que, aun así, esa promesa es algo que *podría* hacerse realidad de algún modo, esa frustración de esperanzas añade la afrenta de la impotencia a la ofensa de la inseguridad, y canaliza la ansiedad en forma de deseo de dar con los culpables y de castigarlos, así como de obtener indemnización/compensación por las esperanzas que ya han sido traicionadas.

En dos de los tres apartados que dieron a luz las inseguridades que acosaban a los hombres y mujeres de los tiempos premodernos (concretamente, los referidos a los sumamente extravagantes e intratables poderes de la naturaleza y a la enojosa fragilidad del cuerpo humano), la era moderna nos ha deparado avances espectaculares. Ha conseguido instalar un escudo tecnológico protector entre los caprichos de la naturaleza y nuestro propio hábitat, lo que ha hecho que éste tenga, hasta cierto punto, una mayor y más confortable regularidad homeostática (aun cuando no dejan de crecer las sospechas —que algunos expertos tachan de exageradas pero otros muchos proclaman en voz cada vez más alta— de que el precio que quizá tengamos que pagar por ese éxito —transitorio— es la tendencia creciente, sin precedentes y, posiblemente, irresistible a la destrucción de los elementos naturales). En lo que se refiere al segundo apartado, se han vuelto curables más dolencias físicas e, incluso, más deficiencias innatas que nunca antes en la historia, y aunque la suma total de enfermedades y de víctimas de éstas no muestra signo alguno de remitir, y aunque tengamos sospechas recurrentes y bien fundadas sobre la insalubridad de nuestra dieta, la longevidad estadística de nuestras vidas continúa creciendo a un ritmo constante.

Pero en cuanto al tercer ámbito o apartado —el de las enemistades y animadversiones humanas—, existe una coincidencia casi unánime en que la seguridad prometida no sólo no llegó nunca a materializarse por completo, sino que ni siquiera se acercó a estarlo y puede

que, incluso, hoy se haya alejado un poco más de esos niveles óptimos. Desgraciadamente, ni el grado de tranquilidad ni la sensación de seguridad han crecido; hoy parecemos ir de una «alerta de seguridad» a otra sin solución de continuidad y sin que la siguiente sea menos alarmante que la anterior. Dado que esos sucesivos estallidos de pánico suelen venir precedidos de alguna noticia que indica que una determinada institución humana (un hospital, una prisión o un servicio de vigilancia del cumplimiento de la libertad condicional, una fábrica de alimentos o un supermercado, una planta depuradora de agua, etc.) no es tan infalible y no funciona tan perfectamente como habíamos asumido (y se nos había animado a asumir), los temores resultantes tienden a ser explicados como producto de una intención y unos actos malvados. En esa clase de drama, siempre debe haber un «malo»: un villano humano. Y como ya hemos visto (en el capítulo 2), también son seres humanos (*otros* seres humanos, claro está, que son crueles o egoístas, pero, en cualquier caso, insensibles y muy distintos a nosotros) los que, tanto en la opinión de los expertos como en la creencia popular, son en gran parte responsables de las bromas pesadas de la naturaleza y de las rarezas de la salud corporal.

Podemos afirmar que la variedad moderna de la inseguridad viene marcada por un miedo que tiene principalmente como objeto a la maleficencia *humana* y a los malhechores *humanos*. Este miedo se inocula a través de la sospecha de la existencia de una motivación malévolas en ciertos hombres y mujeres concretos, o en ciertos grupos o categorías de hombres y mujeres, y, a menudo, también a través de la negativa a confiar en la constancia, la dedicación y la fiabilidad de nuestros compañeros humanos, una negativa que viene seguida, de forma casi inevitable, de nuestra nula disposición a hacer de esa compañía algo sólido, duradero y, por consiguiente, digno de confianza.

Castel achaca a la individualización moderna la principal responsabilidad por semejante situación. Sugiere que, al sustituir las comunidades y las corporaciones de lazos estrechos que antaño definían las reglas de la protección y sus derechos y obligaciones individuales relacionados —y velaban por su observancia— por el deber individual del interés, la preocupación y el cariño por uno mismo (*l'amour propre* en lugar de *l'amour de soi*, por utilizar la memorable distinción de Jean-Jacques Rousseau), la sociedad moderna se construyó sobre las arenas movedizas de la contingencia. Exhortados, empujados y pre-

sionados diariamente a cuidar de sus propios intereses y satisfacciones, y a ocuparse de los de otras personas sólo si afectan a los suyos propios, los individuos modernos creen que los otros individuos que les rodean se guían por motivaciones egoístas parecidas y que, por lo tanto, no pueden esperar de ellos más compasión ni solidaridad desinteresadas que la que a ellos mismos se les ha aconsejado y enseñando (y están dispuestos) a ofrecer. En una sociedad así, la percepción de que la compañía humana es una fuente de inseguridad existencial y un territorio plagado de trampas y emboscadas tiende a hacerse endémica. Y, en una especie de círculo vicioso, agrava, a su vez, la endebilidad crónica de los lazos humanos y acrecienta los temores que tal precariedad tiende a gestar.

En cuanto visita el mundo de los seres humanos, el miedo gana impulso y aceleración propios; adquiere un ímpetu y una lógica de desarrollo autónomos y precisa de muy poca atención y de casi ninguna aportación adicional para difundirse y crecer... de forma imparable. Según David L. Altheide, no es el miedo al peligro

el elemento más crucial, sino el grado de expansión que este miedo puede adquirir, en qué se puede convertir [...] La vida social cambia cuando las personas viven resguardadas tras un muro, contratan vigilantes, conducen vehículos blindados [...] llevan botes de aerosol con gas paralizante para defensa personal y pistolas, y acuden a cursillos de artes marciales. El problema es que todas esas actividades reafirman y contribuyen a producir una sensación de desorden que nuestros actos no hacen más que perpetuar.<sup>3</sup>

Los miedos nos impulsan a emprender medidas defensivas, y las medidas defensivas dan un aura de inmediatez, tangibilidad y credibilidad a las amenazas reales o putativas de las que los miedos presumiblemente emanan. Es nuestra respuesta a la ansiedad la que convierte las premoniciones sombrías en una realidad cotidiana para nosotros, dotando de carne y hueso a lo que, de otro modo, no sería más que un fantasma. El miedo arraiga en nuestras motivaciones y objetivos, se instala en nuestras acciones y satura nuestras rutinas diarias; si apenas

3. David L. Altheide, «Mass media, crime, and the discourse of fear», *Hedgehog Review*, vol. 5, nº 3, otoño de 2003, págs. 9-25.

necesita más estímulos del exterior, es porque las acciones a las que da pie día tras día suministran toda la motivación, toda la justificación y toda la energía requerida para mantenerlo con vida, y para que, incluso, ramifique y florezca. Entre los mecanismos que aspiran a cumplir con el sueño del movimiento perpetuo, la autorreproducción del enredo circular entre el miedo y las acciones que éste inspira parece ocupar un lugar de honor destacado...

Se trata, no obstante (y evidentemente), de una ilusión, como ilusiones han sido siempre los otros innumerables mecanismos de *perpetuum mobile* que han pretendido obrar el milagro de la autosuficiencia energética. El ciclo formado por el miedo y las acciones dictadas por éste no seguiría rodando ininterrumpidamente y adquiriendo mayor velocidad a cada paso si no extrajera su energía de determinados *estremecimientos existenciales*.

La presencia de tales estremecimientos no es algo que pueda considerarse exactamente novedoso. Los temblores o estremecimientos existenciales han acompañado a los seres humanos durante toda su historia, ya que ninguno de los escenarios sociales en los que se fueron desarrollando las actividades propias de la vida humana ofreció nunca garantías de una protección infalible contra los «golpes del destino» («destino»: expresión acuñada para separar los infortunios imprevisibles e imposibles de prevenir de las adversidades que sí podían anticiparse y evitarse). La idea de «destino» no se refiere tanto a la naturaleza peculiar de los golpes que éste da como a la *incapacidad humana* para predecirlos (y, aún más, para prevenirlas o domesticarlos); lleva implícitas la impotencia y la desventura de las víctimas, más que la crueldad particular del daño y de la pérdida. El «destino» destaca sobre los demás desastres porque golpea sin avisar y porque es ciego a lo que las víctimas hagan o dejen de hacer para huir de él. El «destino» siempre ha encarnado la ignorancia y la incapacidad humanas, y debe su impresionante poder atemorizador a la falta de recursos de sus víctimas.

Quizá, lo único que distingue a los temores de hoy en día sea el *desacoplamiento* entre las acciones inspiradas por el miedo y los estremecimientos existenciales que generaron el miedo que las inspiró. En el fondo, eso significa el *desplazamiento* de los temores desde las grietas y las fisuras en las defensas humanas donde el «destino», la fatalidad, nace y se incuba, hacia ámbitos de la vida que, aun siendo *irrele-*

vantes en gran parte para la fuente auténtica de ansiedad, se hallan —consoladoramente— a plena vista para nosotros y a nuestro alcance. Obviamente, el problema es que, por mucho esfuerzo que invertimos en esos ámbitos hacia los que se ha desplazado el miedo, resulta más que improbable que de ese modo logremos neutralizar o bloquear sus fuentes auténticas y, por lo tanto, todo ese empeño (por serio e ingenioso que sea) resultará inútil para apaciguar la ansiedad original. De ahí que siga rodando el círculo vicioso de miedo y de acciones (ostensiblemente preventivas o defensivas) inspiradas por éste sin perder un ápice de su energía... y sin aproximarse a su fin en lo más mínimo.

El círculo en cuestión se ha desplazado en el momento presente desde la esfera de la seguridad (es decir, desde de la presencia/ausencia de confianza/seguridad en uno mismo) a la de la protección (o, lo que es lo mismo, la del estar resguardado de/expuesto a amenazas a la propia persona y a sus apéndices o extensiones). La primera esfera, despojada progresivamente de andamios institucionales proporcionados y garantizados por el Estado, ha sido obligada a abrirse a los caprichos del mercado y ha sido convertida en un terreno de juego de las fuerzas globales que operan en el «espacio de flujos» que se extiende más allá del alcance del control político y, por lo tanto, más allá de toda capacidad de sus víctimas (las que ya han sido afectadas por las acciones de aquéllas o temen verse afectadas en breve) de responder adecuadamente a semejantes fuerzas y, más aún, de resistirse a ellas eficazmente. Las políticas basadas en la creación de seguros comunitarios frente al infortunio individual, que en el transcurso del pasado siglo conformaron colectivamente lo que se dio en llamar el Estado «social» («del bienestar») están siendo hoy retiradas, rebajadas por debajo del nivel necesario para validar y sustentar la confianza en la seguridad, y ya no se espera de ellas (y menos aún se confía) que sobrevivan a la siguiente ronda de recortes.

En un resumen de las tendencias más recientes, Neal Lawson aprecia que el Estado «pasa a ser un siervo de la economía global».⁴ Ha dejado de ser el amo omnipotente de su territorio: no lo es ni real ni putativamente, ni en la práctica ni en sueños, ni en su funciona-

4. Véase Neal Lawson, *Dare More Democracy: From Steam-Age Politics to Democratic Self-Governance*, Compass, 2005.

miento actual ni en sus más audaces aspiraciones. Lawson coincide con la diagnosis que realiza Thomas Frank del auge imparable del «populismo de mercado», para el que «el mercado se considera herramienta suprema de la democracia» por la que «cada individuo “emite su voto” a todas horas y todos los días adquiriendo los bienes y los servicios que realmente le importan».⁵ «Por todas partes, la voz del colectivo [...] es reemplazada por decisiones y elecciones individualizadas, atomizadas y competitivas.»

Siervo de los poderes económicos globales o no, el Estado no puede de ahora enviar una carta de dimisión (*¿a qué dirección?*), hacer las maletas y ausentarse del actual escenario sin más. Sigue estando al cargo de la ley y el orden público dentro de su territorio y continúa siendo considerado responsable de cómo se lleve a cabo esa función. Es, paradójicamente, su sumisa y cada vez más absoluta rendición a esos otros poderes —dentro y fuera de su territorio, pero siempre fuera de su control— la que hace prácticamente inevitable para él no sólo la retención de su función policial y de protección del orden, sino incluso la expansión de ésta, tanto extensiva como intensivamente. «Al liberar aún más el mercado y permitir que los límites de éste se extiendan hacia el interior, incluso, del sector público, el gobierno del Estado ha de pagar las facturas de los fallos de mercado, de aquellas externalidades que el mercado se niega a reconocer, y ha de actuar como red de seguridad para los perdedores que las fuerzas del mercado inexorablemente producen.»⁶

Cabe señalar, no obstante, que no son sólo los *fallos* ocasionales del mercado los que provocan el actual giro de las prioridades estatales. La desregulación de las fuerzas del mercado y la rendición del Estado ante la globalización «negativa» unilateral (es decir, la globalización del capital, el crimen o el terrorismo, pero no de las instituciones políticas y jurídicas capaces de controlar a los primeros) tiene un precio que debe pagarse (*a diario*) en forma de trastornos y devastación sociales: en forma de una precariedad sin precedentes de los vínculos humanos, en forma de fugacidad de las lealtades comunales y en forma de fragilidad y revocabilidad de los compromisos y las solidaridades. Todas estas monedas de pago tienen consecuencias que deposi-

5. Véase Thomas Frank, *One Market under God*, Secker and Warburg, 2001.

6. Thomas Frank, citado en Lawson, *Dare More Democracy*, *op. cit.*

tan sobre los gobiernos estatales una carga no menos pesada que la de las tareas relacionadas con el establecimiento, el mantenimiento y la atención diaria del Estado social. Es una *normalidad* seguida día tras día —y no los fallos ocasionales de los mercados desregulados y de la globalización negativa— la que actualmente impulsa el crecimiento (cada vez más rápido) de las facturas sociales de las que los gobiernos estatales se ven obligados a hacerse cargo.

A medida que la anterior red protectora de derechos sociales se debilita y se deja de confiar en que dure el tiempo necesario para que ofrezca un marco sólido para nuestros planes de futuro, regresa la pesadilla de la inseguridad y del miedo que el Estado social había propuesto eliminar para siempre; pero ahora nos vemos obligados a buscar remedios en otra parte. Volviendo a citar a Lawson: «Como ya no hay nada más a lo que recurrir, es probable que las personas acaben renunciando a la noción de colectivismo en su conjunto [...] y echen mano del mercado como árbitro de la prestación de bienes y servicios». Y los mercados, como es bien sabido, actúan en un sentido muy distinto al de las intenciones del Estado social: el mercado prospera cuando se dan condiciones de inseguridad; saca buen provecho de los temores humanos y de la sensación de desamparo.

Ahora que las defensas que proporcionaba el Estado contra los tremecimientos existenciales están siendo progresivamente desmanteladas, y que las organizaciones de autodefensa comunitaria (como los sindicatos y otros instrumentos de negociación colectiva) están siguiendo el mismo camino, sometidos a la presión de un mercado competitivo que erosiona la solidaridad de los más débiles, se ha dejado en manos de los individuos la búsqueda, la detección y la práctica de soluciones individuales a problemas socialmente producidos, tareas éstas que los individuos tienen que llevar a cabo a través de acciones separadas y en solitario, equipados con herramientas y recursos de su exclusiva propiedad que ellos mismos han de hacer funcionar por su cuenta y que resultan a todas luces inadecuados para las labores asignadas. Al ofrecer una mayor flexibilidad como único remedio para un volumen de inseguridad que ya es insopportable, los mensajes que proceden de las sedes del poder político dibujan una perspectiva para el futuro inmediato de mayores obstáculos y privatización de los problemas, y, por consiguiente, de mayor (y no menor) incertidumbre, en última instancia. Dan pocas esperanzas de alcanzar una seguridad exis-

tencial colectivamente garantizada y, en su lugar, animan a sus destinatarios a centrarse en su propia protección personal en un mundo cada vez más incierto e impredecible, y, por tanto, potencialmente peligroso.

La atención y el cuidado omnipresentes «desde el momento en que nacíamos hasta que moríamos» podían resultar opresivos hasta extremos exasperantes. Comparados con variedades aún no probadas (y, como consecuencia de ello, más tentadoras) de productos y artículos de mercado, posiblemente parezcan sosos, insípidos y monótonos, sin «chispa», desprovistos de ese mínimo de cambio, sorpresa y desafío que la vida necesita para apartarse de ese desagradable aburrimiento que tanto nos incapacita. Esa clase de atención y cuidado, del que ahora se acusa al «Estado social» clásico, fue reprobada por excesiva; invitó a la rebelión generalizada.

Sintonizando con el estado de ánimo general, Margaret Thatcher destacó por lanzar y dirigir un ataque frontal contra el «Estado niñera» bajo el lema «quiero el médico que yo elija y a la hora que yo elija». Cuando se anunció este programa, logró tocar una fibra sensible. La libertad de elección parecía ser, sin duda, una forma muy bien acogida de aliviar la rutina. Las sorpresas y retos que esa libertad trajo consigo no tardaron, sin embargo, en irradiar un alarmante (y, a menudo, insoportable) volumen de incertidumbre. El camino que llevaba a la elección acertada de un médico y al momento acertado de visitarse con él era, no cabe duda, de una monotonía menos tediosa que la anterior, pero pronto se descubrió que estaba sembrado de escollos y trabas de una variedad desconocida, pero no menos alarmante. En su exploración de las salas de espera de los hospitales y de las consultas médicas, y tras haber hablado con un gran número de pacientes que aguardaban ansiosamente su turno, Jan Hoffman averiguó, por ejemplo, que «en la última década, el giro en la conversación médico-paciente desde el “esto es lo que le pasa y esto es lo que tiene que hacer” al “éstas son las opciones, ¿qué quiere hacer?” ha sido casi completo. Los hijos e hijas del *baby boom* habían conseguido lo que habían pedido. Y con creces...».<sup>7</sup>

7. Véase «Awash in information, patients face a lonely, uncertain road», *New York Times*, 14 de agosto de 2005.

Hoffman cita también opiniones de los perplejos pacientes:

Es como estar en un país extranjero; no hablas su idioma y tratas de que te indiquen una dirección. [...]

