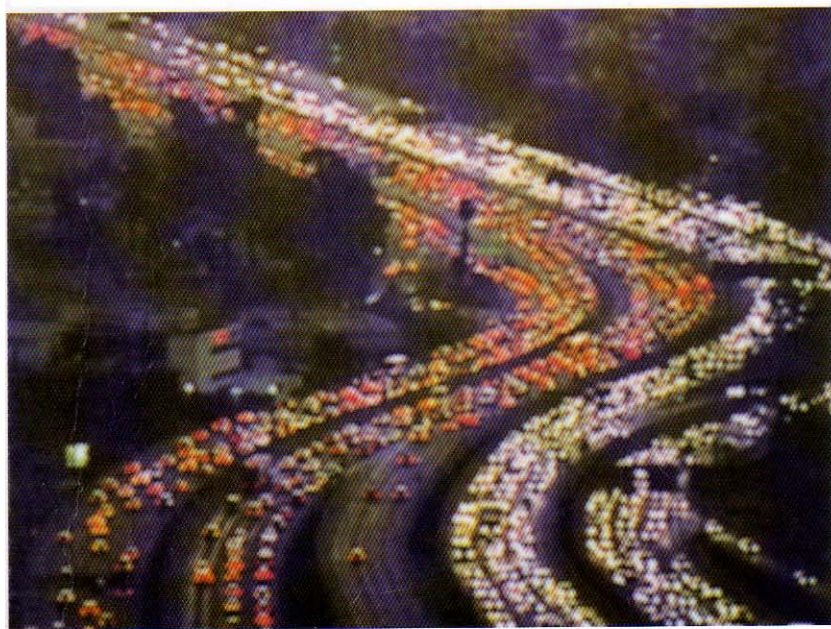


LA SOCIEDAD INDIVIDUALIZADA

Zygmunt Bauman



CATEDRA

Zygmunt Bauman

Colección Teorema
Serie mayor

La sociedad individualizada

Traducción de María Condor

CATEDRA
TEOREMA

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

cultura Libre

© Zygmunt Bauman 2001
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2001
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M.46.507-2001
I.S.B.N.: 84-376-1936-X
Printed in Spain
Impreso en Lavel, S. A.
Humanes (Madrid)

Índice

AGRADECIMIENTOS	9
VIDAS NARRADAS Y NARRACIONES VIVIDAS: UNA OBERTURA	11
CÓMO SOMOS	25
1. Surgimiento y caída del trabajo	27
2. Órdenes locales, caos mundial	43
3. Libertad y seguridad: la historia inacabada de una unión tempestuosa	53
4. Modernidad y claridad: historia de un romance fracasado	71
5. ¿Soy acaso el guardián de mi hermano?	87
6. Unidos en la diferencia	99
CÓMO PENSAMOS	113
7. La crítica: privatizada y desarmada	115
8. El progreso: igual y diferente	127
9. Los usos de la pobreza	133
10. La educación: bajo, por y a pesar de la postmodernidad	143
11. La identidad en un mundo globalizador	161
12. Fe y satisfacción instantánea	177
CÓMO ACTUAMOS	185
13. ¿Necesita el amor a la razón?	187
14. Moral privada, mundo inmoral	199
15. La democracia en dos frentes de batalla	227
16. La violencia vieja y nueva	233
17. Sobre los usos postmodernos del sexo	247
18. ¿Hay vida después de la inmortalidad?	267

Agradecimientos

Estoy en deuda con John Thompson, por iniciativa del cual se han reunido en un volumen estos artículos y conferencias, cuya ayuda fue para mí inapreciable al hacer la selección y que también sugirió el título de la recopilación. Y estoy enormemente agradecido a Ann Bone por la habilidad, dedicación y paciencia con que ha dado al resultado una forma apta para la publicación.

Vidas narradas y narraciones vividas: una obertura

«Los hombres están tan necesariamente locos —bromeaba Blaise Pascal— que no estar loco equivaldría a otra forma de locura.» De la locura no hay escapatoria sino otra locura, insiste Ernest Becker comentando el veredicto de Pascal, y explica: los seres humanos están «fuera de la naturaleza e irremediablemente en ella»; individual y colectivamente, todos nos elevamos por encima de la finitud de nuestra vida corporal y, sin embargo, sabemos —no podemos hacer otra cosa que saberlo, aunque hacemos todo lo que podemos (y más) por olvidarlo— que el vuelo de la vida acabará inevitablemente (y literalmente) en tierra. Y no hay ninguna buena solución al dilema, pues es precisamente el hecho de habernos elevado por encima de nuestra naturaleza lo que abre nuestra finitud al escrutinio y la hace visible, inolvidable y dolorosa. Todos hacemos cuanto podemos para hacer de nuestros límites naturales un secreto muy bien guardado, pero si alguna vez triunfáramos en este esfuerzo tendríamos pocas razones para estirarnos «más allá» y «por encima» de los límites que deseábamos trascender. Es la misma imposibilidad de olvidar nuestra condición natural lo que nos apremia y nos permite elevarnos por encima de ella. Puesto que no se nos permite olvidar nuestra naturaleza, podemos (y debemos) seguir desafiándola.

Todo lo que el hombre hace en su mundo simbólico es un intento de negar y superar su grotesco destino. Literalmente se empuja a sí mismo a un ciego olvido con juegos sociales, trucos psicológicos y preocupaciones personales tan lejanos de la realidad de su si-

tuación que constituyen formas de locura, una locura acordada, compartida, una locura dignificada y disfrazada, pero locura de todas formas¹.

«Acordada», «compartida», «dignificada»: dignificada por el hecho de ser compartida y por el acuerdo expreso o tácito con respecto a lo que se comparte. Lo que llamamos «sociedad» es un enorme artilugio que hace precisamente eso; «sociedad» es el nombre del acuerdo y la participación, pero también el poder que confiere dignidad a lo que se ha acordado y es compartido. La sociedad es ese poder porque, como la misma naturaleza, estaba aquí mucho antes de que cualquiera de nosotros llegara y seguirá aquí mucho después de que todos nosotros hayamos desaparecido. «Vivir en sociedad» —acordar, compartir y respetar lo que compartimos— es la única receta que hay para vivir *felices* (aunque no para siempre jamás). La costumbre, el hábito y la rutina sacan el veneno del absurdo del agujón de la finalidad de la vida. La sociedad, dice Becker, es «un mito vivo del sentido de la vida humana, una desafiante creación del sentido»². «Locos» son sólo los sentidos no compartidos. La locura no es locura cuando es común.

Todas las sociedades son fábricas de significados. Son más que eso en realidad: nada menos que los semilleros de la *vida con sentido*. Su servicio es indispensable. Aristóteles observó que un ser solitario fuera de la *polis* sólo puede ser un ángel o un animal; no es sorprendente, podemos decir, ya que el primero es inmortal y el segundo inconsciente de su mortalidad. El sometimiento a la sociedad, como señala Durkheim, es una «experiencia liberadora», la condición misma de la liberación «respecto de unas fuerzas físicas ciegas, irreflexivas». ¿No podríamos decir —pregunta retóricamente Durkheim— que «es solamente por una afortunada circunstancia (que las sociedades tienen una vida infinitamente más larga que los individuos) por lo que nos permiten experimentar satisfacciones que no son meramente efímeras»³. La primera de las frases citadas constituye, por así decirlo, un pleonasma: lo que ofrece el sometimiento a la sociedad no es tanto la liberación respecto de unas «fuerzas físicas irreflexivas» como la liberación respecto del hecho de pensar en ellas. La libertad se presenta como el exorcismo

del espectro de la mortalidad. Y es esta tautología lo que hace eficaz el exorcismo, y que determinados tipos de satisfacción tengan un sabor a derrota de las «fuerzas físicas» implacablemente ciegas. Cuando se comparten con los que han nacido antes y con los que probablemente vivirán más las satisfacciones «no son meramente efímeras», más exactamente, quedan limpias (efímeramente) del estigma de la fugacidad. Dentro de la vida mortal uno puede experimentar la inmortalidad, aunque sólo sea como una metáfora o una metonimia: configurando su propia vida a imagen de las formas, sobre las que hay acuerdo de que están dotadas de un valor subyacente, o entrando en contacto y codeándose con cosas que, por acuerdo general, están destinadas a la eternidad. De una u otra forma, puede ser que se pegue algo de la durabilidad de la naturaleza a la fugacidad de la vida individual.

De la misma manera que el conocimiento del bien y del mal engendra la poderosa y acérrima necesidad de una guía moral, el conocimiento de la mortalidad desencadena el deseo de trascendencia, que adopta una de estas dos formas: o el apremio a obligar a la vida recordadamente efímera a dejar huellas más duraderas que quienes las dejaron o el deseo de tener, en esta orilla de la vida pasajera, experiencias «más fuertes que la muerte». La sociedad alimenta ese deseo en las dos formas. Hay en ese deseo una energía que espera ser canalizada y dirigida. La sociedad «capitaliza» esa energía y extrae sus jugos vitales de ese deseo en la medida en que consigue hacer precisamente lo que se desea: proporcionar objetos creíbles de satisfacción, lo bastante atractivos y dignos de confianza como para dar lugar a esfuerzos que «tienen sentido» y «dan sentido» a la vida; esfuerzos que consumen energía y tiempo suficientes para llenar la duración de la vida y son lo suficientemente variados como para ser ambicionados y perseguidos de forma realista por todas las categorías y condiciones por abundantes o escasos que sean sus talentos y recursos.

Tal vez esto, como indica Becker, sea locura, pero también se puede argumentar que tal vez sea una respuesta racional a la condición que los seres humanos no pueden cambiar, si bien tienen que hacer frente a sus efectos. Sea lo que fuere, la sociedad «lo manipula» al igual que manipula ese otro conocimiento, el del bien y el mal, pero su libertad de maniobra, en este caso, es mayor y su responsabilidad más grave, ya que los seres humanos comieron del Árbol de la Ciencia del Bien y de Mal, pero sólo oyeron hablar del Árbol de la Vida y no recuerdan haber probado su fruto.

Donde hay uso siempre hay ocasión de abuso. Y la línea que separa el uso del abuso entre los vehículos de trascendencia dispo-

¹ Ernest Becker, *The Denial of Death* (Nueva York, Free Press, 1997), págs. 26-27.

² *Ibid.*, pág. 7.

³ Émile Durkheim, en *Sociologie et philosophie* y «La science positive de la morale en Allemagne»; cit. aquí de Émile Durkheim, *Selected Writings*, trad. Anthony Giddens (Cambridge, Cambridge University Press, 1972), págs. 115, 94.

nibles fue y sigue siendo una frontera muy discutida, tal vez la más discutida que las sociedades humanas han trazado; es probable también que lo siga siendo durante mucho tiempo más, ya que los frutos del árbol de la vida no se hallan a la venta en ningún puesto de mercado debidamente autorizado. El objeto de todas las economías es la administración de los recursos *escasos*, pero el sino de la *economía de la transcendencia de la muerte* es administrar —proveer y distribuir— *sustitutos* de recursos notoriamente *ausentes*: los *sucedáneos* con los que tenemos que reemplazar las «cosas de verdad» y hacer la vida llevadera sin ellas. La principal aplicación de dichos sucedáneos es impedir (o por lo menos aplazar) descubrimientos semejantes a la triste conclusión de Leonardo da Vinci: «Mientras creía que estaba aprendiendo a vivir, lo que hacía era aprender a morir»: una sabiduría que, en ocasiones, puede dar lugar a un florecimiento del genio, pero que, con mayor frecuencia, tendría como resultado una parálisis de la voluntad. Por esta razón los sentidos de la vida disponibles y en circulación no se pueden clasificar como «correctos» e «incorrectos», verdaderos o fraudulentos. Llevan consigo satisfacciones que difieren en plenitud, profundidad y duración emocionales, pero que quedan lejos de la auténtica satisfacción de las necesidades.

De lo anterior se deducen dos consecuencias. La primera es la asombrosa inventiva de las culturas cuyo «asunto principal» es ofrecer constantemente variantes nuevas —en tanto que todavía no experimentadas ni desacreditadas— de estrategias de transcendencia y resucitar una y otra vez la confianza en la permanente búsqueda, a pesar de los tropezones de los exploradores con las desilusiones y las frustraciones. El comercio de los sentidos de la vida es el más competitivo de los mercados, pero al ser improbable que la «utilidad marginal» de las mercancías en venta se reduzca, es improbable que la demanda que impulsa la oferta competitiva se agote. La segunda consecuencia es la impresionantemente posibilidad de sacar provecho de los volúmenes de energía, sin explotar y por siempre inagotables, generados por la sed, continua y nunca totalmente apagada, de dar sentido a la vida. Esa energía, si se comprende y se canaliza adecuadamente, se puede convertir en muchos tipos de utilidades: gracias a su ubicuidad y versatilidad, dicha energía constituye plena y verdaderamente el «metacapital» de la cultura, la materia de la cual se pueden moldear y se moldean muchos y diferentes conjuntos de «capital cultural». Todo tipo de orden social se puede representar como una red de canales por los cuales se conduce la búsqueda de los sentidos de la vida y se transmiten las fórmulas que dan sentido a ésta.

La energía de la transcendencia es lo que mantiene en funcionamiento la formidable actividad denominada «orden social», haciéndolo necesario y viable.

Se ha indicado antes que separar los sentidos y las fórmulas de la vida en «correctos» y «equivocados» es una tarea no sólo desalentadora sino que, de emprenderse, está abocada al fracaso. Esto no quiere decir, sin embargo, que todos los sentidos disponibles sean de igual valor; del hecho de que ninguno dé exactamente en el blanco no se deduce que todos lo yerren por el mismo margen. Toda cultura vive merced a la invención y propagación de unos sentidos de la vida y todo orden vive merced a la manipulación del apremio a la transcendencia, pero, una vez capitalizada, la energía generada por ese apremio puede ser bien o mal utilizada de muchas maneras distintas, aunque el provecho de cada asignación beneficia desigualmente a los clientes. Podemos decir que lo esencial en el «orden social» es la redistribución, la diferente asignación de los recursos producidos culturalmente y de las estrategias de transcendencia, y que la labor de todos los órdenes sociales es regular su accesibilidad, convirtiéndola en el principal «factor estratificador» y la medida suprema de la desigualdad socialmente condicionada. La jerarquía social con todos sus privilegios y privaciones está construida a partir de las medidas diferenciales de valor de las fórmulas de la vida accesibles a las diversas categorías de seres humanos.

Es en el terreno de estas distribuciones, socialmente reguladas, de la «energía de transcendencia» capitalizada donde se puede plantear con sensatez la cuestión de la verdad y la falsedad de los sentidos de la vida y donde se puede buscar una respuesta creíble. La energía puede ser *mal utilizada*, y lo es cuando las posibilidades de una vida con sentido se reducen, ocultan o desmienten o cuando la energía es dirigida lejos de su descubrimiento. La manipulación social del apremio a la transcendencia es inevitable para que la vida individual se viva y la vida en común continúe, pero suele incluir un *excedente de manipulación* que distrae en vez de acercar más las oportunidades que contiene la vida.

Cuando más depravado es el excedente de manipulación es cuando echa la culpa —por las imperfecciones de las fórmulas de la vida culturalmente producidas y la desigualdad de su distribución, socialmente producida—, a los mismísimos hombres y mujeres para cuyo uso se producen las fórmulas y se suministran los recursos necesarios para desarrollarlas. Es, pues, uno de los casos en los que (por utilizar la expresión de Ulrich Beck) las instituciones para «superar problemas» se

transforman en «instituciones para causar problemas»⁴; a uno por una parte le hacen responsable de sí mismo, pero por otra «depende de unas condiciones que escapan constantemente a su aprehensión»⁵ (y en la mayoría de los casos también a su conocimiento); en dichas condiciones, «la manera en que uno vive se convierte en la *solución biográfica de las contradicciones sistémicas*»⁶. El apartar la culpa de las instituciones y ponerla en la inadecuación del yo ayuda o bien a desactivar la ira potencialmente perturbadora o bien a refundirla en las pasiones de la autocensura y el desprecio de uno mismo o incluso a recanalizarla hacia la violencia y la tortura contra el propio cuerpo.

El recalcar el mandamiento de «ya no hay salvación por la sociedad» y convertirlo en un precepto de sabiduría basada en el sentido común, un fenómeno fácil de identificar en la superficie de la vida contemporánea, hace que las cosas descendan a un «segundo fondo»: el rechazo de los vehículos colectivos, públicos, de transcendencia y el abandono del individuo a la lucha solitaria con una tarea que la mayoría de los individuos carecen de recursos para llevar a cabo en solitario. El aumento de la apatía política y la colonización del espacio público con las intimidades de la vida privada, la «caída del hombre público» de Richard Sennett, el rápido desvanecimiento del viejo arte de atar los lazos sociales y hacerlos durar, el esquizofrénico temor/deseo de separación y de que lo dejen a uno en paz (la perpetua vacilación entre lo de «necesito más espacio» y lo de «estoy cansada de mí misma» de Ally McBeal), las pasiones al rojo vivo que acompañan a la desesperada búsqueda de comunidades y a la falta de cohesión de las que se encuentran, la eterna demanda de regímenes punitivos nuevos y perfeccionados con los que atormentar el cuerpo de uno, convertido en chivo expiatorio, paradójicamente asociada al culto al cuerpo como —simultáneamente— la «última trinchera» que hay que defender con uñas y dientes y la fuente de una serie interminable de sensaciones placenteras y cada vez más placenteras para absorber y procesar las excitaciones disponibles, la creciente popularidad de drogas producidas química, electrónica o socialmente de las que se espera en diferentes momentos que agudicen las sensaciones de la vida y las atenúen o si-

⁴ Ulrich Beck, *Reinvention of Politics*, trad. Mark Ritter (Cambridge, Polity Press, 1997), pág. 51.

⁵ Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *The Normal Chaos of Love*, trad. Mark Ritter y Jane Wiebel (Cambridge, Polity Press, 1995), pág. 7.

⁶ Ulrich Beck, *Risk Society*, trad. Mark Ritter (Londres, Sage, 1992), pág. 137. [Trad. esp.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (Barcelona, Paidós, 1998).]

lencien: todas estas cosas tienen raíces comunes firmemente hundidas en ese «segundo fondo».

En ambos niveles, la tendencia es la misma: las *condiciones* en las que los seres humanos construyen su existencia individual y que deciden el ámbito y las *consecuencias* de sus elecciones retroceden (o son eliminadas) más allá de los límites de su influencia consciente, mientras las referencias a ellas son borradas o deportadas al segundo plano neblinoso, o raras veces explorado, de las versiones que los individuos dan de su vida en sus esfuerzos por inventar o descubrir su lógica y refundirlas en prendas convertibles de comunicación personal. Las condiciones y las narraciones sufren igualmente un proceso de implacable *individualización*, aunque la esencia del proceso es distinta en cada caso: las «condiciones», sean las que fueren, son cosas que le pasaron a uno, llegaron sin ser invitadas y no quisieron irse cuando uno quería que se fueran, mientras que las «narraciones de la vida» representan las versiones que las personas extraen de sus propios hechos e incumplimientos. Si se proyectan en el discurso, la diferencia se establece entre algo que uno da por sentado y algo acerca de lo cual uno plantea las preguntas «por qué» y «cómo». Son, por así decirlo, distinciones *semánticas* entre *términos*. El aspecto que posee más relevancia sociológica, no obstante, es cómo se utilizan los términos en la configuración de la narración, es decir, dónde se traza, en el curso de la narración, la frontera entre lo que uno dice y las condiciones en las cuales actuó (y, por definición, no podía haber actuado de otra manera).

Es famoso el dicho de Marx según el cual las personas hacen la historia pero no las condiciones de su elección. Podemos actualizar esta tesis conforme a las exigencias de la «política de la vida» y decir que las personas hacen su vida pero no las condiciones de su elección. En su versión original y en la actualizada, se podría pensar que dicha tesis implica que la esfera de las condiciones más allá de la elección y el terreno de la acción que acoge la finalidad, el cálculo y la decisión, están separados y siguen estándolo; que, aunque su interacción presente un problema, la frontera que los separa no es problemática: es objetiva y por tanto no es negociable.

La aceptación del carácter de «cosa dada» de la frontera es, sin embargo, un factor fundamental, quizá el decisivo, que hace de las «condiciones» lo que son: una cuestión de no elección. Las «condiciones» limitan las elecciones de las personas expulsándolas del juego de fines y medios de las acciones de la vida por el motivo de su inmunidad, declarada y aceptada, respecto de las elecciones humanas. Como dice W. I. Thomas, algo que la gente acepta como verdadero suele acabar sien-

do verdadero como consecuencia (más exactamente, como una consecuencia acumulativa de sus acciones). Cuando las personas dicen «no hay alternativa a X», X pasa del territorio de la acción al de las «condiciones» de la acción. Cuando las personas dicen «no hay nada que hacer», no hay ciertamente nada que puedan hacer. El proceso de individualización, que afecta a las «condiciones» y a las narraciones de la vida, necesita dos patas para avanzar: los poderes que establecen el ámbito de las elecciones y separan las elecciones realistas de las quimeras deben ser firmemente establecidos en el universo de las «condiciones», mientras que las narraciones de la vida deben limitarse a ir y venir entre las opciones disponibles.

Las vidas vividas y las vidas narradas están por esta razón estrechamente interrelacionadas y son interdependientes. Se puede decir, paradójicamente, que las versiones que se dan de las vidas interfieren con las vidas vividas antes de que se vivieran para ser narradas... Como dice Stuart Hall, utilizando otro vocabulario, «sin querer expandir infinitamente el derecho territorial de lo discursivo, cómo las cosas se representan y las “maquinarias” y regímenes de representación en una cultura sí que desempeñan un papel *constitutivo* y no meramente reflexivo»⁷. Las narraciones de la vida son guiadas aparentemente por la modesta ambición de instilar («mirando hacia atrás», «con los beneficios de la visión retrospectiva») una «lógica interna» y un sentido a las vidas cuya versión constituyen. De hecho, el código que, sabiéndolo o no, observan determina las vidas que narran tanto como determinan sus narraciones y su elección de héroes y villanos. Uno vive su vida como una narración aún por contar, pero la manera en que hay que tejer la narración que se espera que se cuente decide la técnica en la cual se hila la trama de la vida.

La frontera entre «segundo plano» y «acción» («estructura» y «agencia», *πασχεῖν* y *ποιεῖν*) es, posiblemente, la más controvertida de las fronteras que dan forma al mapa de la *Lebenswelt* y, por tanto, oblicuamente, a las trayectorias vitales. En esta frontera se libran las batallas ideológicas más frenéticas; a lo largo de ella, vehículos armados y cañones móviles pertenecientes a unas ideologías asediadas se agarran al terreno para formar lo «imaginario», la «doxa», el «buen sentido»: la «línea de prohibido el paso» fortificada contra ataques del pensamiento y mi-

⁷ Stuart Hall, «New ethnicities», ICA Documents, 7 (Londres, 1988), pág. 27. Cit. aquí de Lawrence Grossberg, *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Post-modern Culture* (Londres, Routledge, 1992), pág. 47.

nada contra la imaginación errabunda. A pesar de los mayores esfuerzos, es una frontera notablemente móvil, y también curiosa en tanto que el acto de ponerla en duda suele ser la forma más eficaz de oposición. «Las cosas *no* son lo que parecen», «las cosas no son lo que uno insiste que son», «no es tan fiero el león como lo pintan», son los gritos de guerra que los defensores de esta frontera concreta tienen más razones para temer, de la misma manera que muchos portavoces de veredictos divinos, leyes de la historia, razón de Estado y mandamientos de la Razón, han aprendido por las malas.

Reflexionando sobre la estrategia de investigación y la teoría de los estudios culturales, la formidable aportación británica al marco cognitivo de las ciencias sociales contemporáneas, Lawrence Grossberg indicó que el concepto de «articulación» es el que mejor capta la lógica de las batallas libradas en la frontera a la que nos referimos («el proceso de forjar conexiones entre prácticas y efectos, así como de permitir que las prácticas tengan efectos diferentes, a veces imprevisibles»):

La articulación es la construcción de un conjunto de relaciones a partir de otra; muchas veces supone desenlazar o desarticular unas relaciones con el fin de enlazar o rearticular otras. La articulación es una lucha continua por resituar prácticas dentro de un campo de fuerzas cambiante, por redefinir las posibilidades de vida redefiniendo el campo de relaciones —el contexto— dentro del cual se localiza una práctica⁸.

La articulación es una actividad en la cual todos nosotros, queramos o no, participamos continuamente; ninguna experiencia se convertiría en narración sin ella. En ningún momento, sin embargo, hay tanto en juego en la articulación como cuando llega a la narración del relato de la «vida entera». Lo que está en juego es el reconocimiento (o no, como puede ser el caso) de la culpa que se nos carga —y sólo como una carga privada— por la irresistible «individualización». En nuestra «sociedad de individuos», todos los líos en los que nos podemos meter se supone que se hacen a sí mismos y siempre que nos metemos en una buena se proclama que la culpa es del fracaso desafortunado que ha tenido quien ha tropezado. Para el bien o para el mal que llenan la vida de uno, una persona no puede agradecerse o culparse más que a sí misma. Y la manera en que se cuenta el «relato de la vida entera» eleva esta suposición a categoría de axioma.

⁸ Grossberg, *We Gotta Get Out of This Place*, pág. 54.

Todas las articulaciones abren determinadas posibilidades y cierran otras. El rasgo característico de las historias narradas en nuestra época es que articulan las vidas individuales de una manera que excluye u oculta (impide su articulación) la posibilidad de localizar los enlaces que vinculan el destino individual a los modos y maneras mediante los cuales funciona la sociedad en su conjunto; más aún, excluye el cuestionamiento de estos modos y maneras relegándolos al segundo plano, no examinado, de las ocupaciones de la vida individual y los presenta como «hechos en bruto» que el narrador de la historia no puede poner en duda ni negociar, ya sea uno por uno, varios juntos o colectivamente. Con los factores supraindividuales determinando el curso de una vida individual fuera de la vista y del pensamiento, es difícil descubrir el valor añadido de «hacer causa común» y de «trabajar hombro con hombro», y el impulso a participar (mucho menos a participar críticamente) en la manera en que está determinada la condición humana, o el común apuro humano, es débil o inexistente.

Se ha dado recientemente mucha importancia a la llamada «reflexividad» de la vida contemporánea; en realidad, todos nosotros —los «individuos por decreto» que somos, los «políticos de la vida» en vez de miembros de una «comunidad política»— tendemos a ser compulsivos narradores de relatos y encontramos pocos temas —si es que encontramos alguno— para nuestros relatos que sean más interesantes que nosotros mismos; nuestras emociones, sensaciones y *Erlebnisse* [experiencias] íntimas. La cuestión es, sin embargo, que el juego de la vida al que todos jugamos, con nuestras reflexiones sobre nosotros mismos y nuestra narración de historias como partes más destacadas de él, se lleva a cabo de tal manera que las reglas del juego, el contenido del mazo de cartas y la manera en que las cartas se barajan y manejan, raras veces son sometidos a escrutinio y todavía con menos frecuencia se convierten en objeto de reflexión, mucho menos de un análisis serio.

El plácido consentimiento a la continuación del juego, en el que es posible que los dados estén cargados (aunque no hay modo de averiguarlo con certeza), y la renuncia a todo interés acerca de sí (y cómo) se está acumulando probabilidades en contra de los jugadores parecen a muchas mentes reflexivas tan extravagantes y contrarios a la razón que se ha recurrido a toda clase de fuerzas siniestras y circunstancias antinaturales, una detrás de otra, para explicar que tengan lugar a tan gran escala. La conducta extravagante parecería menos singular y fácil de comprender si se *obligase* a los actores a rendirse, por coacción de rutina o amenaza de violencia. Pero los actores en cuestión son «individuos por decreto», eligen libremente; además, como todos sabemos, se

puede llevar un caballo al agua pero no se le puede obligar a beber. Se han buscado, por tanto, explicaciones alternativas y se han encontrado aparentemente en la «cultura de masas», presentando como los mayores villanos a los «medios de comunicación» como especialistas en el lavado de cerebros y la sustitución de la reflexión seria por entretenimientos baratos y al «mercado del consumidor» como especialista en el engaño y la seducción. Unas veces se compadeció a las «masas» como desdichadas víctimas de la conspiración mercado/medios, otras se les culpó de ser unos cómplices excesivamente serviciales del complot, pero siempre estaba implícito una especie de daño cerebral colectivo; está claro que caer en la trampa no «es lógico».

Un poco más halagadoras para los seres humanos son las explicaciones que admiten que la razón entre en escena: sí, los seres humanos usan su ingenio, sus capacidades y una considerable habilidad para arreglárselas, pero el conocimiento disponible es fraudulento y engañoso y ofrece pocas oportunidades de descubrir las auténticas causas de sus problemas. No es que los humanos carezcan de razón y buen sentido, antes bien es que las realidades a las que tienen que hacer frente en el transcurso de su vida llevan la carga del pecado original de falsificar el verdadero potencial humano y eliminar la posibilidad de emancipación. Los humanos no son irracionales ni inocentes, pero por muy diligentemente que examinen su experiencia vital difícilmente encontrarán una estrategia que les pueda ayudar a cambiar en favor suyo las reglas del juego. Esto es en dos palabras lo que sugiere la explicación que se basa en la «hegemonía ideológica». Según dicha explicación, la ideología no es tanto un credo articulado, un conjunto de declaraciones verbales que hay que aprender y en las que hay que creer; antes bien, está incorporada a la manera en que vive la gente, «impregna» la manera en que las personas actúan y se relacionan. Una vez lograda esta hegemonía, se esparcen unas indicaciones y algunas claves que apuntan en la dirección equivocada (equivocada desde el punto de vista de los intereses del actor) por todo el mundo en el cual los actores reúnen sus vidas; no hay más posibilidad de evitarlas o de desenmascarar su fraudulencia en tanto que es en sus propias experiencias de la vida en lo que los actores tienen que basarse para hacer sus «proyectos vitales» y planificar sus acciones. No se requiere ningún lavado de cerebro: la inmersión en la vida cotidiana determinada por las reglas preestablecidas y prescritas bastará para mantener a los actores en la línea fijada.