Cuando un médico dice «éstas son sus opciones», sin ofrecerte su ayuda y su opinión expertas, es como si te abandonara. [...]

¿Quiere saber quién gestiona su asistencia médica? Pues es uno mismo o nadie. [...]

Sentirse «abandonado» «en un país extranjero», inseguro de qué dirección tomar y sabiendo que «nadie» le ayudará a evitar un error ni compartirá con usted la responsabilidad por las consecuencias es —y cualquiera se lo dirá— una experiencia espantosa. La libertad sin seguridad no es una sensación menos terrible y desalentadora que la seguridad sin libertad. Ambas son situaciones cargadas de amenazas y miedo; constituyen una especie de remedio de la alternativa entre el fuego y las brasas.

La diferencia entre ahora y entonces es que hoy ya hemos probado ambas situaciones, experimentadas dentro del margen temporal de una sola generación, y en ambas hemos apreciado carencias. Lo que sabemos actualmente (y, quizás, desconocíamos anteriormente) es que entre los muchos aspectos en los que difiere una situación de la otra no está el de generar miedo. Éste es, posiblemente, más profundo y aterrador hoy en día, puesto que ya no parece que tengamos modo de huir de él, al menos no de forma creíble (pese a la enconada búsqueda de una «tercera vía»). Y lo más evidente es que no está nada claro qué pueden hacer los individuos —en quienes recae ahora la tarea de hallar individualmente soluciones individuales a un dilema de origen social y, luego, de emplear recursos igualmente individuales para poner esas soluciones en práctica— para liberarse de sus temores y aún menos para evitar que éstos empiecen a acosarles.

Hay que admitir que el ejemplo que he utilizado para ilustrar la dificultad de este dilema era consecuencia de una situación en la que los individuos se sentían especialmente vulnerables; de ahí, sus escabrosas tonalidades. Pero la cuestión que aquí nos ocupa no se circunscribe únicamente a la salud y a la atención sanitaria; tampoco puede atribuirse la culpa de este dilema «sin solución aceptable» al mundo de la medicina sin más (por lo menos, no sólo a él). Problemas y preocupa-

ciones similares aguardan a los individuos (tanto a los «selectores» infalibles por decreto como a los extranjeros en tierra extraña por fatalidad del destino) cuando y dondequiera que sus conocimientos y habilidades sean inadecuados para afrontar la complejidad del mundo, o no les permitan responder de la idoneidad de sus selecciones, o se muestren penosamente insuficientes para controlar la dificultad de su propia situación: eso significa siempre y en todo lugar. En un momento de reflexión (si es que podemos hallarlo y permitírnoslo entre el perpetuo ajetreo que consume nuestro tiempo), puede que mediten sobre la descripción que Woody Allen hizo de su dilema (y que coincidan con ella): «La humanidad está hoy, más que en ningún otro momento anterior de la historia, en un auténtico cruce de caminos. Uno de ellos lleva a la desesperación y la desesperanza más absoluta. El otro, a la extinción total. Recemos para que tengamos la sensatez de elegir correctamente...».<sup>8</sup>

Como escribieron los editores de *Hedgehog Review* en la introducción de un número especial de la revista dedicado al miedo, «a falta de comodidad existencial», la gente tiende a conformarse «con la protección (*safety*) o con un sucedáneo de ésta».<sup>9</sup>

La palabra inglesa «*safety*» (ausente, por cierto, de otras muchas lenguas europeas)\* evoca principalmente los aspectos personales —materiales, físicos— de la seguridad, por lo que la cita anterior viene a sugerir que las personas suelen conformarse con la *seguridad de sus cuerpos y de las extensiones de éstos* (es decir, sus hogares y lo que éstos contienen, así como las calles que recorren esos cuerpos, vulnerables e indefensos como parecen estar ante golpes que resultan particularmente aterradores y dolorosos por su carácter repentino e inesperado). Pero puesto que es la ausencia de una «seguridad existencial» (o la ausencia, más bien, de confianza en que ésta pueda durar) la que desencadena todo el proceso, la preocupación por la segu-

8. Véase *The Complete Prose of Woody Allen*, Picador, 1980.

9. *Hedgehog Review*, vol. 5, nº 3, otoño de 2003, págs. 5-7.

\* Entre ellas, el castellano, al que se suele traducir como «seguridad». De todos modos, y para diferenciarla de las otras muchas ocasiones en las que el autor la emplea junto al término «*security*», aquí se ha traducido en la mayoría de los casos tanto por «seguridad personal» como por «protección». (N. del t.)

ridad personal con la que la gente en general parece conformarse no apunta a la causa auténtica de los problemas que provocan su febril búsqueda de una solución.

Y la solución actual significa que, en primer (y, en la práctica, único) lugar, de donde hoy se desea y se lucha por eliminar el «destino» o la fatalidad es del terreno de la *protección* (o la seguridad personal). Es en ese ámbito donde se lucha por obtener el control —un control pleno y continuo— esperando contra toda esperanza poseer o adquirir suficientes habilidades y recursos que permitan alcanzarlo, y es, por tanto, en ese mismo ámbito donde la tarea emprendida acabará demostrándose realista y, tarde o temprano, compensará el esfuerzo invertido. Como consecuencia, los otros terrenos o ámbitos de los que emana y se difunde el miedo siguen estando desatendidos. Se abandona toda esperanza de controlarlos y con razón, dado que mientras la tarea continúe siendo una empresa individual, será imposible que esos ámbitos dejen de ser incontrolables.

El inconveniente es que las acciones que prometen ser eficaces tienden, en general, a ser irrelevantes con respecto a las verdaderas causas de la ansiedad, y, sin embargo, no hay modo de que las acciones potencialmente relevantes dejen de ser ineficaces. Después de todo, los «estremecimientos existenciales» más profundos que minan la confianza y engendran los tormentos de la incertidumbre se traman en un ámbito inalcanzable con las herramientas que los individuos tenemos a nuestra disposición y, por lo tanto, estamos condenados a considerarlos incontrolables. El terreno sobre el que nuestras perspectivas vitales descansan es, sin duda, poco firme y friable, como lo son nuestros empleos y las empresas que los ofrecen, nuestros socios y nuestras redes de amigos y amigas, la posición de la que disfrutamos en la sociedad en general y la autoestima y la confianza en nosotros mismos que acompañan a dicha posición.

El «progreso», en tiempos la manifestación más extrema de optimismo radical y promesa de felicidad duradera universalmente compartida, se está convirtiendo rápidamente en su contrario, deslizándose hacia el polo más distópico y fatalista de nuestras expectativas. La idea de «progreso» encarna hoy principalmente la amenaza de un cambio implacable e inexorable, pero un cambio que conjeturamos porque no podemos predecirlo con un mínimo de certeza (ni es, en realidad, predecible de ese modo), menos aún planificarlo. Lejos de au-

gurar paz y alivio, los cambios futuros presagian una tensión continua sin descanso y amenazan con plantear nuevas y desconocidas demandas y con invalidar las rutinas de afrontamiento que tanto nos había costado aprender. La imagen del «progreso» se está transformando en la semblanza de un interminable juego de las sillas en el que un solo instante de desatención acarrea una derrota irreversible y una exclusión irrevocable. O podemos verla, si no, como una versión —jugada en serio— de *El rival más débil*, en la que la significación real de cada sucesivo «paso adelante» es, como en ese espacio de telerrealidad, la expulsión y la ruina de la persona que más haya tardado en darlo. En lugar de grandes expectativas y de dulces sueños, el «progreso» evoca noches de insomnio repletas de pesadillas en las que nos acosa la sensación de quedarnos rezagados (de perder un tren, de caer por la ventanilla de un vehículo que no deja de acelerar, de dejar de estar a la altura de la tarea asignada o de vernos juzgados por otros —que se han puesto al día con las nuevas circunstancias más prontamente— y censurados por no dar la talla). La exclusión es, a fin de cuentas, el *residuo* del progreso y podemos preguntarnos, incluso, si no se trata, en realidad, de una actividad suplementaria de éste o, por qué no, su principal línea de producción y su producto básico: es decir, su función latente pero, en realidad, principal...

Hay aún más motivos para tener miedo. Uno de ellos tiene que ver con el actual déficit de regulación normativa. Sin una autoridad que tenga la suficiente audacia y/o potencia para reivindicar la universalidad de las normas que prefiere y desea promover, y sin una autoridad capaz de garantizar el poder vinculante de sus normas preferidas y promovidas, las reglas que guían la interacción humana son devueltas al crisol en el que se forjaron en el momento mismo en el que alguien las sugiere. Actualmente, queda especialmente en manos de los individuos el negociar por su cuenta unas soluciones reconocidamente *provisionales* y *locales* de sus desacuerdos. Pero aunque sean acordadas y —temporalmente— obedecidas por todas las partes implicadas, no se puede fiar uno de que tales soluciones vayan a durar. El grado en el que vinculan a los signatarios (por no hablar de a quienes se niegan a firmarlas) es reducido y desigual, y se hace necesaria una vigilancia ininterrumpida de todos ellos para que los demás no incumplan su compromiso sin (apenas) aviso previo. Todos los compromisos están en vigor, de hecho, «hasta nuevo aviso», y no está del todo claro a

quién corresponde (o quién está facultado) para dar ese aviso ni bajo qué circunstancias y por qué motivo debe darlo. A falta de unas directrices claras, es lógico asumir que la siguiente mejor opción a nuestra disposición es proceder a una sucesión de ensayos y errores, aunque éste sea un procedimiento que destaca por sus riesgos y trampas. Para quedarnos donde ya estamos y aferrarnos al lugar que hayamos alcanzado necesitamos correr y seguir corriendo. Nos presionan, nos engatusan, nos empujan y nos insisten para que continuemos moviéndonos, porque si no... Si no, los demás nos habrán adelantado y nosotros nos habremos quedado rezagados.

La vertiginosa velocidad a la que cambia la moda no es más que un ejemplo (aburridamente obvio y banal): en el momento mismo en que conseguimos hacer toda una declaración detalladamente calculada de identidad y aspiraciones mediante el acoplamiento meticuloso de todos los elementos de nuestro aspecto público —desde nuestro peinado hasta nuestros zapatos y demás «accesorios»—, los mencionados elementos han perdido ya (o han invertido) sus respectivos significados, ya que éstos caen en declive en menos tiempo del que necesitamos nosotros para articularlos y absorberlos. Los torbellinos de las modas tragan y devoran todo lo que les rodea. Usted creía, por ejemplo, que por fin había logrado reunir su hogar ideal, darle todos los toques finales, saldar todas las deudas de su tarjeta de crédito que había necesitado contraer para ponerlo todo en su sitio, y que ahora ya podía sentarse, disfrutar de la vista y enorgullecerse de haber llegado hasta allí, ¿no? Pues piénseselo mejor. «Hoy aquí, mañana ya muy lejos», reflexiona Caroline Roux, experta del *Guardian* en hogar/diseño/propiedad inmobiliaria y asesora muy entendida en el tema.

Por malo que esto pueda parecer, el diseño de interiores se está volviendo muy proclive a los cambios súbitos y radicales del tipo «parpadea y te lo habrás perdido» que tanto caracterizan al mundo de la moda [...].

El último artículo incluido en la lista de los caducados ha sido la lámpara tipo araña de techo. Sí, ya lo sé. Y lo siento. Sobre todo, después de todas las molestias que se tomaron ustedes [...].

Persianas de madera, suelos de madera: no esperen tampoco que vayan a durar para siempre, al menos no en lo que a su credibilidad se refiere. Han dejado de ser bienes duraderos de consumo.<sup>10</sup>

10. Caroline Roux, «To die for», *Guardian Weekend*, 13 de agosto de 2005.

Así que ya podemos levantar nuestros suelos y arrancar nuestras ventanas y... ¿Queda aún algún «bien duradero de consumo» por ahí? «Duradero de consumo»: ¿no se ha convertido esta expresión en un oxímoron, en un contrasentido?

En pleno apogeo de la fase «sólida» de la modernidad y desarrollando la memorable distinción que Basil Bernstein hiciera entre códigos «restringidos» y «elaborados», Mary Douglas sugirió que, mientras que el niño (o la niña) de familia de clase obrera «es controlado a través del desarrollo continuo de una noción de patrón social», y sus preguntas sobre «¿por qué debo hacer esto?» obtienen como respuesta secos y breves recordatorios de los patrones irrevocablemente atribuidos a una determinada posición en la jerarquía de poder («porque lo digo yo»), género («porque eres un niño»), edad («porque eres el mayor»), etc., en las familias de clase media, «el control se realiza a través de la manipulación verbal de los sentimientos o del establecimiento de motivos que vinculen al niño o a la niña con sus actos».<sup>11</sup> Douglas llegaba a la conclusión de que, «de ese modo, el niño queda liberado de un sistema de posiciones rígidas, pero pasa a ser prisionero de un sistema de sentimientos y principios abstractos». Desde la óptica de la década de 1960, cuando escribió aquel libro, Douglas podía creer que uno y otro código eran, simplemente, instrumentos alternativos de control *efectivo* y que lo eran, precisamente, gracias a la capacidad que ambos tenían de apelar creíblemente a algo *estable*, rígido, intratable e incuestionable: la estructura social, en el primer caso, y los principios abstractos, en el segundo.

La clase media, conviene añadir, nunca gozó del (discutible) lujo de remitirlo todo a necesidades tan estrictas como las que sólo una estructura social rígida puede generar. A fin de cuentas, la clase *media* debía su nombre al hecho de hallarse situada justamente «en medio»: en el terreno *intermedio* (y, por ese mismo motivo, ambiguo) que se extiende entre los dos «polos magnéticos» constituidos por otras dos categorías sociales polares. Situada en esa posición, siempre tuvo que hacer frente a un cierto grado de «indeterminación» desconocido

11. Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Pantheon Books, 1970, págs. 21 y sigs. (trad. cast.: *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978).

para las otras clases, así como a un desafío constante para reconfirmar su estatus: un reto que los miembros de las otras clases nunca tuvieron que afrontar (los aristócratas *necesitan* hacer muy poco para conservar su identidad y las clases bajas *no pueden* hacer prácticamente nada por cambiar la suya; sólo la clase media *debe* esforzarse por seguir siendo lo que es). Pese a esa cierta indeterminación estructural, en el pasado, la clase media podía emplear como arma la invocación de algo distinto, pero que resultaba igualmente sólido y vinculante: unas *reglas* sólidas llamadas «principios». Y podía tratar esa invocación como un instrumento eficaz de control. Ninguna de las dos opciones alternativas «sólidas» a las que Mary Douglas se refirió en su obra *Símbolos naturales* pueden hoy, sin embargo, considerarse igual de sólidas ni tan ampliamente adoptadas (ni voluntaria ni involuntariamente) como lo fueron en el cenit de la era moderna sólida.

Pocas personas estarían hoy dispuestas a reivindicar para sus propias elecciones *personales* la irresistible autoridad que emanaba antaño del orden *socialmente* impuesto y, si lo hicieran, las posibilidades de que su autoridad fuese aceptada y obedecida serían nimias. Los contextos sociales de las actividades de las mujeres y los hombres contemporáneos recuerdan más bien a un escenario de guerra perpetua, en la que se dan innumerables misiones de reconocimiento y se orquestan y se libran batallas diversas a diario, batallas que tienden a orientarse no tanto a la promoción de un código de conducta sistemático y duradero (ni, aún menos, de un código que aspire a ser universalmente aceptado) como a probar los límites (si existen) de la libertad de elección individual permisible y realista, y a valorar la extensión de terreno que se puede ganar dentro o fuera de esos límites. Ahora que el déficit de legitimidad se ha convertido en un rasgo definitorio de todas las tentativas y reivindicaciones, las acciones emprendidas en nombre (y por causa) de éstas —consideradas, tiempo atrás, como las únicas expresiones apropiadas del inmutable, incontestable e irresistible orden de las cosas— tienden a ser reformuladas en la escena pública como una forma de imposición y, por tanto, de *violencia*: es decir, como especímenes de una coacción ilegítima. De todo ello emana la impresión generalizada de que el volumen de violencia crece a pasos agigantados: otra más de las prolíficas fuentes de temores contemporáneos.

Los miedos de ese tipo se esparcen y se difunden por todo el espectro de actividades vitales. Sus fuentes permanecen ocultas y se re-

sisten firmemente a figurar en mapa alguno; el misterio en el que están envueltas magnifica aún más su potencial inspirador de temor. ¡Ojalá pudiéramos centrar nuestras aprensiones (y las acciones destinadas a atenuar el dolor que causan) en un objeto que pudiera ser localizado con facilidad y sin margen de error y que, por consiguiente, pudiéramos tratar y, al menos en principio, controlar! Mientras los miedos rehuyan nuestros focos y nuestro punto de mira de esa forma, estaremos condenados a andar a tientas en la oscuridad. Quizás el no alejarse de los lugares con mejor iluminación sea una posibilidad menos angustiosa, aunque, al final, acabe demostrándose igual de inútil.