La idea de «ideología» no se puede separar de la de poder y dominio. Es una parte inseparable del concepto de que toda ideología va en

interés de alguien; son los gobernantes (la clase dominante, las elites) quienes aseguran su dominio por medio de la hegemonía ideológica. Pero para lograr ese efecto necesitan un «aparato» que, en ocasiones abiertamente, pero la mayoría de las veces subrepticamente, dirigirá cruzadas culturales que lleven a la hegemonía del tipo de cultura que prometa desactivar la rebelión y mantener en la obediencia a los dominados. La ideología sin una «cruzada cultural», librada o planificada, sería como un viento que no sopla o un río que no fluye.

Pero las cruzadas y otras guerras, en realidad todas las luchas, incluyendo las más feroces, son (como señaló Georg Simmel) formas de socialización. La lucha supone encuentro, un «combate», y, por lo tanto, significa participación e interacción mutua entre los lados combatientes. Las «cruzadas culturales», el proselitismo, la conversión, suponen este encuentro. Esto nos hace preguntarnos si el uso de la «hegemonía ideológica», como explicación de la popularidad de las articulaciones inadecuadas, no ha perdido ya su credibilidad, la tuviera o no, en circunstancias diferentes, pero ahora desaparecidas.

La época del encuentro directo entre los «dominantes» y los «dominados», encarnado en instituciones panópticas de vigilancia y adoctrinamiento cotidianos, parece haber sido reemplazado (o estar en vías de serlo) por unos medios más pulcros, finos, flexibles y económicos. Es el desmoronamiento de sólidas estructuras y normas a rajatabla, que expone a los hombres y mujeres a la inseguridad endémica de su posición e incertidumbre de sus acciones, lo que ha hecho superfluos los torpes y costosos medios de «control directo». Cuando, como dijo Pierre Bourdieu, «*la précarité est partout*» [la precariedad está en todas partes], los panópticos, con su amplia dotación de vigilantes y supervisores, pueden ser abandonados o desmantelados. Desde luego, es posible pasar igualmente bien sin los predicadores y las homilias. A la *précarité* le va mejor sin ellos. La «precariedad», esa nueva justificación de la sumisión, es todavía mayor porque las personas han sido abandonadas a sus propios recursos, lamentablemente inadecuados cuando se trata de «tener el control» de su situación actual, un control lo bastante fuerte como para alentar pensamientos de cambiar el futuro. El distanciamiento es hoy en día el juego más atractivo y al que más se juega. La velocidad de movimiento, y, sobre todo, la velocidad de escapatoria antes de que haya ocasión de pagar las consecuencias, es hoy la técnica más popular de poder.

Los altos y poderosos de nuestra época no quieren verse embrollados en los juicios y tribulaciones de la dirección, vigilancia y control; sobre todo, en las responsabilidades que se originan en los compromi-

dos a largo plazo y «hasta que la muerte nos separe». Han elevado a la categoría de mérito supremo los atributos de la movilidad y la flexibilidad, el viajar ligero de equipaje, el reajuste en el acto y la reencarnación continua. Teniendo a su disposición un volumen de recursos a la par con el volumen de elección, no encuentran en la nueva ligereza sino una situación fértil y muy placentera. Cuando se traduce a unos cánones de conducta universal obligatorios y de no elección, los mismísimos atributos generan mucha miseria humana. Pero también (y de la misma manera) hacen que el juego sea inmune al desafío y así lo protegen de toda competencia. La *précarité* y el NHO («no hay opción») entran juntos en la vida. Y sólo juntos pueden salir.

¿Por qué, impulsados a actuar por inquietudes y riesgos endémicos en nuestra forma de vida, trasladamos con demasiada frecuencia nuestra atención y dirigimos nuestros esfuerzos a objetos no relacionados causalmente con las genuinas fuentes de nuestras inquietudes y riesgos? ¿Cómo es que —siendo seres racionales— al desviar la energía generada por las ansiedades de la vida de sus metas «racionales» se utiliza para proteger las causas del problema, en vez de eliminarlas? Sobre todo: ¿cuáles son las razones de que los relatos que contamos hoy en día y que estamos dispuestos a escuchar raras veces llegan, si es que llegan alguna, más allá del recinto, estrecho y concienzudamente cercado, de lo privado y del «yo subjetivo»? Estas cuestiones y otras relacionadas con ellas me han llegado a obsesionar en años recientes (ahora me toca a mí confesarme públicamente). Esta recopilación de conferencias dadas y artículos escritos en los últimos tres años documentan esta obsesión.

Las cuestiones enumeradas anteriormente son el único elemento común que unifica los temas de este libro, por lo demás dispersos y aparentemente sin relación entre sí. La búsqueda de una respuesta a estas cuestiones fue el motivo primordial; el objetivo principal era plantear la respuesta, reconocidamente elusiva, cada vez desde un punto de vista nuevo. Sí creo que el riguroso compromiso con el esfuerzo permanente por rearticular la cambiante condición humana en la que se hallan los «individuos cada vez más individualizados» es, en las actuales circunstancias (que intento esbozar en *Liquid Modernity*), la tarea fundamental de la sociología.

Dicha tarea no consiste (no puede consistir) en «corregir el sentido común» y legislar la verdadera representación en lugar de las erróneas que son endémicas en el conocimiento lego. La esencia de esta tarea

no es la cerrazón sino la apertura, no la selección de posibilidades humanas que vale la pena intentar sino evitar que sean excluidas o confiscadas o simplemente se pierdan de vista. La vocación de la sociología es actualmente ampliar y conservar la anchura de la parte del mundo humano que está sometida a un incesante escrutinio teórico y, por tanto, mantenerlo a salvo de osificarse en una situación de «no elección».

La articulación de narraciones de la vida es la actividad a través de la cual se insertan en la vida el sentido y la finalidad. En el tipo de sociedad en que vivimos la articulación es, y tiene que seguir siendo, una tarea individual y un derecho individual. Es, no obstante, una tarea terriblemente difícil y un derecho no fácil de reivindicar. Para llevar a cabo esta tarea y ejercitar este derecho plenamente todos necesitamos toda la ayuda que podamos conseguir; los sociólogos pueden ofrecer mucha si se desenvuelven tan bien como puedan y deban en la labor de registrar y trazar las partes esenciales de la red de interconexiones y dependencias que quedan ocultas o son invisibles desde el punto de vista de la experiencia individual. La sociología es también una narración, pero el mensaje de esta peculiar narración es que hay más maneras de contar una historia de las que nos imaginamos en nuestra narración cotidiana de historias; y que hay más maneras de vivir de lo que hacen pensar cada una de las narraciones que contamos y en las que creemos, aun cuando cada una de ellas parezca la única posible.

Hay otro hilo común en las conferencias y trabajos que contiene este volumen: el efecto crucial de la lucha por expandir las fronteras de la articulación volviendo a poner a la vista las zonas desterradas al segundo plano y excluidas sin examen por las narraciones de la vida consistirá en la radical ampliación del programa político. En tanto que la esfera pública ha sido furtiva pero ininterrumpidamente colonizada por intereses privados podados, despojados y limpiados de sus conexiones públicas y listos para el consumo (privado), pero no precisamente para la producción de lazos (sociales), este efecto se puede describir también como una *descolonización* de la esfera pública. Como he tratado de argumentar en *Liquid Modernity*, el camino a una *ecclesia* verdaderamente autónoma pasa por un *ágora* populosa y vibrante, en la que las personas se encuentran diariamente para llevar adelante su esfuerzo de traducir en ambos sentidos los idiomas de los intereses privados y el bien público.

Septiembre de 1999

Cómo somos

Surgimiento y caída del trabajo

Según el *Oxford English Dictionary*, la primera vez que se utilizó la palabra «trabajo» [*labour*] en el sentido de «esfuerzo físico encaminado a la satisfacción de las necesidades materiales de la comunidad» se registra en el año 1776. Un siglo después vino a significar también «el conjunto general de trabajadores y operarios que toman parte en la producción», y poco después también englobaba a los sindicatos y a otros organismos que establecieron el vínculo entre los dos significados y, al final, volvieron a forjarlo constituyendo una cuestión política. El uso inglés es notable porque pone nítidamente en primer plano la estrecha relación —lo que es más, la convergencia y una identidad de destino— entre la importancia que se atribuye al trabajo (ese «esfuerzo físico y mental»), la autoconstitución como clase de los que trabajan y la política basada en dicha autoconstitución. En otras palabras, el vínculo entre la presentación del esfuerzo físico como la principal fuente de riqueza y bienestar de la sociedad y la autoafirmación del movimiento obrero. Juntos surgieron, juntos caen.

La mayoría de los historiadores de la economía coinciden (véase, por ejemplo, una reciente recapitulación de sus hallazgos por Paul Bairoch)¹ en que por lo que respecta a niveles de ingresos hay poca distinción entre diversas civilizaciones en el momento culminante de

¹ Véase Paul Bairoch, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique* (Paris, La Découverte, 1994).

sus poderes: los ricos de Roma en el siglo I, de China en el XI y de India en el XVII no eran muy distintos de los de Europa en el umbral de la revolución industrial. Según algunas estimaciones, la renta *per cápita* en Europa Occidental en el siglo XVIII no era más de un 30 por ciento más alta que la de India, África o China en la época. Bastó poco más de un siglo para transformar la proporción hasta hacerla irreconocible. En 1870, la renta *per cápita* en la Europa industrializada era once veces más alta que en los países más pobres del mundo. En el transcurso del siglo siguiente más o menos el factor se quintuplicó; en 1995 llegó a cincuenta. Como señala el economista de la Sorbona Daniel Cohen, «Creo que el fenómeno de la “desigualdad” entre las naciones es de “origen reciente”; es un producto de los dos últimos siglos»². Y lo mismo ocurre con la idea del trabajo como fuente de riqueza y con la política nacida de esta suposición y guiada por ella.

La nueva desigualdad mundial y la nueva seguridad en uno mismo, además del nuevo sentimiento de superioridad que la siguieron, fueron tan espectaculares como inauditos: se necesitaron nuevos conceptos, nuevos marcos cognitivos para entenderlos y asimilarlos intelectualmente. Estos nuevos conceptos los proporcionaron las ideas fisiocráticas y mercantilistas que habían acompañado a Europa en su camino a la etapa moderna de su historia, hasta el umbral de la revolución industrial. No fue, por así decirlo, «ningún accidente» que estos nuevos conceptos fuesen acuñados en Escocia, país que estaba tanto dentro como fuera de la corriente principal de la agitación industrial, implicado y distanciado al mismo tiempo, física y fisiológicamente cercano al país que habría de convertirse en epicentro del orden industrial emergente y, sin embargo, durante un tiempo alejado de su influencia económica y cultural. Las tendencias que actúan en el «centro», por lo general, se descubren con más prontitud y se expresan con más claridad en «los márgenes». Estar en las afueras del centro de la civilización significa estar lo bastante cerca como para ver las cosas con claridad y, sin embargo, lo bastante lejos como para «objetivarlas» y de esta forma moldear y condensar la percepción en un concepto. No fue una «mera coincidencia», por tanto, que las noticias llegaran de Escocia: la riqueza viene del trabajo, y el trabajo es la fuente primordial de la riqueza, quizá la única.

² Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (París, Flammarion, 1998), pág. 31.

Como habría de indicar Karl Polanyi muchos años después, actualizando la idea de Marx, el punto de partida de la «gran transformación» que dio origen al nuevo orden industrial fue la separación de los trabajadores de sus medios de vida. Este transcendental acontecimiento formó parte de una separación más integral: la producción y el intercambio dejaron de estar inscritos en una forma de vida más general, que en realidad lo abarcaba todo, y de este modo el trabajo (junto con la tierra y el dinero) pudo ser considerado como una simple mercancía y tratado como tal³. Podemos decir que fue esta nueva desconexión lo que dio a la capacidad de trabajo libertad para moverse y, por tanto, capacidad para aplicarse a diferentes usos (y así también a *mejores* acuerdos), lo cual permitió que el «esfuerzo físico y mental» se solidificara en un fenómeno por derecho propio, en una «cosa» que puede ser tratada como todas las cosas, es decir, «manipulada», trasladada, unida a otras cosas o partida por la mitad.

De no haber tenido lugar esta desconexión hubiera habido pocas oportunidades para que se pudiera separar mentalmente el trabajo de la «totalidad» a la que pertenecía «naturalmente» y condensarlo en un objeto independiente. En la visión preindustrial de la riqueza, la «tierra» era una totalidad como ésta, completada por los que la cultivaban y recogían su cosecha. El nuevo orden industrial y la red conceptual que permitió el advenimiento de una sociedad distinta —industrial— nacieron en Gran Bretaña; Gran Bretaña se destacó de sus vecinos europeos en la destrucción de su campesinado y con él del vínculo «natural» entre la tierra, el esfuerzo humano y la riqueza. Había primero que dejar ociosos a los que cultivaban la tierra para que se les viese como contenedores de «fuerza de trabajo» lista para usar, y para que se diese a esa fuerza el nombre de la potencial «fuente de riqueza» por derecho propio.

Esta nueva ociosidad de los trabajadores fue vista por sus contemporáneos como la emancipación del trabajo, parte integrante de la estimulante sensación de la emancipación de las capacidades humanas en general respecto de unas restricciones irritantes y embrutecedoras y de una inercia natural. Pero la emancipación del trabajo respecto de sus enredos con la naturaleza no hizo que el trabajo flotara libremente y sin ataduras durante mucho tiempo; no liberó precisamente el «trabajo emancipado» y autodeterminado para que fuese libre de iniciar y seguir

³ Véase Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston, Beacon Press, 1957), espec. págs. 56-57 y cap. 6. [Trad. esp.: *La gran transformación* (Madrid, Endymion, 1989).]

sus propios caminos. El antiguo y autorreproductor «modo de vida tradicional», desarraigado o sencillamente ya no viable, del cual formaba parte el trabajo antes de su emancipación, hubo de ser reemplazado por otro orden, esta vez prediseñado, «construido»; ya no un sedimento contingente de los ciegos menadros del destino y de las meteduras de pata de la historia, sino un producto del pensamiento y la acción racionales. Una vez que se descubrió que el trabajo era la fuente de la riqueza, competió a la razón minar, drenar y explotar esa fuente de manera eficaz como jamás se había hecho antes.

Algunos comentaristas, como Karl Marx, partícipes del bullicioso nuevo espíritu de la edad moderna, vieron la defunción del viejo orden básicamente como la consecuencia de una deliberada voladura: una explosión causada por una bomba puesta por el capital con intención de «fundir lo sólido y profanar lo sagrado». Otros como Tocqueville, más escépticos y menos entusiastas, vieron esa desaparición como un caso de implosión más que de explosión: investigaron las semillas de la fatalidad en el corazón del «antiguo régimen» (siempre más fáciles de revelar e imaginar en una visión retrospectiva) consideraron que el ajetreo de los nuevos maestros era esencialmente pegar una patada a un cadáver y no mucho más que dar unas dimensiones nuevas y mayores a curas milagrosas que el viejo orden había probado en un desesperado pero vano esfuerzo por conjurar su muerte. Hubo poca discusión, sin embargo, en cuanto a las posibilidades del nuevo régimen y a las intenciones de sus maestros: el viejo y ahora muerto orden iba a ser reemplazado por otro nuevo, menos vulnerable y más viable que su predecesor; se iban a concebir y a construir nuevos sólidos para llenar el vacío dejado por los que se habían fundido. Las cosas que se habían puesto a flote iban a ser ancladas de nuevo, con más seguridad que antes. Para expresar lo mismo con el modismo actual: las cosas que se estaban «desincrustando» tenían que ser más tarde o más temprano «reincrustadas».

Ruptura de los viejos lazos locales/comunales, declaración de guerra a los modos de vida habituales y a las leyes consuetudinarias, trituration de *les pouvoirs intermédiaires* [los poderes intermediarios]: la consecuencia general de todo aquello fue el delirio embriagador del «nuevo comienzo». La realidad licuada parecía estar preparada para ser nuevamente canalizada y vertida en nuevos moldes, para recibir una forma que nunca habría adquirido de habersele permitido fluir en lechos que ella misma se hubiera excavado. Ninguna finalidad, por ambiciosa que fuera, parecía superar la capacidad humana de pensar, descubrir, inventar, planificar y actuar. Si bien la sociedad feliz —la socie-

dad de los felices— no estaba exactamente a la vuelta de la esquina, su inminente llegada se anunciaba ya en los tableros de dibujo de los hombres que pensaban, mientras se rellenaban de carne los perfiles que se esbozaban en las oficinas de los hombres que actuaban. Y la finalidad a la cual los hombres de pensamiento y los hombres de acción dedicaron sus actividades fue la construcción de un orden nuevo. La recién descubierta libertad había de ser utilizada al servicio de la futura rutina ordenada. Nada había de dejarse a su propio curso, caprichoso e impredecible, al accidente y a la contingencia; nada en absoluto había de dejarse en su forma actual si esa forma se podía mejorar, si se podía hacer más útil y eficaz.

Ese nuevo orden —en el cual todos los cabos momentáneamente sueltos habían de volver a atarse, y los naufragos ahora perdidos, abandonados o a la deriva, habían de ser llevados a tierra, reinstalados y fijados en sus lugares adecuados— tenía que ser sólido, macizo y destinado a durar. Lo grande era bello, lo grande era racional, «grande» significaba poder, ambición y valentía. La zona de obras del nuevo orden —industrial— estaba altivamente salpicada de monumentos a ese poder y a esa ambición, fundidos en hierro y tallados en cemento; monumentos que no eran indestructibles, pero que sin duda estaban hechos para parecerlo, como gigantescas fábricas llenas hasta los bordes de voluminosa maquinaria y multitudes de operarios mecánicos, o enormes y tupidas redes de canales, puentes y ferrocarriles con las estaciones intercaladas emulando los templos de antaño de adoración a la eternidad.

Henry Ford es famoso por declarar que «la historia es una bobada» y que «no queremos tradición». «Queremos —dice— vivir en el presente y la única historia que vale algo es la que hacemos hoy»⁴. El mismo Henry Ford dobló un día el salario a sus obreros, explicando que quería que sus empleados compraran sus coches. Esta explicación, por supuesto, no iba en serio: los automóviles comprados por los trabajadores de Ford suponían una fracción despreciable de las ventas totales, mientras que la duplicación de salarios sobrecargaba enormemente los costes de producción de Ford. La verdadera razón de aquella poco ortodoxa medida fue el deseo de Ford de detener la movilidad laboral, irritantemente elevada. Quería atar a sus empleados a las empresas Ford de una vez y para siempre, hacer que el dinero invertido en la formación e instrucción fuera productivo una y otra vez durante toda la vida la-

⁴ En *Chicago Tribune*, 25 de mayo de 1916.

boral de sus empleados. Y para conseguir este efecto Ford tenía que inmovilizar a su personal. Tenía que hacer que fueran tan dependientes de sus empleos en su fábrica como lo era él de emplearlos para tener su riqueza y su poder.

Ford dijo en voz alta lo que otros se limitaban a susurrar, o, mejor dicho, precisó lo que otros que se hallaban en un apuro similar sentían, pero eran incapaces de expresar con palabras. El adoptar el nombre de Ford para el modelo universal de intenciones y prácticas típico de la «modernidad pesada» o «capitalismo ortodoxo» se basa en buenas razones. El modelo de Henry Ford de un orden nuevo y racional establece el horizonte para la tendencia universal de su época: éste era un ideal que todos o la mayoría de los demás empresarios de aquella época luchaban por alcanzar, unas veces con éxito y otras sin él. El ideal era ligar capital y trabajo en una unión que, como el matrimonio que une Dios, ningún poder humano pueda deshacer.

La «modernidad pesada» fue indudablemente la época del compromiso entre capital y trabajo fortalecido por el carácter mutuo de su dependencia. Los trabajadores dependían, para su subsistencia, de ser contratados; el capital dependía, para su reproducción y crecimiento, de contratarlos. Su reunión tenía un domicilio fijo; ninguno de los dos podía trasladarse a otra parte con facilidad; los muros de la enorme fábrica encerraban a los dos socios en una prisión común. Capital y trabajadores se unieron, podríamos decir, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad y hasta que la muerte los separara. La fábrica fue su morada común y simultáneamente el campo de batalla para una guerra de trincheras y el hogar natural de esperanzas y sueños.

Así pues, ambos —capital y trabajo— pudieron seguir vivos, habiendo de mantener a uno y a otro en la modalidad de una mercancía: los propietarios del capital tenían que poder seguir comprando trabajo, y los propietarios del trabajo tenían que estar alerta, sanos y fuertes y ser en otros aspectos atractivos para no alejar a los posibles compradores. Cada lado tenía «intereses creados» en mantener al otro, a las duras y a las maduras, en las condiciones correctas. No es sorprendente que la «remercantilización» de capital y trabajo se haya convertido en la función y preocupación principales de la política y del estado: los desempleados eran, total y verdaderamente, un «ejército industrial de reserva» que había que mantener en plena disposición por si se les llamara de nuevo al servicio activo. El estado de bienestar, un estado concebido para hacer precisamente eso, estaba por esta razón, auténticamente, «más allá de la izquierda y de la derecha»: un puntal sin el cual ni el capital ni el trabajo podían sobrevivir y mucho menos moverse y actuar.

Algunas personas vieron el estado de bienestar como una medida temporal que podría dejarse de lado una vez que los seguros colectivos contra los accidentes hicieran a los asegurados lo bastante osados e ingeniosos como para desarrollar al máximo su potencial. Algunos observadores más escépticos lo vieron como una operación de limpieza y saneamiento, colectivamente financiada y dirigida, que había de llevarse a cabo mientras la empresa capitalista siguiera generando desechos sociales que no tenía ni intención de reciclar ni suficientes recursos, es decir, durante mucho tiempo todavía. Había un acuerdo general, sin embargo, en que el estado de bienestar era un dispositivo concebido para abordar las anomalías, impedir desviaciones de la norma y desactivar las consecuencias del quebrantamiento de normas si no obstante se produce; la norma, casi nunca puesta en duda, era el enfrentamiento directo y cara a cara de capital y trabajo y la resolución de todas las cuestiones importantes e irritantes que se plantean dentro del marco de dicho enfrentamiento.

Todo el que, siendo un joven aprendiz, empezaba su primer trabajo en Ford podía estar bien seguro de acabar su vida laboral en el mismo sitio. Los horizontes temporales de la era de la «modernidad pesada» se establecían a largo plazo. Para los trabajadores, los horizontes los trazaba la perspectiva de un empleo para toda la vida dentro de una empresa que tal vez no fuera inmortal, pero cuya duración se extendía mucho más allá de las expectativas de vida de sus trabajadores. Para los capitalistas, la «fortuna familiar» destinada a durar más que cualquiera de los miembros de la familia, era idéntica a las fábricas que éstos heredaban, construían o se proponían añadir aún a la herencia familiar.

Por decirlo con brevedad: la mentalidad de «a largo plazo» equivalía a una expectativa nacida de la experiencia —y ampliamente corroborada por ella— de que el destino de las personas que compran trabajo y el de las que lo venden están estrecha e inseparablemente entrelazados y lo estarán mucho tiempo, desde un punto de vista práctico para siempre, y que, en consecuencia, idear un modo tolerable de convivencia va tanto «en interés de todos» como iría una negociación de las reglas de buena vecindad entre propietarios de viviendas en la misma urbanización. Como averiguó Richard Sennett en su reciente estudio⁵, hasta los impersonales horarios que tanto contrariaban a los artesanos libres de ayer, apiñados en las fábricas del capi-

⁵ Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (Nueva York, Norton, 1998), págs. 42-43.

talismo temprano y tan gráficamente descritos por E. P. Thompson, así como sus posteriores «versiones nuevas y mejoradas» en la forma de los infames cómputos de tiempo de Frederick Taylor —esos actos de «represión y dominación practicados por la dirección empresarial en aras del crecimiento de la gigantesca organización industrial»— se había convertido en un escenario en el que los trabajadores podían reivindicar sus propias exigencias, un escenario de dotación de poder. Sennett concluye: «La rutina puede degradar, pero también protege; la rutina puede descomponer el trabajo, pero también puede componer una vida.» Mientras se dio por hecho que la permanencia en una empresa duraría, la reglas de esa unión fueron el centro de atención de intensas negociaciones, unas veces de confrontaciones y agarradas, otras de tregua y compromiso. Los sindicatos fortalecieron la impotencia de los trabajadores por separado dando origen a un poder colectivo de regateo y lucharon por rehacer las regulaciones inhabilitadoras para convertirlas en derechos de los trabajadores y en limitaciones impuestas a la libertad de maniobra de los empleadores.

La situación ha cambiado ahora; el ingrediente fundamental del cambio es la nueva mentalidad de «a corto plazo» que vino a reemplazar a la de «a largo plazo». Los matrimonios «hasta que la muerte nos separe» son ahora una rareza: los miembros de la pareja ya no esperan estar mucho tiempo en compañía del otro. Según el último cálculo, un joven americano con un nivel educativo moderado supone que cambiará de empleo al menos once veces durante su vida laboral; esa expectativa de «cambio de empleo» seguirá sin duda aumentando antes de que concluya la vida laboral de la generación actual. «Flexibilidad» es el lema del día, y cuando se aplica al mercado del trabajo significa el final del empleo «tal como lo conocemos» y el trabajo con contratos a corto plazo, contratos renovables o sin contrato, puestos sin seguridad incorporada pero con la cláusula de «hasta nuevo aviso». En su presentación de los resultados de una investigación integral sobre los cambios en el significado del trabajo llevada a cabo en Holanda, Geert van der Laan observa que el trabajo se ha convertido en un deporte «de clase alta» o de «alto rendimiento», más allá de la capacidad y del alcance práctico de la mayoría de los que buscan trabajo; y el deporte, como todos sabemos, tiende ahora a ser menos un pasatiempo popular y más una actividad elitista y altamente competitiva que arrastra enormes apuestas monetarias. «La pequeña parte de la población que trabaja lo hace de manera muy intensa y eficaz, mientras que la otra parte se queda al margen porque no puede mantener el rápido ritmo de la

producción»⁶ y, podemos añadir, porque la manera en que se realiza el trabajo deja poco espacio, y cada vez menos para sus habilidades. La vida laboral está saturada de incertidumbre.

Se puede decir, por supuesto, que no hay nada especialmente nuevo en esa situación, que la vida laboral ha estado llena de incertidumbre desde tiempo inmemorial, pero la incertidumbre de la actualidad es de un género sorprendentemente nuevo. Los temidos desastres que pueden desbaratarle a uno su subsistencia y las posibilidades de ésta no son del tipo que se pueda evitar o al menos resistir y suavizar uniendo fuerzas, adoptando una postura común, debatiendo conjuntamente, llegando a acuerdos y ejecutando medidas. Los desastres más terribles golpean ahora al azar, eligiendo a sus víctimas con una lógica extravagante o sin lógica ninguna, repartiendo caprichosamente sus golpes, así que no hay manera de anticipar quién se va a condenar y quién se va a salvar. La incertidumbre del presente es una poderosa fuerza *individualizadora*. Divide en vez de unir, y dado que no se puede decir quién podría despertarse en qué división, la idea de unos «intereses comunes» se torna cada vez más nebulosa y al final se hace incomprendible. Temores, ansiedades y quejas nacen de una manera tal que se padecen en soledad. No se suman, no se acumulan en una «causa común», no tienen un «domicilio natural». Esto despoja a la postura solidaria de su rango en el pasado, como táctica racional, e indica una estrategia vital totalmente diferente de la que condujo al establecimiento de la defensiva de la clase trabajadora y las organizaciones militantes.

Cuando el empleo ha pasado a ser a corto plazo, una vez despojado de perspectivas sólidas (y mucho menos garantizadas) y, por tanto, convertido en episódico, y cuanto casi todas las reglas que atañen al juego de promociones y despidos se han abolido o tienden a ser alteradas mucho antes de que el juego haya terminado, hay poca oportunidad para que surjan y echen raíces la lealtad mutua y el compromiso. A diferencia de los tiempos de la dependencia mutua a largo plazo, apenas hay estímulo para prestar un interés serio y mucho menos crítico a la sabiduría de un acuerdo que de todas formas va a ser transitorio. El lugar de empleo se percibe como un lugar de acampada que se visita durante unos pocos días que tal vez se aban-

⁶ Geert van der Laan, «Social work and social policy in the Netherlands», texto de una conferencia pronunciada en el diálogo Oriente-Occidente sobre el trabajo social celebrado en Dresde, 1998.

done en cualquier momento si no se suministran las comodidades ofrecidas o se hallan defectuosas, en vez de un domicilio común en el que uno se siente inclinado a molestarse en idear unas normas de interacción aceptables. Mark Granovetter ha indicado que la nuestra es una época de «lazos débiles», mientras que Sennett propone que «las formas fugaces de asociación son más útiles a las personas que las relaciones a largo plazo»⁷.

La actual versión «licuada», «fluyente», dispersa, diseminada y desregulada de la modernidad no presagia el divorcio ni una ruptura definitiva en la comunicación, pero sí que augura una *desconexión* entre capital y trabajo. Podemos decir que esta fatídica separación es una réplica del paso del matrimonio a «vivir juntos» con todos sus corolarios, entre ellos ocupan un lugar más preponderante que la mayoría el dar por sentados la temporalidad y el derecho a romper la asociación cuando la necesidad o el deseo se agoten. Si el unirse y permanecer juntos era una cuestión de dependencia recíproca, la desconexión es unilateral: un lado de la configuración ha adquirido una autonomía nunca anunciada en serio con anterioridad. En un grado al que nunca llegaron los «propietarios absentistas» del pasado, el capital se ha soltado de su dependencia del trabajo merced a una nueva libertad de movimiento inimaginable en el pasado. Su reproducción y desarrollo se ha hecho en buena medida independiente de la duración de cualquier compromiso local concreto con el trabajo.