Incapaces de aminorar el vertiginoso ritmo del cambio (y cuánto más de prever y controlar su dirección), tendemos a centrarnos en aquello sobre lo que podemos (creemos que podemos o se nos asegura que podemos) influir. Tratamos de calcular y minimizar el riesgo de ser víctimas de los peligros más fáciles de localizar —los más maleables y tratables— de los incontables e indefinibles peligros que este mundo impenetrable y su futuro incierto nos deparan. Nos sumimos en el escudriñamiento de «los siete signos del cáncer» o de «los cinco síntomas de la depresión», o en la exorcización de los fantasmas de la hipertensión arterial y de los niveles elevados de colesterol, el estrés o la obesidad. Buscamos, por así decirlo, blancos *sustitutivos* hacia los que dirigir nuestro excedente de temores existenciales a los que no hemos podido dar una salida natural y, entre nuestros nuevos objetivos improvisados, encontramos las precauciones frente a la inhalación del humo de los cigarrillos de otras personas, frente a la ingesta de alimentos ricos en grasas o en bacterias «malas» (precaución que acompañamos del consumo ávido de líquidos que prometen proporcionarnos las que son «buenas»), frente a la exposición al sol o frente al sexo sin protección. Quienes podemos permitírnoslo, nos fortificamos contra todo peligro visible o invisible, presente o previsto, conocido o por conocer, difuso aunque omnipresente, desintoxicando el interior de nuestros cuerpos y nuestros hogares, encerrándonos tras un muro de protección, inundando los accesos a nuestros domicilios de cámaras de televisión, contratando a vigilantes armados, conduciendo vehículos blindados o acudiendo a clases de artes marciales.

«El problema —sin embargo, como bien sugiere David L. Altheide— es que estas actividades reafirman y contribuyen a producir una sensación de desorden que nuestras acciones no hacen más que preci-

pitar.» Cada cerradura adicional que colocamos en la puerta de entrada como respuesta a sucesivos rumores de ataques de criminales de aspecto extranjero ataviados con túnicas en las que ocultan unas prominentes dagas y cada revisión de la dieta en respuesta a una nueva «alerta alimentaria» hacen que el mundo parezca *más* traicionero y temible, y desencadenan aún *más* acciones defensivas que añaden *más* vigor a la capacidad de autopropagación que el miedo posee.

De la inseguridad y del miedo se puede extraer un gran capital comercial, como, de hecho, se extrae. «Los anunciantes —comenta Stephen Graham, por ejemplo— han explotado deliberadamente los temores generalizados al terrorismo catastrófico para aumentar las ventas de todoterrenos altamente rentables.»<sup>12</sup> Estos auténticos monstruos engullidores de gasolina, mal llamados «utilitarios deportivos», se alzan ya con el 45% de todas las ventas de coches en Estados Unidos y se están incorporando a la vida urbana cotidiana como verdaderas «cápsulas defensivas». El todoterreno es

un símbolo de seguridad que, como los vecindarios de acceso restringido por los que a menudo circulan, aparece retratado en los anuncios como algo inmune a la arriesgada e impredecible vida urbana exterior [...] Estos vehículos parecen disipar el miedo de la clase media urbana a desplazarse por su ciudad de residencia o a detenerse en algún atasco.

Eduardo Mendietta es aún más mordaz en su análisis del mensaje que se desprende de la repentina historia de amor de los estadounidenses con los todoterrenos (o, en el caso particular que él comenta, con los «Hummer»):

Antes de que se popularizara el Hummer, ya teníamos una imagen de vehículo blindado como ningún otro y perfectamente equipado para afrontar junglas como las de hormigón del caos urbano: el vehículo blindado militar del campo de batalla. El Hummer [...] únicamente capitaliza una necesidad que ya se había producido de antemano: la necesidad de estar preparados para moverse por la ciudad que arde y se desmorona presa de la agitación y los disturbios urbanos de

12. Stephen Graham, «Postmortem city: towards an urban geopolitics», *City*, nº 2, 2004, págs. 165-196.

las décadas posteriores a la de 1960 [...] [El todoterreno] da a entender e insinúa, de un modo no excesivamente encubierto, que la ciudad es un campo de batalla y una jungla que hay que conquistar y de la que hay que escapar por igual.<sup>13</sup>

El todoterreno es sólo un ejemplo más de los usos comerciales que se pueden dar a los temores cuando éstos son «desagregados» de sus fuentes, sacados a flote, presentados de forma difusa, poco definida y desenfocada. Muchas personas darían una pierna y un brazo por la comodidad de saber de qué deberían tener miedo y por la satisfacción de haber hecho todo lo posible sobre la base de esa información. Como si de efectivo líquido listo para cualquier inversión se tratara, el capital del miedo puede ser transformado en cualquier forma de rentabilidad, ya sea comercial o *política*, como así ocurre en la práctica.

Al tiempo que la seguridad (protección) personal se ha convertido en un gran argumento de venta (puede que, incluso, el mayor de todos) en las estrategias de *marketing* de productos de consumo, la tutela de «la ley y el orden», reducida cada vez más a una mera promesa de seguridad personal, se ha convertido en un importante (si no *el más* importante) argumento de venta en los programas políticos y las campañas electorales. Mientras, la exhibición de amenazas a la seguridad personal ha pasado a ser un importante (quizás *el más* importante) recurso en las guerras de los medios de comunicación de masas por los índices de audiencia, lo que ha redundado aún más en el éxito de los usos comercial y político del miedo. (Como dice Ray Surette, el mundo que se ve por televisión se parece a uno en el que los «ciudadanos/ovejas» son protegidos de los «delincuentes/lobos» por «policias/perros pastores»).<sup>14</sup>

Son muchos, en realidad, los modos posibles de sacar partido de las existencias crecientes de miedos que flotan libres, desligados y desenfocados. Uno de esos modos, por ejemplo, es el consistente en obtener legitimidad y aprobación políticas invirtiendo el poderío estatal

13. Eduardo Mendietta, «The axle of evil: SUVing through the slums of globalizing neoliberalism», *City*, nº 2, 2005, págs. 195-204.

14. Ray Surette, *Media, Crime and Criminal Justice*, Brooks/Cole, 1992, pág. 43.

en declarar la guerra al crimen y, en general, a las «alteraciones del orden público» (una amplia categoría que, en los escenarios modernos líquidos, probablemente no tenga fondo y dé cabida a toda una gama de «otros», desde los «sin techo» que duermen a la intemperie hasta los alumnos que faltan a clase en su escuela).

Loïc Wacquant ha sugerido recientemente que «la vorágine securitaria es a la criminalidad lo que la pornografía es a las relaciones amorosas»,<sup>15</sup> ya que ignora totalmente las causas y el significado de su objeto ostensible y reduce su tratamiento a una simple adopción de «posturas» seleccionadas exclusivamente por su espectacularidad. Pero también porque se la exhibe públicamente no por ella misma, sino por la propia publicidad en sí. La exhibición pública condensa la atención en «los reincidentes, los mendigos molestos, los refugiados nómadas, los inmigrantes pendientes de expulsión, las prostitutas de las aceras y otros tipos de marginados sociales que ensucian las calles de las metrópolis para disgusto de la “gente decente”. Es con ese fin con el que se escenifica una batalla contra el crimen en forma de un “excitante espectáculo burocrático-mediático”».

Sería una estupidez o una locura negar la realidad de la delincuencia y de los peligros relacionados con ella. Pero el peso de la delincuencia con respecto a otros temas de preocupación pública tiende a medirse —al igual que el de todos los demás objetos de atención pública— en función de la extensión y la intensidad de la publicidad que se le dedica, más que por sus cualidades intrínsecas. El gráfico retrato que Joseph Epstein ha pintado del fenómeno de la «celebridad» capta de forma parecida los aspectos más llamativos de la fascinación por la seguridad y la protección (que constituyen, por así decirlo, las «celebridades negativas» genéricas de la era moderna líquida). «Buena parte de la celebridad moderna —sugiere Epstein— parece ser fruto de una cuidadosa promoción»; la celebridad se basa «en la teledifusión» de un logro, pero también en «la invención de algo que, si no se examina muy de cerca, podría pasar igualmente por un logro». Y, concluye: «Muchos de los famosos de nuestro tiempo flotan sobre una especie de “burbuja” inflada, en realidad, con el gas que los publicistas utilizan para hinchar y echar a volar algo que, en realidad, no exis-

15. Loïc Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, 2004, págs. 11 y sigs.

te».<sup>16</sup> Esto evoca también unos comentarios similares de Ulrich Beck sobre las características de los riesgos contemporáneos: como la mayoría de los peligros contemporáneos son inasequibles al escrutinio personal y no pueden ser fidedignamente confirmados o desmentidos con los medios que se poseen personalmente, tan fácilmente podemos ser persuadidos para adoptarlos en forma de creencias públicas como disuadidos para abandonarlas. Y en la batalla de las opiniones, quienes tengan mayor poderío radiofónico y televisivo son los que gozan de mayores probabilidades de ganar.

El nuevo individualismo, el debilitamiento de los vínculos humanos y el languidecimiento de la solidaridad están grabados en una de las caras de una moneda cuyo reverso lleva el sello de la globalización. En su actual forma puramente negativa, la globalización es un proceso parasitario y predatorio que se nutre de la potencia absorbida de los cuerpos de los Estados-nación y de otros mecanismos protectores de los que sus súbditos disfrutaron (y que, de vez en cuando, padecieron) en el pasado. A juicio de Jacques Attali, actualmente las naciones organizadas en Estado «renuncian a influir en la marcha general de los acontecimientos y abandonan en manos de la globalización todos los medios para dirigir el destino del mundo y para resistirse a las múltiples formas en que los miedos pueden manifestarse». O, como señala Richard Rorty:

La realidad central de la globalización es que la situación económica de los ciudadanos de los Estados-nación está hoy más allá del control de las leyes de esos Estados [...] Actualmente existe una superclase global que toma todas las grandes decisiones económicas y que las toma de forma completamente independiente de los parlamentos y, por consiguiente, de la voluntad de los votantes de cualquier país [...] La ausencia de un sistema político global significa que los «superricos» pueden operar sin consideración alguna por ningún otro interés que no sea el suyo propio. Corremos el riesgo de acabar con sólo dos grupos sociales auténticamente globales e internacionales: el de los «superricos» y el de los intelectuales (es decir, las personas que asisten a con-

16. Véase Joseph Epstein, «Celebrity culture», *Hedgehog Review*, primavera de 2005, págs. 7-20.

ferencias internacionales dedicadas a medir los daños provocados por sus colegas «superricos» cosmopolitas).<sup>17</sup>

Rorty podría añadir un tercer «grupo social» a su lista de cosmopolitas, que comprendería a los traficantes de droga, a los terroristas y a otros delincuentes de todo tipo (salvo los más humildes y relativamente menos amenazadores).

Y, asimismo, podría matizar un tanto la descripción que hace de la rama intelectualista de los cosmopolitas. Bastantes de ellos asisten a conferencias organizadas para mayor gloria de la nueva «superclase global», sin intención alguna de medir los daños que han producido y producen. Siguen de cerca (y, a veces, lo van abriendo, al estilo de los pioneros) el itinerario global de los «superricos». Suele hacerse referencia a ellos con el nombre genérico de «neoliberales». El mensaje y las prácticas que se esfuerzan por globalizar son conocidos con el nombre de «neoliberalismo», una ideología que aspira a convertirse, según la memorable advertencia de Pierre Bourdieu, en *la pensée unique* de los habitantes del planeta Tierra. El neoliberalismo, tomando prestada la conmovedora expresión de John Dunn, es una «apuesta por los fuertes»: «una apuesta por los ricos que es, hasta cierto punto (e inevitablemente), por aquellos que han tenido la buena fortuna de ser ricos ya, pero, sobre todo, por aquellos que tienen las habilidades, el coraje y la suerte necesarios para hacerse ricos».<sup>18</sup> Los neoliberales, según el resumen que hace Lawrence Grossberg de su ideología,

tienden a creer que, como el libre mercado es el sistema de elección más racional y democrático, todo ámbito de la vida humana debería abrirse a las fuerzas de ese mercado. Eso significa, como mínimo, que el Estado deje de proveer servicios que se proveerían mejor si se abrieran al mercado (y entre los que, presumiblemente, se incluyen diversos servicios y prestaciones sociales) [...].

Por último, los neoliberales son unos individualistas radicales. Cualquier invocación de colectivos más amplios [...] o de la propia so-

17. Richard Rorty, «Love and money», en Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, 1999, pág. 233.

18. John Dunn, *Setting the People Free*, Atlantic Books, 2005, pág. 161.

ciedad en general no sólo les resulta absurda, sino que tienden a considerarla un paso hacia el socialismo y el totalitarismo.<sup>19</sup>

Ese chantaje ideológico ayuda a que la globalización prosiga sin dificultades. Pocos dirigentes políticos tienen hoy la valentía o los recursos suficientes para hacer frente a la presión, y los que lo hacen deben enfrentarse a adversarios formidables: los que forman la alianza entre las dos ramas de la «superclase global», y que son el capital extraterritorial y sus acólitos neoliberales. Exceptuando escasas excepciones (entre las que destacan las de los países nórdicos), la mayoría de los políticos optan por la vía fácil: la de la fórmula TINA («*there is no alternative*» o «no hay alternativa»). Y, aun así, como Polly Toynbee recientemente nos recordaba, «por mucho que a la gente se le hace creer que no hay alternativa a una supuesta fuerza económica maligna fuera del control humano, lo cierto es que la penuria y la codicia son elecciones políticas y no un destino económico. Podemos ser nórdicos, no americanos, si queremos, y podemos ser empleadores del estilo de John Lewis<sup>\*</sup> y no del de Gate Gourmet».<sup>20</sup>

Independientemente de los anexos que podrían sumarse al mencionado veredicto de Rorty, su mensaje principal es incontestable. En realidad, la sociedad ya no está adecuadamente protegida por el Estado, sino que se halla expuesta a la voracidad de fuerzas que el Estado no controla ni espera o pretende recuperar y subyugar (ni por sí solo ni en combinación con otros Estados sumidos en la misma situación de impotencia).

19. Lawrence Grossberg, *Caught in a Crossfire*, Paradigm, 2005, pág. 112.

\* John Lewis es una cadena británica de comercios minoristas regida y participada en régimen de cooperativa por sus propios empleados. Gate Gourmet es una empresa internacional de *catering* para líneas aéreas —con sedes en Estados Unidos y Suiza— que opera siguiendo un esquema más tradicional de división estricta entre accionariado y empleados, maximización de beneficios y aprovechamiento del libre movimiento transfronterizo de capitales. (N. del t.)

20. Polly Toynbee, «Free-market buccaneers», *Guardian*, 19 de agosto de 2005. Gate Gourmet, una empresa «supranacional» a la que BA «subcontrató» sus servicios de *catering*, procedió recientemente al despido sumario de sus 670 empleados después de que éstos hubiesen emprendido una huelga contra la contratación de la mano de obra más barata suministrada por la agencia de trabajo temporal Blue Arrow.

Es principalmente por ese motivo por el que los gobiernos estatales, en su esfuerzo diario por capear los temporales que amenazan arruinar sus programas y políticas, van dando tumbos *ad hoc* de una campaña de gestión de crisis a otra y de un conjunto de medidas de emergencia a otro, sin soñar con otra cosa que mantenerse en el poder tras las siguientes elecciones, y carecen, por lo demás, de programas o ambiciones con visión de futuro, por no hablar de proyectos de resolución radical de los problemas recurrentes de la nación. «Abierto» y crecientemente indefenso por ambos flancos, el Estado-nación pierde gran parte de su fuerza, que se evapora actualmente hacia el espacio global, así como mucha de su sagacidad y de su destreza política, que hoy se ven cada vez más relegadas (¿o abandonadas?) a la esfera de la «política de la vida» individual, y «subsidiarizada» (como se dice en la jerga política actual) a los hombres y las mujeres individuales. Todo lo que del poderío y de la política pasados queda aún en manos del Estado y de sus órganos ha ido menguando gradualmente hasta alcanzar un volumen que cabe perfectamente en el recinto de una gran comisaría de policía equipada con una avanzada tecnología de vigilancia... y ya está. Este Estado reducido apenas puede llegar a ser otra cosa que un *Estado de la seguridad personal*.

La retirada que el Estado ha emprendido con respecto a la función en la que se fundamentaron sus más persuasivas pretensiones de legitimidad durante la mayor parte del siglo pasado ha vuelto a traer a primer plano la cuestión de su legitimación política. Actualmente, es imposible construir un consenso de ciudadanía (un «patriotismo constitucional», por emplear el término de Jürgen Habermas), como el que ese mismo Estado prometía construir hace no mucho, sobre un conjunto de garantías de protección frente a los caprichos del mercado, que, de sobras es conocido, puede sacudir a personas de toda posición social y amenazar los derechos de todo el mundo a la estima social y a la dignidad personal.

En esas circunstancias, se hace preciso encontrar una legitimación alternativa de la autoridad estatal y una fórmula distinta de las ventas y los beneficios que debe conllevar una ciudadanía dotada, al mismo tiempo, de sus correspondientes deberes. Como cabía esperar, tanto la una como la otra son buscadas hoy en día en el terreno de la protección contra los peligros que amenazan la *seguridad personal*. En la fórmula política de este Estado de la seguridad personal, se va sus-

tituyendo paulatina pero constantemente el espectro de un futuro y de una degradación social inciertos (fantasma frente al que el Estado *social* juraba no hace mucho tener asegurados a sus ciudadanos) por amenazas como la de un pedófilo suelto, un asesino en serie, un mendigo molesto, un atracador, un acosador, un merodeador, un envenenador del agua y de la comida, un terrorista... o, mejor aún, por la conjunción de todas esas amenazas en las figuras prácticamente intercambiables entre sí de los miembros de la «infraclass» nativa de los inmigrantes ilegales, un colectivo extranjero formado por extranjeros (que lo son desde que nacen hasta que mueren) y que constituye un eterno «enemigo interior» potencial contra el que el Estado de la seguridad promete defender a sus súbditos con uñas y dientes.

En octubre de 2004, la BBC2 emitió una serie de documentales titulada *The Power of Nightmares: The Rise of the Politics of Fear*.<sup>21</sup> Adam Curtis, guionista y productor de la serie, y creador prestigioso en Gran Bretaña de programas serios de televisión, señalaba allí que, aunque el terrorismo global es un peligro evidente reproducido continuamente dentro de la «tierra de nadie» de la jungla global, mucha (por no decir la mayor parte) de la estimación oficial de su nivel de amenaza «es una fantasía que ha sido exagerada y distorsionada por los políticos. Es un oscuro espejismo que se ha difundido entre los gobiernos de todo el mundo, los servicios de seguridad y los medios internacionales sin ser cuestionado en lo más mínimo». Cuesta poco identificar los motivos de tan rápida y espectacular carrera de dicho espejismo: «En una era en la que las grandes ideas han perdido credibilidad, el miedo a un enemigo fantasma es lo único que les queda a los políticos para mantener su poder».

Mucho antes del 11 de septiembre de 2001 era ya posible detectar numerosas señales de esa inminente transición de la legitimación del poder estatal a la típica del Estado de la seguridad personal (aunque, aparentemente, la gente tuvo aún que ver reproducido a cámara lenta el impacto del derrumbamiento de las Torres Gemelas de Manhattan durante meses en millones de aparatos de televisión hasta reposar y absorber por completo la noticia, y hasta que los políticos retomaron las riendas de las ansiedades existenciales populares para reconducir-

21. Véase Andy Beckett, «The making of the terror myth», *Guardian*, 15 de octubre de 2004, G2, págs. 2-3.

las a una nueva fórmula). No ha sido una pura coincidencia que (según Hugues Lagrange) las «alertas de seguridad» más espectaculares y las alarmas más sonoras sobre el crecimiento de la criminalidad —unidas a unas respuestas gubernamentales ostentosamente duras y reflejadas, entre otras cosas, en un rápido aumento de la población reclusa (lo que, en palabras del propio Lagrange, significa «la sustitución del Estado social por un Estado-prisión»)— hayan ocurrido desde mediados de la década de 1960 en países que contaban con los servicios sociales menos desarrollados (como España, Portugal o Grecia) y en países donde las provisiones sociales habían empezado a ser drásticamente reducidas (como Estados Unidos y Gran Bretaña).<sup>22</sup> Ninguna investigación realizada hasta el año 2000 mostraba correlación alguna entre la severidad de la política penal y el volumen de delitos, pero, sin embargo, la mayoría de los estudios sí habían hallado una fuerte correlación (negativa) entre el «impulso encarcelador», por un lado, y «la proporción de servicios sociales provistos independientemente del mercado» y «la proporción sobre el PNB del presupuesto dedicado a tal fin», por el otro. En definitiva, se ha demostrado más allá de toda duda razonable que la especial atención recientemente centrada en la delincuencia y en los peligros que amenazan la seguridad física de los individuos y de sus propiedades está estrechamente relacionada con la creciente «sensación de vulnerabilidad [social]», y que sigue muy de cerca el ritmo de la desregulación económica y de la sustitución (paralela a dicha desregulación) de la solidaridad social por la independencia individual.

El exceso no es una característica privativa de las actividades anti-terroristas: también se hace notar en las alertas y las advertencias que los miembros de la coalición en guerra contra el terrorismo lanza a sus propias poblaciones. Como ya observó Deborah Orr hace un año, muchos vuelos han sido interceptados a consecuencia de tales avisos y de ninguno se ha tenido noticia de que hubiese padecido realmente una amenaza. «Se desplegaron tanques y tropas en el exterior de Heathrow, pero acabaron por retirarse de allí sin haber hallado nada en absoluto.»<sup>23</sup> Tomemos, si no, el ejemplo de la «fábrica de ricina»,

22. Véase Hugues Lagrange, *Demandes de sécurité*, Seuil, 2003.

23. Véase Deborah Orr, «A relentless diet of false alarms and terror hype», *Independent*, 3 de febrero de 2004, pág. 33.

cuyo descubrimiento fue pública y estridentemente anunciado en 2003: fue «declarado a bombo y platillo una “prueba evidente de la amenaza terrorista continuada que padecemos”, pero, al final, la factoría de gérmenes para la guerra bacteriológica de Porton Down donde se llevaron a cabo los análisis no pudo determinar que en el piso denunciado como importante base terrorista hubiese habido nunca cantidad alguna de ricina». Y, como ejemplo definitivo, el siguiente: «aunque son ya 500 personas [hasta comienzos de febrero de 2004] las detenidas y retenidas bajo la nueva legislación antiterrorista, sólo dos de ellas han sido condenadas por algún delito» (y no olvidemos que, por minúscula que nos parezca esa proporción, sigue siendo infinitamente mayor que la de condenas formales a prisioneros internados en Guantánamo, donde llevan años encarcelados sin cargos).

Aunque el ministro británico del interior, Charles Clarke, tiene sin duda razón al advertir de que sería una «absoluta insensatez» suponer que no van a producirse más atentados terroristas en Londres, las medidas tomadas por el gobierno para contrarrestar la amenaza del terrorismo parecen haber sido calculadas de antemano no tanto para rebajar la probabilidad de una nueva atrocidad terrorista como para acrecentar aún más la sensación de emergencia e instalar una especie de complejo colectivo de «fortaleza asediada». Como sugería Richard Norton-Taylor, periodista del *Guardian* especializado en seguridad, «existe un peligro real de que el arrebato de 12 puntos del primer ministro [se refería al anuncio de un nuevo plan de medidas de detención y deportación de sospechosos de terrorismo que vulneraban escandalosamente todo procedimiento judicial establecido] resulte contraproducente y distancie, precisamente, a aquellas personas que el gobierno —tanto como las agencias [de seguridad y de inteligencia]— necesita tener de su lado».<sup>24</sup>

Deborah Orr señala que, a la vista de semejantes estupideces, no habría que negar toda credibilidad a la hipótesis de que detrás del avivamiento de la amenaza terrorista se oculten determinados (y poderosos) intereses comerciales. De hecho, existen indicios de que «la guerra contra el terror», lejos de combatir la proliferación mundial del comercio de armas ligeras, lo ha incrementado considerablemente (y

24. Richard Norton-Taylor, «There's no such thing as total security», *Guardian*, 19 de agosto de 2005.

los autores de un informe conjunto de Amnistía Internacional y Oxfam aseguran que las armas ligeras son «las auténticas armas de destrucción masiva», puesto que medio millón de personas mueren a causa de ellas cada año).<sup>25</sup> Los beneficios que los productores y comerciantes estadounidenses de «material y dispositivos de autodefensa» obtienen de los temores populares, magnificados, a su vez, por la destacada presencia y notoriedad de dicho material y de dichos dispositivos, están sobradamente documentados. De todos modos, conviene insistir en que, hasta ahora, el producto principal y más difundido de la guerra que se libra contra los terroristas acusados de sembrar el miedo ha sido el propio miedo.

El otro subproducto al que esa guerra ha dado prolíficamente lugar han sido las nuevas limitaciones impuestas a las libertades personales, alguna de ellas inauditas desde los tiempos de la Carta Magna. Conor Gearty, profesor de derecho de derechos humanos de la London School of Economics, ha elaborado un largo inventario de leyes limitadoras de las libertades humanas que ya han sido aprobadas en Gran Bretaña bajo la rúbrica de una supuesta «legislación antiterrorista» y coincide con la opinión de otros muchos comentaristas preocupados por el tema: hoy por hoy, no tenemos la más mínima seguridad de que «nuestras libertades civiles seguirán ahí cuando tratemos de traspasárselas a nuestros hijos».<sup>26</sup> El poder judicial británico se ha ceñido hasta el momento (salvo muy contadas —aunque extensamente publicitadas— excepciones) a la doctrina gubernamental de que «no hay alternativa a la represión». Hoy, según concluye Gearty, «sólo los idealistas del liberalismo» y otras almas bienintencionadas igualmente engañadas «mantienen la esperanza de que la justicia asuma el liderazgo de la sociedad» en la defensa de las libertades civiles en un «momento de crisis» como el actual.

En el momento de escribir estas líneas, sigue sin haber una respuesta judicial en Gran Bretaña a la táctica de «disparar a matar» adoptada por la Policía Metropolitana londinense y que, al ser aplicada por primera vez, provocó la muerte de Jean Charles de Menezes,

25. Véase «War on terror fuels small arms trade», *Guardian*, 10 de octubre de 2003, pág. 19.

26. Véase Conor Gearty, «Cry Freedom», *Guardian*, G2, 3 de diciembre de 2004, pág. 9.

cuya única culpa era la de haber sido (erróneamente) identificado por la policía como posible terrorista suicida y quien, contrariamente a ciertas explicaciones (falsas) que se dieron de los hechos, no sabía que estaba siendo seguido, nunca trató de huir de la policía y no se saltó la barrera de la taquilla del metro. Sí, es cierto, hoy en día no hay que bajar la guardia ante la amenaza de más atentados terroristas. Pero no es menos cierto que también hay que observar con sospecha a los guardianes del orden que pueden tomar/confundir a cualquiera de nosotros por un portador de dicha amenaza...

Las historias de las macabras proezas en el interior de recintos como el del campo de internamiento de Guantánamo o la prisión de Abu Ghraib, aislados no sólo de los visitantes, sino también del radio de acción de toda ley, nacional o internacional (que son las historias también de la lenta pero incesante caída en el pozo de la inhumanidad de los hombres y las mujeres designados para supervisar esa alegalidad), han recibido suficiente publicidad en la prensa como para ahorrarnos el error de volver a repetirlas.<sup>27</sup> Sigue siendo necesario, de todos modos, señalar que las atrocidades reveladas y hechas públicas no fueron incidentes aislados ni «accidentes laborales». Según todo lo que hemos averiguado *ex post facto* (aunque no podemos jurar que conozcamos toda la historia), fueron consecuencia de planes cuidadosamente elaborados y sus ejecutores fueron diligentemente instruidos en las habilidades tecnológicamente avanzadas que semejante trabajo requería. La ciencia moderna y sus portavoces en las altas esferas fueron convocados allí para actualizar las técnicas de tortura existentes:

Médicos militares destacados en la bahía de Guantánamo, en Cuba, han ayudado a los interrogadores en la realización y el perfeccionamiento de sus interrogatorios a los detenidos, incluidos consejos sobre cómo incrementar sus niveles de estrés y sobre cómo explotar sus temores [...] El programa fue explícitamente diseñado para aumentar el miedo y la angustia de los detenidos [...] El Ejército se negó a dar permiso al *[New York] Times* para entrevistar al personal médico del aislado campamento de Guantánamo [...] El puñado de antiguos interrogadores que sí hablaron con el *Times* sobre las prácticas habituales en

27. Véase, en particular, el archivo confidencial —de casi 2.000 páginas— de la investigación penal del Ejército estadounidense obtenido por el *New York Times* y publicado el 28 de mayo de 2005.

Guantánamo lo hicieron siempre a condición de mantenerse en el anonimato; algunos dijeron haber agradecido la ayuda de los médicos.<sup>28</sup>

El general Ricardo S. Sánchez, «ex comandante de las tropas estadounidenses durante el escándalo de los abusos a internos de la prisión de Abu Ghraib», fue ascendido por el secretario de defensa, Donald H. Rumsfeld, a un nuevo alto cargo en la estructura de mando del Ejército de tierra. Como comentaron los propios periodistas del *New York Times*, aquél ascenso parecía «reflejar el convencimiento creciente en el seno del Ejército de que se había dejado atrás el escándalo de los abusos».<sup>29</sup>

«No hay nuevos monstruos aterradores. Sólo se trata de extraer el veneno del miedo», señalaba Adam Curtis.<sup>30</sup> Los miedos están ahí, saturando la existencia humana cotidiana al tiempo que la desregulación del globo penetra profundamente en sus cimientos y los bastiones defensivos de la sociedad civil se vienen abajo. Los miedos están ahí y explotar su caudal aparentemente inagotable y autorrenovable para reconstruir un capital político diezmado es una tentación que a muchos políticos les resulta difícil resistir.

Mucho antes del 11-S ya se habían producido ensayos y pruebas que evidenciaban los formidables beneficios de ceder a esa tentación. En un estudio mordaz y apropiadamente titulado «*The terrorist, friend of state power*» («El terrorista, un amigo del poder del Estado»), Victor Grotowicz analizó la utilidad que los atentados terroristas perpetrados por la Facción del Ejército Rojo habían tenido para el gobierno de la República Federal de Alemania en el momento mismo en el que los «treinta años gloriosos» del Estado social empezaban a mostrar los primeros síntomas de aproximarse a su fin.<sup>31</sup> Y descubrió que, mientras que en 1976 sólo el 7% de los ciudadanos alemanes

28. Véase Neil A. Lewis, «*Interrogators cite doctors' aid at Guantanamo*», *New York Times*, 24 de junio de 2005.

29. Véase Eric Schmitt y Thom Shanker, «*New posts considered for US commanders after abuse*», *New York Times*, 20 de junio de 2005.

30. Beckett, «*The making of the terror myth*», *op. cit.*

31. Véase Victor Grotowicz, *Terrorism in Western Europe: In the Name of the Nation and the Good Cause*, Varsovia, PWN, 2000.

consideraban la seguridad personal un problema político de primordial importancia, apenas dos años más tarde, la gran mayoría de los alemanes habían pasado a verlo como algo mucho más importante que la lucha contra el desempleo creciente y la inflación galopante. En el transcurso de esos dos años, la nación pudo ver en las pantallas de sus televisores imágenes de las fotogénicas proezas de las fuerzas (en rápido aumento) de la policía y del servicio secreto, y pudo escuchar las propuestas —a cada cual más audaz— de sus políticos, embarcados en una especie de competición por ser más listos que sus rivales y prometer medidas cada vez más duras y severas en la guerra sin cuartel contra los terroristas.

Grotowicz descubrió también que, pese a que el espíritu liberal que inspiraba el énfasis original de la constitución alemana en las libertades individuales había sido subrepticiamente sustituido por un autoritarismo de Estado hasta entonces aborrecido, y pese a que Helmut Schmidt agradeció públicamente a los abogados defensores que se abstuvieran de poner a prueba en los tribunales las nuevas resoluciones del Bundestag contrarias al derecho constitucional, la nueva legislación jugó principalmente a favor de los propios terroristas, ya que potenció enormemente la notoriedad pública de éstos (y, por tanto, indirectamente, su estatura social), muy por encima de los niveles que habrían imaginado alcanzar por sí solos. Según la conclusión común de los investigadores, las reacciones violentas de las fuerzas de orden público contribuyeron extraordinariamente a acentuar la popularidad de los terroristas. Es de suponer que la función manifiesta de aquellas nuevas y severas políticas —declaradamente destinadas a erradicar la amenaza terrorista— estaba desempeñando un papel secundario a través de su función latente, que era la de intentar desplazar la base de la autoridad estatal de terrenos sobre los que el Estado no podía, no osaba o no pretendía ejercer un control efectivo, a otro ámbito en el que sus poderes y su determinación a la hora de actuar pudiesen ser demostrados espectacularmente y recibir el aplauso del público.

El resultado más evidente de aquella campaña antiterrorista fue el rápido incremento del nivel de miedo que saturaba la sociedad alemana. En lo que respecta a los terroristas, el blanco declarado de la campaña los acercó más de lo que jamás habrían soñado a su propio objetivo declarado: el de socavar los valores sustentadores de la democracia. La ironía final fue que la disgregación definitiva de la Fac-

ción del Ejército Rojo y su desaparición de la vida alemana no vino provocada por la acción policial represiva, sino que se debió a un cambio de las condiciones sociales, que dejaron de ser propicias para la *Weltanschauung* y las prácticas de los terroristas.

Más o menos lo mismo se puede decir de la triste historia del terrorismo norirlandés, que, obviamente, se mantuvo con vida y, en cierto momento, incluso aumentó su apoyo popular gracias, en gran medida, a la dura respuesta militar de los británicos. Su final puede atribuirse más bien al milagro económico irlandés y a cierto fenómeno psicológico afín a lo que podríamos considerar una «fatiga mental» que a nada de lo que hicieron o fueron capaces de hacer los contingentes que el ejército británico mantuvo en Irlanda del Norte durante tantos años.

El Estado de la seguridad personal, el último recambio para el renqueante Estado social, no tiene fama de tener inclinaciones particularmente favorables a la democracia; cuando menos, no tan intensas ni devotas como las del Estado social que pretende reemplazar.

La democracia se alimenta del capital de confianza de las personas en el futuro y en su propia capacidad de acción, y el Estado social jugó un papel histórico decisivo a la hora de llevar esa confianza a partes de la sociedad para las que esa convicción había estado fuera de su alcance durante la mayor parte de la historia. El Estado social convirtió la confianza en uno mismo y en la accesibilidad de un futuro mejor en la propiedad común de todos los ciudadanos de ese Estado. El Estado de la seguridad personal, por el contrario, se inspira en el miedo y la incertidumbre, los dos archienemigos de la confianza, y como toda institución desarrolla una serie de intereses creados que le llevan a multiplicar las fuentes de las que se nutre, así como a colonizar terrenos nuevos, vírgenes hasta entonces, que pasa a convertir en sus plantaciones. En el proceso, socava indirectamente los cimientos mismos de la democracia.

Del mismo modo que la crisis de confianza de los ciudadanos augura malos tiempos para la democracia, la caída del nivel de miedo existente podría anunciar la muerte de un Estado que busca legitimarse, precisamente, con la defensa de un orden público amenazado. Muy posiblemente, el auge del Estado de la seguridad personal anuncia el próximo ocaso de la democracia moderna. Puede que también

represente un papel decisivo a la hora de transformar esa premonición en una profecía de autocumplimiento.

Los «Estados securitarios» no son necesariamente totalitarios; en algunos de sus aspectos más cruciales, el Estado de la seguridad personal, la versión moderna líquida de esa familia de Estados, parece incluso ser diametralmente opuesto al Estado totalitario.