La independencia no es, desde luego, completa, y el capital no es todavía tan volátil como quisiera y como se esfuerza por ser. Aún hay que contar con factores territoriales —locales— en la mayoría de los cálculos; el «poder fastidioso» de los gobiernos locales sigue, quizá, imponiendo irritantes limitaciones a su libertad de movimiento. Pero el capital se ha hecho extraterritorial, ligero, sin estorbos y desincrustado hasta un extremo sin precedentes, y el nivel de movilidad espacial que ya ha alcanzado es perfectamente suficiente para chantajear a los organismos políticos vinculados con el territorio para que se sometan a sus exigencias. La amenaza (incluso tácita y meramente sospechada) de cortar los lazos locales y trasladarse a otra parte es algo que todo gobierno responsable tiene que tratar con toda seriedad, tratando de determinar sus propias acciones en consecuencia. La política se ha convertido hoy en un tira y afloja entre la velocidad con que el capital puede moverse y las capacidades de «ralentización» de las instituciones

⁷ Sennett, *The Corrosion of Character*, pág. 24.

locales, y son éstas las que tienen la sensación de estar librando una batalla imposible de ganar. Un gobierno dedicado al bienestar de sus electores no tiene otra opción que implorar y engatusar, en vez de obligar, al capital para que acuda allí y una vez dentro construya rascacielos de oficinas en vez de alquilar habitaciones de hotel. Y esto se puede hacer o intentar «creando condiciones mejores para la libre empresa», es decir, ajustando el juego político a las «reglas de la libre empresa»; utilizando toda la capacidad reguladora a disposición del gobierno para aclarar y hacer creíble que esas capacidades reguladoras no serán utilizadas para limitar las libertades del capital; evitando todo cuanto pudiera crear la impresión de que el territorio administrado políticamente por el gobierno es poco hospitalario con las preferencias, hábitos y expectativas del capital que piensa y actúa a nivel mundial, o menos hospitalario que las tierras administradas por los gobiernos vecinos. En la práctica esto significa impuestos bajos, pocas normas o ninguna y, sobre todo, un «mercado de trabajo flexible». En términos más generales esto significa una población dócil, incapaz —y poco dispuesta a ello— de presentar una resistencia organizada a cualquier decisión que el capital pudiera tomar. Paradójicamente, los gobiernos sólo pueden tener esperanzas de mantener el capital en su sitio convenciénolo, más allá de toda duda razonable, de que es libre de marcharse, avisando con poca antelación o sin avisar.

Habiendo soltado el lastre de la maquinaria voluminosa y las enormes dotaciones de las fábricas, el capital viaja ligero, sólo con equipaje de mano: una cartera, un ordenador portátil y un teléfono celular. Esta nueva característica de volatilidad ha hecho que el compromiso sea superfluo e imprudente al mismo tiempo: si lo hubiera, obstaculizaría el movimiento y se convertiría así en una restricción de la competitividad y limitaría las ocasiones de incrementar la productividad. Las bolsas y los consejos de dirección de todo el mundo son rápidos en recompensar todos los pasos en la «dirección correcta» de la desconexión, como la «racionalización», la «reducción» y la «enajenación», al tiempo que castigan con igual rapidez cualquier noticia de un aumento de empleos y de que la empresa se está «enredando» en costosos proyectos a largo plazo. Las habilidades de unos «escapistas» al estilo de Houdini, el esfumarse, la estrategia de elisión y evitación y la disposición y destreza para escaparse cuando es necesario, que son la clave de la nueva política de desconexión y descompromiso, son hoy el signo de sabiduría y éxito en la dirección empresarial. Como señaló Michel Crozier, hace mucho tiempo, ser libre de pesados lazos, engorrosos compromisos y dependencias que impiden el movimiento fue siempre un arma favorita de

dominación; pero las existencias del arma y las capacidades para utilizarla están hoy menos igualmente repartidas que en ningún momento anterior de la historia moderna. La velocidad de movimiento se ha convertido actualmente en un factor importante, quizá el principal, de la estratificación social y de la jerarquía del dominio.

La principal fuente de beneficios —en especial de los grandes beneficios y por tanto también del capital de mañana— tiende a ser de manera creciente *ideas* en vez de *objetos materiales*. Una idea se produce sólo una vez y después sigue aportando riqueza dependiendo del número de personas que participan en la repetición del modelo. Cuando se trata de hacer provechosas las ideas, los objetos de la competencia son los consumidores, no los productores. No es sorprendente que el compromiso actual del capital sea primordialmente con los consumidores, no con los productores. Sólo en este ámbito se puede hablar con sensatez de «dependencia mutua». El capital es dependiente, en cuanto a su competitividad, eficacia y rentabilidad, de los consumidores, y sus itinerarios están guiados por la presencia o ausencia de consumidores o de las oportunidades de «producción de consumidores», de generar y fortalecer la demanda de ideas disponible. Al planificar los viajes del capital y acelerar sus dislocaciones, la presencia de la fuerza de trabajo es, como mucho, una consideración secundaria. En consecuencia, el «poder de retención» que la fuerza de trabajo local puede ejercer sobre el capital y más generalmente sobre las condiciones del empleo y la disponibilidad de puestos de trabajo se ha reducido considerablemente.

Robert Reich indica que las personas que hoy en día participan en la actividad económica pueden ser divididas en cuatro amplias categorías⁸. Los «manipuladores del símbolo», personas que inventan ideas y maneras de hacerlas deseables y vendibles, forman la primera clase. Las que participan en la reproducción del trabajo (educadores o diversos funcionarios del estado de bienestar) pertenecen a la segunda. La tercera está compuesta por las personas empleadas en «servicios personales» (los tipos de ocupación que John O'Neill clasifica como «oficios de piel»), que requieren un encuentro cara a cara con los destinatarios de los servicios: los vendedores de productos y los productores del deseo de los productos constituyen el grueso de esta categoría. Y finalmente está la cuarta clase, a la que pertenecen las personas que en el último siglo y medio formaban el «sustrato social» del movimiento obre-

⁸ Véase Robert Reich, *The Work of Nations* (Nueva York, Vintage Books, 1991). [Trad. esp.: *El trabajo de las naciones* (Villaviciosa de Odón, Javier Vergara, Editor, 1993).]

ro. Son, en expresión de Reich, los «trabajadores de rutina», atados a la cadena de montaje o, en las fábricas más modernas, a las redes informáticas y a los artilugios electrónicos automatizados como las cajas. Son las partes más prescindibles, desechables e intercambiables del sistema económico. Ni las capacidades individuales, ni el arte de la interacción social con los clientes forman parte de los requerimientos de su trabajo, y por tanto son los más fáciles de reemplazar, y tienen sólo —si es que tienen alguno— un poder de regateo residual y despreciable. Saben que son prescindibles y por ello no ven que tenga mucho sentido desarrollar una vinculación o un compromiso con su trabajo ingresando en asociaciones duraderas con sus compañeros. No suelen fiarse de ninguna lealtad al lugar de trabajo ni de inscribir la finalidad de su propia vida en su futuro proyectado.

Alain Peyrefitte, en su estudio retrospectivo de nuestra sociedad moderna/capitalista de «desarrollo compulsivo y obsesivo»⁹, llega a la conclusión de que el rasgo más destacado, incluso constitutivo, de nuestra sociedad era la *confianza*: confianza en uno mismo, en los demás y en las instituciones. Los tres componentes de esta confianza eran indispensables: se condicionaban entre sí; si se quitaba uno los otros dos implosionarían y se derrumbarían. Podríamos describir el moderno ajetreo creador de un orden como un permanente esfuerzo por establecer los cimientos institucionales para la confianza: ofrecer un marco estable para la inversión de confianza, hacer creíble la creencia en que los valores actualmente apreciados seguirán siendo apreciados y deseados, en que las reglas de la búsqueda y consecución de esos valores seguirán siendo observadas, imposibles de infringir e inmunes al paso del tiempo.

Peyrefitte singulariza la empresa más empleo como la sede más importante para la siembra y el cultivo de la confianza. El hecho de que la empresa capitalista fuera caldo de cultivo de conflictos y enfrentamientos no debe confundirnos: no hay *défiante* [desconfianza] sin *confiance*, no hay enfrentamiento sin confianza. Si los empleados lucharon por sus derechos, fue porque confiaban en el «poder de retención» del marco en el que, como esperaban y deseaban, se inscribirían sus derechos; confiaban en la empresa como el lugar adecuado para depositar sus derechos para que los salvaguardara. Esto ya no es así, o al menos está dejando rápidamente de ser así. Ninguna persona racio-

⁹ Véase Alain Peyrefitte, *La société de confiance. Essai sur les origines du développement* (París, Odile Jacob, 1998), págs. 514-516. [Trad. esp.: *La sociedad de confianza* (Barcelona, Andrés Bello, 1996).]

nal esperaría pasar toda su vida laboral, ni siquiera una gran parte de ella, en una sola empresa. Las personas más racionales preferirían confiar los ahorros de su vida a fondos de inversión y compañías de seguros que jugasen a la bolsa y estuviesen visiblemente llenos de riesgos antes que contar con la vieja pensión de jubilación que la empresa para la que trabajan actualmente pudiera proporcionarles. Como resumía recientemente Nigel Thrift, «es muy difícil crear confianza en organizaciones que al mismo tiempo están siendo “rebajadas”, “reducidas” y “reorganizadas”»¹⁰.

Pierre Bourdieu establece el vínculo entre el humdimiento de la confianza y la decadente voluntad de compromiso político y acción colectiva¹¹: la capacidad para hacer proyecciones hacia el futuro, indica, es la *conditio sine qua non* de todo pensamiento «transformativo» y de todo esfuerzo por reexaminar y reformar la situación actual, pero es improbable que haya una proyección hacia el futuro en personas que no tienen dominio sobre su presente. Los miembros de la cuarta categoría de Reich carecen muy visiblemente de dicho dominio. Atados como están al terreno, imposibilitados para moverse o, si se mueven, detenidos en los puestos fronterizos más cercanos, estrechamente vigilados, están en una posición inferior *a priori* a la del capital, que se mueve libremente por todas partes. El capital es cada vez más mundial; ellos, sin embargo, siguen siendo locales. Por esta razón están expuestos, sin armas, a los inescrutables caprichos de unos misteriosos «inversores» y «accionistas» y a las todavía más desconcertantes «fuerzas del mercado», los «términos del acuerdo» y las «demandas de la competencia». Todo lo que consigan hoy se les puede arrebatar mañana sin previo aviso. No pueden triunfar. Tampoco —siendo las personas racionales que son o que se esfuerzan por ser— están dispuestos a correr el riesgo de luchar. Es poco probable que reconviertan sus quejas en una cuestión política y que acudan a los poderes políticos efectivos en busca de reparación. Como preveía Jacques Attali hace pocos años, «el poder residirá mañana en la capacidad de bloquear o facilitar el movimiento siguiendo determinadas vías. El Estado no ejercerá sus poderes sino por medio del dominio de la red. Y de este modo la imposibilidad de ejercer dominio sobre la red debilitará irreversiblemente a las instituciones políticas»¹².

¹⁰ Nigel Thrift, «The rise of soft capitalism», *Cultural Values* (apr. 1997), pág. 52.

¹¹ Véase Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (Paris, Liber-Raisons d'Agir, 1998), pág. 97. [Trad. esp.: *Contrafuego. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (Barcelona, Anagrama, 1999).]

¹² Jacques Attali, *Chemins de sagesse. Traité du labyrinthe* (Paris, Fayard, 1996), pág. 84.

El paso de la modernidad «pesada» o «sólida» a la «ligera» o «licuada» constituye el marco en el que ha estado inscrita la historia del movimiento obrero. Recorre también un largo camino hacia la comprensión de los notables vericuetos de dicha historia. No sería razonable ni especialmente ilustrativo explicar los grandes apuros en que se ha visto el movimiento obrero en toda la parte «avanzada» (en el sentido «modernizador») del mundo haciendo referencia al cambio del talante público, ya sea ocasionado por la influencia debilitadora de los medios de comunicación de masas, por una conspiración de los anunciantes, por el tirón seductor de la sociedad de consumo o por los efectos soporíferos de la sociedad de espectáculo y entretenimiento. Echar la culpa a los políticos metepatas o falsos tampoco ayudará. Los fenómenos evocados en estas explicaciones no son en absoluto imaginarios, pero no valen como explicaciones, aunque sólo sea por el hecho de que el contexto de la vida, el escenario social en el que las personas (muy raras veces por su propia elección) se ocupan de los asuntos de su vida, ha cambiado radicalmente desde los tiempos en que los trabajadores, apiñados en fábricas de producción en masa, apretaban las filas para imponer unos términos más humanos y satisfactorios para la venta de su trabajo y los teóricos y prácticos del movimiento obrero percibían, en la solidaridad de los trabajadores, el ansia, embrionaria pero aún no nacida, de una «sociedad buena» que pusiera en práctica unos principios universales de justicia.

Órdenes locales, caos mundial

Las cosas están ordenadas si se comportan como uno espera que lo hagan; es decir, uno puede dejarlas a un lado cuando planifica sus acciones. Ésta es la principal atracción del orden: la seguridad que acompaña a la capacidad de predecir, con escaso o ningún error, cuáles serán las consecuencias de nuestras acciones. Podemos seguir intentando lo que estamos intentando, concentrándonos en lo que tenemos que hacer y sin temer ninguna sorpresa: ningún obstáculo que uno no pudiera, con un mínimo de esfuerzo, anticipar e incluir en sus cálculos. Por decirlo en pocas palabras: las cosas están en orden si no tenemos que preocuparnos por el orden de las cosas; las cosas están ordenadas si pensamos, o no tenemos la necesidad de pensar, en el orden como un problema y mucho menos como una tarea. Y una vez que uno empieza a pensar en el orden, esto es un signo seguro de que algo, en alguna parte, está desordenado: que las cosas se están escapando de nuestras manos y, por tanto, tenemos que hacer algo para volverlas a meter en vereda.

Una vez que uno empiece a pensar en el orden averiguará que lo que le falta es una distribución clara y legible de las probabilidades. Habría orden si no fuera posible que sucediera cualquier cosa, al menos no con iguales probabilidades; si unos acontecimientos tuvieran que suceder casi con toda seguridad, otros tuvieran muchas probabilidades, otros fueran extremadamente improbables y otros estuvieran totalmente fuera de consideración. Cuando no es así y por el contrario —hasta donde uno puede decir— hay una probabilidad del cincuenta por ciento

de que suceda cualquier acontecimiento, diríamos que hay caos. Si la posibilidad de predecir, y por tanto, de tener un dominio sobre las consecuencias de las acciones propias es el principal atractivo del orden, la aparente inexistencia de todo vínculo entre lo que uno hace y lo que le sucede, entre «hacer» y «padecer», es lo que hace que el caos sea odioso, repugnante y atemorizador.

Cuanto menos iguales sean las oportunidades de reacción a nuestras acciones menos aleatorios son sus efectos: más orden —podríamos decir— hay en el mundo. Cualquier intento de «poner las cosas en orden» se reduce a *manipular las probabilidades de acontecimientos*. Esto es lo que hace cualquier cultura, o al menos se supone que hace. Pierre Boulez dijo del arte que transforma lo improbable en inevitable. Lo que dijo del arte es aplicable a todos los sectores de la cultura. En condiciones «naturales», no procesadas culturalmente, la reunión del huevo con el *bacon* sería un hecho extremadamente raro y por tanto improbable, casi un milagro; en Inglaterra, sin embargo, en los «viejos buenos tiempos» en los que las cosas seguían en su sitio y todo el mundo conocía su lugar entre ellas, dicha reunión en el plato del desayuno era casi inevitable y sólo los tontos apostarían a que no se produciría.

La manipulación de probabilidades y por tanto la invocación del orden a partir del caos es el milagro que la cultura hace cada día. Más exactamente: es la realización rutinaria de ese milagro lo que llamamos cultura. Hablamos de una «crisis cultural» si la rutina llega a verse desafiada y se infringe con demasiada frecuencia como para considerarla fiable, mucho menos para darla por sentada.

La cultura manipula las probabilidades de acontecimientos a través de la actividad de la *diferenciación*. Todos recordamos la afirmación de Claude Lévy-Strauss según la cual el primer «acto cultural» de la historia fue la división de la población femenina —por uniforme que pudiera ser en su potencial reproductiva— en mujeres idóneas y no idóneas para la relación sexual. La cultura es la actividad de establecer distinciones: de clasificar, segregar, trazar fronteras, y por tanto dividir a las personas en categorías internamente unidas por la semejanza y exteriormente separadas por la diferencia; y de diferenciar la gama de conducta asignada a los seres humanos con arreglo a sus diferentes categorías. Según la célebre observación de Frederick Barth, lo que la cultura define como diferencia, una diferencia lo bastante importante como para justificar la separación de categorías, es el *producto* del trazado de fronteras, no su *causa* o motivo.

La falta de claridad acerca de la gama de conducta que se puede prever legítimamente es —sugiero— la sustancia de ese «peligro» que

Mary Douglas descubrió en la mezcla de categorías; el peligro que personas de todas las épocas y lugares tienden a asociar con los seres humanos y las cosas «del otro lado de la barricada», con seres que presentan rasgos que no deberían aparecer juntos para que las clasificaciones conservaran su valor productivo y por ende tranquilizador. Su irritante hábito de caer entre categorías en vez de encajar en ellas revela un convencionalismo y, por tanto, una debilidad donde tendría que residir la «realidad objetiva» y, por tanto, la firmeza. La vista misma de lo que Mary Douglas, siguiendo a Jean-Paul Sartre, motejaba de seres «viscosos», cuyos obstinados «intermedios», que hacen estragos en el orden del mundo y contaminan la pureza de sus divisiones, es un vistazo por el agujero de la cerradura al caos que subyace en todo orden y amenaza con engullirlo. El descubrimiento del caos refuerza el celo por el orden y las pasiones que rodean al hábito de la creación, la protección y la reparación del orden. Las tareas de diferenciación/segregación de la cultura habrían aumentado el sentimiento de seguridad, ese entendimiento definido por Ludwig Wittgenstein como el «conocimiento de cómo seguir», si no lo hubiera completado la ocultación de la «viscosidad», es decir, de todas las cosas de origen incierto, rango mixto y denominación poco clara: de la ambigüedad.

Ya que no es probable que se haga ningún intento de ajustar la complejidad del mundo a unas divisiones netas y generales, es improbable que la ambigüedad sea derrotada y deje de acosar a quienes buscan seguridad. Lo que se ve venir es lo contrario: cuanto más intenso sea el deseo de orden y más frenéticos sean los esfuerzos por establecerlo, mayor será el volumen de restos ambiguos y más profunda la ansiedad que generen. Hay pocas probabilidades de que la creación de orden llegue nunca a su conclusión, al ser una preocupación autopropulsora y autointensificadora que rebota en una actividad que va contra sí misma.

A causa de sus desagradables y con todo íntimas relaciones con el estado de incertidumbre, la «impureza» de las clasificaciones, la vaguedad de los límites y la porosidad de las fronteras son fuente constante de temor y agresividad, inseparables de los esfuerzos de creación y salvaguarda del orden. No son la única fuente de conflicto, sin embargo. Michel Crozier puso de manifiesto otra en su revelador estudio del «fenómeno burocrático»: esta otra fuente es *el uso de la ausencia de orden, del caos, como importante arma de poder en su intento de hacerse con el dominio*. La estrategia de la lucha por el poder es convertirse en la variable desconocida en los cálculos de los demás, al tiempo que se les niega un papel similar en sus propios cálculos. En términos más sencillos, esto

significa que el dominio se consigue eliminando las reglas que limitan la libertad de elección de uno, a la vez que se imponen otras reglas limitadoras posibles a la conducta de todos los demás. Cuanto más amplio sea mi margen de maniobra, mayor será mi poder. Cuanta menos libertad de elección tenga, más débiles serán mis probabilidades en la lucha por el poder.

El «orden» surge de este análisis como un concepto «agonista» y «esencialmente impugnado». Dentro del mismo escenario social las concepciones del orden varían marcadamente. Lo que constituye «orden» para quienes están en el poder se parece inquietantemente al caos para aquellos a quienes gobiernan. En la lucha por el poder es siempre el otro lado el que uno querría hacer más «ordenado», más previsible; son siempre las medidas tomadas por el otro lado las que uno querría volver rutinarias, despojar de todos los elementos de contingencia y sorpresa, reservándose para uno mismo el derecho a dejar de lado la rutina y moverse erráticamente. Dada la lucha por el poder, la construcción del orden tiene que ser un proceso lleno de conflictos.

El descubrimiento de Crozier, hecho en el contexto de lo que se puede denominar «sistemas cerrados» de instituciones burocráticas, revela su plena (y en el momento de este estudio no prevista) influencia en las condiciones actualmente descritas con la rúbrica de «globalización». Quisiera recordar que el concepto de «globalización» ha sido acuñado para reemplazar al de «universalización», establecido de antiguo, una vez que fue evidente que la aparición de lazos y redes mundiales no tenía nada de la naturaleza intencionada y controlada que el concepto antiguo implicaba. «Globalización» representa unos procesos que se consideran autopropulsados, espontáneos y erráticos, sin nadie a los mandos, ni encargado de la planificación y mucho menos de los resultados generales. Podemos decir (con poca exageración) que el término «globalización» representa la naturaleza desordenada de los procesos que tienen lugar por encima del territorio «principalmente coordinado» que es administrado por el «nivel superior» del poder institucionalizado, es decir, los estados soberanos. En su perspicaz estudio del «nuevo desorden mundial», Ken Jowitt observó la muerte del «discurso de Josué», que abierta o tácitamente aceptaba un universo acataador de la ley y esencialmente determinado y preordenado, y su sustitución por el «discurso del Génesis», que, por el contrario, presenta el mundo como un lugar de inestabilidad, cambio desprovisto de una dirección coherente, espontaneidad y perpetua experimentación, con unos resultados inciertos y esencialmente imprevisibles; en resumen, como lo más contrario a la imagen del orden.

El «nuevo desorden mundial» apodado «globalización» tiene, sin embargo, un verdadero efecto revolucionario: *la devaluación del orden como tal*. Semejante eventualidad se podía vislumbrar a partir del análisis de Crozier o incluso prever en vista de la tendencia, notablemente autodebilitadora, de toda construcción de un orden, pero sólo ahora se puede observar en todas sus numerosas ramificaciones. En el mundo globalizador *el orden se convierte en el índice de la impotencia y la subordinación*. La nueva estructura mundial de poder actúa merced a las oposiciones entre movilidad y sedentariedad, contingencia y rutina, rareza y densidad de restricciones. Es como si el largo periodo de la historia que empezó con el triunfo de los asentados sobre los nómadas está ahora llegando a su fin... Se puede definir la globalización de muchas maneras, pero la de la «venganza de los nómadas» es tan buena como cualquier otra, si no mejor.

La estrategia de la lucha por el poder de la que habla Michel Crozier, al igual que el modelo panóptico de control social de Jeremy Bentham, asumió el enfrentamiento de gobernantes y gobernados entre sí. La imposición de normas y la ejecución de una regulación normativa ataron a controladores y controlados unos a otros y los hicieron inseparables. Los dos lados, por decirlo así, se vieron ligados al terreno; la reproducción de la jerarquía de poder requería una presencia y un enfrentamiento constantes. Es esta dependencia recíproca, este enfrentamiento perpetuo, lo que las nuevas técnicas del poder que se han puesto en primer plano en la era de la globalización han hecho superfluo. La nueva jerarquía de poder está marcada en su parte superior por la capacidad de moverse rápidamente y sin previo aviso, y en la parte inferior por la incapacidad de hacer más lentos estos movimientos, mucho menos de detenerlos, unida a su propia inmovilidad. La escapatoria y la evasión, la ligereza y la volatilidad han reemplazado a la presencia pesada y ominosa como principal medio de dominación.

Ya no es necesaria esa «regulación normativa» para garantizar la dominación. Los que aspiran a gobernar podrían dejar escapar un suspiro de alivio: la regulación normativa era una técnica engorrosa, desastrosa y costosa, primitiva y económicamente irracional y ruinosa según los criterios contemporáneos. Su superfluidad se percibe como emancipación y es experimentada por la elite mundial como el mandato de la razón y como un signo de progreso. La falta de restricciones, la desregulación y la flexibilidad parecen un gigantesco salto hacia delante cuando se compara con los costosos y laboriosos métodos de instrucción disciplinadora que se practica en los modernos panópticos.

Gracias a las nuevas técnicas de desconexión, no-compromiso, evasión y escapatoria que hay ahora a disposición de las elites, se puede tener al resto controlado, incapacitado y por tanto despojado de su poder de restricción simplemente merced a la extrema vulnerabilidad y precariedad de su situación, sin necesidad de «regular normativamente» su conducta. Los empleados de una fábrica del tipo de la Ford podían ejercer su capacidad de «incordiar» y obligar a los directores a negociar un *modus vivendi* tolerable y a llegar a un compromiso en tanto que las partes que se reunían en la mesa de negociaciones sabían que ellos, al igual que la parte contraria, no tenían otro sitio adonde ir y tenían que llevar adelante el regateo. Los propietarios y los accionistas dependían para sus ingresos de la buena voluntad de los trabajadores tanto como éstos dependían para su subsistencia de los empleos que aquéllos les ofrecían. Esto ya no es así; un lado (pero no el otro) es dolorosamente consciente de que sus compañeros de negociación pueden abandonar la mesa en cualquier momento; un empujón más y a lo mejor los móviles socios se van con la música a otra parte y no queda nadie con quien negociar. Para los que están en la posición desventajosa y más débil, el único método para mantener en su sitio a los móviles directores y a los volátiles accionistas (y por tanto mantener sus empleos un poco más de tiempo) es atraerlos, que vengan y se queden, por medio de una convincente exhibición de su propia debilidad y falta de resistencia. La incertidumbre en la que la nueva movilidad de la elite mundial ha sumido a la multitud dependiente de la buena voluntad de dicha elite a invertir tiene una capacidad de perpetuación y mejora de sí misma. Las estrategias racionales impulsadas por este tipo de incertidumbre profundizan la inseguridad en vez de mitigarla y aceleran la desintegración del orden regulado normativamente.

«*Précarité est aujourd'hui partout*» [la precariedad está hoy en todas partes], concluía Pierre Bourdieu. En parte como consecuencia de una deliberada política de «precarización» iniciada por el capital supranacional y cada vez más extraterritorial y mansamente ejecutada por los gobiernos estatales territoriales, a quienes queda poca elección, y en parte como sedimento de nueva lógica de las ofertas y la autodefensa del poder, la precariedad es hoy el elemento esencial de la jerarquía mundial del poder y la principal técnica de control social. Como señaló Bourdieu, es improbable que se hagan reivindicaciones sobre el futuro a menos que los reivindicantes tengan un firme dominio sobre su presente; es precisamente de dominio sobre el presente de lo que la mayoría de los habitantes del mundo globalizador más visiblemente carecen.

No tienen dominio sobre el presente porque los más importantes de los factores que deciden sobre su subsistencia y posición social y sobre las posibilidades de ambas se hallan fuera de su alcance; es muy poco o nada lo que pueden hacer, por separado o colectivamente, para poner de nuevo esos factores bajo su dominio. Las localidades en que habitan ellos y otros que están en un aprieto similar no son más que campos de aviación en los que aterrizan y despegan magníficos aparatos de la flota global con arreglo a sus planes de vuelo e itinerarios, desconocidos e inescrutables; es en este caprichoso tráfico aéreo en el que tienen que confiar para su supervivencia. Y no es sólo la supervivencia lo que está en juego, sino el modo en que viven y el modo en que piensan sobre su vida.

La autonomía de la comunidad local en la descripción canónica de Ferdinand Tönnies se basaba en una incrementada densidad de comunicación acompañada por una intensidad de relación cotidiana. Cuando la información no podía viajar sin sus transportes y el traslado de ambos era lento, la proximidad ofrecía ventajas sobre la distancia y los bienes y noticias originados en un lugar cercano tenían clara ventaja sobre los que venían de lejos. Las fronteras de la comunidad local las trazaban, en términos no inciertos, el volumen y la rapidez de movimiento, determinados a su vez por los medios de transporte disponibles. El espacio, dicho en pocas palabras, era importante. Pero ahora lo es menos; Paul Virilio, al anunciar el «fin de la geografía», ha indicado que ya no lo es en absoluto: su anterior importancia como obstáculo o incluso como límite a la comunicación ha desaparecido ahora.

La noticia que circulaba en el marco de la interacción cotidiana cara a cara no tiene una probabilidad mayor de refuerzo por medio de la repetición que la información transmitida y difundida electrónicamente; por el contrario, está en situación de desventaja cuando se trata de llamar la atención. Incluso si lo consigue, lo más seguro es que sea empujada, ahogada y despojada de su interés y autoridad por la información globalmente producida y difundida, que le gana sin esfuerzo en cuanto a espectacularidad, autoridad de cifras y poder de convicción. Hasta la interpretación de los asuntos aparentemente «locales» suele derivarse la mayor parte de las veces de las mismas fuentes extraterritoriales. En cuanto a las opiniones originadas y promovidas localmente, para estar a la altura de la información electrónica, ser tratadas con seriedad, generar confianza y captar la atención, primero tienen que ser registradas electrónicamente y «vistas en televisión» y de este modo perder o renunciar a su baza del claro vínculo comunitario. Las probabilidades de formar una «opinión comunitaria» autónoma y

hecha en casa, que se valga de los recursos que están bajo el dominio autónomo de la comunidad, son vagas o nulas.

La transmisión electrónica de información es ahora instantánea y no requiere más que una clavija en un enchufe; la relación comunitaria que tratara de hacer caso omiso a los medios de comunicación electrónicos tendría que apoyarse, como hizo siempre, en los medios ortodoxos de las reuniones y conversaciones, cuya velocidad tiene «límites naturales» y cuyos costes son elevados y —al menos en términos relativos— van en aumento. La consecuencia es la *devaluación del lugar*. El espacio físico, no cibernético, en el que tiene lugar la comunicación no virtual no es sino una sede para la distribución, la absorción y el reciclado de la información esencialmente extraterritorial y del ciberespacio. Cargar el acceso al ciberespacio a la tarifa de llamadas locales tal vez pareció el toque de difuntos de la autonomía comunitaria; fue, en cualquier caso, el entierro simbólico de la autonomía comunitaria. El teléfono celular, que ofrece independencia incluso de las redes de cables y los enchufes, dio el golpe definitivo a la reivindicación de unión espiritual que pudiera presentar la proximidad física.

La creciente «otra-direccionalidad» de la localidad presagia tiempos difíciles para la forma ortodoxa de la comunidad, esa forma que envuelve el núcleo de una densa red de interacciones frecuentes y duraderas, la base de una inversión de confianza a largo plazo. Como señalaba Richard Sennett en su *Corrosion of Character*, «No a largo plazo» es un principio que corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuo», pero hoy en día «un lugar salta a la vida con el movimiento de la varita mágica de un promotor, prospera y empieza a decaer, todo en el transcurso de una generación. Estas comunidades no están vacías de sociabilidad ni buena vecindad, pero nadie en ellas llega a ser testigo a largo plazo de la vida de otra persona»; en estas condiciones, «las formas transitorias de asociación son más útiles a las personas que las relaciones a largo plazo»¹.

La degradación de la localidad contagia a los «locales» —las personas que no tienen libertad para mudarse y cambiar de lugar por falta de los recursos necesarios— la circunstancia que constituye toda la diferencia entre los turistas-en-busca-de-placer y hombres-de-negocios-en-busca-de-oportunidades-de-negocio, que son bien recibidos, y los «inmigrantes económicos»-en-busca-de-subsistencia, que molestan. El grado de inmovilidad es hoy la medida principal de privación social y la

¹ Richard Sennett, *The Corrosion of Character* (Nueva York, Norton, 1998).

dimensión principal de la falta de libertad, un hecho simbólicamente reflejado en la creciente popularidad del encarcelamiento como modo de tratar a los indeseables.

Por otra parte, la rapidez de la movilidad, la capacidad de actuar eficazmente independientemente de la distancia y la libertad de movimiento que ofrece la inexistencia de compromisos localizados —o su carácter fácilmente revocable— son hoy en día los principales factores estratificadores a escala mundial tanto como local. La emergente jerarquía de poder es más afín a los usos de las sociedades nómadas que a las sedentarias; la sedentariedad, y en especial la no elegida, está pasando rápidamente de ser una baza a ser una carga.

No hace mucho, Michael Thompson publicó un estudio de la respectiva importancia social de la transitoriedad y la durabilidad, demostrando la tendencia universal y permanente de las clases privilegiadas a rodearse de posesiones perdurables y a hacer perdurar sus posesiones, y una tendencia similar a asociar la privación y la debilidad social con cosas pasajeras y de vida corta. Esta correlación, que se afirma para la mayoría, tal vez todas las sociedades del pasado, se halla en un proceso de reversión. Es un signo de privilegio viajar ligero de equipaje y evitar ataduras duraderas a las posesiones; es un signo de privación el que a uno le endilguen cosas que han sobrevivido al uso al que estaban destinadas y el ser incapaz de prescindir de ellas.

El *ticket* de entrada a la elite mundial es la «confianza para morar en el desorden» y la capacidad de «prosperar en medio de la desolación»; el carnet de miembro es la capacidad de «situarse en una red de posibilidades en vez de quedarse paralizado en un empleo particular»; y el carnet de visitante es la «disposición a destruir lo que uno ha hecho», «a dejar ir, si es que no a dar»; todos estos rasgos son espigados por Richard Sennett en su estudio de Bill Gates en el libro citado, el emblema y figura modélica de la nueva elite de la ciberepoca. Lo que convierte a estos rasgos en el principal factor estratificador —incluso en el metafactor, el factor que dota de significación al resto de la parafernalia de la posición social y la pone en marcha— es que estos rasgos ejercen unos efectos totalmente opuestos en la vida dependiendo de las circunstancias de quienes los ostentan. Los rasgos de carácter que engendran una exuberante y gozosa espontaneidad en los de más arriba se tornan «autodestructivos para trabajar en niveles más bajos del régimen flexible».

Lo que es más, las nuevas libertades de la reencarnación contemporánea de los propietarios absentistas hacen el régimen de vida de «los de más abajo» más flexible cada día (y, por tanto, cada vez más incierto, inseguro y peligroso); si no por designio, en los efectos no pre-

tendidos, pero con todo inevitables. Como dijo Roger Friedland en broma, los de más arriba «celebran lo que los demás padecen». La ligereza de ser, fascinante y gustosamente abrazada, se convierte en la maldición de un sino cruel y, sin embargo, inevitable una vez que desciende por la escala social.

El caos ha dejado de ser el enemigo número uno de la racionalidad, la civilización, la civilización racional y la racionalidad civilizada; ya no es el epítome de los poderes de la oscuridad y de la sinrazón que la modernidad juró que era e hizo cuanto pudo por aniquilar. Es cierto que los gobiernos de los estados-nación y sus secretarios de corte siguen acatando de boquilla al imperio del orden, pero sus prácticas cotidianas consisten en el desmantelamiento gradual, pero implacable, de los últimos obstáculos al «desorden creativo» ansiosamente buscado por algunos y plácidamente aceptado por otros como el veredicto del destino. El «imperio del orden» en la jerga política de nuestro tiempo significa poco más que librarse del desecho social, los marginados por la nueva «flexibilidad» de la subsistencia y de la propia vida. Por lo demás, lo que nos espera es más flexibilidad y más precariedad justo lo contrario del imperio del orden.

Cuando el poder fluye, y fluye mundialmente, las instituciones políticas comparten la privación de todos aquellos que están «atados al suelo». El «territorio», ahora desarmado y en modo alguno independiente, ha perdido mucho de su valor, su atracción y su poder magnético para quienes pueden moverse libremente, y se convierte en un objetivo cada vez más elusivo, un sueño en vez de una realidad, para quienes, inmobilizados, querían hacer más lentos o detener los movimientos de los maestros exquisitamente móviles del arte de la desaparición. Para los móviles, las tareas de la dirección y administración territorial se asemejan cada vez más a un trabajo sucio que debe evitarse a toda costa y cedido a los que están más abajo en la jerarquía, demasiado débiles y vulnerables para negarse a hacer sus tareas aun sabiendo lo ociosos e ineficaces que van a ser sus esfuerzos. Y como cualquier compromiso con un lugar y sus habitantes se ve como una carga en vez de como una ventaja, pocas empresas «multinacionales» accederían hoy a invertir en la localidad a menos que las autoridades elegidas de ésta la sobornen —la «compensen» y «la aseguren contra los riesgos».

El tiempo y el espacio han sido asignados de manera diferente a los peldaños de esta escala mundial de poder. Quienes pueden permitírselo viven únicamente en el tiempo. Los que no pueden viven en el espacio. Por lo que atañe a los primeros, el espacio no importa. Y en cuanto a los segundos, luchan duramente para hacer que importe.

3

Libertad y seguridad: la historia inacabada de una unión tempestuosa*

Hace setenta años observaba Sigmund Freud en *Das Unbehagen in der Kultur [El malestar en la cultura]*: «El hombre civilizado ha cambiado una parte de sus posibilidades de felicidad por una parte de seguridad.» La felicidad, destacaba Freud, «viene de la [...] satisfacción de necesidades que han sido reprimidas en alto grado». La felicidad, en consecuencia, significa *libertad*: libertad para actuar obedeciendo a un impulso, para seguir los instintos y deseos de uno. Es a este tipo de libertad al que se suele renunciar, o al menos se limita gravemente, por «una parte de seguridad». La seguridad, por otra parte, significa protección contra tres tipos de sufrimiento que amenazan a los seres humanos: los sufrimientos que se originan «en nuestro propio cuerpo», «en el mundo exterior» y «en nuestras relaciones con los demás». La seguridad sólo puede estar a nuestro alcance si el dar rienda suelta, caprichosa, escandalosa y erráticamente (a menudo explosivamente), a los deseos se reemplaza por el *orden* —«una especie de compulsión a repetir que, cuando se ha establecido una reglamentación de una vez y para siempre, decide cuándo, dónde y cómo hay que hacer una cosa,

* Este artículo se publicó anteriormente en versión alemana como «Freiheit und Sicherheit: Die unvollendete Geschichte einer stürmischen Beziehung», en Elisabeth Anselm, Aurelius Freitag, Walter Marschnitz y Boris Marte, eds., *Die Neue Ordnung der Politischen: Die Herausforderungen der Demokratie am Beginn des 21. Jahrhunderts* (Frankfurt, Campus, 1999).

de modo que en toda circunstancia similar se nos ahorran la vacilación y la indecisión». La indecisión no es un estado de ánimo agradable y por eso la imposición del orden posee unos beneficios tangibles. No obstante, como es compulsivo y en consecuencia limita la libertad humana, el orden no puede sino verse zarandeado y, por tanto, amenazado por la rebelión de las «necesidades reprimidas». El «apremio a la libertad» se «dirige contra formas y exigencias concretas de la civilización o contra la civilización en su totalidad»¹, es decir, contra el sacrificio de una parte de libertad por una parte de seguridad, o contra el mismo *principio* de sacrificar una cosa por otra. Ese orden que llamamos civilización es vulnerable y precario y está destinado a seguir siéndolo.

Obsérvese que el toma y daca de libertad por seguridad no es una elección entre el bien y el mal. Si hay algo en la descripción de Freud que se muestre inequívocamente repulsivo e inhumano es el toma y daca mismo. Los valores entre los cuales se realiza la elección son deseables los dos; en todo toma y daca, por tanto, las ganancias se mezclan con las pérdidas. Todo acto es ambiguo en sus motivos al igual que en sus consecuencias. No cabe duda de que la libertad sin seguridad no causa menos infelicidad que la seguridad sin libertad. El compromiso entre ellas, sin embargo, puesto que inevitablemente supone un sacrificio parcial, no es tampoco garantía de felicidad. Los seres humanos necesitan tanto libertad como seguridad; el sacrificio de una de ellas es una causa de sufrimiento. Con todo, el sacrificio no puede evitarse y por tanto el apremio a la felicidad se ve frustrado sin remedio. La felicidad, insiste Freud, «por su naturaleza sólo es posible como fenómeno episódico [...] Estamos hechos de tal manera que sólo podemos extraer un goce intenso de un contraste y muy poco de una situación»². Pero eso significa que la civilización nunca alcanzará la meta que se fijó. Siempre habrá malestar en toda cultura; es precisamente este malestar endémico en la vida civilizada lo que hace que la civilización siga siendo dinámica, esté en constante cambio e impida la congelación de cualquiera de sus formas concebibles. El perfecto equilibrio entre libertad y seguridad tal vez sea una incongruencia lógica y una imposibilidad práctica, pero esto es por sí mismo una razón muy poderosa para buscar unas fórmulas cada vez mejores para el toma y daca.

¹ Véase Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, ed. James Strachey, trad. Joan Riviere (Londres, Hogarth Press, 1973), págs. 12, 13, 14, 30, 33. [Trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. 3 (Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, págs. 3016-3067).]

² *Ibid.*, pág. 13.

ENTRE LA ESPADA Y LA PARED

Freud es de la opinión de que la dolencia más típica de la vida civilizada tiene su origen en la represión de la libertad individual, llevada a cabo a regañadientes con un enorme desgaste psíquico, y muy raras veces de forma definitiva. La tensión entre libertad y seguridad tiende a ser interiorizada y después a enfrentarse al individuo «desde dentro», en forma de lucha entre el superego o (esa «guarnición en una ciudad conquistada»)³ y el «id» o «ello» (el almacén de los deseos reprimidos), librada en el campo de batalla del «ego» o «yo». La enfermedad característica de la persona civilizada reside, por consiguiente, dentro de la psiquis humana. Es allí donde hay que descubrirla, diagnosticarla y curarla. Ciertamente es la civilización la que es «en buena medida responsable de nuestra desdicha» y que «una persona se vuelve neurótica porque no puede soportar la cantidad de frustración que la sociedad le impone al servicio de las ideas culturales de ésta»⁴, pero el poder abrumador de la civilización (de las restricciones impuestas en nombre de la seguridad) sobre todos y cada uno de los individuos es tan incuestionable como el «principio del placer» que impulsa al individuo a embarcarse en el viaje a la felicidad. Las cosas seguirán, sin duda, siendo como son; las enfermedades que acosan a la «persona civilizada» continuarán generándose y la única manera en que se puede mitigar la infelicidad resultante es que la persona doliente se reconcilie con las presiones con las que no se puede hacer como el avestruz y que no van a desaparecer por sí mismas.

En su libro más reciente⁵, Alain Ehrenberg, ese infatigable explorador de las mutaciones contemporáneas del individualismo moderno, recuerda a sus lectores el diagnóstico opcional de los problemas psíquicos actuales avanzado en tiempos por Janet en su competencia —sin éxito— con el diagnóstico de Freud. En opinión de Janet, los males característicos de los individuos modernos se derivan de un «déficit del ego», una incapacidad para hacer frente a la realidad, absorberla y abrirse paso entre ella. En vez de imponer las «ideas culturales» de Freud, sencillas, inequívocas, nada de andarse por las ramas y que

³ *Ibid.*, pág. 61.

⁴ *Ibid.*, págs. 23-24.

⁵ Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société* (París, Odile Jacob, 1998).

no suscitan preguntas, Janet ve que la realidad social se desmorona en manos de los individuos y escapa a su comprensión; se presenta incoherente, fluida, escasamente acusada y elusiva. El diagnóstico de Janet, en opinión de Ehrenberg, ha adquirido ahora su plena importancia y debe ser objeto de un tardío y merecido reconocimiento. No es la presión abrumadora de un ideal a cuya altura no puede estar lo que atormenta a los hombres y mujeres contemporáneos, sino la *falta* de ideales: la escasez de recetas *eindeutig* [claras] para una vida decorosa, de puntos de orientación fijos y constantes, de un destino previsible para el itinerario de la vida. La depresión mental —un sentimiento de propia impotencia, de incapacidad de actuar y, en especial, de incapacidad de actuar *racionalmente*, de inadecuación a las tareas de la vida— se convierte en la *malaise* [malestar] emblemática de nuestra época moderna tardía o postmoderna.

Impotencia, inadecuación: éstos son los nombres del malestar tardomoderno, postmoderno: *das Unbehagen der Postmoderne*. No el miedo a la no conformidad, sino la imposibilidad de conformarse. No el horror a la transgresión, sino el terror a lo ilimitado. No unas exigencias de trascender nuestra capacidad de actuar, sino unos desordenados actos en una vana búsqueda de un itinerario permanente y continuo.

Solemos llamar libertad a la inexistencia de restricciones y límites obstaculizadores e insidiosos. La mayoría de nosotros, habitantes del mundo tardomoderno o postmoderno, somos en este sentido tan libres como nuestros antepasados que sólo podían soñar. Y sí, lo soñaban; la milagrosa desaparición de normas y límites era una seductora visión cuando la vida se vivía en un cotidiano miedo a la transgresión. Las pesadillas de nuestros antepasados o de hace cincuenta o cien años eran poderes sobrehumanos con exigencias sobrehumanas. La figura temida y odiada era el Gran Hermano vigilando día y noche todo movimiento y castigando de inmediato a todo el que se salía de la fila, y los demonios eran esos vecinos en comparación con los cuales uno «no podía ser menos». Liberarse de todo eso significaba emancipación, la victoria de la libertad, y no había sueño más hermoso que esa victoria. Hoy en día, sin embargo, los poderes efectivos han vuelto los ojos en la otra dirección o se han apartado de la vista; la fila de la que podía uno salirse no se ve por ninguna parte y, por tanto, el Gran Hermano, si aún quisiera reconvenirnos o castigarnos, tendría dificultades para decidir por dónde empezar; y en cuanto a los vecinos, hay muchos, son variados y distintos, y siguen su propio camino, y no podría importarles menos nuestra lucha por encontrar nuestros «yoes propios y auténticos».

No por culpa suya, nuestros antepasados consideraban la libertad como un estado en el cual a uno no le dicen lo que tiene que hacer ni le obligan a hacer algo que preferiría no hacer; con arreglo a esta definición, describirían probablemente la situación en la que la mayoría de nosotros estamos ahora como la encarnación de la libertad. Lo que no previeron ni pudieron prever era que el tipo de libertad que imaginaban vendría con la etiqueta del precio pegada, y que el precio sería elevado.

El precio en cuestión es la inseguridad (o, mejor dicho, la *Unsicherheit*: un malestar mucho más complejo que incluye incertidumbre y peligro junto con la inseguridad); un precio elevado, sin duda, considerando el número de elecciones con que tiene que enfrentarse cada día una persona libre. Estas elecciones tienen que hacerse sin la convicción de que tales pasos acarrearán unos resultados previstos, que las inversiones de hoy supondrán beneficios mañana y que el apartarse de las opciones que hoy parecen malas no se convertirá mañana en una dolorosa pérdida. No está claro en quién ni en qué confiar, ya que nadie parece tener el dominio de cómo funcionan las cosas; nadie puede dar una garantía fiable de que vaya en la dirección prevista. Vivir en condiciones de inseguridad es un *Risikoleben* [vida en el riesgo, arriesgada]; es la persona que actúa la que tendrá que pagar los costes del riesgo asumido.

INDIVIDUALMENTE ESTAMOS EN PIE; INDIVIDUALMENTE ME CAIGO

El título que dio Norbert Elias a su último estudio, publicado póstumamente, *The Society of Individuals*⁶, capta impecablemente el meollo del problema que ha acosado a la teoría social desde sus inicios. Rompiendo con la tradición establecida desde Hobbes y refundida por John Stuart Mill, Herbert Spencer y la ortodoxia liberal en la *doxa* —el marco, no sometido a examen, para toda cognición ulterior— de nuestro siglo, Elias reemplazó el «y» y el «contra» por el «de»; al hacerlo así, trasladó el discurso de lo *imaginario* de las dos fuerzas enclaustradas en una batalla —mortal y, sin embargo, interminable— de libertad y dominación, al de una «concepción recíproca»: la sociedad

⁶ Norbert Elias, *The Society of Individuals*, ed. Michael Schröter, trad. Edmund Jephcott (Oxford, Blackwell, 1991). [Trad. esp.: *La sociedad de los individuos: ensayos* (Barcelona, Ediciones 62-Península, 1990).]

configurando la individualidad de sus miembros y los individuos formando la sociedad a partir de sus acciones al tiempo que continúan estrategias plausibles y viables dentro de la red de sus dependencias, socialmente tejida.

Presentar a los miembros como individuos es el sello característico de la sociedad moderna; no se trata, sin embargo, de un acto excepcional como la creación divina; es una actividad que se vuelve a realizar cada día. La sociedad moderna existe en su actividad de «individualización», al igual que las actividades de los individuos consisten en la reconfiguración y renegociación cotidianas de la red de sus enredos mutuos llamada «sociedad». Ninguno de los dos socios se queda mucho tiempo. De este modo, el significado de «individualización» no cesa de cambiar, adoptando constantemente nuevas formas, conforme las consecuencias acumuladas de su historia pasada establecen reglas siempre nuevas y están en juego cosas siempre nuevas. La «individualización» significa ahora algo muy distinto de lo que significaba hace cien años y de lo que suponía en los primeros tiempos de la era moderna, la época en la que la ensalzada «emancipación» de los seres humanos de la apretada red de la dependencia, la vigilancia y la imposición comunitarias.

Jenseits von Klasse und Stand?, de Ulrich Beck, seguido a los pocos años de su *Risk Society: Towards a New Modernity*⁷, abrieron un nuevo capítulo de nuestro entendimiento del «proceso individualizador». Las dos obras presentaron este proceso como una historia permanente e inacabada, con sus diferentes etapas, aunque sin un *telos* [finalidad] ni un destino preordenado sino con una lógica errática de vueltas y giros bruscos. Se puede decir que al igual que Elias «historizó» la teoría de Sigmund Freud del «individuo civilizado» explorando la civilización como un acontecimiento en la historia (moderna), Beck historizó la versión de Elias del nacimiento del individuo re-presentando dicho nacimiento como un aspecto de una *modernización* continua y continuada, compulsiva y obsesiva. Beck despoja también la imagen de la individualización de sus accesorios transitorios y ligados al tiempo, que ahora nublan la comprensión más que aclaran la imagen (antes que nada, de la visión de un desarrollo lineal, un «progreso» que se traza siguiendo los ejes de la emancipación, la creciente autonomía y la liber-

tad de autoafirmación), abriendo con ello al escrutinio la variedad de las tendencias históricas de la individualización y sus productos y haciendo posible una mejor comprensión de los rasgos distintivos de su fase actual.

Podemos decir, en una visión retrospectiva, que la división de clase (o la de género, si a eso vamos) fue un subproducto del desigual acceso a los recursos necesarios para hacer eficaz la autoafirmación. Las clases diferían en la gama de identidades disponibles y en la facilidad de elección entre ellas. Las personas dotadas de menos recursos, y, por tanto, de menos elecciones, tenían que compensar sus debilidades individuales con «el poder del número»: cerrando filas y participando en una acción colectiva. Como ha señalado Claus Offe, la acción colectiva, orientada a la clase, les vino a los que estaban en la zona más baja de la escala social de una forma tan «natural» y «por su propio peso» como a sus empleadores la búsqueda individual de sus objetivos vitales.

Las privaciones «se sumaron», por decirlo así, y cristalizaron en «intereses comunes»; se consideró que sólo podían tener un remedio colectivo: el «colectivismo» fue una estrategia de primera opción para quienes estaban en el extremo receptor de la individualización y, sin embargo, eran incapaces de autoafirmarse utilizando sus propios recursos, de propiedad individual y a todas luces inadecuados. La orientación de clase de los más acomodados era, por otro lado, parcial y en cierto sentido derivada; pasó a primer plano sobre todo cuando la desigual distribución de los recursos fue objeto de duda y oposición. Se puede decir, con todo, que en general los individuos «desincrustados» de la era de la modernidad «clásica» hicieron uso del nuevo poder puesto a su alcance y de los derechos de una actuación autónoma en una frenética búsqueda de «reincrustación».

Que no haya ningún error: ahora, como antes, la individualización es un sino, no una elección: en la tierra de la libertad individual de elección la opción de escapar a la individualización y negarse a participar en el juego individualizador *no* está en el programa y se hace hincapié en ello. Que los hombres y mujeres no tengan a nadie a quien echar la culpa de sus frustraciones y problemas no significa —no más ahora que en el pasado— que puedan protegerse contra la frustración utilizando sus propios aparatos domésticos o quitarse los problemas tirándose de los pelos, como el barón de Munchhausen.

Si se ponen enfermos es porque no fueron lo suficientemente decididos e ingeniosos como para seguir el régimen sano. Si siguen estando desempleados es porque no aprendieron la técnica para salir con

⁷ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, trad. Mark Ritter (Londres, Sage, 1992), originalmente *Risikogesellschaft: auf dem weg in eine andere Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp, 1986). [Trad. esp.: *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* (Barcelona, Paidós, 1998).]

bien de una entrevista o porque no se esforzaron lo suficiente en buscar empleo o porque pura y simplemente tienen poca inclinación al trabajo. Si no están seguros de sus perspectivas laborales y les angustia el futuro, es porque no son lo bastante hábiles para hacer amigos e influir en la gente y no han aprendido como debieran las artes de auto-expresarse e impresionar a los demás. Esto es, al menos, lo que se les dice... y lo que han llegado a creer, de manera que se comportan «como si» esto fuera la verdad del asunto. Como dice Beck acertada y patéticamente, «la manera en que uno vive se convierte en una *solución biográfica a las contradicciones sistémicas*». Se siguen produciendo socialmente riesgos y contradicciones; es precisamente el deber y la necesidad de hacerles frente lo que está siendo individualizado.

Para abreviar: hay un creciente abismo entre la individualidad como sino y la individualidad como capacidad práctica para la autoafirmación (como «individuación», el término elegido por Beck para distinguir al individuo que se sostiene y se propulsa a sí mismo del individuo meramente «individualizado», es decir, un ser humano que no tiene otra opción que actuar como si la individuación se hubiese logrado); y, lo que es más crucial, salvar este abismo *no* forma parte de esa capacidad.

¿PUEDE HABER POLÍTICA EN LA SOCIEDAD INDIVIDUALIZADA?

La capacidad de autoafirmación de los hombres y mujeres individualizados no llega por regla general a lo que requeriría una auténtica autoconstitución. Como ha observado Leo Strauss, la otra cara de la libertad sin restricciones es la insignificancia de la elección, pues las dos caras se condicionan entre sí: ¿por qué molestarse en prohibir lo que de todos modos es de escasa transcendencia? Un observador cínico diría que la libertad llega cuando ya no importa. Hay una desagradable mosca de impotencia en la dulce mermelada del tipo de libertad que se ha configurado a través de las presiones de la individualización; dicha impotencia se siente como mucho más repugnante y ofensiva en vista del poder que se esperaba que la libertad suministrara y garantizara.

Tal vez, como en el pasado, estar hombro con hombro y marchar al paso pudiera ofrecer un remedio. Tal vez si los poderes individuales, por pálidos y exigüos que sean, fueran condensados en una postura y una acción colectivas se podrían hacer conjuntamente cosas que ni ningún hombre ni mujer creería posible ni en sueños. La pega es, sin

embargo, que en estos tiempos los problemas más habituales de los individuos-por-destino *no son aditivos*. No se suman en una «causa común». Están formados desde un principio de tal manera que carecen de los bordes o «interconexiones» que harían posible encajarlos con los de los demás. Puede que los problemas sean similares (y los programas de entrevistas, cada vez más populares, se salen de su camino para demostrar su similitud y remachar el mensaje de que su semejanza más importante radica en el hecho de que cada persona que los sufre se las arregla con ellos sola), pero a diferencia del interés común de antaño *no* forman una «totalidad que sea mayor que la suma de sus partes» ni adquieren ninguna cualidad nueva, fácil de manejar, por el hecho de enfrentarse a ellos y abordarlos juntos.

La única ventaja que puede acarrear la compañía de los demás afectados es tranquilizar a cada uno al hacerle ver que el luchar *solo* con los problemas es lo que hacen cada día todos los demás, dando así nuevo vigor a la decisión, cada vez más débil, de seguir haciendo precisamente eso: luchar solo. Quizá se pueda aprender también de la experiencia de los demás cómo sobrevivir a la siguiente ronda de «reducciones», cómo apañárselas con los niños que creen que son adolescentes y con los adolescentes que se niegan a hacerse adultos, cómo sacar «del sistema de uno» la grasa y otros «cuerpos extraños» mal recibidos, cómo liberarse de adicciones que ya no son satisfactorias o de una pareja que ya no es placentera.

Y hay otra pega además: como Tocqueville sospechaba hace mucho tiempo, liberar a las personas puede tornarlas *indiferentes*. El individuo es el peor enemigo del ciudadano, indicó Tocqueville. El individuo suele ser tibio, escéptico o receloso con el «bien común», la «sociedad buena» o la «sociedad justa». ¿Qué sentido tienen los intereses *comunes* a menos que dejen que cada individuo satisfaga los *suyos*? Cualquier otra cosa que los individuos pueden hacer cuando se unen conlleva una limitación de su libertad para tratar de hacer lo que ven adecuado para sí mismos y no quieren contribuir en modo alguno a ello. Las dos únicas cosas útiles que se puede esperar y desear que el «poder público» suministre son que respete los «derechos humanos», es decir, que deje que cada cual siga su camino, y hacer posible que lo haga en paz, cuidando de la seguridad física de las personas y sus posesiones, encerrando a los delincuentes en cárceles y conservando las calles libres de atracadores, mendigos y extraños detestables y malévolos.

Con su habitual e inimitable ingenio, Woody Allen capta certeramente las mañas y las flaquezas de los individuos-por-decreto tardo-

modernos, hojeando unos imaginarios folletos publicitarios de «cursos de verano para adultos» a los que los americanos estarían ansiosos por asistir: el curso de teoría económica incluye el apartado «Inflación y depresión: cómo vestirse para cada una»; el curso de ética contiene «el imperativo categórico y seis maneras de hacer que funcione para usted»; en el prospecto de astronomía aparece la información de que «el sol, que está hecho de gas, puede explotar en cualquier momento, destruyendo todo nuestro planeta en un momento; se aconseja a los alumnos lo que el ciudadano medio debe hacer en ese caso».

Resumiendo: la otra cara de la individualización es, según parece, la corrosión y la lenta desintegración de la ciudadanía. Joël Roman, coeditor de *Esprit*, señala en su reciente libro *La Démocratie des individus*⁸ que «la vigilancia es degradada a la de los bienes, al tiempo que el interés general no es más que un sindicato de egoísmos que reúne emociones colectivas y el miedo al vecino» e impulsa a las personas a buscar «una renovada capacidad de decidir juntos», que ahora brilla sobre todo por su ausencia.

Si el individuo es el peor enemigo del ciudadano y si la civilización significa problemas para la ciudadanía y para la política basada en ésta, es porque los intereses y preocupaciones de los individuos llenan el espacio público, afirmando ser sus únicos ocupantes legítimos, y echan del discurso público a empujones todo lo demás. Lo «público» es colonizado por lo «privado»; el «interés público» es reducido a una curiosidad por la vida privada de las figuras públicas, rebajando el arte de la vida pública a una exposición pública de asuntos privados y a unas confesiones públicas de sentimientos privados (cuanto más íntimos, mejor). Las «cuestiones públicas» que se resisten a dicha reducción se tornan casi incomprensibles.