Según el acertado resumen que Tzvetan Todorov realizara de sus atributos constitutivos, el totalitarismo consiste en una supuesta «unificación» de la totalidad de la vida individual.<sup>32</sup> En un Estado totalitario plenamente desarrollado, los límites entre lo público y lo privado quedan desdibujados y tienden incluso a ser borrados por completo, y las iniciativas del Estado dejan de estar restringidas por las supuestas libertades individuales inviolables (y, para algunos, sagradas) de sus ciudadanos. (Cornelius Castoriadis diría que la *ecclesia* invade, conquista y coloniza el *oikos*, y se anexiona el *agora* en el proceso).<sup>33</sup> Pero está claro que ésa no es la tendencia dominante en el Estado moderno líquido, sino, más bien, la contraria: fragmentos cada vez más extensos de la esfera pública que antaño eran directamente administrados y gestionados por órganos del Estado tienden hoy a ser «filtrados» en sentido descendente, es decir, «subsidiarizados», «externalizados», «desagregados» a instituciones privadas o, simplemente, abandonados por los organismos estatales y dejados bajo el cuidado y la responsabilidad de los propios individuos. Es como si hoy fuese el *oikos* el que está a la ofensiva, mientras que la *ecclesia* se halla en franca retirada.

El Estado ha abandonado su pretensión de reemplazar la espontaneidad por la rutina, la eventualidad por las gráficas y los calendarios, y, en general, el «caos» (es decir, la autoafirmación y la competencia entre agentes autónomos) por el orden (es decir, la reorganización —pero, sobre todo, la reducción— de la diversidad de resultados probables). Todas éas eran aspiraciones anteriores que (como señaló en su momento Hannah Arendt) alimentaban y mantenían en ascenso su

32. Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien*, Robert Laffont, 2000, págs. 28-29 (trad. cast.: *Memoria del mal, tentación del bien*, Barcelona, Península, 2002).

33. Véase mi libro *In Search of Politics*, Polity, 2000 (trad. cast.: *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001).

propia y consabida tendencia endémica al totalitarismo. En ese sentido, al menos, la tendencia del Estado bajo las condiciones de la modernidad líquida apunta exactamente en la dirección contraria. Pero hay otro sentido, sin embargo, en el que todavía es detectable un claro «sesgo totalitario».

Según Mijail Bajtín, el «momento constitutivo» de todos los poderes terrenales es uno de «violencia, represión y falsedad» y de «inquietud y miedo de los sojuzgados».<sup>34</sup> Bajtín escribía bajo el peso de uno de los dos sedimentos (el comunista y el nazi) más espesos y opresivos de la tendencia totalitaria del pasado siglo, por lo que sentía cierta inclinación a interpretar el estrecho vínculo entre la dominación del Estado y la «inquietud y [el] miedo de los sojuzgados» principalmente (o, incluso, exclusivamente) como miedo de los súbditos *al* propio Estado, un miedo que se desprendía de la perpetua práctica y amenaza (esta última aún más constante, si cabe) de violencia estatal.

Ése fue, en realidad, el sello distintivo de los regímenes totalitarios del siglo xx, que obtenían y mantenían la sumisión y la obediencia de sus súbditos por medio del terror promovido por el Estado. Dicho terror emanaba del propio modo aleatorio, caprichoso y, aparentemente, carente de toda lógica, con el que los Estados totalitarios practicaban la excepción de la ley, excepción que, por lo demás, era una prerrogativa universal (y definitoria, según Carl Schmitt) de todo poder soberano. Se temía al Estado totalitario por que se le consideraba la fuente de *lo desconocido y de lo impredecible*: el elemento perpetuo e irreparable de incertidumbre presente en la condición existencial de sus súbditos. (Esto era mucho más aplicable, sin duda, a la versión comunista de los regímenes totalitarios que a la nazi, ya que, al haber eliminado la competencia de libre mercado —otra fuente importante de ansiedad existencial— y al haber eximido/exceptuado la mayoría de los procesos vitales de la interferencia desestabilizadora e incontrolable de las fuerzas económicas, el régimen comunista tenía que recurrir deliberadamente a la incertidumbre *fabricada*, a la inseguridad artificial generada por medios políticos o, lo que es lo mismo, por medio de la coacción manifiesta y ubicua.) Todorov cita el tercer *Dialogue philosophique* de Ernest Renan, un medio olvidado y extraño ale-

34. Citado en Ken Hirschkop, «Fear and democracy: an essay on Bakhtin's theory of carnival», *Associations*, nº 1, 1997, págs. 209-234.

gato a favor de las prácticas totalitarias, en el que sugiere que el Estado necesita sustituir el «infierno químérico» del más allá, empleado por las religiones para imponer obediencia en sus fieles atemorizándolos, pero cuya existencia no podría ser nunca demostrada de forma totalmente convincente para los vivos, por otro de tipo terrenal, real y tangible, de modo que a nadie le cupiera duda alguna de lo que le aguardaría si se desviaba de la senda correcta.<sup>35</sup>

Pero incluso en los regímenes comunistas los poderes del Estado se esforzaban por presentarse ante sus oprimidos súbditos como *salvadores* frente al terror más que como fuente primaria de éste. En cuanto el terror de Estado se implantaba como norma, cualquier respiro momentáneo en los sucesivos procesos de «purga», cualquier revocación de una sentencia condenatoria o cualquier exención personal de la persecución generalizada eran recibidas como un nuevo testimonio de la benevolencia del Estado y de la sinceridad de los esfuerzos de éste por proteger a los inocentes y recompensar a los obedientes, y, por lo tanto, como una confirmación más de que invertir la confianza personal en el Estado como única isla de lógica y coherencia en un mar de anarquía y eventualidad era la decisión correcta.

«La inquietud y el miedo de los sojuzgados» es un momento tan «constitutivo» del poder en el sistema político democrático moderno como lo fue en todos los Estados totalitarios de los que se tiene constancia. Pero el Estado democrático moderno, que también era —al mismo tiempo— una sociedad capitalista y de mercado, se propuso casi desde el principio (o, al menos, desde una etapa comparativamente temprana) erigirse en una agencia destinada a *reducir* el miedo o a *eliminarlo* por completo de la vida de sus súbditos/ciudadanos. No había necesidad de fabricar incertidumbre. Los medios de violencia y represión administrados por el Estado podían ser usados únicamente en ocasiones extraordinarias y mantenerse guardados la mayor parte del tiempo. Había más que suficiente miedo innato y auténtico con el que emanaba de las propias condiciones de vida de la mayoría de los miembros de la comunidad política democrática.

La historia del ascenso de la democracia moderna podría escribirse como un relato de los progresos realizados en la eliminación —o en la limitación y dominio— de las sucesivas causas de incertidumbre,

35. Todorov, *Mémoire du mal*, op. cit., pág. 47 (trad. cast. cit.).

ansiedad y miedo surgidas por el camino. La larga cruzada contra terrors engendrados y gestados socialmente culminó en un gran seguro estatal colectivo contra infortunios padecidos individualmente (como el desempleo, la invalidez, la enfermedad o la vejez), así como en un sistema colectivamente garantizado de provisión (también refrendada por el Estado) de los servicios esenciales para la formación y la autoafirmación individuales, lo cual constituyó la sustancia de base (o, cuando menos, el objetivo orientador) del Estado social (mal llamado «del bienestar»). Algo más de medio siglo atrás, Franklin Delano Roosevelt, en su declaración de los fines de la guerra emprendida en nombre de la alianza democrática, anunció el advenimiento de un mundo en el que el miedo en sí sería la única calamidad de la que sus habitantes tendrían aún miedo; en la mayoría de las democracias liberales, los «treinta años gloriosos» de la posguerra transcurrieron dominados por un esfuerzo intenso y continuado por cumplir con esa promesa.

Ahora que el Estado social se bate en retirada por todas partes, es ya muy raro oír que alguien repita aquella promesa de Roosevelt, y aún menos (y muy significativamente) de boca de quienes llevan el timón del poder estatal; al mismo tiempo, hoy han vuelto (y recrudecidos) todos los miedos que el Estado social en auge tenía que haber desterrado de una vez por todas: el más destacado de ellos, el miedo a la degradación social y al fantasma de la pobreza y la exclusión social que aguarda al final de la espiral descendente.

A propósito de la transición desde el «aburguesamiento del proletariado» (que con tanta preocupación y pena veían la izquierda nostálgica y los intelectuales izquierdistas de los años de la posguerra) hacia la «proletarización de la burguesía» del Estados Unidos posterior a Reagan, Richard Rorty hacía el siguiente comentario:

Desde 1973, la suposición de que todos los matrimonios trabajadores estadounidenses serían capaces de permitirse una casa y que la esposa podría, entonces, si así lo prefería, quedarse en ella y criar a los hijos, ha ido pareciendo cada vez más absurda. La cuestión, hoy en día, es saber si la pareja casada media, en la que ambos cónyuges trabajan a tiempo completo, llegará a ser capaz de llevarse a casa más de 30.000 dólares anuales. Si el marido y la esposa trabajan, cada uno, 2.000 ho-

ras al año pagadas al actual salario medio de los trabajadores empleados en puestos de producción y no supervisores (que es de 7,50 dólares por hora), eso será lo que cobren. Pero 30.000 dólares al año no les permitirá comprar una casa ni contratar un servicio de guardería aceptable. En un país que no cree en el transporte público ni en la implantación de un seguro nacional de salud, esa renta sólo alcanza a una existencia humillante y precaria en el caso de una familia de cuatro miembros. Ésta, además de los lógicos problemas que tendrá para «salir adelante» con semejantes ingresos, vivirá constantemente atormentada por el miedo a posibles recortes salariales y reducciones de plantilla, así como a las consecuencias desastrosas de hasta la más breve enfermedad.<sup>36</sup>

Y, según informaba el *New York Times* el 3 de marzo de 1996, el 72% de los estadounidenses creían ya entonces que «los despidos y la pérdida de puestos de trabajo en este país se prolongarán indefinidamente». Aún siguen creyéndolo y, probablemente, más convencidos que hace una década; a fin de cuentas, se están haciendo a la idea de que su experiencia de vivir en un vaivén continuo les va a acompañar hasta su muerte. Ésa, por cierto, es una de las pocas creencias populares que, día tras día, se ve ampliamente corroborada y de la que se encuentran muy pocos motivos para dudar. Y creerla significa tener un miedo crónico, día y noche, uno tras otro.

Sesenta años más tarde, la declaración de «guerra a los miedos» (al miedo a la falta de libertad, al miedo a la persecución religiosa y al miedo a la pobreza) que hiciera Roosevelt y su promesa de una inminente desaparición de éstos, fueron sustituidas por la declaración de «guerra contra el terrorismo» de George W. Bush y su promesa de que ésta se prolongará durante mucho tiempo (algunos de sus colaboradores más próximos han sido más rotundos, incluso, al advertir de que nunca acabará...). En la actual era post-Reagan, tiende a ser el miedo a las amenazas a la seguridad personal (procedentes de terroristas, a las que se unen intermitentemente —aunque ahora un poco menos a menudo que antes del 11-S— las de los mendigos callejeros, los «camellos» que venden droga, los atracadores y, en general, los miembros de la convenientemente mal definida y, por ello, más ate-

36. Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, 1998, págs. 83-84 (trad. cast.: *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999).

rradora «infraclase», y otras como las de los venenos de la comida rápida, la obesidad, el colesterol o el humo de los cigarrillos de otras personas) el elegido como esponja que se empapa de todos los demás miedos y los absorbe y los limpia. Unos años *antes* del 11-S, Rorty señaló (proféticamente, podríamos decir ahora, *después* del 11-S) que «si se logra distraer a la plebe de su propia desesperación con pseudacontecimientos creados por los propios medios, incluida alguna que otra guerra breve y sangrienta, los superricos tendrán poco que temer».<sup>37</sup>

Pero los superricos tienen poco que temer en cualquier caso... Como bien apunta Max Hastings:

El arma más poderosa de la que disponen los acomodados es el globalismo. En cuanto se supera un cierto umbral empresarial, el pago de impuestos se convierte en algo voluntario, como los contables de Rupert Murdoch bien podrán atestigar. Ante la más mínima amenaza fiscal o, incluso, física, siempre es fácil trasladar el dinero (o trasladarse uno mismo) a otra parte. Sabedores de esto, pocos gobiernos nacionales se atreven a correr el riesgo de ahuyentar a los creadores de riqueza atacando sus cuentas bancarias [...] [Sólo] un desmoronamiento del sistema financiero de una magnitud sin precedentes podría llegar a amenazar la seguridad de los ricos.<sup>38</sup>

Los miembros de la élite global de los superricos pueden estar ahora o después *en* este lugar o en aquel otro, pero en ningún momento ni lugar son *de ese sitio concreto* (ni de ningún otro, claro está). No tienen que preocuparse de disipar los temores que invaden a los nativos/lugareños del sitio en el que ellos hayan recalado temporalmente, porque su propia seguridad (que, de necesitarlo, podrían buscar y hallar en otro lugar) ya no depende de que «la plebe esté contenta», como tampoco depende de ello la seguridad de su riqueza ni de la ampliación continua de ésta, ya que se ha convertido en algo tan ligero y móvil que puede ser fácilmente transferido a entornos más benignos y hospitalarios. Si el volumen de los miedos locales se vuelve más grande de lo que el umbral máximo de incomodidad permite,

37. *Ibid.*, pág. 88.

38. Max Hastings, «They've never had it so good», *Guardian*, 6 de agosto de 2005.

siempre hay muchas más localidades a las que desplazarse, dejando que los nativos sufran y se consuman solos en las calderas de su pánico y de sus pesadillas...

Para la élite global, atizar los miedos de la población local (de cualquier población local de cualquier localidad en la que miembros de esa élite hayan decidido hacer escala) en lugar de mitigarlos tiene muy escasos (o, incluso, nulos) riesgos. De hecho, reconfigurar y reenfocar los miedos nacidos de la inseguridad social global para convertirlos en preocupaciones locales por la seguridad personal parece ser la estrategia más eficaz y, prácticamente, infalible; cuando se aplica sistemáticamente, reporta grandes beneficios con, relativamente, muy pocos riesgos asociados. Ahora bien, el más importante (y con mucho) de tales beneficios es que impulsa a la asustada población a apartar sus miradas de las causas auténticas de su ansiedad existencial, con lo que —por citar de nuevo a Hastings— la superclase global puede «continuar recompensándose a sí misma a una escala asombrosa» y sin que la molesten.

Gracias a la globalización negativa, la suma total, el volumen y la intensidad de los temores populares susceptibles de ser capitalizados por quienes promueven y aplican tal estrategia no hacen más que crecer sin freno. Y, a su vez, gracias a la abundancia de tales temores, la estrategia en cuestión puede seguir siendo aplicada rutinariamente, con lo que la globalización negativa puede, asimismo, proseguir su marcha sin obstáculos. Al menos, en el *previsible* futuro inmediato. Pero, como ya hemos visto, la «previsibilidad» es uno de esos atributos de los que más llamativamente carece el mundo moderno líquido negativamente globalizado.

**PENSAMIENTO CONTRA MIEDO  
(O CONCLUSIÓN NO DEFINITIVA  
PARA QUIENES SE PREGUNTEN  
QUÉ SE PUEDE HACER)\***

Compartiendo con sus lectores las tres fuertes impresiones que se había llevado en 1990 al enterarse de los fallecimientos (apenas separados en el tiempo) de Althusser, Benoist y Loreau, Jacques Derrida señaló que cada muerte es el fin de *un mundo*, y que cada vez es el fin de un mundo *único*, un mundo que jamás podrá reaparecer o ser resucitado.<sup>1</sup> Toda muerte supone la *pérdida* de un mundo, una *pérdida para siempre, irreparable*. La muerte es, podríamos decir, el fundamento experiencial y epistemológico de la idea misma de la *unicidad*.

El fallecimiento de Ralph Miliband fue un golpe particularmente cruel y doloroso para todos los pensadores que rechazaban la (infundadamente) optimista creencia de que ya se había hecho todo lo que se podía hacer para que nuestro planeta no fuese tan amenazante ni tan aterrador para los seres humanos (y, por tanto, para que fuera más acogedor para la vida humana y *humanitaria*), y que se negaban a aceptar que hubiese dejado de ser conceible mejora alguna. El propio mundo (*único e inimitable*) de Miliband era un mundo de eterna esperanza. Pero, precisamente por ese motivo, continúa siendo una fuente de perpetuo enriquecimiento de nuestros propios mundos. Corresponde a los vivos mantener viva la esperanza (o, mejor dicho, resucitarla) en un mundo que se transforma rápidamente y que, asimismo, destaca por la velocidad con la que varía las condiciones en las que se desarrolla la lucha continuada por hacerlo más acogedor para la humanidad.

\* Este capítulo es una versión corregida de la Miliband Lecture, clase magistral pronunciada en la London School of Economics en noviembre de 2005.

1. Véase Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, textos presentados por Pascale-Anne Brault y Michael Naas, Galilée, 2003 (trad. cast.: *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-Textos, 2005).

La obra de Ralph Miliband fue representativa del desafío trascendental al que se enfrentaron los intelectuales de su tiempo (los intelectuales: esos pensadores que no dejaron de creer que la finalidad última del pensamiento es la de hacer del mundo un lugar mejor) y de las vías y modos mediante los que las personas llamadas «intelectuales» trataron —con éxito desigual y no pocos fallos— de responder a dicho desafío.

El reto en cuestión consistía en la descomposición lenta pero implacable (aunque inadvertida durante mucho tiempo y deliberadamente obviada durante aún más) del «agente histórico» en el que los intelectuales habían confiado (conscientes de los criterios «orgánicos» fijados para ellos por el código de conducta de Antonio Gramsci y profundamente sabedores de los limitados efectos prácticos del pensamiento puro) para alcanzar el momento y el lugar en el que el salto hacia la libertad, la igualdad y la fraternidad impeccablemente anunciado por los pensadores de la Ilustración (aunque luego desviado hacia los callejones sin salida del capitalismo y del comunismo) hubiese por fin llegado a su destino socialista.

En sus dos siglos aproximados de historia (moderna), los intelectuales han viajado desde la confianza en sí mismo y la audacia del joven Ícaro al escepticismo y la circunspección del viejo Dédalo (un viaje éste, conviene aclarar, que todavía no ha terminado y que ha recorrido —y tiene todos los visos de seguir recorriendo— un trayecto que dista mucho de ser una línea recta...). Y a lo largo de toda la diversidad de proyectos, actitudes y *Weltanschauungen* nacidos, muertos y abandonados en ese recorrido —desde la confianza, el valor y la impetuosidad de la altanera juventud (como, por ejemplo, cuando Claude-Henri Saint-Simon llamó a sus compañeros «intelectuales positivos» a «unir y combinar sus fuerzas para lanzar una ofensiva general y definitiva contra los prejuicios, y para empezar a organizar el sistema industrial»), hasta la recuperación de la sensatez, la cautela y el juicio propios de la edad avanzada (como, por ejemplo, cuando Ludwig Wittgenstein concluyó, resignado, que «la filosofía lo deja todo como estaba»)—, siempre sospecharon tácitamente (o se lamentaron en voz alta de) la impotencia del «pensamiento puro». ¿Pueden las palabras cambiar el mundo? ¿Basta con decir la verdad para asegurar la victoria de ésta sobre la mentira? ¿Es capaz la razón de hacer fren-

te por sí sola al prejuicio y la superstición? ¿Hay alguna probabilidad de que el mal se rinda sin más ante la deslumbrante gloria de la verdad, o de que la fealdad sucumba al esplendor cegador de la belleza?

En realidad, los intelectuales nunca confiaron en su propia capacidad para conseguir que su «verbo» se hiciera «carne». Necesitaban alguien que hiciera el trabajo que ellos instaban a realizar. Alguien con poder real para llevar a cabo cosas y para garantizar que continuaran existiendo en cuanto estuvieran hechas (¿acaso no necesita poder el conocimiento para tener incidencia en el mundo, tanto como el poder necesita conocimiento para cambiar el mundo para bien y con la finalidad correcta?). El «déspota ilustrado», ese Príncipe sabio (aunque inflexible) y, sobre todo, rico en recursos, capaz de transformar el consejo de la Razón en Ley vinculante, fue la lógica primera elección de los intelectuales. Pero sólo fue la primera de otras muchas que seguirían posteriormente; la historia se encargó de que, una vez elegida, dejase de ser la opción obvia o, aún menos, prometedora. Las relaciones entre quienes detentan el poder establecido y sus entusiastas consejeros (a menudo considerados «demasiado» entusiastas precisamente por aquellos a quienes dirigían sus consejos) fueron, como poco, ambivalentes y, la mayor parte del tiempo, tormentosas y envenenadas por las sospechas mutuas. Pronto se demostraría que el matrimonio entre los autodenominados *diseñadores* de la ley y los *hacedores* de la ley (y auténticos detentadores del poder) era el típico de una relación de amor-odio, irremisiblemente precario y siempre al borde del divorcio.

Durante al menos un siglo, la elección prioritaria de los intelectuales para el papel de «agente histórico» de emancipación fue un colectivo que se esperaba reunir y cimentar (o que se creía ya reunido y cimentado) a partir de un surtido bastante variopinto de habilidades y oficios y al que se había asignado sumariamente la categoría de «clase obrera». Obligada a vender su capacidad creativa/de trabajo a un precio fraudulento y víctima de la negación de la dignidad humana que tal venta suponía, la clase obrera supuestamente se levantaría (o sería elevada) de su existencia meramente «objetiva», inconsciente, como una «clase en sí», para adquirir el rango de una «clase para sí»: adquiriría conciencia de su destino histórico, lo adoptaría y se transformaría (o sería transformada) de objeto en sujeto (*el sujeto de la historia*, más concretamente), y se uniría en una revolución destinada a poner fin a su sufrimiento. Como, a pesar de todo, las causas de su mi-

sería tenían raíces sistémicas, esa clase (la que más sufría, según inolvidable sentencia de Karl Marx) era una clase única de personas que no podían emanciparse a sí mismas sin emancipar al conjunto de la sociedad humana, y que tampoco podían poner fin a su sufrimiento de clase específico sin acabar en el proceso con todo sufrimiento humano. Al atribuirsele semejante potencial, la clase obrera ofrecía un refugio natural y seguro para la esperanza: mucho más seguro que el de las distantes ciudades imaginarias en las que los escritores de las utopías de la modernidad temprana situaron a sus «déspotas ilustrados», unos déspotas de los que esperaban y confiaban que legislaran felicidad para sus involuntarios (y, originalmente, poco dispuestos) súbditos.

Una cuestión que constituyó un tema de debate desde el primer momento fue la de si la atribución de semejante capacidad estaba o no justificada. Podía argumentarse —en contra de lo que Marx creía— que el descontento en los talleres de las fábricas del primer capitalismo venía motivado más por una pérdida de seguridad que por el amor a la libertad, y que, cuando esa seguridad perdida y llorada se recuperase o se reconstruyese sobre unos cimientos distintos, sería inevitable que la agitación se desactivara, antes de alcanzar su supuesto destino revolucionario/emancipador. Podía argumentarse, también, que el reciclaje de los artesanos desposeídos, los arrendatarios agrícolas y otros muchos braceros sin trabajo por culpa de la industrialización en miembros de una clase obrera aparentemente homogénea dependía más de la intervención de poderes externos que de una supuesta dinámica autónoma, y que los poderes económicos podían descomponer esa clase exactamente del mismo modo que habían sido decisivos en un determinado momento para componerla...

Ahora bien, éstas y otras muchas advertencias fueron más fáciles de formular *a posteriori* y con la sabiduría que nos fue dando la experiencia: es decir, *después* de que se acumularan suficientes pruebas de que, lejos de constituir un paso preliminar hacia la renovación revolucionaria del sistema de poder, todas aquellas manifestaciones de «lucha de clases» en forma de prácticas de negociación colectiva y de utilización de una cierta «capacidad de incordio» al servicio de la defensa de los diferenciales salariales existentes iban dirigidas a objetivos situados claramente *dentro* de los confines de las relaciones entre patronal y sindicatos, y nunca traspasarían los límites del orden

capitalista ni, por supuesto, romperían ese orden. Y *después*, también, de que cada vez resultase más creíble la posibilidad de que, con su contribución a una corrección periódica y casi rutinaria de ciertas deformidades sistémicas intolerables (y, por lo tanto, potencialmente explosivas), las luchas sindicales sirvieran de mecanismo —homeostático y estabilizador— de «restablecimiento del equilibrio», en lugar de ser un elemento de perturbación (y, aún menos, de debilitamiento) del orden capitalista.

Tras un prolongado período de convulsión inicial, relacionado con el desmoronamiento de las estructuras económicas premodernas, vino un período de «estabilidad relativa», sustentado sobre las estructuras emergentes (pero aparentemente sólidas) de la sociedad industrial. Los instrumentos políticamente administrados de «remercantilización del capital y de la mano de obra» se convirtieron en un rasgo constante del mundo capitalista. Los Estados desempeñaron un papel activo en potenciar, favorecer y garantizar la expansión —tanto intensiva como extensiva— de la economía capitalista, por una parte, y en reacondicionar y rehabilitar la mano de obra, por la otra. Por duras que fueran las dificultades experimentadas por las víctimas de la expansión capitalista y por desconcertantes que resultaran los temores perpetuos a las rachas periódicas de depresión económica, parecían estar firmemente fijados los esquemas capaces de dar cabida a expectativas y proyectos para toda la vida, y dotados de herramientas reparadoras probadas y fiables: unos esquemas, en definitiva, que hacían posible la planificación a largo plazo de las vidas individuales, cimentadas en una creciente sensación de seguridad y confianza en el futuro. El capital y la mano de obra, atrapados en una dependencia mutua aparentemente indestructible y convencidos —cada vez más— del carácter permanente de su vínculo mutuo y de seguir «encontrándose una y otra vez» en los tiempos venideros, buscaron y encontraron un acuerdo mutuamente beneficioso y prometedor (o, al menos, tolerable): un modo de convivencia salpicado por repetitivos «tiras y aflojas», pero también de rondas de renegociación exitosa (en el sentido de ser mutuamente satisfactoria durante un tiempo) de las reglas de cooperación.

Frustrado e impaciente por cómo parecían ir las cosas, Lenin se quejaba de que, abandonados a su propia iniciativa, los obreros no desarrollarían más que una «mentalidad de sindicato» y no dejarían nunca de tener unos horizontes demasiado estrechos, egocéntricos y divi-

didos respecto a los de otros trabajadores como para hacer frente (y menos con éxito) a su misión histórica. Esa misma tendencia que tanto exasperaba a Lenin —inventor y ferviente defensor de tomar «atajos» y de sustituir los poco fiables estallidos espontáneos de ira obrera por una conquista del poder meticulosamente preparada y llevada a cabo por «revolucionarios profesionales»— fue también detectada (aunque contemplada con un sereno y moderado optimismo) por un contemporáneo suyo, Eduard Bernstein, fundador (con la considerable ayuda de los fabianos) del programa «revisionista» de acuerdos y de búsqueda de los valores y las aspiraciones socialistas dentro del marco político y económico de una sociedad esencialmente capitalista: un programa, en definitiva, de «mejoras» graduales pero constantes, más que de revisión brusca y revolucionaria del *statu quo*.

Los diagnósticos de Lenin y Bernstein eran sorprendentemente similares, pero sus respuestas a la pregunta «y entonces ¿qué debemos hacer?» eran radicalmente diferentes. Sin duda, ambos siguieron siendo fieles tanto a la proposición marxiana de que el matrimonio con la práctica es la única terapia válida para la debilidad endémica del pensamiento como a la elección de compañero que el propio Marx designó para unirse a la teoría emancipadora en esos inminentes espousales: «que los que piensan coincidan con *los que sufren*». Pero mientras que Bernstein se imaginaba el papel de los intelectuales encarnado en el de una especie de esposa y ama de casa leal y obediente, Lenin asignaba esos papeles de un modo distinto: para él, era la teoría la que debía tocar el instrumento principal y ejercer el mando de la pareja, y, para ello, debía armarse con buena parte (si no la mayoría o, incluso, la totalidad) de la robustez, la fuerza y la tenacidad normalmente imputadas al viril marido. Para alcanzar ese objetivo, sin embargo, quienes sabían qué hacer tenían que dejar de ser una mera sociedad de debate para transformarse en un órgano fuertemente integrado, férreamente disciplinado e implacable de «revolucionarios profesionales», conscientes de que (según la mordaz descripción que Alain Finkielkraut hiciera de ese credo) «los conceptos están en la calle, los argumentos en los hechos y la razón en el drama en el que los hombres son actores antes que pensadores».<sup>2</sup> Es, pues, el proletariado el que, en úl-

2. Véase Alain Finkielkraut, *Nous autres, modernes*, Ellipses, 2005, pág. 245 (trad. cast.: *Nosotros, los modernos*, Madrid, Encuentro, 2006).

tima instancia, rehará la sociedad con acuerdo a las reglas de la razón y a los principios de la justicia, pero no se pondrá a ello a menos que sea incitado, impelido y (si es necesario) coaccionado por quienes conocen y/o codifican esas reglas y principios. Los obreros necesitan ser forzados a realizar el acto definitivo de liberación que, según veredicto de la historia contra el que no cabe recurso alguno, ha sido su misión desde el inicio mismo de la lucha de clases, pero que sin el llamamiento a las armas y la coacción desde el exterior ya mencionados, su indolencia o su pereza (o su excesiva ingenuidad o la facilidad con la que se han dejado embaukar) no les permitirán realizar...

La audaz/desesperada propuesta de Lenin trasladó a los intelectuales —entendidos como «conocedores de la historia»— desde el departamento de diseño al cuadro de control de la revolución. A ellos les correspondía, pues, transformarse en actores históricos situando al colectivo-actor designado por la historia bajo su mando directo y, a continuación, amasando, amoldando y preparando ese colectivo hasta convertirlo en un ejército férreamente disciplinado para la guerra y/o en un arma de destrucción masiva.

La propuesta de Lenin tenía posiblemente como objeto liberar a los intelectuales de la impotencia de la que estaban aquejados originalmente incitándolos a reconstituirse en el «actor histórico» colectivo que ellos mismos —temerosos de su ya mencionada impotencia— habían estado buscando hasta entonces fuera de sus filas. Ahora el actor ya no tenía que ser imaginado ni postulado, sino que era del todo real, y no era un posible objeto de la labor ilustradora y orientadora de los intelectuales, sino un jefe inflexible, omnisciente desde el principio y cada vez más omnipotente, que exigía obediencia, abnegación y rendición incondicional a sus dictados. Fueran cuales fueran sus intenciones iniciales, lo cierto es que la estratagema de Lenin demostró ser, en la práctica, un simple cambio de dirección en el estado de cosas que subyacía al trauma de debilidad innata que padecían los intelectuales. El Partido —producto de esos intelectuales reconstituidos en «actor histórico»— pasó a ocupar el lugar de las «masas humilladas que sufren» como punto de referencia de los servicios intelectuales. Pero, a diferencia de las masas proletarias a las que sustituyó en el papel de motor de la historia, el Partido no quería (ni estaba dispuesto a tolerar la más mínima suposición de que necesitase) iluminación ni orientación alguna desde el exterior. Lo que sí exigía era retraimiento,

sumisión ciega, obsequiosidad y servilismo. Necesitaba ordenancistas, no maestros; sirvientes, no guías.

¿Fueron los duros tiempos que sucedieron a los de los antiguos legisladores —los descendientes de los *philosophes* y ejecutores del legado de éstos— un producto de su propia creación? ¿Se buscaron los problemas que vinieron después desde el momento mismo en que iniciaron su búsqueda de ese famoso actor histórico? Ellos soñaban con un mundo de transparencia completa y orden total. No sabían que la «transparencia completa» viene siempre acompañada de la vigilancia completa y que el «orden total» es propiedad de los sueños y los fines del totalitarismo, de los comandantes de los campos de concentración y de los administradores de los cementerios. Obtuvieron lo que ayudaron a engendrar sin haberlo pedido.

Marx insistió en que el capital que esclavizaba al trabajador no era más que poder alienado de este último. ¿Acaso no era el partido otra cosa que la alienación de los poderes de pensamiento de los intelectuales?

Como había ocurrido con el camino recorrido desde el «verbo» hasta la «carne», la línea de comunicación entre la desesperación de la impotencia y el gozo de la autosuficiencia iba a ser operada, a partir de entonces, por el Partido, y acabaría siendo intervenida y sometida a su administración exclusiva durante mucho tiempo.

Mientras la evolución de los acontecimientos confirmaba tanto las sombrías previsiones de Lenin como las más optimistas de Bernstein, György Lukács atribuía la evidente reticencia de la historia a seguir la prognosis original de Marx a un concepto que acuñó expresamente para tal fin (aunque remontándose para ello a la alegoría que hiciera Platón de las sombras proyectadas sobre las paredes de la caverna): el de la «falsa conciencia» inspirada capiosamente por la «totalidad fraudulenta» del orden social capitalista y que éste promueve y nunca cesa de promover salvo que su acción se vea contrarrestada por los esfuerzos del Partido, que puede ver —más allá de las apariencias engañosas— la inexorable verdad de las leyes históricas y, a partir de ahí (y siguiendo el modelo de los filósofos platónicos), compartirla con los ilusos habitantes de la caverna.

Combinada con los conceptos que Antonio Gramsci atribuyó al Partido como «intelectual colectivo» y como grupo de «intelectuales orgánicos» encargados de articular y formular los intereses de una cla-

se determinada a fin de servir precisamente a la clase cuyos intereses articulaban y formulaban, la reinterpretación que Lukács hacía de los caprichos y vaivenes de la historia post-marxiana elevaba ostensiblemente el papel histórico de los intelectuales (y, con ello, su responsabilidad ética/política) hasta nuevas cimas. Pero, por la misma razón, sirvió también para abrir una «caja de Pandora» de recriminaciones recíprocas, imputaciones de culpabilidad y sospechas de traición que inició una larga era de acusaciones de *trahisons des clercs*, de guerras «inciviles», de difamaciones mutuas, de cazas de brujas y de destrucción de reputaciones. De hecho, si el movimiento obrero no se comportó en algún momento o lugar conforme a su pronosticada misión histórica y rehuyó el derrocamiento revolucionario del poder capitalista, los únicos culpables fueron los pretendidos (pero fallidos) «intelectuales orgánicos», que habían desatendido (o, incluso, traicionado activamente) su deber de «condensarse» (y, posteriormente, disolverse) como un partido adecuado a tal propósito.

Paradójicamente, a los intelectuales públicamente reconocidos como tales, autonombrados de ese modo, aspirantes o fracasados, les fue muy difícil resistirse a la tentación de adoptar un punto de vista tan poco favorecedor de sí mismos, ya que eso convertía hasta sus más espectaculares muestras de debilidad teórica e impotencia práctica en poderosos argumentos que, de forma indirecta aunque perversa, no hacían más que reafirmar su papel histórico clave. Recuerdo personalmente que, poco después de llegar a Gran Bretaña, escuché a un estudiante de doctorado que, tras hojear unas cuantas obras de Sidney y Beatrice Webb, se apresuró a proclamar —ante la aprobación incondicional de los asistentes que aquel día abarrotaban el aula de nuestro seminario— que en aquellos libros se hallaban todas las razones por las que la revolución socialista se estaba demorando tanto en llegar al Reino Unido.