Las posibilidades de que los actores individualizados sean «reincrustados» en el cuerpo republicano de la ciudadanía no son nada prometedoras. Lo que los apremia a aventurarse en la escena pública no es tanto la búsqueda de causas comunes y modos de negociar el significado del bien común y los principios de la vida en común, como la desesperada necesidad de «interconectarse»: compartir intimidades, como sigue señalando Richard Sennett, suele ser el método preferido, si no el único que queda, de «construcción de una comunidad». Esta técnica de construcción sólo puede producir «comunidades» tan frágiles y de vida tan corta como las emociones dispersas y vagabundas, que pasan

⁸ Joël Roman, *La Démocratie des individus* (París, Calmann-Lévy, 1998).

erráticamente de un objetivo a otro y van a la deriva en una búsqueda interminable e infructuosa de un puerto seguro; comunidades de preocupaciones comunes, ansiedades comunes y odios comunes, pero en todos los casos comunidades «colgador»: una momentánea reunión en torno a un clavo del cual numerosos individuos solitarios cuelgan sus solitarios miedos individuales. Como dice Ulrich Beck en su artículo «On the mortality of industrial society», «lo que surge de las normas sociales agonizantes es el ego desnudo, agresivo, en busca de amor y ayuda. En la búsqueda de sí mismo y de una socialidad afectuosa, se pierde con facilidad en la jungla del yo... Alguien que se dedique a hurgar en la niebla de su propio yo ya no es capaz de darse cuenta de que ese aislamiento, este “solitario confinamiento del ego” es una sentencia en masa»⁹.

LA UNIÓN Y EL ESTILO INDIVIDUAL

Tenemos individualización para rato; todos aquellos que reflexionan acerca de los medios de hacer frente a su influencia en la manera en que todos conducimos nuestra vida deben empezar por reconocer este hecho. La individualización aporta a un número cada vez mayor de hombres y mujeres una libertad sin precedentes para experimentar, pero (*timeo Danaos et dona ferentes...*) también una tarea sin precedentes de enfrentarse a sus consecuencias. El abismo que se abre entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de tener dominio sobre los escenarios sociales que hacen viable o poco realista esa autoafirmación es al parecer la principal contradicción de la «segunda modernidad», una contradicción que mediante el método de ensayo y error, la reflexión crítica y la experimentación atrevida aprenderíamos colectivamente a abordar colectivamente.

En *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Industriegesellschaft*, Ulrich Beck indica que se necesita nada menos que «otra Reforma» y hace un llamamiento por la «radicalización de la modernidad». Afirma que «esto supone invenciones sociales y valor colectivo para unos experimentos políticos», para añadir inmediatamente que lo que supone son «unas inclinaciones y cualidades que no se encuentran precisamente con frecuencia, que tal vez ya no son capaces de cose-

⁹ Ulrich Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of Risk Society*, trad. Mark Ritter (Atlantic Highlands, Humanities, 1995), pág. 40. [Trad. esp.: *Políticas ecológicas en la edad del riesgo* (Espluges de Llobregat, El Roure Editorial, 1998).]

char una mayoría». Sin embargo, aquí estamos: o tenemos otras condiciones en las que actuar, y en ellas actuaremos, nos guste o no, cargando con las consecuencias de nuestras acciones o de nuestra falta de actuación, o ambas cosas.

Pasar erráticamente de un riesgo a otro es una experiencia que acaba con los nervios de cualquiera, generando gran cantidad de ansiedad y temor sin alivio ni atenuación y no permitiendo descanso alguno en la vigilancia; desde luego una enorme mosca en la dulce mermelada de la libertad. No es aquí, sin embargo, donde acaba el daño.

Pierre Bourdieu nos ha recordado recientemente una regla vieja y universalmente vinculante:

La capacidad de hacer previsiones para el futuro es la condición de toda conducta considerada racional... Para concebir un proyecto revolucionario, es decir, para tener una intención bien meditada de transformar el presente en un futuro previsto, se necesita un mínimo de dominio sobre el presente¹⁰.

El gran problema es que, a causa de la endémica *Unsicherheit*, un «dominio sobre el presente» es un rasgo notoriamente ausente de la situación de los hombres y mujeres contemporáneos. Ninguna de las palancas y salvaguardas más importantes de su situación actual queda bajo su jurisdicción, mucho menos bajo su dominio, ejercido por separado o colectivamente. Muchas personas han sido golpeadas ya directamente por las misteriosas fuerzas diversamente apodadas «competitividad», «recesión», «racionalización», «caída en la demanda del mercado» o «reducción»; cada uno de nosotros puede nombrar fácilmente unos cuantos conocidos que de repente se quedaron sin el suelo bajo sus pies... Pero los golpes reverberan mucho más allá de sus blancos inmediatos; no son sólo éstos los que de la noche a la mañana quedaron rebajados, degradados, privados de su dignidad o de su medio de vida o ambas cosas quienes han sufrido el golpe. Cada impacto lleva un mensaje a todos los que se han librado (de momento) y les apremia a evaluar su futuro por la severidad de la probable sentencia, no por la duración (desconocida) de su suspensión temporal. El mensaje es simple: todo el mundo es *potencialmente* innecesario o sustituible y, por tanto, todo el mundo es vulnerable y cualquier posición social, por eleva-

¹⁰ Pierre Bourdieu, «La précarité est aujourd'hui partout», en *Contrefeux* (Paris, Liberaisons d'Agir, 1998), págs. 96, 97. [Trad. esp.: *Contrafuego* (Barcelona, Anagrama, 1999).]

da y poderosa que pueda parecer ahora, es a largo plazo precaria; hasta los privilegios son frágiles y están amenazados.

Los golpes podrán tener un objetivo, pero la devastación psicológica y política no lo tiene. El miedo que generan es difuso y ambiental. Como dice Bourdieu, ese miedo «acecha a la consciencia y al subconsciente». Para subir a las alturas uno tiene que poner los pies en el suelo con firmeza. Pero es precisamente el suelo lo que se nota cada vez más tembloroso e inestable y menos fiable, no roca firme en la cual apoyarse para saltar. La confianza, esa condición indispensable de toda planificación racional y acción realizada con seguridad, flota buscando en vano un terreno lo bastante sólido como para echar el ancla. La situación de precariedad, observa Bourdieu,

hace incierto todo futuro y de este modo impide toda previsión racional, y sobre todo anula ese mínimo de esperanza en el futuro que uno necesita para rebelarse y en especial para rebelarse colectivamente, incluso contra el presente menos soportable.

Es habitual y está en boga hoy en día deplorar el creciente nihilismo y cinismo de los hombres y mujeres contemporáneos, su cortedad de miras, su indiferencia a los proyectos de vida a largo plazo, la trivialidad y el egoísmo de sus deseos, su inclinación a dividir la vida en episodios para exprimir cada uno hasta la última gota sin preocuparse por las consecuencias. Todas estas acusaciones cuentan con muchos testimonios que dan prueba de ellas. Lo que no mencionan la mayoría de los predicadores morales que despotrican contra la decadencia moral, sin embargo, es que la reprensible tendencia que condenan extrae su fuerza del hecho de ser una respuesta *racional* al mundo en el que nos vemos obligados a considerar el futuro como una *amenaza* en vez de como un refugio o una tierra prometida. Lo que la mayoría de los críticos no analizan tampoco es que este mundo, como cualquier otro mundo humano, lo hacen los seres humanos; lejos de ser producto de unas inescrutables e inquebrantables leyes de la naturaleza lo es, en no poca medida, de lo que sólo se puede llamar *la economía política de la incertidumbre*¹¹.

El principal vehículo de esta peculiar economía política de nuestro tiempo es el hecho de que el poder ha escapado de la política, una huida realizada en connivencia con las instituciones del dominio político,

¹¹ Véase Pierre Bourdieu, «Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites», *ibid.*, pág. 110.

sobre todo con los gobiernos de los Estados, y muy a menudo con su colaboración activa a través de las políticas de desregulación y privatización. La consecuencia general de este proceso es, como dijo Manuel Castells¹², un mundo en el que el poder fluye mientras que la política sigue vinculada al sitio, el poder es cada vez más mundial y extraterritorial mientras que la política sigue siendo territorial y encuentra difícil, si no imposible, elevarse por encima del nivel local. Tras dos siglos de esfuerzo moderno por domar y domesticar las fuerzas ciegas y erráticas de la naturaleza y reemplazarlas por un orden humano racionalmente diseñado, previsible y manejable, son ahora las consecuencias de las actividades *humanas* las que se enfrentan con los actores presentándose como unas fuerzas «naturales» excéntricas y arbitrarias, caprichosas e impenetrables, pero, sobre todo, desenfrenadas e incontrolables. Las sociedades que una vez lucharon por hacer que su mundo fuera transparente, a prueba de peligro y al abrigo de sorpresas se encuentran ahora con que su capacidad de actuar depende del humor cambiante e imprevisible de fuerzas misteriosas como las finanzas mundiales y las bolsas, o contemplan impotentes, sin poder hacer gran cosa, la continua reducción de los mercados de trabajo, el aumento de la pobreza y la imparable erosión de la tierra cultivable, la desaparición de los bosques, el creciente volumen de dióxido de carbono en el aire y el calentamiento del planeta humano. Las cosas —y sobre todo las cosas más importantes— se están «yendo de las manos». Conforme crece la capacidad humana de hacer frente a los problemas que se presentan, también lo hacen los riesgos y los nuevos peligros que trae o puede traer tras de sí cada nuevo paso.

La abrumadora sensación de «perder el control del presente», que a su vez conduce a un languidecimiento de la voluntad política, a la incredulidad en que se pueda hacer nada sensato colectivamente o en que la acción solidaria pueda ocasionar ningún cambio radical en la situación de los asuntos humanos. Dicho Estado se ve cada vez más como algo imprescindible, como una suprema necesidad en la que los seres humanos sólo pueden interferir por su cuenta y riesgo. Oímos decir, una y otra vez, que la única medicina que sirve para los morbosos efectos secundarios de la competitividad desregulada es más desregulación, flexibilidad y una negativa aún más resuelta a entrometerse. Y por si uno sigue sin estar convencido, el argumento contundente contra la

¹² Véase Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura* (Madrid, Alianza, 2000).

resistencia es la ausencia, que no es sino demasiado tangible, de un organismo lo suficientemente poderoso como para ejecutar cualesquiera decisiones que se puedan tomar mediante deliberación conjunta y acuerdo. Incluso quienes piensan que saben lo que hay que hacer tiran la toalla en el cuadrilátero cuando se trata de decir quién —qué clase de institución eficaz— va a hacerlo.

Ésta es, como observó Cornelius Castoriadis, la razón por la que nuestra civilización «dejó de cuestionarse a sí misma». Cuando las personas aceptan su impotencia para dominar las condiciones de su vida, si se rinden o lo entienden como necesario e inevitable, la sociedad deja de ser autónoma, es decir, de definirse y dirigirse a sí misma, o, mejor dicho, las personas no creen que sea autónoma y, por tanto, pierden el valor y la voluntad para autodefinirse y autodirigirse. La sociedad se vuelve entonces *heterónoma* como consecuencia: dirigida por otros, empujada en vez de guiada, semejante al plancton, va a la deriva en vez de navegar. Quienes están a bordo del barco aceptan plácidamente su destino y abandonan toda esperanza de determinar el itinerario de la nave. Al final de la aventura moderna con un mundo humano autónomo y que se gobierna a sí mismo, entramos en la «época de la conformidad universalizada»¹³.

ASEGURAR LA SOCIEDAD INDIVIDUALIZADA PARA LA DEMOCRACIA

Muchos historiadores y filósofos políticos, con buenas razones, hacen remontarse los comienzos de la democracia moderna a la rotunda negativa a pagar impuestos sin el consentimiento de los gravados. Lo que aquello implicó no fue sólo la preocupación por el bolsillo; estaba en juego un *principio* (aunque sólo de manera oblicua y embrionaria): la idea del súbdito como *ciudadano* y del ciudadano como miembro de la comunidad política que tiene algo que decir, junto con los demás miembros, en todos los asuntos que tienen que ver con sus derechos y deberes, sus cualificaciones y sus obligaciones. Fue aquella idea la que se situó en los cimientos de la democracia moderna y de la visión moderna de la república —*res publica*— como comunidad política cuyos miembros deliberan colectivamente sobre cómo configurar las condiciones de su convivencia, cooperación y solidaridad.

¹³ Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance* (Paris, Seuil, 1996), pág. 99. [Trad. esp.: *El ascenso de la insignificancia* (Madrid, Cátedra, 1999).]

Este modelo de democracia moderna nunca se llevó plenamente a la práctica. Hay razones para creer que no puede serlo, que su fuerza radica precisamente en su permanente e incurable «insatisfacción». Como indica Jacques Rancière¹⁴, la democracia no es una *institución* sino esencialmente una *fuerza antiinstitucional*, una «ruptura» en la tendencia, por lo demás implacable, de los poderes efectivos a silenciar y a eliminar del proceso político a todos aquellos que no han «nacido» dentro del poder o han pugnado por conseguir el derecho exclusivo a gobernar sobre la base de su singular pericia. Mientras que los poderes efectivos promueven el gobierno de los pocos, la democracia es un llamamiento constante en nombre de todos, una pugna por conseguir el poder sobre la base de la *ciudadanía*, esto es, de una cualidad que pertenece a todos en igual medida. La democracia se expresa a través de una continua e implacable crítica de las instituciones; la democracia es un elemento anárquico, perturbador, dentro del sistema político, esencialmente una fuerza de *disensión* y cambio. Donde mejor se puede reconocer a una sociedad democrática es en sus continuas quejas de *no* ser suficientemente democrática.

La fuerza que ejerce la presión democrática sobre un sistema político, el éxito o el fracaso de su impulso hacia una sociedad autónoma, depende del equilibrio entre libertad y seguridad. La presión de la visión democrática, si no en teoría en la práctica, se debilita y reduce cuando el equilibrio se inclina en favor de una de las dos condiciones esenciales de la participación política y de la ciudadanía responsable: cuando o la libertad o la seguridad son deficientes. La historia política de la modernidad se puede interpretar como una búsqueda incesante del correcto equilibrio entre las dos condiciones, de un «punto de reconciliación», postulado pero jamás encontrado, entre libertad y seguridad, los dos aspectos de la condición humana que son a la vez contradictorios y complementarios. La búsqueda no ha dado fruto hasta ahora. Con toda certeza, no se ha acabado. Continúa. Su continuación es precisamente la condición *sine qua non* de la lucha de la sociedad moderna por la autonomía.

En el transcurso de la mayor parte de la historia moderna, el principal peligro para la democracia se vio acertadamente en las restricciones impuestas a la libertad humana por los poderes de mantenimiento del orden de las instituciones a cargo de la «seguridad colectivamente

asegurada». Parece ser que la democracia actual está amenazada primordialmente desde el lado contrario: es la seguridad colectivamente garantizada lo que queda cada vez más que desear, al haber sido gradualmente abandonada como objetivo válido de la política pública y despreciada como valor digno de ser defendido. El déficit de libertad tiene como consecuencia una incapacidad de autoafirmarse, de oponer resistencia, de «dar la cara por los principios de uno». El déficit de seguridad tiene como consecuencia una disipación de la valentía de imaginar una causa factible para la resistencia y para la unión en nombre de una sociedad más hospitalaria para las necesidades y anhelos humanos. En ambos casos, el resultado es notablemente similar: un debilitamiento de las presiones democráticas, una creciente incapacidad para actuar políticamente, una salida masiva de la política y de la ciudadanía responsable.

Ahora tenemos buenas razones para sospechar que la reconciliación completa y libre de conflictos y la coexistencia pacífica de libertad y seguridad es una meta inalcanzable. Pero hay razones igualmente poderosas para suponer que el principal peligro, tanto para la libertad como para la seguridad, radica en la suspensión de la búsqueda de dicha coexistencia o incluso la disminución de la energía con la que aquélla se lleva a cabo. Tal como están las cosas en estos momentos, hay que centrar la máxima atención en el lado de la seguridad de la pretendida unión. Dado que es inconcebible una sociedad autónoma sin ciudadanos autónomos, y dado que la autonomía de los ciudadanos es impensable en otra parte que en una sociedad autónoma, para tener una probabilidad de éxito hay que aplicar simultáneamente los esfuerzos al nivel «macro» y al «micro». Algo hay que hacer para aumentar la capacidad de autogobierno de la comunidad política existente o para extender el alcance de ésta a fin de volver a poner bajo al poder el dominio político del que ha escapado en tiempos recientes. Y algo hay que hacer para aumentar el «dominio sobre el presente» que tienen los individuos con objeto de que puedan recuperar su perdida valentía y retomen las obligaciones de la ciudadanía responsable.

Lo que hay que hacer tiene que decidirlo el proceso político. Pero lo más probable parece ser que en el nivel «macro» la búsqueda se centrara en los medios de elevar las instituciones políticas al nivel mundial en el que «fluyen» los poderes que verdaderamente cuentan, y, por tanto, en abrir a la acción política un espacio que está, por el momento, políticamente vacío. Al nivel «micro», en las actuales condiciones de «superfluidad estructural», la aventura a la cual conduciría finalmente la búsqueda

¹⁴ Véase Jacques Rancière, *Aux bords de la politique* (Paris, La Fabrique, 1998).

es lo que Claus Offe y sus socios¹⁵ han denominado «renta básica» o «desconectar del empleo el derecho a una renta»: hacer que los fundamentos de la subsistencia individual sean independientes de los caprichos del mercado y asegurarlos contra los meandros, infestados de peligros, del cambio guiado por la tecnología.

La segunda cuestión, todavía más alucinante que la primera, es la de quién tiene que hacer lo que hay que hacer... El camino a un agente capaz de satisfacer los requisitos se parece sospechosamente a un círculo vicioso, o a un callejón sin salida. Se necesita una fuerza política de capacidad verdaderamente mundial para detener y limitar los poderes mundiales, actualmente incontrolados, pero es precisamente el hecho de que los poderes mundiales están sin control lo que impide el surgimiento de instituciones políticas eficaces a nivel mundial...

De nuestra habilidad para desatar o cortar este nudo gordiano dependerá el destino de la república, la ciudadanía, la democracia y la autonomía humana en el futuro inmediato.

4

Modernidad y claridad: historia de un romance fracasado

Ambivalencia, ambigüedad, equívocos... Estas palabras transmiten una sensación de misterio y enigma; además indican un problema cuyo nombre es incertidumbre, y un sombrío estado de ánimo llamado indecisión o vacilación. Cuando decimos que una cosa o una situación es ambigua lo que queremos decir es que no podemos estar seguros de lo que va a pasar y tampoco de cómo conducimos, ni podemos predecir cuáles serán las consecuencias de nuestras acciones. Instintivamente o por un hábito aprendido, nos desagrada o nos inspira temor la ambivalencia, ese enemigo de la seguridad y de la confianza en uno mismo. Nos sentimos inclinados a creer que nos sentiríamos mucho más seguros y más cómodos si las situaciones fuesen inequívocas, si estuviese claro lo que hay que hacer y fuera seguro lo que ocurriría si lo hiciéramos.

En el fenómeno de la ambigüedad se encuentran y se funden las dudas de la razón y la indecisión de la voluntad, las respectivas dolencias de los dos ingredientes integrales de la mente humana. El mundo —la esfera de la razón— se presenta falto de claridad (es decir, emitiendo señales oscuras, incluso contradictorias) cuando la voluntad no está segura acerca de qué elegir; la falta de claridad del mundo, tal como la presenta la razón, y la incertidumbre, tal como la padece la voluntad, aumentan juntas y disminuyen juntas. El mundo es de roca firme y no suscita dudas mientras las acciones habituales y rutinarias funcionen. Percibimos el mundo como falto de claridad cuando ya no

¹⁵ Véase Claus Offe, Ulrich Mückenberger e Ilona Ostner, «A basic income guaranteed by the state: a need of the moment in social policy», en Claus Offe, *Modernity and the State* (Cambridge, Polity Press, 1996).

podemos apoyarnos en la guía del hábito. La indecisión de la voluntad se proyecta entonces sobre el mundo «de ahí fuera» y rebota en forma de percepción de falta de claridad. Lo que la razón revela, al traernos el mensaje de la «indeterminación» o de la, por lo demás incierta, naturaleza del mundo, es en última instancia la falta de confianza en sí misma de la voluntad humana.

La otra manera de decir todo esto es señalar una íntima relación entre las percepciones del mundo como algo tambaleante y discutible y el ámbito de la libertad humana. Cuanto menos puedo hacer y menos puede que haga (es decir, cuanto más limitadas son mis posibilidades), más sencillas son «las realidades de la vida». Cuanto más amplia se hace la esfera de mis elecciones —el mundo imaginario de las futuras posibilidades— menos evidentes y convincentes parecen los signos que vienen del mundo real de aquí y ahora.

Esto no es, sin embargo, más que una primera aproximación. Un examen más detenido revela que la experiencia de la libertad no está tallada de un solo bloque (de la misma manera que la propia voluntad, dividida entre la premonición de «lo que puedo hacer» y el sentimiento de «lo que quiero que se haga»). Capacidad y deseo pueden quizá coincidir y unirse perfectamente en una firme resolución de actuar. Pero con demasiada frecuencia no se solapan, y la ambigüedad es la primera intuición de su falta de ajuste. Si el volumen de posibilidades excede a la capacidad de la voluntad, resurge la ambigüedad en forma de inquietud y ansiedad; si sucede lo contrario y los estados que uno puede desear alcanzar no son igualados por la capacidad de alcanzarlos, la ambigüedad se manifiesta en la disconformidad, el retraimiento o unas ganas locas de huir.

Una vez fundido todo lo sólido y profanado todo lo sagrado, la modernidad marca el comienzo de la era de la inarmonía permanente entre deseos y capacidades. Por la misma razón, ésta fue la era de la ambigüedad en sus dos manifestaciones. Y, por supuesto, la era de la libertad. Y de ese género de crítica, escéptico y específicamente *moderno*, que está enraizado en una lacerante sospecha de que las cosas no son lo que parecen y el mundo, que da la casualidad de que es el nuestro, no tiene unas bases lo suficientemente sólidas como para hacerlo necesario e inevitable. La aparición sincronizada de ambivalencia, libertad y escepticismo no fue una «mera coincidencia». Uno se pregunta si es siquiera concebible la presencia de cualquiera de los elementos de esta moderna trinidad sin los otros dos.

— El escepticismo como tal no fue, desde luego, un invento moderno. Cuando apareció en toda Europa con la erosión de las antiguas cer-

tidumbres de la civilización cristiana de la Edad Media, alcanzando su culminación en la época moderna, en el siglo XVII, adquirió la forma de la reinterpretación, el replanteamiento y la revisión de los antiguos argumentos presentados mucho tiempo antes por Enesidemo o Sexto Empírico y otros como ellos; se le dio incluso el nombre de «crisis pirroniana» en honor al codificador helénico del argumento escéptico al uso. Y, sin embargo, había una profunda y fundamental diferencia entre el pensamiento escéptico de la Antigüedad y su reencarnación moderna. Para Sexto Empírico, la duda universal debía tener y tenía como consecuencia la salud mental; para Montaigne y quienes lo seguían conduciría a la locura. Los antiguos pirronistas, dice su exquisito historiador y analista, Richard H. Popkin, «se limitaban a alcanzar la *ataraxia*, la paz mental e imperturbabilidad»¹. Por lo que respecta a los primeros escépticos modernos de los siglos XVI y XVII, sin embargo, hechos a la «importancia cósmica» de las *mores* y costumbres en que vivían ellos y sus contemporáneos, «dudar no llevaba a la paz mental sino a pesadillas: que no hay nada real, que siempre estamos engañados, que Dios es un engañador, que no poseemos verdad ni certidumbre alguna»². El escepticismo antiguo era una actitud aristocrática. Los escépticos voluntarios de la Grecia clásica esperaban que una vez se supiera que nada es bueno ni malo en sí mismo y que no hay manera de probar que las cosas tienen realmente el valor que creemos que tienen, los tormentos del deseo se evaporarían junto con la agonía de las esperanzas no realizadas y el horror de la pérdida, y de este modo daban la bienvenida a los placeres de la tranquilidad, que vendrían tras ellos. No hubo nada de voluntario ni de aristocrático en la «crisis pirroniana». Fue el mundo de *hoi polloi* [los muchos, el pueblo] el que estaba siendo conmocionado hasta sus cimientos. A los escépticos de la época moderna les horrorizó el caos que era cada vez más visible a través del tejido del orden tradicional, cada vez más gastado; su descubrimiento les espantó y les produjo un pánico mortal y juraron que no descansarían hasta encontrar o reconstruir un claro e inequívoco conocimiento del mundo. Leibniz, por ejemplo, interpretó la «suspensión del juicio» (*epoché*) como «duda» y la duda como un estado involuntario de ignorancia que nos deja a merced de impulsos originados en las pasiones. Evidentemente, el hombre que es presa de una pasión

¹ Véase *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*, Richard H. Popkin y Charles B. Schmitt, eds. (Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1987), pág. 9.

² M. F. Burneyot, «The sceptic in his place and time», *ibid.*, pág. 26.

está perturbado; parecería absurdo tratar de lograr la imperturbabilidad a través de las perturbaciones³.

Para los escépticos antiguos, enfrentarse con la incognoscibilidad última del mundo y negarse a dejarse llevar por las rutinas diarias (sin fundamento, meramente habituales) era una muestra de distinción, un signo de la elevación y la serenidad de los filósofos, que se levantan por su propio esfuerzo mental del barullo trivial de *hoi polloi* a un mundo platónico de contemplación y reflexión. Pero los primeros filósofos modernos vieron (o tuvieron que ver) su papel y su deber de manera diferente. Habían de participar en el gran esfuerzo moderno de la construcción del orden en un mundo doliente entre las ruinas del antiguo régimen. El nuevo orden había de ser obra de la razón, la única arma digna de confianza de sus constructores humanos; traducir el «es» de la razón al «debes» de la acción humana era la vocación de los filósofos. Los filósofos modernos estuvieron obsesionados desde el principio por el apremio a construir los puentes con la vida mundana, no a quemarlos. Las premoniciones de los escépticos eran, en consecuencia, una pesadilla, los argumentos escépticos un fastidio, la falta de claridad del mundo una irritación, la vacilación, un signo de la ignorancia que pedía a gritos ser reemplazada por una certeza basada en el conocimiento.

Había una *Wahlverwandtschaft* [afinidad electiva], una especie de parentesco electivo entre la vocación asumida por los filósofos modernos y las preocupaciones de los poderes modernos, enfrentados a la formidable tarea de un «nuevo comienzo»: erigir un orden artificial en medio de los restos del orden «natural», intemporal, autorreproductor y que cuida de sí mismo, pero ya no viable. El vínculo entre las dos tareas lo ofrecía la razón, gobernada por la ley de la no contradicción y del medio excluido; la razón era el enemigo jurado, y se supone que invencible, de la ambigüedad y de la indecisión. Y los filósofos eran, por el carácter de sus habilidades y ocupaciones, portavoces de la razón.

Los «ideólogos», los doctos miembros de L'Institut National, fundado en 1795 con el encargo de explorar los modos y maneras de formar el tipo adecuado de hombre-ciudadano y reglamentar sus deseos («la buena y la mala tendencia de nuestra voluntad —explicaba la *Mémoire* de su fundador, Destutt de Tracy— es siempre directamente proporcional a la extensión y exactitud de nuestro conocimiento»; «es tarea de los ideólogos crear un orden, consciente, racional, ideológico»),

³ Esequiel de Olaso, «Leibniz and scepticism», *ibid.*, pág. 156.

se proponían desarrollar las ciencias morales y políticas, que gozarían de «tanta certeza como las ciencias matemáticas»⁴. Uno de los miembros más ilustres del Instituto, Condorcet, sostenía que las sociedades humanas se representan como grandiosas construcciones geométricas en las cuales todo está determinado por «causas constantes y fijas»; «es posible por lo tanto crear una matemática social, calcular geométricamente todos los pasos futuros de las sociedades humanas [...] de la manera en que se calculan los eclipses solares o el regreso de los cometas»⁵.

La Ilustración era un programa selectivo; preparar el camino para el imperio de la razón requería una medida doble y una estrategia en dos flancos. Uno de éstos se componía de los propietarios y guardianes del verdadero conocimiento. Para Spinoza, por ejemplo, como indica Popkin,

no hay ningún problema escéptico posible porque uno sabe, y sabe que sabe, o está en la ignorancia. Al escéptico que quiera debatir a Spinoza se le enviará simplemente a considerar si sabe o comprende algo perfectamente (lo que equivale a un conocimiento claro y cierto). Si el escéptico duda de si posee este conocimiento se le desecha como un inculto que no sabe lo que es esencial para el debate⁶.

Añadamos que la indicada oposición de Spinoza no es sólo una división filosófica sino una escisión social. «Saber perfectamente» no era una opción al alcance de cualquiera; de hecho sólo era alcanzable por unos pocos escogidos. Mercenne, Gassendi e incluso Descartes señalaron repetidamente que lo que suscitara dudas en la mente del filósofo podría seguir siendo cierto para los mortales corrientes. Éstos pueden ir por ahí perfectamente bien armados con sus certidumbres cotidianas, mucho más fiables e inamovibles por no ser objeto de reflexión. La estrategia racional en este caso no requeriría tanto inducir a *hoi polloi* a pensar críticamente y a reflexionar acerca del testimonio, aparentemente inequívoco, de su experiencia como de dar forma a la experiencia de un modo que la haga verdaderamente inequívoca, haciendo por tanto innecesaria toda reflexión. Para Helvecio, por ejemplo, puesto

⁴ Emmet Kennedy, *Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»* (Filadelfia, American Philosophical Society, 1978), pág. 48.

⁵ F. J. Picavet, *Les Idéologues* (Nueva York, Burt Franklin, 1971), pág. 110.

⁶ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, University of California Press, 1979), pág. 244.

que los hombres y mujeres corrientes (ignorantes) están desprovistos de facultad crítica, la tarea de distinguir el bien y el mal está totalmente en manos de los legisladores, capaces de seguir los consejos de la razón y dar al entorno humano una forma que promueva el bien y disuada del mal. Como resume Eric Voegelin:

La función de la regeneración es transformar al analista en el papel del legislador que creará externamente la situación social que a su vez inducirá el conformismo externo de la conducta a las normas morales mediante el juego del mecanismo psicológico del hombre desordenado...

Lo que sucede, en pocas palabras, es que el analista legislador se arroga la posesión de la sustancia del bien en la sociedad al tiempo que lo niega al resto de la humanidad. La humanidad se divide entre la masa de los mecanismos de placer-dolor y el Uno que manipula los mecanismos por el bien de la sociedad. La naturaleza del hombre, mediante una especie de división del trabajo, es distribuida entre masas y líderes de manera que sólo la sociedad en su conjunto es el hombre íntegro⁷.

«Uno no debería quejarse de la maldad de los hombres sino de la ignorancia de los legisladores», resumió el propio Helvecio. Aunque Cabanis señaló que «medicina y moral, ramas de la misma ciencia, la ciencia del hombre, se fundan en la misma base». La estructura del entorno determina y modifica la «sensibilidad física» y a través de ella «las ideas, sentimientos, pasiones, virtudes y vicios». «Es mediante el estudio de las constantes relaciones entre los estados morales y físicos como se puede guiar a los seres humanos hacia la felicidad y convertir en hábito el buen sentido y en necesidad la moral»⁸. Destutt de Tracy elogiaba a Pinel, uno de los pioneros de la psiquiatría y de la educación modernas, por «probar que el arte de curar a los dementes no es diferente del arte de manejar las pasiones y dirigir las opiniones de las personas normales; las dos cosas consisten en la formación de hábitos», y mostrando del mismo modo que la educación moral de las masas debe fundarse en la detenida observación de salvajes, campesinos que habitan en aldeas apartadas, niños y animales⁹. Bien, incluso Kant, basando su esperanza de reforma moral de la humanidad en las facultades

racionales del hombre común, lamentaba la actitud desconfiada adoptada por los gobernantes con respecto a los «ilustrados», señalando que éstos «no se dirigen en términos familiares al *pueblo* (que prestaba escasa o ninguna atención a ellos y a sus escritos) sino en términos *respetuosos* al Estado»; era tarea del Estado, insistía Kant, el crear condiciones en las cuales el juicio moral, guiado por la razón, puede prosperar y gobernar como poder supremo; el progreso sólo podría seguir el camino «de arriba abajo»¹⁰.

La armonía entre los filósofos modernos y los gobernantes modernos nunca fue completa; la disonancia, que estallaba una y otra vez convirtiéndose en abierto conflicto, era tan prominente como el aparente consenso entre el búsqueda filosófica de una verdad inequívoca y la búsqueda política de un orden carente de ambigüedad. Kant, quizá el más perceptivo de los ilustrados y el más acérrimo defensor del concepto del hombre como «agente libre», imaginaba otro tanto, advirtiendo que «nosotros» (los filósofos) podemos *dictar* al pueblo anticipadamente lo que *debe* hacer, pero no podemos *predecir* lo que *hará*. Los gobernantes, naturalmente querían más; para ellos eran los resultados lo que contaba, no los principios que llevaban a su obtención. De aquí la acusación de abstracción, falta de sentido práctico o vivir en las nubes que con demasiada frecuencia, e independientemente de sus simpatías o estilos políticos, dirigían contra los «ociosos soñadores» intelectuales. Y, sin embargo, había una unidad de propósito que a pesar de todo ese rencor recíproco y esa fricción hacía que los esfuerzos de los portavoces modernos de la razón legislativa y de los profesionales políticos de la legislación se respondieran y complementaran mutuamente. Ésta fue la guerra que se declaró a los peligros gemelos de la ambigüedad del pensamiento y la contingencia de la acción. En resumen, la guerra a la ambigüedad.

El enfrentamiento con lo poco claro, lo impenetrable, lo inesperado no era en modo alguno una novedad moderna. Una cosa era nueva, no obstante: la inaccesibilidad de los probados medios antiguos y medievales de evitar —en vez de hacerles frente— las duras consecuencias psicológicas y pragmáticas de la resultante incertidumbre del destino y las posibilidades humanas. La modernidad rechazaba la solución antigua tanto en su versión radical, escéptico/cínico/estoica de resignación altanera como en su versión aristotélica del compromiso

⁷ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, trad. John H. Hallowell (Durham, N.C., Duke University Press, 1975), págs. 51, 61.

⁸ Véase Picavet, *Les Idéologues*, págs. 203-211.

⁹ Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, vol. 1 (Paris, J. Vrin, 1970), págs. 299-300.

¹⁰ Véase Hans Reiss, ed., *Kant's Political Writings*, trad. H. B. Nisbet (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), págs. 186, 188.

basado en la frónesis; rechazaba asimismo la solución cristiana de confiar incondicionalmente en Dios y resignarse al misterio fundamental de la Providencia. La primera solución era inaceptable porque, a diferencia de la Antigüedad clásica, la modernidad tenía un trabajo que hacer: *crear* un orden que de otro modo no se produciría, configurando el futuro, que de otro modo asumiría una forma inaceptable. Para esta finalidad necesitaba un conocimiento exacto de las relaciones y secuencias de las causas y efectos con un grado de precisión semejante al del arquitecto o el médico. La segunda solución, la cristiana, no valía tampoco en un mundo moderno en el que quizá no todo estuviera dentro de la capacidad humana, pero sólo las cosas que eran o podían ser sometidas al dominio humano eran proclamadas dignas de reflexión e interés. La modernidad no negaba el misterio fundamental de la existencia, no con tantas palabras por lo menos; se limitaba a sacarlo del programa racional y a dejarlo en manos de unas personas reconocidamente poco prácticas, los poetas, después de declarar que no merecía la pena dedicar tiempo a resolverlo y de centrarse, en lugar de ello, en aclarar y ordenar los confusos y distorsionados testimonios de la situación que estaba a su alcance y dentro de sus ambiciones de dominio.

Pero la instalación y conservación del orden —la *estructuración* de la condición humana— era ahora, tras el derrumbamiento de la rutina autorreproductora moderna, uno de los asuntos que pedían a gritos el dominio humano. La idea de «estructura» se refiere a la manipulación de probabilidades; un escenario está «estructurado» si determinados acontecimientos son más probables que otros, si otros son muy improbables y si la jerarquía de las probabilidades se mantiene relativamente constante. El mantenimiento del orden en los asuntos humanos se reduce al final a aumentar la probabilidad de un tipo de conducta y disminuir o eliminar por completo la de otros. Si este esfuerzo tiene éxito, el giro de los acontecimientos puede ser previsible y las consecuencias de las acciones calculables; es tal vez posible, en otras palabras, determinar el futuro anticipadamente.

La modernidad temprana es famosa por la profusión de literatura utópica que se publicó, leyó y debatió. Las utopías modernas fueron algo más que vuelos de la fantasía o productos de desecho de la imaginación disparatada. Constituyeron un modelo del mundo venidero dominado por el hombre, una declaración del propósito de obligar a ese mundo a aparecer y un cálculo serio de los medios necesarios para ello. Sirvieron también de tubos de ensayo en los cuales se mezclaban los ingredientes básicos del pensamiento moderno y se sedimentaba

y daba forma al conjunto de las ambiciones modernas. Un rasgo notable de las utopías modernas fue la atención que se dedicó a la metódica planificación del entorno de la vida cotidiana: el trazado y el diseño del espacio urbano en el que habían de vivir la mayoría, si no la totalidad, de los habitantes de los mundos futuros. Se esperaba que la claridad y la uniformidad del escenario exterior garantizaría una claridad y uniformidad similares en la conducta humana, al no dejar espacio para la vacilación, la incertidumbre ni la ambigüedad.

Las preocupaciones de los escritores y lectores de las primeras utopías modernas han sido perspicazmente exploradas y documentadas a fondo en tiempos recientes por Bronislaw Baczo¹¹. Tras cotejar docenas de tratados utópicos populares de la época, halló que «durante todo el siglo, todo lo que hacen es reinventar continuamente la misma ciudad». Las invenciones utópicas eran asombrosamente parecidas unas a otras, testimoniando vívidamente la común obsesión que había dado origen a todas ellas: la de la transparencia y la inexistencia de ambigüedad del escenario, capaz de curar o conjurar la agonía de la elección arriesgada. «No hay nada caótico en estas ciudades: en todas partes reina un orden perfecto y asombroso...» «Es fácil orientarse en ellas.» «Todo en la ciudad es funcional...» «Domina en ellas una perfecta regularidad. Las calles son anchas y tan rectas que se tiene la impresión de que se han trazado con regla.» «Casi todos los elementos de la ciudad son intercambiables.» Las ciudades «se asemejan entre sí hasta el punto de que tras visitar una se tiene la sensación de haberlas visto todas». «Un forastero no tiene necesidad de pedir información... la arquitectura le habla en un lenguaje universal.» Y otra cuestión importante: los modelos utópicos transmitían la idea de un *comienzo absoluto*, que había de llegar a ser la premisa de la acción moderna. No puede salir ningún orden perfecto de los vericuetos, intrínsecamente ambiguos y caóticos, de los accidentes históricos. De aquí que «la planificación urbana se imagina y piensa como un rechazo de *toda* historia». Las ciudades que los pioneros utópicos del espíritu moderno deseaban y apremiaban a construir «no conservaban vestigio alguno del pasado»; contenían «una feroz prohibición de cualquier huella de la historia».

Las civilizaciones humanas de mentalidad más histórica declararon la guerra a la historia; es esto a lo que equivale, a fin de cuentas, la lucha

¹¹ Bronislaw Baczo, *Lumières de l'Utopie* (París, Payot, 1978); cit. aquí en trad. inglesa, *Utopian Lights; The Evolution of the Idea of Social Progress*, trad. Judith L. Greenberg (Nueva York, Paragon, 1989), espec. págs. 219-235.

contra la ambigüedad. El contexto de la vida humana ya no puede dejarse a merced del accidente, permitir que sea consecuencia del juego de unas fuerzas discordantes y descoordinadas. El escenario en el que los seres humanos toman sus decisiones tiene que estar esmeradamente diseñado y claramente marcado con signos legibles e inequívocos. Tanto la penuria como el exceso de sentido, tanto la escasez como la abundancia de posibles *Auslegungen* [interpretaciones, explicaciones] son trastornos que una organización racional del mundo humano no puede a largo plazo tolerar y que sólo puede considerar como irritantes *temporales*. La modernidad iba en busca de un ajuste perfecto, y de uno a uno, de nombre y cosas, palabras y significados, de una serie de reglas sin puntos muertos y de casos sobrecargados de instrucciones, de una taxonomía en la que había una carpeta para cada fenómeno pero no más de una para cada uno de ellos; en busca de un mundo, en fin, en el que haya una receta inequívoca (algorítmica más que meramente heurística) para cada situación y no hay ninguna situación sin una receta unida a ella. Pero para crear un mundo que se ajuste a tan exigentes criterios era preciso primero despejar la zona de obras de los sedimentos dispersos de pasadas acciones, que daba la casualidad de que no estaban a la altura del ideal. La modernidad fue, por tanto, la era de la *destrucción creativa*, del perpetuo desmantelamiento y demolición; el «comienzo absoluto» era la otra cara de la inmediata obsolescencia de todas las sucesivas situaciones, y por tanto unas interminables tentativas de librarse de la historia de ayer.

En otras palabras, la mentalidad moderna ha abrigado el proyecto de reemplazar la historia por la *legislación*, de sustituir por unas normas legales dotadas de coherencia lógica las incontroladas, quizá incontrolables, «leyes de la historia» (la mentalidad moderna sólo podía concebir la historia como un reflejo de su propia pragmática: como un *organismo fundador de leyes*, aunque tal vez imperfecto, zarandeado por las oleadas entrecruzadas de la pasión y el prejuicio). La mentalidad moderna es la razón legislativa; la práctica moderna es la práctica de la legislación. Si volvemos ahora a la intrínseca antinomia de la voluntad humana¹², parecerá posible sugerir que la esencia de los esfuerzos legislativos modernos (o los esfuerzos por combatir la ambigüedad con unas normas legales inequívocas) era la intención de garantizar la armonía entre los aspectos «puedo» y «quiero» de la voluntad, poten-

¹² Nadie ha explorado las complejidades de la voluntad mejor que Hannah Arendt en su *The Life of the Mind*, vol. 2: *Willing* (Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978). [Trad. esp.: *Vida del espíritu* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984).]

cialmente discordantes. En la expresión de Freud, antigua pero aún no superada, «el orden es una especie de compulsión a repetir que, cuando se ha establecido una reglamentación de una vez y para siempre, decide cuándo, dónde y cómo debe hacerse una cosa, de modo que en toda situación similar se nos ahorran la vacilación y la indecisión»¹³; y la manera en la que la civilización moderna se proponía conseguir ese orden era cambiar el «principio del placer», «bajo la influencia del mundo exterior», por el «principio de la realidad, más modesto». El «principio de la realidad», en términos sencillos, significa reducir el «quiero» al tamaño del «puedo».

Como si obedeciera el mandamiento de Hegel, la modernidad definía la libertad como la necesidad conocida y comprendida. Durkheim señaló las restricciones sociales, la constante presión de una *conciencia colectiva* y unas sanciones punitivas que amenazan la conducta individual y desafiadora de las normas, como las condiciones necesarias de la «verdadera libertad»; la opción, insistía Durkheim, no era una mayor libertad sino la esclavitud: el individuo no coaccionado socialmente no podía ser sino víctima de unos instintos y deseos erráticos. El secreto de la liberación individual radicaba en la capacidad de coacción de la ley socialmente establecida. Ser libre significaba querer lo que se puede, querer hacer lo que uno debe hacer y no desear nunca lo que no se puede conseguir. El individuo adecuadamente «socializado» (descrito también como «individuo feliz» y como «individuo auténticamente libre») es el que no experimenta discrepancia ni choque alguno entre deseos y capacidades y no desea hacer lo que no puede hacer pero desea hacer lo que debe hacer; éste sería el único individuo que no experimentaría la realidad como una red de limitaciones molestas e irritantes, sintiéndose por ello verdaderamente libre y feliz. †

Podemos decir que la manera moderna de abordar la intrínseca ambigüedad de la identidad «desincrustada» o «desobstruida» que se ha puesto en circulación con la muerte del escenario autorreproductor premoderno era ajustar los deseos individuales a lo que el medio social diseñado y legalmente estructurado hacía «realista». También en el caso de esta estrategia podemos localizar las raíces de la tendencia oculta y, sin embargo, notoriamente totalitaria, de la modernidad: dentro del marco de dicha estrategia, la armonía entre deseos y capacidades sólo se podría lograr realmente, si es que es posible, en las condiciones

¹³ Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, trad. Joan Riviere (Londres, Hogarth Press, 1973), págs. 30, 14. [Trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, vol. 3 (Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, págs. 3017-3067).]

de un poder legislativo concentrado, unas regulaciones ubicuas y generales y una deslegalización y despojamiento de poder (y al final eliminación) de todas las autoridades compensatorias (colectivas además de las que tienen sus raíces en los ignorantes abismos de la individualidad no-totalmente-domada).

En nuestra propia época hay cosas cada vez más claras: que esta estrategia no logró su propósito y que ha sido en buena medida abandonada, tal vez incluso invertida. Fue abandonada, quisiera añadir, no *a causa de* su fracaso; el abandono vino *primero*, y sólo después, retrospectivamente, se pudo ver plena y claramente la inevitabilidad del fracaso.

La estrategia moderna de combatir la ambigüedad fracasó principalmente a causa de su influencia conservadora y restrictiva, que chocó con otros aspectos de la modernidad intrínsecamente dinámicos: el «nuevo comienzo» continuo y la «destrucción creativa» como modo de vida. El «estado permanente», el «estado equilibrado», el «estado de equilibrio», el estado de plena satisfacción de la suma total (supuestamente invariable) de las necesidades humanas, ese estado que los economistas modernos presentan como la condición definitiva de humanidad a la cual conducía la «mano invisible» del mercado, resultó ser un horizonte en constante retroceso, empujado aún más por el implacable poder de las necesidades que surgen más deprisa que la capacidad de satisfacerlas. La estrategia moderna de combatir la ambigüedad se podía aplicar aunque sólo fuese con una escasa probabilidad de éxito si a las necesidades/deseos se les asignara un papel secundario con respecto a la «necesidad objetiva» de satisfacerlos.

Esta estrategia se sigue aplicando hoy —pero únicamente a los «marginados», los «nuevos pobres», los «perceptores de las prestaciones sociales»— a personas que, por común acuerdo, son incapaces de gobernar el conflicto endémico entre sus deseos y sus capacidades; sólo por lo que atañe a su caso toca una cuerda receptiva el argumento de «no nos lo podemos permitir». En cuanto al resto —la mayoría, el grueso, la parte de la sociedad que establece las pautas— es a los deseos a los que se les ha asignado una prioridad sin matices y se les ha dado el papel de poner en marcha y dirigir la fuerza por lo que atañe a las potencialidades de la sociedad. Medimos el «crecimiento económico» y la «salud» general de la economía por el incremento en la demanda de mercancías, y el éxito económico por el incremento en la «capacidad de gasto». En épocas de recesión y caída de la producción, oímos hablar de la «recuperación conducida por el consumo». Como indicaba Pierre Bourdieu en *Distinction*, su revelador estudio de la cultura

contemporánea, la creación de necesidades ocupa hoy el lugar de la regulación normativa, la publicidad reemplaza el adoctrinamiento ideológico y la seducción sustituye a la coacción y al mantenimiento del orden. Podemos decir que el grueso de la población es integrada en la sociedad en el papel de consumidores, no de productores; este tipo de integración sólo puede mantenerse en tanto que los deseos excedan el nivel de su satisfacción real.

Ésta es la razón de que la estrategia moderna de combatir la ambigüedad haya sido casi abandonada (exceto, repitamos, en los tratos con los márgenes de la sociedad, cuya marginalidad consiste precisamente en su incapacidad práctica, supuestamente orgánica, de hacer frente a la ambigüedad nacida entre el abismo deseos/capacidades). La permanente inarmonía entre «quiero» y «puedo», y más exactamente el exceso de deseos con respecto a la capacidad actual de satisfacerlos, se está convirtiendo en el principio rector del entorno social en sus tres «niveles analíticos»: la formación de la identidad, la integración social y la reproducción sistémica. Pero esta inarmonía significa ambigüedad y cada vez más ambigüedad; se puede decir que la sociedad postmoderna/consumista/ desregulada se juega mucho en el mantenimiento de un alto nivel de ambigüedad en la vida individual. La ambigüedad de contexto vital, si se me permite utilizar este concepto, descaradamente modernista, es «funcional» para la situación postmoderna.

Hay otra razón por la que la estrategia moderna estaba abocada al fracaso. Al no poder obedecer hasta el final a su innata tenencia totalitaria (los casos son por fortuna pocos e infrecuentes en la historia de la modernidad), las sociedades modernas sólo podían aplicar esta estrategia localmente, «a un problema cada vez», «conforme surgen los problemas», más al estilo de la gestión de crisis que de un plan integral y general. Cada esfuerzo por racionalizar y aclarar así una confusión especialmente irritante tenía por lo tanto que producir nuevas «zonas grises», tierras de nadie y situaciones sin definición inequívoca en lugares en los que unos órdenes locales precarios y por lo general descoordinados se interconectaban o, todavía peor, se solapaban.

Como de manera admirable demostró Ulrich Beck en su descripción de la *sociedad del riesgo*, ese carácter de «archipiélago» del(los) orden(órdenes) social(es) moderno(s) y la relativa autonomía de cada isla de orden por separado han creado la confusión artificial que ha reemplazado ahora en buena medida a la «confusión natural» que la modernidad se propuso reemplazar por la claridad y transparencia del orden completamente legislado. Hablamos de «riesgos» siempre que es imposible predecir con exactitud las consecuencias de acciones que pre-

tendemos llevar a cabo, y de aquí que toda decisión sea ambigua y todo deseo de actuar sea ambiguo; en otras palabras, el riesgo representa la irremediable claridad de la situación. La falta de claridad del presente es un producto del impulso a aclarar; la mayor parte de la ambigüedad profundamente sentida brota hoy de los esfuerzos dispares y difusos por eliminar la ambivalencia de unos lugares selectos, separados y siempre confinados. Pero, como de manera convincente argumenta Beck, la ambigüedad continua, creciente e imponente, que gobierna esta *sociedad del riesgo* nuestra tiene su utilidad. Lubrica las ruedas de la ciencia y la tecnología, los dos vehículos principales del desarrollo contemporáneo. Se ha convertido, por utilizar otro desacreditado concepto modernista, en un formidable agente de *progreso*.

Podemos concluir que la ambigüedad está perdiendo ahora rápidamente su aguijón social/sistémico, dejando de ser un «enemigo público». Esto no significa, sin embargo, que deje ni que sea probable que deje de ser un «enemigo privado», un adversario, quizá más atemorizador que muchos, del individuo humano en su imparable esfuerzo por formar su identidad. Como muchos otros aspectos de la sociedad contemporánea, los peligros de la ambigüedad han sufrido un proceso de desregulación; la tarea de hacer frente a los resultados (aunque no necesariamente los recursos que aquélla requiere) han sido privatizados. Puede que la ambivalencia sea, como antes, un fenómeno social, pero cada uno de nosotros se enfrenta solo, como un *problema personal* (y, como indicarían con entusiasmo muchos consejeros de nuestro «boom del consejo», como nuestro defecto o achaque personal). Somos —la mayoría— libres para gozar de nuestra libertad, pero no para evitar las consecuencias de ese goce. Para hacer frente a las consecuencias nos vemos abocados a dirigirnos al mismísimo mercado de bienes, servicios e ideas mercantilizados (por tanto también de consejos y terapias) que es la principal fábrica de ambigüedad y su entusiasta e ingenioso proveedor. El mercado mantiene viva la ambigüedad, y la ambigüedad mantiene vivo el mercado. De este círculo cerrado no hay una salida visible. Pero desde los tiempos del nudo gordiano, todos los círculos cerrados alimentan la tentación de cortarlos y la exigencia de cuchillos afilados.

De aquí los sentimientos tribales y fundamentalistas que acompañan inevitablemente la actual privatización de la ambigüedad. Su atractivo es la promesa de acabar con la agonía de la elección individual aboliendo la elección misma; curar el dolor de la incertidumbre individual liquidando la cacofonía de voces que hacen que no estemos seguros de la sabiduría de nuestras decisiones. Su anzuelo es el de la

Eindeutigkeit hace mucho perdida, el de un mundo que vuelve a ser inequívoco y que envía señales inequívocas, es decir, el de una identidad ya no multiestratificada, multidimensional y «hasta nuevo aviso». Como todo los demás en el mundo desregulado del consumidor solitario, estos sentimientos, por utilizar la acertada metáfora de Yuri Lotman, el gran filósofo ruso, no se funden en el poderoso curso de un río, que fluye en una dirección y disuelve y arrastra a su paso todos los obstáculos, sino que surgen repentinamente en lugares dispersos y difíciles de prever, como las minas en un vasto campo.

El romance moderno con la claridad no ha terminado: no ha hecho más que cambiar de forma. La gran guerra moderna, de trescientos años de duración, contra la ambigüedad ya no la libran ejércitos regulares sino unidades guerrilleras que se reúnen y vuelven a desaparecer en los oscuros callejones que salpican las avenidas, alegremente iluminadas, de las disneylandias postmodernas de los consumidores libres.

¿Soy acaso el guardián de mi hermano?*

El profesor Van der Laan me envió amablemente unos cuantos reflexivos y perspicaces estudios que trataban, según señaló, de «cuestiones importantes sobre el trabajo social en Holanda». Le estoy agradecido; aprendí mucho de él acerca de los problemas que acaparan la atención de los trabajadores sociales en este país. Pero lo estoy sobre todo por la confirmación que obtuve de mis lecturas: que las preocupaciones de los trabajadores sociales holandeses no son diferentes de las que sienten los de otros países europeos. En su propio artículo, el profesor Van der Laan recogía acertadamente ese extendido sentimiento de inquietud cuando indicaba que el Estado de bienestar está siendo atacado, acusado de proporcionar a sus pupilos una hamaca mientras que una auténtica red de seguridad debería actuar más bien como un trampolín. En otras palabras, el Estado de bienestar es acusado de no estar cumpliendo adecuadamente con su tarea.

La tarea propia del trabajo social debería ser, se nos dice, quitarnos de encima a los desempleados, los discapacitados, inválidos y otras personas indolentes que, por una u otra razón, no pueden ganarse mal que bien la vida y, por tanto, dependen de la ayuda y la asistencia social para su supervivencia; esto, evidentemente, no está sucediendo. Como el trabajo social, se nos dice, debe juzgarse al igual que cualquier otra ac-

* Este capítulo se publicó con anterioridad en *European Journal of Social Work*, 3.1 (marzo de 2000).

ción humana por su hoja de costes y efectos, en su forma actual no «tiene sentido económico». Sólo podría justificar el seguir existiendo si hiciera independientes a las personas dependientes e hiciese andar a los cojos. Lo que se supone, tácita y raras veces expresamente, es que para las personas no independientes, las que no entran en el juego de comprar y vender, no hay sitio en la sociedad de los jugadores. «Dependencia» ha llegado a ser una palabrota: se refiere a algo de lo que las personas decentes deberían avergonzarse.

Cuando Dios preguntó a Caín dónde estaba Abel, Caín respondió, enojado, con otra pregunta: «¿Soy acaso el guardián de mi hermano?» El filósofo ético más grande de nuestro siglo, Emmanuel Levinas, comentó que en esa enojada pregunta de Caín empezó toda la inmoralidad. Por supuesto que soy el guardián de mi hermano, y soy y seguiré siendo una persona moral en tanto que no pido una razón especial para serlo. Lo admita o no, soy el guardián de mi hermano porque el bienestar de mi hermano *depende* de lo que yo haga o deje de hacer. Y soy una persona moral porque reconozco esa dependencia y acepto la responsabilidad que se desprende de ella. En el momento en que cuestiono esa dependencia y exijo, como hizo Caín, que se me den razones por las que debería preocuparme, renuncio a mi responsabilidad y ya no soy una persona moral. La dependencia de mi hermano es lo que me convierte en un ser ético. Dependencia y ética están juntas y caen juntas.

Si lo pensamos, el veredicto de Levinas no es nuevo. Se limita a reiterar, en términos algo distintos, algo que durante milenios fue el núcleo de las enseñanzas judeocristianas, nutriendo y extendiendo nuestro entendimiento común de la humanidad y del ser civilizado. Lo que expresó Levinas convirtió la necesidad del otro y la responsabilidad de satisfacer esa necesidad en la piedra angular de la moral, y la aceptación de esa responsabilidad en el acto que marca el nacimiento de la persona moral. Pero si el veredicto de Levinas no es una noticia, el escarnio y el desprecio de la dependencia y el estigma unido a ella sin duda lo son; tal vez incluso la más profunda y radical de las novedades con las que se ha enfrentado la civilización judeocristiana en su larga historia. Vale la pena reflexionar un poco sobre esa novedad y sus causas cuando celebramos el aniversario de la atrevida iniciativa a la que cien años después se apremia a disculparse por sus resultados...

Si la pregunta de Caín se plantea hoy en diversas formas actualizadas por toda Europa y si el Estado de bienestar sufre ataques en todas partes, es porque su singular combinación de factores que condujo a su establecimiento e hizo que pareciera el estado natural de la sociedad

moderna se ha desmoronado ahora. Podemos decir que en su nacimiento el Estado de bienestar estaba «superdeterminado». Pero ahora es el resentimiento hacia sus instituciones y el gradual dismantelamiento de éstas lo que está similarmente «superdeterminado».

Unas personas han dicho que el surgimiento del Estado de bienestar fue un triunfo de las intenciones éticas: la refundición de éstas en los principios constitutivos de la sociedad civilizada moderna. Otras han dicho que la introducción del Estado de bienestar fue la consecuencia de la prolongada lucha librada por los sindicatos y los partidos obreros en demanda de un aseguramiento colectivo y respaldado por el estado de la subsistencia, amenazada por el curso desigual y errático del desarrollo capitalista. Otros analistas han hecho hincapié en el deseo de la clase dominante política de desactivar la disconformidad y desviar una posible rebelión contra esa amenaza. Todas las explicaciones resultan creíbles, pero cada una aprehende sólo una parte de la verdad. No sería probable que uno de los factores mencionados llevase el peso del Estado de bienestar por sí solo; fue por el contrario su coincidencia la que preparó el camino para la creación del Estado de bienestar y garantizó un apoyo casi universal a sus previsiones y una disposición similarmente universal a compartir sus costes.

Pero hasta esa combinación de factores podría haber sido insuficiente de no haber sido por el broche que los unió: la necesidad de mantener capital y trabajo en situación de «listo para el mercado» y las responsabilidades de ello que habían recaído en el estado. Para que la economía capitalista funcionara, el capital tenía que ser capaz de comprar trabajo y el trabajo tenía que estar en unas condiciones lo bastante atrayentes como para parecer una mercancía deseada a sus posibles compradores. En esas circunstancias, la tarea principal del Estado y la clave del adecuado cumplimiento de todas sus demás funciones fue la «mercantilización de las relaciones capital-trabajo», cuidando de que la transacción de la compra y venta de trabajo pudiera desarrollarse sin impedimentos.

En esta fase del desarrollo capitalista (ahora concluida en buena medida) la tasa de crecimiento y de beneficio era proporcional al volumen de trabajo que participaba en el proceso productivo. La actuación del mercado capitalista era notable por sus altibajos, por unos periodos de expansión seguidos de prolongadas depresiones; no todos los recursos laborales potencialmente disponibles podían por tanto ser empleados en todas las épocas. Pero quienes estaban ociosos en el momento eran la fuerza de trabajo activa de mañana: por el momento, pero sólo de manera temporal, estaban desempleados; eran personas

que se hallaban en una situación anormal pero pasajera y rectificable. Eran el «ejército industrial de reserva»; su estatus estaba definido por lo que no eran entonces pero estaban dispuestos a ser cuando llegase el momento. Como dirá cualquier general, el cuidar de la potencia militar de un ejército requiere que los reservistas estén bien nutridos y se conserven sanos a fin de estar preparados para enfrentarse con las tensiones de la vida militar cuando sean convocados al servicio activo. Y como aquélla fue la época de los enormes ejércitos de trabajadores y del reclutamiento masivo, la nación sólo podía estar segura de su fuerza si se pudiera llevar a todo el mundo —si surgiese la necesidad— a las filas del trabajo industrial o del ejército. La capacidad de trabajo y de lucha de sus ciudadanos fue la condición *sine qua non* de la soberanía del estado y del bienestar de sus súbditos. Considerada como un deber de la sociedad en su conjunto y como asunto que atañía a los intereses bien entendidos de la nación en su conjunto, la tarea de tener a los pobres y a los disminuidos, a los empobrecidos y los enfermos listos para unirse a las filas en cualquier momento era total y verdaderamente un asunto «más allá de la izquierda y la derecha». No había que convencer a nadie de que el dinero gastado en previsiones de bienestar era dinero bien gastado.