Había indicios que, de haber sido advertidos a tiempo e interpretados cuidadosamente y sin prejuicios, habrían puesto en duda todo aquél engreimiento intelectualista. Las ideas de Lukács o de Gramsci, recientemente descubiertas entonces por la izquierda intelectual británica, no ayudaron, sin embargo, a decodificar los mensajes inscritos en dichos indicios. ¿Cómo relacionar, por ejemplo, la agitación estudiantil con los disturbios del llamado «Invierno del Descontento»

británico de 1978-1979? ¿Qué era lo que estábamos presenciando en aquel momento: una serie de escaramuzas en la retaguardia a cargo de tropas en retirada y próximas a capitular o unas unidades avanzadas de ejércitos a la ofensiva y cada vez más embravecidos? ¿Eran aquéllos simples ecos lejanos de antiguas batallas y reescenificaciones tardías de escenarios envejecidos o señales auguradoras de nuevas guerras en ciernes? ¿Síntomas de un final o de un comienzo? Y si señalaban lo segundo, ¿el comienzo de qué?

Las noticias sobre los últimos movimientos intelectuales en el extranjero no hacían más que aumentar la perplejidad y la confusión existentes: anuncios de un «adiós al proletariado» se filtraban desde la otra orilla del Canal, acompañados de avisos de Althusser que nos recordaban que la situación había madurado ya lo suficiente para emprender la acción revolucionaria. La visión encantadoramente romántica de E. P. Thompson sobre la inmaculada autoconcepción de la clase obrera chocaba con el ataque frontal que le dedicaban los editores del *New Left Review* por su supuesta pobreza teórica (con lo que, probablemente, querían referirse a la flagrante ausencia de intelectuales en el edificante relato de Thompson).

Sería poco honesto y engañoso reivindicar en retrospectiva el haber entendido con antelación lo que sucedía. También sería fraudulento, injusto o muy poco esclarecedor culpar de su propia confusión a quienes se hallaban atrapados en la rápida marcha de los acontecimientos. Da igual cómo se repartan la culpa y las exoneraciones: el hecho es que el final inminente de los «treinta años gloriosos» (como se han dado en llamar retrospectivamente las tres décadas de posguerra en las que se construyó el Estado social —aunque sólo después de que las condiciones que las hicieron posibles hubiesen desaparecido o hubiesen sido eliminadas, y fuese más que evidente que habían dejado de existir—) desencajó todo aquel familiar mundo e inutilizó las —hasta entonces— probadas herramientas que se habían usado para analizarlo y describirlo. Había llegado la hora de las coronadas y las suposiciones... y de la gran confusión. Las ortodoxias eran enterradas en trincheras cada vez más profundas y rodeadas de alambradas, mientras que las herejías, reforzadas sobre el terreno, adquirían nuevos bríos y renovada impertinencia, y aunque buscaban en vano un lenguaje común, distaban mucho de estar cerca de consenso alguno.

La fuente de este caos intelectual (fuente a la que algunos apunta-

ban explícitamente y a la que otros restaban importancia) era, repito, la aparente desaparición del que hasta entonces había sido el agente histórico indiscutible (y el centro sobre el que habían girado en última instancia todas las estrategias, por mutuamente enfrentadas que parecieran). Esto había sido percibido, en un primer momento, desde las filas de la izquierda intelectual como una separación creciente y una interrupción de la comunicación con «el movimiento». A medida que aquellos postulados y prognosis (impecables desde el punto de vista teórico) fueron siendo refutados uno tras otro por los propios acontecimientos, los círculos intelectuales (salvo muy pocas excepciones, como las de quienes se resistían a aquella tendencia sistemáticamente o las de quienes lo hacían más esporádicamente, como los que participaban en «piquetes secundarios»\* o los que formaron grupos ocasionales de apoyo moral a los mineros que trataban en vano de escapar al gigante thatcherista) fueron dando un giro cada vez más fervoroso y evidente hacia sus propios intereses y actividades autorreferenciales, como si obedecieran al pie de la letra aquella proclamación que Michel Foucault hiciera del advenimiento de los «intelectuales específicos» (y, por tanto, también de la política «específica», es decir, dividida y separada profesionalmente).

Tanto entonces como actualmente, existían obviamente serias dudas sobre si el concepto de intelectuales específicos o especializados no era más que un oxímoron. Pero tanto si la aplicación del término «intelectual» es legítima en determinados casos (como el de los docentes universitarios que visitan la arena pública sólo cuando se producen desacuerdos sobre los salarios del profesorado, o el de los artistas que protestan por los sucesivos recortes en las subvenciones a las producciones teatrales o cinematográficas, o el de los consultores que se declaran en huelga contra las exigencias excesivas que se plantean sobre sus servicios) como si no, una cosa es cierta: para estas nuevas variedades —institucionalmente circunscritas, centradas en sí mismas y autorreferenciales— de posicionamiento político y de luchas de poder, la figura del «agente histórico» resulta completamente irrele-

\* Modo de presión sindical prohibido en ciertos países (como Gran Bretaña) y consistente en bloquear con piquetes el acceso a la empresa de un tercero, ajeno a la que es directamente motivo del conflicto en cuestión, para cortarle a esta última toda vía de suministros y/o compras. (*N. del t.*)

vante. Pueden eliminarla del orden del día sin el más mínimo remordimiento, pero, sobre todo, sin el pesar ni el regusto amargo del sentimiento de pérdida.

¿Deben las esperanzas y la tarea emancipadora acompañar al «agente histórico» al abismo de la desaparición, como el capitán Ahab animaba a sus marineros a hacer mientras se hundía en el mar? Yo diría que la obra de Theodor W. Adorno puede ser releída como un largo y exhaustivo intento de abordar esa pregunta y de justificar un rotundo «no» como respuesta a la misma.

Después de todo, mucho antes de que el apasionamiento de los intelectuales británicos por la existencia de un agente histórico empezase a languidecer y apagarse, Adorno ya advertía a su amigo Walter Benjamin (mayor que él) de los que denominaba «motivos brechtianos»: es decir, la esperanza de que los «verdaderos obreros» impidieran que el arte perdiera su aura o de que se salvaran gracias a «la immediatez del efecto estético combinado» del arte revolucionario.<sup>3</sup> Los «verdaderos obreros» —insistía— no tienen, en realidad, ventaja alguna sobre sus equivalentes burgueses» en ese sentido: «llevan todas las marcas de mutilación del típico carácter burgués». Y, para concluir, advertía a su amigo de lo siguiente: cuidado con «hacer de nuestra necesidad —es decir, la de los intelectuales, que “necesitan al proletario para la revolución” la virtud del proletariado, como ha sido constantemente nuestra tentación».

Adorno insistió, al mismo tiempo, en que, si bien la posibilidad de la emancipación humana —encarnada en la idea de una sociedad distinta y mejor— parecía entonces menos probable de lo que le pareció a Marx, las acusaciones presentadas por el propio Marx contra un mundo imperdonablemente hostil a la humanidad no habían perdido un ápice de su relevancia, y ningún jurado competente ha encontrado aún prueba alguna de la irrealidad de las ambiciones emancipadoras originales que pudiera juzgar definitiva. No existe, pues, motivo suficiente (y menos aún necesario), insistía Adorno, para retirar la emancipación del orden del día político. Si alguna razón suficiente había,

3. Véase la carta de Adorno a Benjamin del 18 de marzo de 1936, en Theodor Adorno y Walter Benjamin, *Correspondence, 1928-1940*, Harvard University Press, 1999, págs. 127-133 (trad. cast.: *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998).

era justamente de lo contrario: la perniciosa persistencia de los males sociales es un motivo sobradamente poderoso para seguir intentándolo con aún mayor ahínco.

Yo sugiero que la admonición de Adorno es tan actual hoy como lo fue cuando la escribió por primera vez: «La presencia, en absoluto disminuida, del sufrimiento, el miedo y la amenaza convierte en perentoria la necesidad de no descartar de por sí la idea o el pensamiento que no pueda materializarse». Hoy, como entonces, «la filosofía debe averiguar, sin atenuante alguno, por qué el mismo mundo que podría ser un paraíso aquí y ahora puede convertirse en un infierno mañana». La diferencia entre el «ahora» y el «entonces» no debería buscarse en una supuesta pérdida de perentoriedad de la tarea emancipadora o en la presunta ociosidad del sueño de la emancipación, sino en otro lugar.

Lo que Adorno se apresuró a añadir, sin embargo, fue que, si para Marx el mundo parecía listo para transformarse en un paraíso «allí y entonces» y parecía estar preparado para un giro de ciento ochenta grados instantáneo, porque «la posibilidad de cambiar el mundo “de arriba abajo” estaba presente de forma inmediata»,<sup>4</sup> en época de Adorno eso ya no era posible, si es que alguna vez lo había sido («sólo desde la tozudez puede seguir sosteniéndose esa tesis tal como Marx la formuló»). Lo que se ha perdido (y parece haberse vuelto más irreal que nunca) es la posibilidad de tomar un *atajo* hacia un mundo más adecuado para la vida humana.

También podría decirse que ya no quedan puentes transitables entre el mundo del aquí y ahora y ese otro mundo «emancipado», acoyedor y «de fácil uso» para la humanidad. No hay multitudes dispuestas a cruzar en estampida el puente hasta el final (suponiendo que alguien llegase a diseñarlo) ni vehículos aguardando a llevar a los más dispuestos hasta el otro lado y dejarlos sanos y salvos en su destino final. Nadie puede estar hoy seguro de cómo habría que trazar un puente así para que fuera utilizable, ni en qué punto de la orilla habría que ubicar su cabeza para facilitar un tráfico cómodo y sin problemas. La conclusión que se extrae fácilmente de todo ello es que hoy *no* tenemos esas posibilidades inmediatamente presentes.

«El mundo quiere ser engañado»: la categórica sentencia de Ador-

4. *Ibid.*, pág. 14.

no suena a comentario hecho a propósito de la triste historia escrita por Feuchtwanger sobre Odiseo y los cerdos, que se negaban a recuperar su anterior forma humana porque detestaban la preocupación de tener que tomar decisiones y asumir responsabilidades que venía indisolublemente ligada a la condición de ser humanos, o, por qué no, a propósito del «miedo a la libertad» de Erich Fromm o del arquetipo de todo lo anterior: la especulación melancólica de Platón sobre el trágico destino de los filósofos, que tratan de compartir con quienes siguen encerrados en la caverna las buenas nuevas que traen del mundo exterior de las ideas puras, iluminado por la luz del día. «No es que las personas se traguen el cuento, como se suele decir, [...] es que desean que les engañen [...] sienten que sus vidas serían completamente insoportables si dejaran de aferrarse a satisfacciones que no lo son en absoluto.»<sup>5</sup>

Adorno cita con indisimulada aprobación el ensayo que Sigmund Freud dedicó a la psicología del grupo. El grupo, escribió, «desea ser gobernado por una fuerza ilimitada, siente una pasión extrema por la autoridad; en expresión de Le Bon, tiene sed de obediencia. El padre primordial es el ideal del grupo y éste gobierna el ego en sustitución del ideal del ego». <sup>6</sup>

En palabras de Adorno, el «espíritu» y el «ente concreto» se han separado y, ahora, el espíritu sólo puede adherirse a las realidades por su cuenta y riesgo, y, por lo tanto, en última instancia, a riesgo de la propia realidad.

Quizá sólo un pensamiento que carezca de santuario mental, de impresión alguna de un espacio interior, y que haya admitido su falta de función y de poder, sea capaz de alcanzar a entrever un orden de lo posible y de lo inexistente, donde los seres humanos y las cosas se hallarían en el lugar que les corresponde.<sup>7</sup>

El pensamiento filosófico empieza en el momento mismo en que deja de contentarse con cogniciones previsibles y de las que nada nuevo surge que no haya sido colocado allí de antemano.<sup>8</sup>

5. Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, J. M. Bernstein (comp.), Routledge, 1991, pág. 89.

6. *Ibid.*, pág. 119.

7. *Ibid.*, pág. 15.

8. *Ibid.*, pág. 128.

El pensamiento no es la reproducción intelectual de lo que, de todos modos, ya existe. Mientras no se rompa, el pensamiento se aferra firmemente a la posibilidad. Su aspecto insaciable, su aversión a ser rápida y fácilmente satisfecho, rechaza la sensatez estúpida de la renuncia. El momento utópico del pensamiento es más fuerte cuanto menos [...] se objetiva en una utopía saboteando de ese modo su realización. El pensamiento abierto apunta más allá de sí mismo.<sup>9</sup>

La filosofía, insiste Adorno, significa la «determinación de preservar a toda costa la libertad intelectual y real», y sólo cumpliendo esa condición puede —y debe— mantenerse «inmune a la sugestión del *statu quo*».<sup>10</sup>

«La teoría —concluye el propio Adorno— habla en nombre de todo lo que no es de mentalidad cerrada.»<sup>11</sup> La práctica (y la utilidad, en particular) suele constituir una forma de excusa o de autoengaño típica de «bribones» como aquel «estúpido parlamentario de la caricatura de Doré», orgulloso de no ver más allá de sus tareas inmediatas. Adorno niega a la práctica la estima de la que tiende a ser profusamente objeto por parte de los portavoces de la ciencia «positiva» y de muchos profesionales de la filosofía académica (de hecho, la gran mayoría de ellos) que ceden a sus propios terrores.

Si la «emancipación», objetivo supremo de la crítica social, aspira al «desarrollo de individuos autónomos e independientes que juzguen y decidan de manera consciente por sí mismos»,<sup>12</sup> ha de hacerlo contra la formidable resistencia que opone la «industria cultural», pero también contra la presión de esa multitud cuyas ansias promete satisfacer esa misma industria (y que, engañosamente o no, satisface).

Entonces, ¿en qué lugar deja todo esto las posibilidades, las tareas y las estrategias de los intelectuales como guardianes (reales y pretendidos) de las esperanzas y promesas incumplidas del pasado, y como

9. *Ibid.*, págs. 292-293.

10. T. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, 1989, pág. 243 (trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994).

11. T. W. Adorno, *Critical Models*, Columbia University Press, 1998, pág. 263 (trad. cast.: *Intervenciones: nueve modelos de crítica*, Caracas, Eudeba, 1969).

12. *Ibid.*, pág. 92.

críticos de un presente que es culpable de haberlas olvidado y de haberlas abandonado antes de que pudieran cumplirse?

Según una opinión común, inaugurada al parecer por Jürgen Habermas e impugnada (y sólo en fecha relativamente reciente) por muy pocos de los estudiosos de Adorno, el mejor modo de expresar la respuesta de este último a estas y otras cuestiones similares es mediante la figura del «mensaje en la botella». Quienquiera que escribiera el mensaje y lo introdujera en la botella, la selló y la arrojó al mar sin tener la más mínima idea de cuándo sería localizada (si es que llegaba a serlo nunca) ni de quién la pescaría (si es que alguien la pescaba alguna vez), ni tampoco de si ese pescador, descorchada la botella y extraído el pedazo de papel de su interior, podría y querría leer el texto, entender el mensaje, aceptar su contenido y ponerlo en práctica de la manera pretendida originalmente por su autor. La ecuación está totalmente formada por variables desconocidas y el autor del «mensaje de la botella» no tiene modo alguno de resolverla. Como mucho, podría repetir aquellas palabras de Marx, *dixi et salvavi animam meam*: el autor ya habría cumplido con su misión y hecho todo lo que estaba en su mano salvando el mensaje de su extinción definitiva. Las esperanzas y promesas que él conocía, pero que la mayoría de sus contemporáneos nunca aprendieron o prefirieron olvidar, no habrán sobrepasado así un punto sin retorno en su camino hacia el olvido: tendrán la oportunidad de ser revividas al menos una vez más. No morirán con el autor (o, cuando menos, no *tendrán por qué* morir como *habrían* muerto si el propio pensador, en lugar de emplear una botella herméticamente sellada, se hubiese rendido y hubiese quedado a merced de las olas).

Como advierte Adorno (y de forma reiterada), «ninguna idea es inmune a la comunicación, y pronunciarla en el lugar equivocado y de forma discordante basta para socavar su verdad».<sup>13</sup> Así que, a la hora de comunicarse con los actores, con los aspirantes a actores, con los actores frustrados y con quienes son renuentes a unirse a la acción en su propia época, «el único modo que tiene el intelectual de mostrar un mínimo de solidaridad» con quienes son «extremadamente pobres» es mediante un «aislamiento inviolable».

13. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Verso, 1974, pág. 25 (trad. cast.: *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987).

Esa reclusión autoinfligida no es, según Adorno, un acto de traición: no es ni una señal de abandono ni un gesto de condescendencia, ni ambas cosas a la vez (ya que, como el propio Adorno señala, «la condescendencia y el no creerse mejor que los demás son la misma cosa»). Mantener las distancias constituye, paradójicamente, un acto de implicación de la única forma que puede ser tomada por implicación desde la perspectiva de las esperanzas incumplidas o traidoramente cumplidas: «El observador imparcial está tan involucrado como el participante activo; la única ventaja del primero es que conoce su implicación y que ese conocimiento como tal le proporciona una libertad infinitesimal».<sup>14</sup>

La alegoría del «mensaje en la botella» implica dos supuestos previos: uno es la existencia de un mensaje susceptible de ser escrito y suficientemente valioso como para tomarse la molestia de enviarlo con la botella; el otro es que, cuando sea hallado y leído (en un momento imposible de definir con antelación), el mensaje seguirá valiendo suficientemente la pena como para que quien lo encuentre se tome la molestia de extraerlo, estudiarlo, absorberlo y adoptarlo. En algunos casos, como el del propio Adorno, puede que haya quien prefiera confiar el mensaje a un lector desconocido de un futuro indeterminado antes que confraternizar con contemporáneos a los que no se considere preparados, no ya para comprender y retener, sino siquiera para prestar atención a lo que oigan. En tales casos, enviar el mensaje a un espacio y un tiempo no cartografiados responde a la esperanza de que su potencia sobreviva a su olvido actual y a las condiciones (pasajeras) que han causado ese olvido. El *recurso del «mensaje en la botella» sólo tiene sentido si (y sólo si) la persona que lo utiliza confía en que los valores son eternos, cree que las verdades son universales y sospecha que las mismas inquietudes que motivan actualmente una búsqueda de la verdad y una concentración de fuerzas en defensa de esos valores pervivirán en el tiempo.* El mensaje en la botella sirve para atestigar el carácter pasajero de la frustración y la naturaleza temporal de la esperanza, la indestructibilidad de las posibilidades y la debilidad de las adversidades que impiden que aquéllas se hagan realidad. En la versión de Adorno, la teoría crítica es un ejemplo de ello, y eso justifica la metáfora del mensaje en la botella.