La época de la industria de empleo masivo ha terminado, al menos en nuestra parte del mundo, y el ejército de reclutamiento masivo pertenece asimismo al pasado. Las armas modernas significan menos soldados profesionales y el progreso tecnológico en la producción de bienes consiste hoy en día en reducir la necesidad de empleo; la inversión significa menos empleos, no más, y las bolsas de todo el mundo recompensan de inmediato a las empresas que «racionalizan» y «reducen» y reaccionan con nerviosismo a la noticia de una tasa de desempleo en descenso.

Dejémoslo claro: las personas tradicionalmente llamadas «desempleados» ya no son un «ejército industrial de reserva», al igual que un hombre adulto de Holanda o Inglaterra ya no es un reservista del ejército preparado para unirse a las tropas en caso de necesidad militar. Nos engañamos si esperamos que la industria vuelva a llamar a las personas que hizo innecesarias. Esta eventualidad iría a contrapelo de todo lo que es relevante para la prosperidad económica actual: los principios de flexibilidad, competitividad y productividad, medidas por los costes laborales en disminución. Y enfrenémonos con la verdad: que aun cuando las nuevas reglas del juego del mercado prometan un aumento de la riqueza total de la nación, también hacen, inevitablemente, que sea casi inevitable que haya un

abismo cada vez mayor entre los que están en el juego y los que se quedan fuera.

Las cosas no acaban aquí, sin embargo. Los que se quedan fuera de juego se quedan también sin una función que de ningún modo se podría considerar «útil», mucho menos imprescindible, para la marcha sin problemas y rentable de la economía. No se les necesita como candidatos a productores; pero en una sociedad en la que se presenta a los consumidores, no los productores, como la fuerza impulsora de la prosperidad económica (es la recuperación «conducida por el consumo» la que esperamos que nos saque de los apuros económicos), los pobres también carecen de valor como consumidores: no les tentarán los halagos del mercado, no llevan tarjetas de crédito ni pueden contar con descubiertos bancarios, y las mercancías que más necesitan proporcionan poco o ningún provecho a los comerciantes. No es sorprendente que se les esté reclasificando como «marginados»: ya no son una anomalía temporal que espera rectificación y volver a la fila sino una clase fuera de las clases, una categoría arrojada de modo permanente fuera de los límites del «sistema social», una categoría sin la cual los demás estaríamos mejor y más cómodos.

Ulrich Beck, el profundo y perspicaz sociólogo alemán, ha publicado recientemente un libro titulado *Schöne neue Arbeitswelt [Un mundo feliz de trabajo]*; la tesis fundamental de este reflexivo libro es que dentro de diez años aproximadamente sólo uno de cada dos europeos capaces de trabajar se jactará de tener un empleo regular y a tiempo completo, y hasta esta mitad difícilmente gozará del grado de seguridad a largo plazo que los empleos protegidos por los sindicatos tenían sólo hace un cuarto de siglo (como señaló el famoso economista de la Sorbona Daniel Cohen, todo el que entraba en Ford o Renault podía contar con permanecer allí hasta el final de su vida laboral, mientras que los que consiguen lucrativos empleos en las empresas de Bill Gates no tienen ni la menor idea de dónde estarán al año siguiente). Los demás se ganarán la vida «a estilo brasileño»: con trabajos eventuales, ocasionales, a corto plazo, sin garantías contractuales ni derecho a pensión ni a indemnización, aunque con la clara posibilidad de ser despedidos repentinamente y por capricho del empleador. Si Ulrich Beck tiene razón (y sus predicciones tienen un amplio respaldo de hecho y de opiniones autorizadas), los recientes planes populares de «bienvenida al *workfare*», concebidos para hacer superfluo el Estado de bienestar, no son medidas encaminadas a mejorar la suerte de los pobres y no privilegiados, sino un ejercicio estadístico destinado a borrarlos del registro de los proble-

mas sociales y en realidad éticos mediante el sencillo truco de la re-clasificación.

Tal vez los predicadores de la llamada «tercera vía» tengan razón cuando proclaman que el *desmantelamiento* del «Estado de bienestar tal como lo conocemos» es una cuestión «más allá de la izquierda y la derecha», como lo fue en tiempos la *creación* del Estado de bienestar¹. Es más, los gobiernos de la izquierda y de la derecha apenas pueden ganarse el favor del electorado de otro modo que engatusando al capital y las finanzas mundiales, extraterritoriales y de libre flotación para que vengan a quedarse. Desde el punto de vista de éstos, el mantener a los pobres en unas condiciones humanas decorosas, principal objetivo del estado de bienestar, carece por completo de «sentido económico».

No puede sorprender que el Estado de bienestar tenga «mala prensa». Hoy en día raras veces se lee o se oye hablar acerca de los cientos o miles de seres humanos a quienes unos entregados trabajadores sociales han rescatado al borde de la desesperación o del derrumbamiento definitivos, ni de los millones a quienes las prestaciones sociales constituyeron la única diferencia entre la pobreza absoluta y una vida decorosa, ni de las decenas de millones que vieron que el saber que la ayuda vendría si hacía falta significaba que pudieran enfrentarse a los riesgos de la vida con el valor y la determinación sin los cuales es inimaginable una vida que salga adelante y mucho menos una vida digna. Pero se lee y se oye hablar mucho de los cientos o miles que gorronean, estafan o abusan de la paciencia o la benevolencia de las autoridades públicas, y de los cientos de miles o tal vez millones a los que el «vivir del paro» ha transformado al parecer en vagos ineptos y perezosos que no sólo no son capaces sino que tampoco están dispuestos a aceptar un trabajo cuando se cruza en su camino, prefiriendo vivir a expensas de los contribuyentes, que trabajan duramente. En las definiciones populares americanas de los «marginados» hay personas que cayeron en las garras de la pobreza, madres solteras, fracasados escolares, drogadictos y delinquentes en libertad condicional unos al lado de otros y ya no es fácil separarlos. Lo que los une y justifica que se les

¹ Quisiera recordar de paso que es probable que la expresión «tercera vía» sea utilizada únicamente por los escritores y políticos que han renunciado a la esperanza de domesticar las toscas y a menudo salvajes fuerzas del mercado, pero no están totalmente dispuestos a admitir su capitulación; los portavoces de la «primera» vía, la del mercado capitalista y dominante, ahora liberados de la «segunda», la alternativa socialista, difícilmente necesitarían recurrir a ella, ya que no verían mucha diferencia entre lo que se ofrece con la etiqueta de «tercera vía» y lo que han dicho siempre.

ponga en el mismo montón es que todos ellos, por la razón que fuere, son una «carga para la sociedad». Todos estaríamos en mejor posición y seríamos más felices si desaparecieran milagrosamente de una u otra manera.

Hay otra razón, y poderosa, por la que los pobres contemporáneos —los «clientes de los servicios sociales»— puedan pasar de ser objeto de la piedad y la compasión a serlo del resentimiento y la ira. Todos nosotros, en mayor o menor grado, experimentamos el mundo en que vivimos como lleno de riesgos, incierto e inseguro. Nuestra posición social, nuestros empleos, el valor de mercado de nuestras habilidades, nuestras relaciones, nuestros entornos y las redes de amigos en las que podemos confiar son inestables y vulnerables, son puertos inseguros para echar el ancla de nuestras esperanzas. Una vida de constantes elecciones de consumo no es tampoco tranquila: ¿y la perpetua ansiedad sobre si las elecciones que nos vemos forzados a hacer todos los días son sabias? ¿Y los objetos de deseo que pierden rápidamente sus atractivos, y los objetos de orgullo que se convierten rápidamente en estigmas vergonzosos? ¿Y la identidad que todos buscamos desesperadamente, que tiene la fea costumbre de pasar de moda y dejar de ser estimada mucho antes de que la hayamos encontrado? Lo cierto es que la vida está llena de ansiedad y temor; habrá pocas personas que digan que no cambiarían nada si tuvieran la oportunidad de hacerlo. Nuestra «sociedad del riesgo» se enfrenta con una ímproba tarea cuando se trata de reconciliar a sus miembros con los azares y terrores de la vida cotidiana. Es esta tarea la que los pobres, presentados como marginados y proscritos, hacen un poco más fácil. Si el género de vida que llevan es la única opción además de «seguir en el juego», los riesgos y horrores de un mundo flexible y de una incertidumbre para toda la vida parecen un poco menos repulsivos e insoportables: es decir, se sienten mejor que con todas las demás opciones imaginables. Se podría decir, un tanto cínicamente, que nuestra paz mental, nuestra reconciliación con la vida y la felicidad que podamos extraer de la vida con la que nos hemos reconciliado dependen psicológicamente de la desdicha y la miseria de los pobres proscritos. Y cuanto más miserable y desdichado sea el sino de los pobres proscritos menos miserables nos sentimos.

Y, por tanto, hacer que el sino de los pobres sea todavía peor hace que el sino de los demás parezca mejor. Esto es una mala noticia para las perspectivas de la solidaridad con los pobres, la solidaridad que viene de manera fácil y natural en las épocas en las que la principal opresión sufrida por el grueso de la población era la agotadora rutina del trabajo cotidiano y las incesantes faenas de la cotidiana lucha por la su-

pervivencia. Entre los apuros de los empleados y los apuros de los pobres desempleados había un estrecho e íntimo parentesco; comprender la situación de quienes estaban sin trabajo no presentaba ninguna dificultad para quienes lo tenían. Si unos y otros estaban en la miseria, lo estaban por razones en esencia semejantes y la diferencia en sus sufrimientos era cuestión de grado, no de tipo. Hoy en día, por el contrario, no es fácil para los demás sentir una empatía con «los que están en paro». Ellos y nosotros seremos quizá infelices, pero es evidente que nosotros lo somos por razones muy diferentes: nuestras desdichas asumen formas claramente diferentes y no se traducen con facilidad.

Los miedos que nos acosan a la mayoría cotidianamente tienen origen en la excesivamente escasa seguridad del bienestar; ellos, los pobres, están, por el contrario, demasiado seguros de su miseria. Si nosotros sufrimos es por la flexibilidad y la inestabilidad de nuestra subsistencia; pero la inestabilidad es lo último de lo que se quejarían las personas condenadas a una vida de pobreza. Ellos sufren por su escasez de oportunidades en un mundo que se jacta de ofrecer unas oportunidades sin precedentes a todos; nosotros, sin embargo, solemos ver su falta de oportunidades como libertad de los riesgos que nos atormentan. Puede que sus ingresos sean magros, pero al menos son seguros; las prestaciones sociales se pagan con regularidad, ocurra lo que ocurra, de manera que la gente no tiene que ponerse a prueba cada día para estar seguro de su mañana. Sin hacer absolutamente nada consiguen y disfrutan esa certeza que nosotros hacemos lo imposible por conseguir, aunque en vano. Por eso los planes «del *welfare* [Estado de bienestar] al *workfare*» pueden contar con el apoyo expreso o al menos tácito de la mayoría de los «flexiblemente empleados»: que a ellos, igual que a nosotros, los zarandeen las olas cambiantes del mercado de trabajo, que les acose la misma incertidumbre que nos atormenta a todos...

De esta manera está *superdeterminada* la pérdida de favor del Estado de bienestar. Los ricos y poderosos lo consideran una mala inversión y dinero malgastado, mientras que los menos ricos y poderosos no sienten ninguna solidaridad con los «clientes del bienestar» y ya no ven en sus aprietos un reflejo de sus propios problemas. El Estado de bienestar se halla a la defensiva. Tiene que disculparse y discutir todos los días, una y otra vez, por su *raison d'être* [razón de ser]. Y mientras discute apenas puede utilizar el lenguaje más popular de nuestro tiempo, el del interés y la rentabilidad. En realidad, se puede decir más: no se puede invocar ningún argumento *racional* en favor de que siga existiendo el Estado de bienestar. Se podía presentar el cuidado del bienes-

tar del «ejército industrial de reserva» como una medida racional que había que tomar, incluso como un mandato de la razón. Mantener con vida y salud a los «marginados» desafía a toda racionalidad y no sirve a ningún fin razonable.

Y por tanto pasamos a perfilar uno. Tras un siglo más o menos de feliz convivencia matrimonial entre ética y razón racional-instrumental, el segundo miembro de la pareja optó por abandonar el vínculo y la ética se quedó sola a cargo del hogar antaño común. Y ahora que está sola la ética es vulnerable y no le resulta fácil mantenerse firme.

La pregunta «¿soy acaso el guardián de mi hermano?», que no hace mucho se creía contestada de una vez por todas y por ello apenas se oía, se vuelve a formular de manera más ruidosa y beligerante cada día. Y quienes desean que la respuesta sea «sí» tratan desesperadamente, aunque con visible éxito, de hacer que parezca convincente en el lenguaje frío y eficiente de los intereses. Lo que deberían hacer, por el contrario, es reafirmar atrevida y explícitamente la razón ética del Estado de bienestar, la única razón que éste necesita para justificar su presencia en una sociedad humana y civilizada. No existe garantía alguna de que el argumento ético vaya a conmovir gran cosa a una sociedad en la cual la competitividad, los cálculos de rentabilidad, el beneficio y otros mandamientos del mercado libre gobiernan por encima de todo y unen sus fuerzas en lo que, según Pierre Bourdieu, se está convirtiendo rápidamente en nuestra *pensée unique* [pensamiento único], la creencia más allá de todo cuestionamiento; pero la cuestión de la garantía no está aquí ni allí, ya que el argumento ético es la única línea de defensa que le queda al estado de bienestar.

Se mide la capacidad de un puente para soportar el peso por la fuerza de su pilar más débil. La calidad humana de una sociedad debería medirse por la calidad de vida de sus miembros más débiles. Y puesto que la esencia de toda moral es la responsabilidad que asumen las personas de la humanidad de los demás, es asimismo la medida del nivel ético de una sociedad. Es, a mi juicio, la única medida que se puede permitir el estado de bienestar, pero también la única que necesita. Dicha medida puede resultar insuficiente para hacer que el Estado de bienestar sea querido por todos aquellos de nosotros de quienes depende, pero es la única que habla resuelta e inequívocamente en su favor.

Es probable que esta necesaria vuelta a los fundamentos éticos encuentre otros obstáculos además del obvio, que es su falta de armonía con el discurso dominante de la época. Estos otros obstáculos son *internos* al trabajo social; tienen su origen en la prolongada burocratiza-

ción del trabajo social, que por muchos años pudo mantenerse incólume precisamente porque la esencia ética del trabajo social, al haber sido dada por sentada, podía ser relegada al terreno, raras veces explorado, de sus prácticas cotidianas. El profesor Van der Laan pone el dedo en la llaga de las odiosas y más irritantes de estas dificultades autoinfligidas cuando señala que en las prácticas del trabajo social «la valoración moral ha sido reemplazada por la ejecución procedimental de normas». La adecuación del trabajo social vino a ser evaluada por la conformidad con las normas. Esto era tal vez inevitable, dado el número de casos, grande y en constante crecimiento, con que tenían que habérselas los trabajadores sociales, y la necesidad de hacer comparaciones y hallar «denominadores comunes» para sufrimientos humanos cuya singularidad desafiaba la comparación y la clasificación exacta. Esta tendencia tendría tal vez sus buenas razones, pero sus resultados alejaron la práctica cotidiana del trabajo social todavía más de su impulso ético originario; los objetos de su atención se convirtieron cada vez más en especímenes de categorías legales y se puso en marcha el proceso de «no dar la cara», endémico en toda burocracia.

No es de sorprender que a los trabajadores sociales, en Holanda al igual que en otros países, se les haya formado para creer que el secreto del éxito y la derrota en su trabajo debería buscarse y podría encontrarse en la letra de las normas procedimentales y en la adecuada interpretación de su espíritu. Cuando la «ejecución procedimental» domina sobre la «valoración moral» como guía de la realización del trabajo, una de las consecuencias más visibles y trascendentes es el impulso a hacer las reglas más precisas y menos ambiguas de como son, a estrechar el ámbito de sus posibles interpretaciones, a tomar las decisiones en cada caso totalmente determinadas y previsibles ciñéndose a las normas, junto con la expectativa de que todo esto se puede hacer y si no se ha hecho la culpa es de la dejadez, descuido y cortedad de miras de los trabajadores sociales y sus jefes. Estas creencias empujan a los trabajadores sociales a ser introspectivos y a buscar la explicación de la marea ascendente de la crítica contraria al estado de bienestar en sus propios fallos. Acaban por creer que digan los críticos lo que digan que está mal en el estado de bienestar se podría rectificar, y se podría aplacar a los críticos, sólo con que ellos, los trabajadores sociales, pudieran diseñar y apuntar en los estatutos un claro inventario de los derechos de los clientes y un código *eindeutig* [claro] de conducta.

Quiero señalar que las creencias y expectativas en cuestión son ilusiones; y que lo ilusorias que son se revela en el momento en que recordamos que el trabajo social, sea además lo que sea, es también la ac-

titud ética de asumir la responsabilidad por nuestra inerradicable responsabilidad por el sino y el bienestar del Otro; y que cuanto más débil y menos capaz de exigir, litigar y pleitear sea el Otro mayor es nuestra responsabilidad. Todos somos guardianes de nuestros hermanos, pero lo que esto significa está lejos de estar claro y es difícil hacerlo transparente y *eindeutig*. Claridad y ausencia de ambigüedad son tal vez el ideal de un mundo en el que la «ejecución procedimental» es la norma. Para el mundo ético, sin embargo, la ambivalencia y la incertidumbre son su pan de cada día y no se puede acabar con ellas sin destruir la sustancia moral de la responsabilidad, el fundamento en el que se apoya ese mundo.

La incertidumbre que acosa al trabajo social no es nada más ni nada menos que la incertidumbre endémica a la responsabilidad moral. La tenemos aquí para siempre; sólo es posible neutralizarla junto con la conciencia ética. Como dijo otro gran filósofo moral de nuestra época, el teólogo de Aarhus Knud Løgstrup, cuando se trata de lo que él llama la «orden tácita» de preocuparse, «el conflicto siempre es posible». Estamos condenados a avanzar con incomodidad entre dos extremos, cada uno de los cuales nos presenta su propio peligro. Por una parte, advierte Løgstrup, «la situación puede ser tal que me veo desafiado a oponerme a lo mismo que la otra persona espera y desea que yo haga por él, porque sólo esto servirá a su mejor interés». Por otra parte, sin embargo, «si fuera simplemente cuestión de satisfacer las expectativas de la otra persona y concederle sus deseos, nuestra asociación significaría nada menos que —irresponsablemente— convertirse en el instrumento de otra persona». «Tratar simplemente de complacerse unos a otros a la vez que se soslaya la cuestión» es una distorsión habitual y muy tentadora de la relación moral; tener «opiniones claras acerca de cómo hacer las cosas y de cómo tendrían que ser los demás» es otra. Estas dos distorsiones son morbosas y todos debemos hacer todo lo posible para evitarlas. La cosa es, sin embargo, que la posibilidad de caer en una u otra de estas trampas estará siempre con nosotros; los peligros son endémicos en todas las relaciones morales; nuestra responsabilidad está firmemente situada en el marco establecido por ambos peligros. Si la exigencia de responsabilidad y preocupación «pudiera ser expresada en detalle», como —cansados de la perpetua incertidumbre— tantas veces soñamos, «la responsabilidad sería un asunto puramente externo», «sin ninguna responsabilidad por nuestra parte, sin ninguna inversión de nuestra propia humanidad, imaginación o perspicacia». «La certeza absoluta —concluye Løgstrup— es lo mismo que la irresponsabilidad absoluta.» «Nadie es me-

nos irreflexivo que el que se esfuerza por aplicar y realizar unas directrices previamente emitidas.»

Todo esto es una mala noticia para los que buscan paz y tranquilidad. Ser el guardián de nuestro hermano es un cadena perpetua a trabajos forzados y ansiedad moral, que por mucho que nos esforzáramos no podríamos nunca aliviar. Pero son buenas noticias para la persona moral: es precisamente en la situación en la que están cotidianamente los trabajadores sociales, en situaciones de elecciones difíciles, de elecciones sin garantía ni nadie con autoridad que tranquilice acerca de su adecuación, como la responsabilidad por el Otro, ese fundamento de toda moral, adquiere su verdadera importancia.

Quisiera resumir el mensaje sobre el que creo que es preciso reflexionar cuando conmemoramos a los pioneros del trabajo social en Holanda. El futuro del trabajo social y, más generalmente, del estado de bienestar no depende hoy de hacer más precisas y más estrictas y centrar mejor las reglas, las clasificaciones, el procedimiento, ni de reducir la variedad y complejidad de las necesidades y problemas humanos. Antes bien, depende de los niveles éticos de la sociedad en la que todos vivimos. Son esos niveles éticos, mucho más que la racionalidad y la diligencia de los trabajadores sociales, lo que está hoy en crisis y amenazado.

El futuro del estado de bienestar, una de las mayores conquistas de la humanidad y de los más importantes logros de la sociedad civilizada, está en el frente de la cruzada ética. Esa cruzada se podría perder: todas las guerras entrañan el riesgo de la derrota. Sin ella, sin embargo, ningún esfuerzo tiene posibilidades de triunfar. Los argumentos racionales no serán de ayuda; no hay, seamos francos, ninguna «buena razón» para que debamos ser guardianes de nuestros hermanos, para que tengamos que preocuparnos, para que tengamos que ser morales, y en una sociedad orientada hacia la utilidad los pobres y dolientes, inútiles y sin ninguna función, no pueden contar con pruebas racionales de su derecho a la felicidad. Sí, admitámoslo: no hay nada «razonable» en asumir la responsabilidad, en preocuparse y en ser moral. La moral sólo se tiene a sí misma para apoyarlo: es *mejor* preocuparse que lavarse las manos, es mejor ser solidario con la infelicidad del otro que indiferente, es muchísimo mejor ser moral, aun cuando ello no haga a las personas más ricas y a las empresas más rentables.

Es una decisión de hace cien años el asumir la responsabilidad de nuestra responsabilidad, una decisión de medir la calidad de la sociedad por la calidad de sus criterios éticos, la que celebramos hoy.

6

Unidos en la diferencia

Muchas señas distintivas de la vida contemporánea contribuyen a una abrumadora sensación de *incertidumbre*: a ver el futuro del «mundo como tal» y el futuro del mundo privado, el «mundo a nuestro alcance», como en esencia incontrolable y no susceptible de decisión y por lo tanto aterrador, y a sospechar que los marcos de acción actuales, ya familiares, no permanecerán constantes el suficiente tiempo como para permitir un cálculo correcto de los efectos de nuestras acciones... Vivimos hoy, por utilizar la expresión acuñada por Marcus Doel y David Clarke, en un clima de *miedo ambiente*.

Quisiera mencionar sólo algunos de los numerosos factores responsables de esta sensación de incertidumbre.

1) «El orden importa cuando se pierde o durante el proceso de su pérdida.» De este modo nos recuerda James Der Derian —y luego explica *por qué* importante tanto *hoy*, citando la declaración de George Bush tras el hundimiento del imperio soviético— que el nuevo enemigo es la *incertidumbre*, la *imprevisibilidad* y la *inestabilidad*. Podemos añadir que en nuestra época moderna el orden vino a ser identificado, para todos los efectos y finalidades prácticas, con el *control* y la *administración*, los cuales a su vez vinieron a significar un código establecido de práctica y la capacidad de obligar a la obediencia al código. En otras palabras, la idea del orden se relacionaba no tanto con las cosas mismas como con la manera de dirigirlas, con la *capacidad* de *imponer orden* en vez de con cualquier cualidad inmanente de las cosas tal

como resultaban ser en ese momento. A lo que debía de referirse George Bush no era tanto el desvanecimiento del «orden de cosas» como a la desaparición del medio y la pericia necesarios para *poner las cosas en orden* y mantenerlas así.

Después de medio siglo de divisiones netas y objetivos claros vino un mundo que estaba desprovisto de estructura visible y de toda lógica, por siniestra que fuese. La política de bloque de poder que dominaba al mundo no hace mucho era aterradora a causa de las cosas espantosas que los poderes del mundo podían hacer. Lo que sea que haya venido a reemplazarla aterra por su falta de coherencia y de dirección y por su incapacidad, todavía más evidente, de hacer algo, de mitigar la pobreza, prevenir el genocidio o domoñar la violencia. El alemán Hans Magnus Erzensberger teme la inminente era de la guerra civil (ha enumerado unas cuarenta guerras que se están librando en estos momentos, desde Bosnia pasando por Afganistán hasta Bougainville). En Francia, Alain Minc escribe acerca del advenimiento de la Nueva Edad Tenebrosa. En Gran Bretaña, Norman Stone pregunta si no hemos regresado al mundo medieval de los mendigos, las plagas, las conflagraciones y las supersticiones. Si ésta es o no la tendencia de nuestra época sigue siendo una cuestión a debatir, pero lo que es realmente importante es que se puedan hacer augurios como éstos desde las sedes más prestigiosas de la vida intelectual contemporánea, que se puedan escuchar, sopesar y discutir.

Hoy en día, unos veinte países saludables pero confusos, preocupados y faltos de confianza se enfrentan al resto del mundo, que ya no se siente inclinado a admirar las definiciones de aquéllos del progreso y la felicidad y que, sin embargo, se torna cada día más dependiente de ellos para la conservación de la felicidad o simple supervivencia que puedan arañar por sus propios medios. El antiguo centro de la civilización aparece cada vez más en el papel no de una fuerza pacificadora mantenedora del orden sino como proveedor de las armas necesarias para las guerras tribales que se libran en los innumerables Afganistanes, Senegales, Ruandas y Sierra Leonas del planeta. Tal vez el concepto de una «barbarización secundaria» sea el que mejor resume la influencia general de las metrópolis actuales en la periferia mundial.

2) Luego está la desregularización, la prioridad sin matices que se otorga a la irracionalidad y a la ceguera moral de la competencia en el mercado, la libertad sin trabas que se concede al capital y a las finanzas a expensas de todas las demás libertades, el desgarramiento de las redes de seguridad mantenidas por la sociedad y el desprecio de todas las consideraciones salvo de las económicas; todo ello dio un nuevo

impulso al implacable proceso de polarización tanto dentro como fuera de las sociedades. La desigualdad —entre continentes, entre estados y, lo que es más trascendente, entre sociedades— está una vez más llegando a una escala que el mundo de ayer, seguro de su capacidad para autorregularse y autocorregirse, parecía haber dejado atrás de una vez por todas. Según unos cálculos prudentes y en cualquier caso conservadores, la rica Europa cuenta entre sus ciudadanos a unos tres millones de personas sin techo, a veinte millones expulsados del mercado de trabajo y a treinta millones que viven por debajo del umbral de la pobreza. La dejación, cada vez más explícita, de sus deberes tradicionales por los estados-nación, que abandonan el proyecto de la comunidad nacional como guardiana del derecho universal a una vida digna y decorosa y se adhieren en su lugar a la promoción del mercado como garantía suficiente de una oportunidad universal de enriquecimiento, profundiza aún más el sufrimiento de los nuevos pobres, añadiendo a la pobreza, por si no tuvieran bastante, la humillación y la negación de la libertad de consumo, ahora identificada con la humanidad.

La riqueza actual de los 358 máximos «milmillonarios mundiales» equivale a la riqueza combinada de los 2.300 millones de los más pobres (el 45 por ciento de la población mundial). Las finanzas mundiales, el comercio mundial y la industria de la información mundial dependen, para su libertad de movimiento y para actuación sin restricciones en pos de sus fines, de la fragmentación política del escenario mundial. El capital mundial, se puede decir, ha desarrollado un interés personal en unos «estados débiles», es decir, en unos estados que son *débiles* pero no obstante siguen siendo *estados*. Deliberada o subconscientemente, esas instituciones interestatales ejercen presiones coordinadas sobre todos los miembros o estados dependientes para destruir sistemáticamente todo lo que pudiera ralentizar el libre movimiento del capital y limitar la libertad de mercado. Abrir las puertas de par en par y abandonar toda idea de una política económica autónoma son las condiciones previas para tener derecho a la ayuda financiera de los bancos mundiales y los fondos monetarios. Los estados débiles son precisamente lo que necesita el Nuevo Orden Mundial, que se parece sospechosamente al nuevo *desorden* mundial, para mantenerse y reproducirse. Los estados débiles pueden ser fácilmente reducidos al (útil) papel de unas comisarías locales de policía que aseguran el mínimo de orden requerido para hacer negocios, pero no haya que temerlos como un freno eficaz a la libertad de las empresas mundiales.

Los efectos psicológicos de todo esto llegan mucho más allá de las filas, que engrosan constantemente, de las personas ya desposeídas y

superfluas. Sólo unos pocos de nosotros pueden estar ya realmente seguros de que sus hogares, por sólidos y prósperos que puedan parecer hoy, no son frecuentados por el fantasma de la ruina de mañana. Ningún empleo está garantizado, ninguna posición es infalible, ninguna capacidad es de utilidad permanente; la experiencia y la pericia se convierten en pasivos apenas se han tomado en activos, mientras las carreras seductoras acaban con demasiada frecuencia por ser caminos suicidas. En su versión actual, los derechos humanos no incluyen la adquisición de un derecho al trabajo, por bien que se haga, ni —de forma más general— el derecho a la atención y a la consideración por méritos en el pasado. La subsistencia, la posición social, el reconocimiento de la utilidad y el derecho a la propia dignidad pueden desaparecer juntos, de la noche a la mañana y sin previo aviso.