14. *Ibid.*, pág. 26.

En el «Epílogo» de su última obra magna, *La miseria del mundo*,<sup>15</sup> Bourdieu señaló que el número de personalidades de la escena política capaces de abarcar, articular y canalizar las expectativas y las demandas de sus electores no deja de reducirse a pasos agigantados. El espacio político está orientado hacia el interior y es hoy proclive a cerrarse sobre sí mismo. Hay que abrirlo de nuevo y eso sólo puede conseguirse haciendo que los problemas y las ansias «privadas» —a menudo embrionarias e inarticuladas— sean directamente relevantes para el proceso político (y viceversa, como es lógico).

Pero del dicho al hecho hay un gran trecho, ya que el discurso público está inundado de lo que Émile Durkheim denominó «prenociones»: suposiciones rara vez formuladas de un modo abierto (y aún menos frecuentemente examinadas a fondo) que se emplean de forma acrítica al elevar la experiencia subjetiva al nivel de discurso público y cuando los problemas privados son categorizados y reciclados como discurso público y re-representados como cuestiones públicas. Para hacer su servicio correspondiente a la experiencia humana, *la sociología tiene que empezar por hacer limpieza general*. Debe procederse a una evaluación crítica de las prenociaciones (tanto de las tácitas como de las explícitas) unida a un esfuerzo por hacer visibles y audibles los aspectos de la experiencia que normalmente permanecen más allá de los horizontes individuales o por debajo del umbral de la conciencia individual.

Ese momento de reflexión mostrará, sin embargo, que adquirir conciencia de los mecanismos que hacen la vida dolorosa o, incluso, imposible de vivir no significa que éstos vayan a quedar automáticamente neutralizados. Sacar a la luz las contradicciones no significa que con eso se resuelvan. Entre el reconocimiento de las raíces del problema y su erradicación se extiende un largo y tortuoso camino, y dar el primer paso no garantiza en absoluto que se vayan a dar los siguientes ni, aún menos, que se vaya a seguir ese camino hasta el final. Aun así, es innegable que el simple hecho de empezar (de dejar al descubierto la compleja red de vínculos causales entre los dolores sufridos individualmente y las condiciones generadas colectivamente) tiene una im-

15. *La misère du monde*, bajo la dirección de Pierre Bourdieu, Seuil, 1993, págs. 449-554 (trad. cast.: *La miseria del mundo*, Tres Cantos, Akal, 1999). Véase también P. Bourdieu y otros, *The Weight of the World*, Polity, 1999.

portancia crucial. En sociología (y aún más en una sociología que se esfuerza por estar a la altura de la tarea que tiene asignada), el comienzo es más decisivo incluso que en otros ámbitos, ya que es ese primer paso el que indica y allana el camino a una rectificación que, de otro modo, no existiría ni, por supuesto, se apreciaría.

De hecho, tenemos que repetirnos las siguientes palabras de Pierre Bourdieu: «*quienes tienen la ocasión de dedicar su vida al estudio del mundo social no pueden quedarse de brazos cruzados —neutrales e indiferentes— ante las luchas en las que está en juego el futuro del mundo»*.<sup>16</sup>

Su deber (el nuestro, el de los sociólogos) es, por así decirlo, el deber de la esperanza. Pero ¿qué es lo que debemos esperar?

Como ya se ha comentado, ninguna de las dos acusaciones planteadas por Karl Marx contra el capital casi dos siglos atrás (su carácter derrochador y su iniquidad moral) ha perdido un ápice de su relevancia. Lo único que ha cambiado ha sido el alcance de ese derroche y de esa injusticia: ambos han adquirido ahora *dimensiones planetarias*. Lo mismo ha ocurrido con la labor de emancipación cuya urgencia motivó la fundación del Instituto de Fráncfort hace más de medio siglo y ha continuado guiando sus trabajos desde entonces, como también inspiró la vida y la obra de Ralph Miliband.

Permitanme aclarar, en cualquier caso, que es la crecientemente «transnacional» élite del conocimiento —la clase de fabricantes y manipuladores de símbolos que es cada vez más agresiva y manifiestamente *extraterritorial*— la que figura a la vanguardia de la «globalización» (forma abreviada esta última de referirse tanto al debilitamiento real —o supuesto— y gradual —pero implacable— de la mayor parte de las distinciones de base territorial, como a la sustitución de los grupos y asociaciones definidos territorialmente por «redes» electrónicamente mediadas, para las que no importa el espacio físico, y que han cortado sus ataduras con lo local y con las soberanías localmente circunscritas). Y permitanme también añadir que es esa élite del conocimiento la primera en experimentar su propia situación como «transnacional» y que son esas experiencias las que suele reprocesar en forma de un concepto de «cultura global» en la que la «hibridación» (deno-

16. Claude Lanzmann y Robert Redeker, «Les méfaits d'un rationalisme simplificateur», *Le Monde*, 18 de septiembre de 1998, pág. 14.

minación actualizada de la hoy desacreditada noción de *melting pot* o «crisol cultural») es la tendencia dominante, por mucho que ésta constituya una imagen que el resto (no tan móvil) de la humanidad difícilmente consideraría una representación fiel (siquiera aproximada) de su propia realidad diaria.

El pacto entre «los intelectuales» y «el pueblo» al que aquéllos se habían comprometido a levantar y guiar hacia la historia, la libertad y el coraje para autoafirmarse, se ha roto o, mejor dicho, ha sido revocado de forma tan unilateral como había sido anunciado originalmente en el umbral de la era moderna. Los descendientes de los intelectuales de antaño, la actual élite del conocimiento, partícipes de la «secesión de los satisfechos», se mueven ahora en un mundo radicalmente distinto de (y en nada coincidente con) los múltiples y diferentes mundos en los que la vida y las perspectivas (o la falta de ambas) del pueblo están instaladas y encerradas.

El precepto de Adorno según el cual la tarea del pensamiento crítico «no consiste en la conservación del pasado, sino en la redención de las esperanzas del pasado» no ha perdido un ápice de su relevancia. Pero, precisamente porque hoy sigue siendo igual de actual a pesar de lo radicalmente que han cambiado las circunstancias, el pensamiento crítico está también obligado a un replanteamiento continuo para mantenerse a la altura de su misión. Dos temas deben recibir un lugar de honor en el orden de prioridades de ese replanteamiento.

En primer lugar, la esperanza y la oportunidad de alcanzar un equilibrio aceptable entre libertad y seguridad —dos condiciones *sine qua non* de la sociedad humana (y que, aun no pareciendo compatibles a primera vista, resultan igualmente cruciales)— deben situarse en el centro de esa iniciativa de replanteamiento. Y, en segundo lugar, entre las esperanzas del pasado que precisan más urgentemente de redención, las conservadas en el particular «mensaje en la botella» de Kant, su *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*,<sup>\*</sup> pueden reclamar con toda justicia la categoría de «metaesperanza»: es decir, de esperanza que hace (hará y debe hacer) posible algo tan audaz como el acto mismo de esperar. Y es que sea cual sea el

\* Trad. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1994. (N. del t.)

nuevo equilibrio que se busque entre libertad y seguridad, éste tendrá que ser concebido a escala planetaria.

He escrito «*deben* recibir» (un verbo —«deber»— que sólo tendría que usarse en circunstancias extremas) porque la única alternativa a hacer caso (y urgentemente) de las advertencias proféticas de Kant es lo que Jean-Pierre Dupuy describió como una «catástrofe inevitable». Dupuy también señaló que profetizar la inminente llegada de dicha catástrofe tan encendida y clamorosamente como podamos es la única opción que nos queda de hacer evitable lo inevitable y, quizás, incluso, de convertirlo en algo imposible de producirse.<sup>17</sup> «Estamos condenados a mantenernos constantemente vigilantes», advierte. Puede de que hasta una breve laguna en esa labor de vigilancia sea una condición suficiente (aunque sólo sea, en principio, necesaria o *sine qua non*) para desencadenar la inexorabilidad de la catástrofe; por otra parte, proclamar esa inexorabilidad y, por tanto, «concebir la continuación» de la presencia humana en la Tierra «como la negación de la autodestrucción» es una condición necesaria (y podría ser que, incluso, suficiente) para que el «futuro inevitable no llegue a producirse».

Los profetas trajeron la conciencia de misión que les guiaba (y su determinación y capacidad para seguir esa misión y llevarla a cabo) de su creencia en lo que Dupuy desea que también nosotros creamos al vernos enfrentados a la catástrofe que actualmente nos amenaza. A fin de cuentas, ellos insistieron machaconamente en la inminencia del apocalipsis, no porque soñaran con los laureles académicos y (por consiguiente) deseasen que se reconociera su poder de predicción, sino porque *deseaban que el futuro les quitara la razón* y porque no veían otro modo de impedir que se produjera la catástrofe salvo el que eligieron: dejar que sus profecías se refutaran por sí mismas u obligarlas a pasar por ese proceso de refutación.

Nosotros podríamos profetizar que, si nada la refrena o la domina, nuestra globalización negativa —y su modo alternativo de desproveer de su seguridad a los que son libres y de ofrecer seguridad en forma de falta de libertad— hace *ineludible* la catástrofe. Si no formulamos esta profecía y no la tratamos en serio, pocas esperanzas puede tener la humanidad de convertirla en *evitable*. El único comienzo pro-

17. Véase Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, 2002, pág. 167.

metedor para una terapia contra el miedo que crece y, en última instancia, nos incapacita es ver más allá de él, hasta lo más hondo de sus raíces, porque el único modo prometedor de continuar dicha terapia pasa por enfrentarse a la tarea de arrancar esas raíces.

El siglo que nos espera podría perfectamente ser una era de catástrofe definitiva. Pero también podría ser una época en la que se negocie un nuevo pacto entre los intelectuales y el pueblo —entendido ahora como la humanidad en su conjunto— y se le diese vida. Esperemos que la elección entre esos dos futuros siga estando en nuestras manos.

## ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES

- Adiaforización, 114-118  
Adorno, Theodor, 217-226  
Agente histórico, 213  
Ajar, Émile, 11  
Alertas de seguridad, 170, 186, 193  
Altheide, David L., 171, 184  
Althusser, Louis, 216  
Arendt, Hannah, 70-74, 90, 116, 120, 200  
Ash, Timothy Garton, 28  
Attali, Jacques, 22, 98, 188  
Avnery, Uri, 147
- Bacon, Francis, 110  
Bajtín, Mijail, 123, 201  
Banalización de la muerte, 57-64  
Barry, Dan, 27  
Barthes, Roland, 59  
Baudrillard, Jean, 63-65  
Beck, Ulrich, 188  
Bellah, Robert, 71  
Benjamin, Walter, 218  
Bennett, Catherine, 16  
Bernstein, Basil, 182  
Bernstein, Eduard, 211-215  
Blanchot, Maurice, 46-47  
Bloch, Ernst, 61  
Bourdieu, Pierre, 189, 224  
Bousquet, Pierre de, 141  
Brown, Craig, 14  
Burocracia, 115  
Bush, George W., 133, 146
- Castel, Robert, 131, 167-170  
Castoriadis, Cornelius, 200  
Catástrofes, 27, 81, 97-101  
Cervantes, Miguel de, 9  
Clarke, Charles, 194  
Clarke, Peter, 141  
Confianza, 91-94  
Conrad, Joseph, 26-27  
Cosmopolitas, 189, 224  
Curtis, Adam, 133, 192, 197
- Danner, Mark, 132-134, 139  
Dante Alighieri, 46  
Dean, Jodi, 119  
Déficit de regulación normativa, 179-184  
Derrida, Jacques, 61-62, 207  
Desastres naturales frente a males morales, 106-115, 119  
Desigualdad, 100  
Desvío, 10, 86, 100-104, 122-124, 149  
Deuda, 17-19  
Douglas, Mary, 182-184  
Druon, Maurice, 144  
Dunn, John, 32, 189  
Dupuy, Jean-Pierre, 27, 80, 97, 103, 117, 129-130  
Durkheim, Émile, 224
- Élite global, 204-206  
Ellul, Jacques, 119  
Epstein, Joseph, 187  
Escaramuzas (misiones) de reconocimiento, 186

- Espada, Martín, 105  
Estremecimientos existenciales, 172-180  
Exclusión, 30-33, 37-46, 67-70, 180  
Fatalidad/Destino, 39, 172, 179  
Febvre, Lucien, 11  
Felicidad, 68-69  
Fetichismo tecnológico, 119  
Feuchtwanger, Lion, 220  
Finkielkraut, Alain, 212  
Foucault, Michel, 217  
Frank, Thomas, 174  
Freud, Sigmund, 57, 62, 73, 220  
Fromm, Erich, 220  
  
Gearty, Conor, 195  
Giddens, Anthony, 67  
Gilbert, Sandra M., 47  
Giroux, Henry A., 146  
Globalización negativa, 125-132, 142, 149, 164-166, 174, 188-189, 206, 227  
Goffman, Erving, 93  
Gonzales, David, 104  
Goytisolo, Juan, 86, 98  
Graham, Stephen, 30-31, 185  
Gramsci, Antonio, 208  
Grossberg, Lawrence, 190  
Grotowicz, Victor, 197-198  
Guerra contra el terrorismo, 132-144, 193-198, 204  
  
Habermas, Jürgen, 191, 222  
Hadith, Jamiat Ahli, 147  
Hastings, Max, 107-108, 204-206  
Hobbes, Thomas, 23  
Hoffman, Jan, 176-177  
Hugo, Victor, 10  
Husserl, Edmund, 32, 80  
Huxley, Aldous, 45  
  
Illich, Ivan, 100  
Implosión de la civilización, 23, 29  
Incertidumbre, 10, 128-132, 166, 201-202  
Inhabilitación ética, 115-117  
Inmortalidad impersonal, 54  
Inseguridad, 12, 131, 158, 166, 170, 175  
Intelectuales, 207-210, 213-218, 222, 226, 228  
Islam frente a Occidente, 150-157  
  
Jankélévitch, Vladimir, 61, 65  
Jonas, Hans, 72, 120, 129, 130  
Juergensmeyer, Mark, 144  
  
Kant, Immanuel, 87-88, 113, 227  
Kimball, Charles, 146  
Knell, Hermann, 121  
Kundera, Milan, 21, 127  
  
Lagrange, Hugues, 11, 193  
Lawson, Neal, 173-174  
Lenin, Vladimir, 212-213  
Lepage, Corinne, 27  
Levi, Primo, 90  
Lichtenberg, Georg Christoph, 34  
Límites del crecimiento, 102-103  
Lukács, György, 214-215  
Lyon, David, 159  
  
Marx, Karl, 210-219  
Mathiesen, Thomas, 15  
McCall, Davina, 41  
Meacher, Michael, 133, 143-145  
Mendieta, Eduardo, 93, 185  
«Mensaje en la botella», 222-223, 226  
Miedo derivativo, 11-13, 46  
Miliband, Ralph, 207, 225  
Mill, John Stuart, 128  
Mohawad, Jad, 153-155  
Mosse, George L., 54-55

- Muerte  
 deconstrucción de la, 57-60  
 en primer o en segundo grado, 63-68  
 sustituto de la, 50-52
- Muerte metafórica, 65-66
- Neiman, Susan, 80-81, 86, 108
- Neumann, Johan von, 117
- Norton-Taylor, Richard, 194
- Orr, Deborah, 194
- Orwell, George, 41
- Peligro, 11-28, 69-70, 73, 167
- Platón, 214
- Popper, Karl, 125
- Prescott, John, 163
- Progreso, 179
- «Religionización» de la política, 146-148
- Renan, Ernest, 201-202
- Retraso moral, 120
- Riesgo, 21-22, 127-132
- Roosevelt, Franklin Delano, 9, 203-205
- Rorty, Richard, 188-190
- Rousseau, Jean-Jacques, 80-81, 170
- Roux, Caroline, 181
- Roy, Arundhati, 126
- Rumsfeld, Donald, 132, 155, 197
- Sabini, John P., 84
- Saint-Simon, Claude-Henri, 208
- Sartre, Jean-Paul, 129
- Schmitt, Carl, 164, 201
- Schopenhauer, Arthur, 66
- Schütz, Alfred, 120
- Seguridad personal/protección, 12-13, 168-170, 176, 178-179, 187, 191, 199, 204
- Seguridad, 21-22, 69, 168
- Shama, Simon, 106-107
- Silver, Maria, 84
- Síndrome Titanic, 23, 29-31
- Sociedad abierta, 125-126, 165-166, 191
- Sociedad individualizada, 35, 52
- Solidaridad, 35, 92-94, 171, 174-176
- Starobinski, Jean, 70
- Surette, Ray, 186
- Taponnier, Paul, 103
- Tarjeta de crédito, 18-19
- Temor a la inadecuación, 124, 125, 131, 166
- Temores desplazados, 172-174, 185-187
- Tendencia totalitaria, 149, 201-202, 214
- Terrorismo, 23, 114-116, 134-145, 157-162, 198
- Todorov, Tzvetan, 150, 200, 201
- Toynbee, Polly, 190
- Truman, Harry, 121
- Universalización, 98-101
- Virilio, Paul, 140
- Voltaire, 80, 109, 112
- Vulnerabilidad, 11-13
- Wacquant, Loïc, 187
- Weber, Max, 85, 112, 115-117
- Wittgenstein, Ludwig, 208