3) Las otras redes de seguridad, del tipo de las que se tejen y se mantienen a sí mismas —esta segunda línea de trincheras que antaño ofrecían el barrio o la familia, donde uno podía retirarse para curarse las magulladuras que le habían dejado las escaramuzas en el mercado— se han deshecho o se han debilitado considerablemente. La cambiante pragmática de las relaciones interpersonales (el nuevo estilo de la «política de la vida», descrito con gran convicción por Anthony Giddens), impregnado ahora del espíritu del consumismo y que presenta al Otro como fuente potencial de experiencia placentera, tiene parte de la culpa: aunque en otras cosas esa pragmática funcione bien, no puede generar lazos duraderos ni, con toda seguridad, los lazos que *se supone* que son duraderos y *se consideran* como tales. Los lazos que sí genera llevan incorporadas cláusulas de «hasta nuevo aviso» y «retirada a voluntad» y no prometen la concesión ni la adquisición de derechos y obligaciones.

Otra parte de la culpa corresponde a la lenta pero incesante desaparición y formación de habilidades sociales. Lo que las propias habilidades de las personas unía y mantenía unido, con la utilización de recursos indígenas, tiende a ser mediatizado ahora por unas herramientas tecnológicamente producidas y accesibles en el mercado. A falta de estas herramientas, las asociaciones y los grupos se desintegran, aun cuando hayan tenido la suerte de aparecer los primeros. No sólo la satisfacción de las necesidades individuales sino la presencia y la resistencia de equipos y colectividades se vuelven, todavía en mayor medida, dependientes del mercado, y por lo tanto reflejan fielmente el carácter caprichoso e imprevisible de éste.

4) Como recientemente observaba David Bennett, «la radical incertidumbre por cuanto atañe a los mundos materiales y sociales en los

que habitamos y a los modos de actuación política dentro de ellos [...] es lo que la industria de la imagen nos ofrece». Indudablemente, el mensaje transmitido hoy con gran poder de persuasión por los medios culturales más eficaces, el mensaje que leen fácilmente sus destinatarios con el trasfondo de su propia experiencia, es el mensaje de la esencial indeterminación y blandura del mundo: en este mundo puede pasar cualquier cosa y se puede hacer cualquier cosa, pero no se puede hacer nada de una vez y para siempre, y sea lo que fuere lo que suceda viene sin anunciarse y se va sin avisar. En este mundo, los lazos humanos están divididos en diferentes encuentros, las identidades en máscaras que uno lleva sucesivamente, la historia de la vida en una serie de episodios que duran sólo en una memoria igualmente efímera. Nada se sabe con seguridad, y lo que se sabe puede saberse de maneras diferentes; una manera de saber es tan buena o tan mala (y desde luego tan precaria y volátil) como cualquier otra. La apuesta es ahora la regla donde antaño se buscaba la certidumbre, mientras la asunción de riesgos reemplaza a la obstinada persecución de objetivos. Y así hay en el mundo pocas cosas que podamos considerar firmes y fiables, nada que recuerde un grueso lienzo en el que podíamos tejer el itinerario de nuestra propia vida.

Como todo lo demás, las identidades humanas —sus imágenes de sí mismas— se dividen en colecciones de instantáneas, cada una de las cuales tiene que evocar, portar y expresar su propio significado, la mayoría de las veces sin referencia a las demás instantáneas. En lugar de construir uno su identidad gradual y pacientemente, como construye una casa —mediante la lenta adición de techos, suelos, habitaciones, pasillos— como una serie de «nuevos comienzos», uno experimenta con unas formas reunidas instantáneamente, pero desmanteladas con facilidad, pintadas unas encima de otras; es una verdadera *identidad de palimpsesto*. Es el tipo de identidad que se adapta a un mundo en el cual el arte de olvidar es un activo no menos importante, si no más, que el arte de memorizar; en el cual olvidar, más que aprender, es la condición de la adaptación continua; en el cual hasta las cosas y personas nuevas entran y salen del campo de visión de la cámara estacionaria de la atención, y donde la memoria misma es como una cinta de vídeo, siempre preparada para borrarla a fin de admitir nuevas imágenes.

Éstas son algunas de las dimensiones, aunque desde luego no todas, de la incertidumbre postmoderna. Vivir sometidos a una incertidumbre abrumadora, perpetua y autoperpetuada es una experiencia desconcertante; uno se estremece ante las posibilidades infinitas igual

que vacila cuando se enfrenta a la elección; tiembla de pensar que las razones sensatas de hoy tal vez resulten ser costosos errores mañana; ya no sabe lo que le puede traer el futuro y cada vez menos cómo obligarlo a que le dé lo que uno quiere que le ofrezca. La incertidumbre, la vacilación, la falta de control: todo produce ansiedad. Esta ansiedad es el precio que se paga por las nuevas libertades individuales y la nueva responsabilidad. Por muy agradables que puedan ser dichas libertades en otros aspectos, muchas personas encuentran que el precio es demasiado alto para pagarlo alegremente. Preferían optar por un mundo menos complejo y por tanto menos aterrador, por un mundo en el que las elecciones son simples, las recompensas por las buenas elecciones están aseguradas y los signos de haber hecho una buena elección son claros e inconfundibles, por un mundo en el que uno sabe lo que tiene que hacer para estar en lo correcto, un mundo que no esconde misterio alguno y lo coge a uno por sorpresa. A muchas personas que se han visto arrojadas a la libertad sin haberlo pedido, la oferta de una «gran simplificación» les resultará tentadora y difícil de rechazar.

Pero hay pocas posibilidades de que las cosas se tomen transparentes y sencillas para nosotros, los habitantes de las ciudades modernas. Desde los comienzos de la época moderna, las ciudades han sido reuniones de multitudes anónimas, lugares de encuentro de extraños, auténticas «otredades universales», como las denominó Benjamin Nelson. Extraños significa falta de claridad; no se puede estar seguro de lo que harán, de cómo reaccionarán a nuestros actos; no se puede decir si son amigos o enemigos, y por tanto no se puede evitar el verlos con recelo. Si se quedan en el mismo sitio mucho tiempo, se pueden establecer algunas reglas de convivencia que mitiguen el temor: los extraños —los «ajenos», los que «no son como nosotros»— pueden ser confinados a sus propios barrios, de modo que sea posible rodearlos y evitarlos; se les puede asignar a determinados trabajos y servicios y por lo demás mantenerlos apartados, a una distancia de seguridad del fluir normal y cotidiano de la vida. Esta «normalización» o «ritualización» de la presencia extraña, practicada con algún éxito en todas las ciudades modernas, no sería, sin embargo, de mucha ayuda en nuestra era actual de grandes migraciones, de una auténtica *Völkerwanderung*. Los extraños vienen en tales cantidades que difícilmente es posible asignarlos a lugares y funciones marginales; su presencia es demasiado reciente para permitir cualquier grado de habituación y ritualización; en un mundo cada vez más «desregulado», no se puede pretender confinarlos en lugares y tareas concretos ni mantenerlos a distancia; ni siquiera se puede obligarlos a obedecer las costumbres locales, ya que —a dife-

rencia de los extraños étnicos o culturales del pasado— están orgullosos de sus propias tradiciones y costumbres y no doblan la rodilla ante los hábitos, manías y prejuicios de sus anfitriones como si fuesen inequívocamente superiores a los suyos. No es sorprendente que los miedos y ansiedades de los hombres y mujeres postmodernos tiendan a centrarse en esos «nuevos extraños». Es razonable, ¿no? Antes de que las ciudades se inundaran de esa gente extraña, insubordinada y descarada, la vida era más sencilla y no destrozaba los nervios como ahora...

Ésta es una imagen general, pero la ciudad es hoy cualquier cosa menos un espacio homogéneo. Es, por el contrario, una agregación de zonas cualitativamente distintas cuyos atractivos son muy selectivos, distinguiéndose cada una no sólo por el tipo de sus moradores permanentes sino también por el de los extraños de paso que lo visitan o pasan por él. Las fronteras entre dichas zonas están en ocasiones claramente trazadas y vigiladas, pero la mayoría de las veces son borrosas y están mal señalizadas; en la mayoría de los casos son discutidas y tienen que ser constantemente realineadas por medio de escaramuzas fronterizas e incursiones de reconocimiento. En estas circunstancias, lo detestables que sean los extranjeros y su «poder de fastidiar» son cuestión de grado; se experimentan con diferente intensidad en los distintos barrios de la ciudad y según las distintas categorías de residentes de ésta. En la ciudad, el terreno propio de una persona es el entorno hostil de otra. Esto es así porque la libertad de movimiento dentro de la ciudad se ha constituido hoy, se podría decir, en el principal factor *estratificador*. Como mejor se puede medir una posición de la jerarquía social es por el grado en que se puede evitar (o no) el confinamiento a una única zona y por el hecho de si se puede o no hacer caso omiso de las zonas de «no ir» o rodearlas con seguridad.

En otras palabras, los habitantes de la ciudad están estratificados según el grado en que pueden *hacer caso omiso* de la presencia de extraños y desactivar los peligros que acarrea dicha presencia. Lo que pasa es que los recursos necesarios para hacer precisamente eso están desigualmente distribuidos entre los habitantes urbanos. Muchos residentes de la ciudad contemporánea se quedan sin una viable «estrategia de evitación» y con gran frecuencia tienen que limitar su mapa de espacio «vivable» (o mejor dicho «público»: libremente accesible) a un zona estrictamente circunscrita y convertida en gueto. Como mucho, pueden tratar de mantener al resto de los habitantes de la ciudad fuera de sus límites. Las famosas «zonas de no ir» tienen un aspecto diferente según desde qué lado uno las mire: para los que tienen la suerte de circular por fuera son «zonas de no *entrar*», pero para los que están dentro

«no ir» significa «no salir». El resto de los habitantes de la ciudad, que gozan de la libertad de rodear zonas que no desean visitar, pueden con un poco de cuidado eliminar a los habitantes del gueto del inventario de extraños que tienen probabilidades de encontrarse. La red de autopistas, carreteras y vías públicas de las zonas urbanas deprimidas, y, por supuesto, las seguras fortalezas de los automóviles privados a prueba de robo con cristales reforzados y cerraduras antirrobo, les permiten mantenerse fuera de los espacios en los que es probable encontrarse con dichos extraños. Gran parte del desconcertante «aspecto desastroso» de la ciudad infestada por extraños es invisible para ellos a todos los efectos prácticos, y no es necesario calcularlo cuando planifican sus propias acciones. En resumen: la vida urbana tiene significados diferentes para personas diferentes, al igual que la figura del extraño y la serie de entidades a las que se refiere. Siempre que se interprete la experiencia de los habitantes de la ciudad postmoderna hay que tener en cuenta que la doble libertad de *ir a todas partes y hacer caso omiso selectivamente* es la condición que constituye su línea de base.

Experiencias diferentes dan origen a visiones del mundo y estrategias vitales diferentes. Mientras se mantenga la libertad de movimiento y el «poder de evitación», la presencia de extraños no constriñe, irrita ni confunde, mientras las oportunidades de experiencias variadas y apasionantes que ofrece dicha presencia sean bien recibidas y se goce de ellas. En esta situación se pueden recoger y saborear plenamente los dulces frutos de la libertad de elección. La «transgresión de fronteras» puede ser un enorme placer, siempre y cuando uno pueda hacerlo a voluntad al tiempo que impide a los demás hacer lo mismo... Como indica Jonathan Freedman en su profunda evaluación de las teorías de «hibridación cultural» actualmente en boga, «la cultura mezclada es un producto de unas identificaciones desde encima/fuera de las vidas de aquellos cuya existencia está ordenada de esta manera. Y como este fuera/encima es una posición social, la cuestión de la clase se vuelve fundamental para entender qué es lo que está pasando». Y resume: «La lógica que se desarrolla en los barrios marginales es probablemente de una naturaleza distinta de la que se desarrolla entre los viajeros mundiales de las industrias de la cultura con su educación superior.» La «hibridación» experimentada por la elite «es totalmente opuesta a la balcanización y tribalización experimentadas en el fondo del sistema».

Quisiera repetirlo: para algunos residentes de la ciudad moderna, seguros en sus hogares a prueba de robo de los barrios residenciales, en sus oficinas fortificadas de los centros comerciales plagados de poli-

cías, con sus coches llenos de artilugios de seguridad que los llevan de casa a la oficina y viceversa, el «extraño» es tan agradable como una playa de *surf* y en absoluto amenazador. Los extraños llevan restaurantes que prometen experiencias inusuales y excitantes a las papilas gustativas, venden objetos misteriosos y de aspecto curioso adecuados como tema de conversación en la siguiente fiesta, ofrecen servicios que otras personas no se dignarían o se rebajarían a prestar, proporcionan detalles de sabiduría refrescantemente distintos de la rutina y el aburrimiento. Los extraños son personas a las que uno paga por los servicios prestados y por el derecho a prescindir de sus servicios una vez que ya no aportan placer. En ningún momento los extraños comprometen la libertad del consumidor de sus servicios. Como el turista, el patrón, el cliente, el consumidor de servicios es siempre el que manda: exige, establece las reglas y, sobre todo, decide cuándo empieza y cuándo acaba el encuentro. En esa vida, los extraños son proveedores de placeres. Su presencia es una pausa en el tedio. Debemos agradecer a Dios que estén ahí. Así pues, ¿a qué viene tanto alboroto y tanta protesta?

El alboroto y la protesta proceden, que no haya equivocaciones, de otras zonas de la ciudad que los consumidores en busca de placer nunca visitan y mucho menos viven en ellas. Esas zonas están habitadas por personas que no pueden elegir con quién se encuentran y durante cuánto tiempo y que no pueden pagar para que se respeten sus elecciones y por personas sin poder, que experimentan el mundo como una trampa, no como un parque de atracciones, que están encarceladas en un territorio del cual no hay salida *para ellos*, pero en el que *otros* pueden entrar o salir a voluntad. Dado que el dinero, el único símbolo para asegurar la libertad que es de curso legal en la sociedad de consumo, es escaso o se les niega totalmente, tienen que acudir a los únicos recursos que poseen en cantidades lo bastante grandes como para impresionar; defienden el territorio bajo asedio (por utilizar la descripción de Dick Hebdidge) mediante «rituales, vistiéndose de manera rara, adoptando actitudes extravagantes, quebrantando normas, rompiendo botellas, ventanas, cabezas, emitiendo desafíos retóricos a la ley». Reaccionan con rabia, consternación y aturullamiento a unos peligros que son a un mismo tiempo ubicuos e intangibles. Sus enemigos —los intrusos extraños— parecen tan poderosos y potentes gracias a su propia debilidad incapacitadora; la aparente inventiva y mala voluntad de los extraños es el reflejo de su propia impotencia. Es su propia falta de poder lo que cristaliza a sus ojos como el temible poder de los extraños. El débil se encuentra y se enfrenta con el débil, pero los dos se sienten como David luchando con Goliat.

En su influyente estudio del chauvinismo y racismo contemporáneos, Phil Cohen indica que toda xenofobia, étnica o racista, que presenta al extraño como un enemigo y de otra frontera o límite a la soberanía individual o colectiva, tiene el concepto idealizado del *hogar seguro* como metáfora que le da sentido. Esta metáfora transforma la calle, el «fuera de casa», en un terreno erizado de peligros; los habitantes de ese «fuera» se convierten en los portadores de la amenaza, es preciso contenerlos, expulsarlos y mantenerlos lejos: «el entorno externo puede llegar a ser visto como uniformemente indeseable y peligroso, mientras que detrás de las simbólicas cortinas de encaje «se pueden mantener los modelos personales». El sentido de hogar se reduce a ese espacio en el que se puede imponer un sentido de «orden y decoro» intrínsecos a esa pequeña parte de un mundo caótico que el sujeto puede poseer y dominar directamente». Es ese sueño de un «espacio defendible», un lugar con fronteras seguras y eficazmente protegidas, un territorio bien marcado y legible, un sitio limpio de riesgo y especialmente de riesgos incalculables, lo que transforma a las simples «personas desconocidas» en elementos peligrosos, si no en claros enemigos. Y la vida urbana, con todas sus complicadas habilidades, agotadores esfuerzos y fatigosa vigilancia, no puede sino hacer todavía más intensos esos sueños de hogar.

El «hogar» de ese sueño deriva su significado de las oposiciones entre riesgo y dominio, peligro y seguridad, combate y paz, episodio y perpetuidad, fragmentación y totalidad. Ese hogar, en otras palabras, es el anhelado remedio de los dolores y la angustia de la vida urbana, esa vida de extraños entre extraños. El problema, sin embargo, es que ese remedio sólo se puede imaginar y postular; en su forma anhelada es inalcanzable: igual que los rasgos irritantes de la vida urbana son inevitables. Es la irrealidad del remedio postulado, el abismo que se abre entre el hogar soñado y cada uno de los edificios de verdad, cada uno de los «barrios vigilados» que convierten la continua guerra territorial en la única modalidad de hogar y las escaramuzas fronterizas en el único medio práctico de hacer «reales» el hogar y las fronteras mismas. El extraño está constantemente *ante portas*, en puertas, pero es la supuesta mala voluntad del extraño, de un extraño que conspira para allanar, para irrumpir e invadir, lo que hace tangible la puerta.

Mi planteamiento es que *las formas específicamente postmodernas de violencia tienen origen en la privatización, desregulación y descentralización de los problemas de identidad*. El desmantelamiento de los marcos colectivos, institucionalizados y centralizados de la construcción de la identidad que tiene lugar en el mundo postmoderno podrá haberse produ-

cido por designio o por efecto; habrá sido bien recibido o lamentado. Pero, sin duda, tiene este efecto, que —como señaló Peter Wagner— el sitio desde el cual se podría haber acometido una intervención en nombre de los intereses comunes que anulen las animosidades localizadas, «previamente sostenida por el Estado, se considera inexistente o vacío». Lo que hace falta, dice Wagner, es un «proceso de comunicación sobre qué es lo que tienen en común diversos grupos sociales en las prácticas sociales actuales, y averiguar si tienen que regular en común las influencias de dichas prácticas».

Reparemos, sin embargo, en que hasta ahora esta necesidad busca su anclaje en vano, a causa de —como dijo Hannah Arendt— «la vaciedad del espacio político». Lo que Hannah Arendt quería decir es que en nuestra época ya no hay en la comunidad política lugares evidentes desde los que se puedan llevar a cabo intervenciones eficaces y con sentido en la manera en que vivimos nuestra vida colectiva. Intervenciones parciales, segmentadas, orientadas a una tarea, limitadas temporalmente: sí, de éstas no andamos escasos. Pero lo más frecuente es que se sumen a una totalidad con sentido: como todo lo demás, son fragmentarias y discontinuas; muchas veces chocan entre sí, y nadie puede afirmar con el mínimo grado de seguridad en sí mismo que conoce las posibles consecuencias de estos choques. Las intervenciones humanas emprendidas se van apagando en la complejidad del opaco e impenetrable «desorden mundial», sólo para rebotar después en una forma que recuerda más las catástrofes naturales que las acciones humanas deliberadas. Por otra parte, parece evidente que —debido al carácter de las elecciones con que nos enfrentamos ahora— las iniciativas privatizadas y la intervención desregulada, sencillamente, no valen; si acaso, forman parte del problema, no de sus soluciones. Evidentemente se impone algún tipo de acción coordinada y concertada. Y el nombre de una acción así es la política, la promoción de una ética nueva y muy necesaria para la nueva era sólo se puede plantear como una cuestión y una tarea *políticas*. El vacío que ha dejado el estado-nación en retroceso lo están llenando ahora las comunidades aspirantes neotribales, postuladas o imaginarias; y si no llenan, queda un vacío político, densamente poblado por individuos perdidos en un barullo de ruidos contrapuestos, con muchas oportunidades para la violencia y pocas, tal vez ninguna, para la discusión.

La humanidad contemporánea habla con muchas voces y ahora sabemos que seguirá haciéndolo durante mucho tiempo. La cuestión fundamental de nuestra época es cómo convertir la polifonía en armonía e impedir que degeneren en cacofonía. La armonía no es unifor-

midad; es siempre una interacción de una serie de motivos diferentes, conservando cada uno su identidad diferenciada y manteniendo la melodía resultante mediante esa identidad y gracias a ella.

Hannah Arendt consideraba que la capacidad de interacción era la característica de la *polis*, un lugar donde podemos reunirnos como *iguales*, reconociendo al mismo tiempo nuestra diversidad y entendiendo la conservación de ésta como la finalidad misma de nuestra reunión... ¿Cómo se puede lograr esto (cómo podemos *nosotros* lograrlo)? *Garantizando que las identidades distintas no lleguen a la exclusividad*, la negativa a convivir con otras identidades; esto a su vez requiere abandonar la tendencia a eliminar a las demás identidades en nombre de la autoafirmación de la propia, al tiempo que se acepta, por el contrario, que es precisamente la protección de las otras identidades lo que mantiene la diversidad en la cual puede prosperar nuestra propia singularidad. Los ciudadanos que se reunían en los espacios públicos de la *polis* conseguían en buena medida hacerlo bastante bien. Pero se reunían allí con la manifiesta intención de debatir asuntos públicos, de los cuales ellos y sólo ellos eran responsables: las cosas no se harían si no las hicieran ellos... El «consenso parcial» que hubiese era su logro común, no un regalo que recibieran; llegaban una y otra vez a ese consenso reuniéndose, hablando y discutiendo. En acertada expresión de Jeffrey Weeks, «la humanidad no es una esencia que haya que hacer realidad, sino una construcción pragmática, una perspectiva que hay que desarrollar mediante la articulación de la variedad de los proyectos individuales, de las diferencias, que constituyen nuestra humanidad en el sentido más amplio de la palabra».

Lo «humano» no goza de ningún privilegio existencial por encima de las tribus antagonistas y beligerantes. Como ellas, no es sino un «postulado»; como ellas, no existe sino conjugada en futuro; como ellas, no tiene más que el afecto y la dedicación humanas como elementos tangibles. Y como ellas requiere que se vigilen de cerca sus manos, a fin de que quienes están alrededor de la mesa no sean engañados como lo fueron tantas veces antes y confundan los intereses *ad hoc* de los banqueros con las normas universales que se buscan. Finalmente, como ellas, se enfrenta con la tarea de encontrar *la unidad en la diversidad*. Es un intento que se sabe que se emprendió muchas veces antes, pero tuvo siempre más fuerza en su declaración de intenciones que fiabilidad en su cumplimiento. En el pasado, hasta ahora, o la unidad o la diversidad tuvieron que ceder. Y no hay garantía de ninguna clase de que la historia no se repita esta vez. Como antes, hemos de actuar sin que la victoria esté asegurada por anticipa-

do. Dicho sea de paso, siempre ha sido así. Sólo que ahora sabemos que así fue y así es.

Y, sin embargo, parece que hay una auténtica oportunidad de emancipación en esa situación postmoderna nuestra; la oportunidad de deponer las armas, suspender las batallas fronterizas que se libran para mantener lejos a los extraños, retirar los muros de Berlín erigidos cada día y concebidos para mantener a las personas aparte y a distancia. Esta oportunidad no está en la celebración de una renacida pertenencia a una etnia ni en una tradición tribal genuina o inventada, sino en poner fin a la labor «desincrustadora» de la modernidad centrándonos en *el derecho a elegir la propia identidad como única universalidad del ciudadano/ser humano*, en la responsabilidad individual fundamental e inalienable de la elección, y desenmascarando y poniendo al descubierto los complejos mecanismos, dirigidos por el estado o por la tribu, encaminados a despojar al individuo de esa libertad de elección y de esa responsabilidad. La oportunidad de la unión humana depende de los derechos de los extraños, no de la cuestión de quién —si el estado o la tribu, compuesta de retazos para la ocasión— tiene derecho a decidir quiénes son los extraños.

En la entrevista que se le hizo el 24 de noviembre de 1994 para *Libération*, Jacques Derrida hacía un llamamiento a *replantear* la idea moderna del humanismo en vez de *abandonarla*. El «derecho humano», tal como empezamos a verlo hoy, pero sobre todo como podemos y debemos verlo, no es producto de la legislación sino precisamente lo contrario: es lo que pone el límite «a la fuerza, a las leyes establecidas, a los discursos políticos» y a todos los derechos «fundados» (independientemente de quién tenga, o exija, o usurpe la prerrogativa de «fundarlos» con su autoridad. «Lo humano» de la filosofía humanista tradicional, incluyendo al sujeto kantiano, sigue siendo —indica Derrida— «demasiado “fraternal”, subliminalmente viril, familiar, étnico, nacional, etc.»

Ese replanteamiento es una tarea filosófica. Pero el salvar de nacer muerta a la posibilidad de emancipación establece también una tarea política además de la filosófica. Hemos observado que el potencial amenazador/aterrador de los progresos de los extraños, como la libertad de los individuos, enfrentados con el deber de la autoafirmación, disminuye. También hemos observado que lo que hace el escenario postmoderno no es tanto aumentar el volumen total de libertad individual como distribuirlo, de una manera cada vez más polarizada: la intensifica entre los gustosa y gozosamente seducidos mientras que la estrecha hasta hacerla casi inexistente entre los desheredados y norma-

tivamente regulados. Si no se pone freno a esta polarización, se puede suponer que la actual dualidad del estatus de los extraños, creado socialmente, permanecerá incólume. En un extremo, la extrañeza (y la diferencia en general) seguirá siendo construida como una fuente de experiencia agradable y de satisfacción estética; en el otro, los extraños como aterradora encarnación de la fragilidad y la incertidumbre de la condición humana, como efigie natural para todas las quemaduras rituales de sus horrores. Y el poder político ofrecería su cuota habitual de oportunidades por «cortocircuitar» esa dualidad: a fin de proteger su propia emancipación—mediante—la seducción, los que están cercanos al primer extremo buscarían el dominio—mediante—el miedo sobre los que están cerca del segundo, y de este modo refrendarían y patrocinarían su industria artesanal de horrores.

El miedo a los extraños, la militancia tribal y la política de la exclusión surgen de la permanente polarización de la libertad y la seguridad. Esto es así porque para grandes sectores de la población la polarización significa una creciente impotencia e inseguridad que impiden en la práctica lo que el nuevo individualismo aclama en teoría y promete cumplir si bien no lo hace: la auténtica y radical libertad de autoconstitución y autoafirmación. No es simplemente la renta y la riqueza, la expectativa y las condiciones de vida lo que está siendo polarizado de manera creciente, sino también —y quizá de manera más trascendental— el derecho a la individualidad. Y mientras siga siendo así, hay pocas oportunidades para la «destoxificación» de los extraños pero muchas para la tribalización de la política, la limpieza étnica y la balcanización de la coexistencia humana.

Cómo pensamos

La crítica: privatizada y desarmada*

Lo que está mal en la sociedad en la que vivimos —dijo Cornelius Castoriadis— es que ha dejado de cuestionarse a sí misma. Es un tipo de sociedad que ya no reconoce ninguna alternativa a sí misma y por ello se cree exenta del deber de examinar, demostrar, justificar (y no digamos probar) la validez de todo lo que da por sentado expresa y tácitamente. Esta sociedad no reprime el pensamiento crítico como tal ni hace que sus miembros tengan miedo de expresarlo. Lo que ocurre es lo contrario: convirtió la crítica de la realidad, la desafección con «lo que es» en una parte inevitable y obligatoria de los asuntos vitales de todos sus miembros. Todos estamos metidos en la «política de la vida»; somos «seres reflexivos» que miramos con atención cada paso que damos y raras veces estamos satisfechos con sus resultados. Por alguna razón, no obstante, esa reflexión no llega lo bastante lejos como para abarcar las condiciones que relacionan los pasos que damos con sus resultados y deciden sus consecuencias. Estamos predispuestos a la crítica, pero nuestra crítica está, por decirlo así, «desdentada», es incapaz de afectar al programa establecido para nuestras elecciones «político-vitales». La libertad sin precedentes que nuestra sociedad ofrece a sus miembros ha llegado, como advirtió hace mucho Leo Strauss, acompañada de una impotencia sin precedentes.

* Este artículo se publicó con anterioridad en *Zeitschrift für Kritische Theorie*, 9 (1999).

A veces se oye expresar la opinión de que la sociedad contemporánea (la sociedad tardomoderna o postmoderna, o como ha sugerido recientemente Ulrich Beck, la sociedad de la «segunda modernidad») es poco hospitalaria con la crítica. Esa opinión, sin embargo, no capta al parecer la naturaleza del cambio que se está produciendo, al asumir que el significado de «hospitalidad» misma es invariable. La cuestión es, por el contrario, que la sociedad contemporánea ha dado a la «hospitalidad a la crítica» un sentido enteramente nuevo y ha inventado una manera de adaptar el pensamiento crítico y la acción mientras permanece inmune a las consecuencias de esa adaptación y sale sin verse afectada e ilesa de las pruebas y tribulaciones de una política de casa abierta.

Se puede pensar que el tipo de «hospitalidad a la crítica» característica de la sociedad de hoy sigue el modelo de un *cámping*. El lugar está abierto a todo aquel que tenga caravana propia y dinero para pagar el alquiler. Vienen y van inquilinos ninguno de los cuales se toma mucho interés en cómo se dirige el *cámping*, siempre que les hayan asignado una parcela lo bastante grande para la caravana, los enchufes y los grifos estén como es debido y los ocupantes de la caravana de al lado no hagan demasiado ruido y bajen el volumen de sus aparatos portátiles de alta fidelidad y televisión después de las diez de la noche. Los conductores llevan la casa unida al vehículo, equipada con todos los electrodomésticos que necesitan para su breve estancia. Cada conductor tiene sus planes y su horario y lo único que quiere de los directores del *cámping* es que le dejen en paz y no le estorben, prometiendo a cambio no quebrantar las normas del *cámping* y pagar el alquiler. Pagan y exigen. Suelen ser muy firmes en reivindicar su derecho a ir a lo suyo y en exigir que los servicios prometidos estén a su disposición. Ocasionalmente puede ser que clamen por un servicio mejor; si lo hacen de una manera lo suficientemente clara, ruidosa y decidida es posible incluso que lo consigan. Si les parece que les están dando de menos o que los directores no mantienen sus promesas, puede suceder que los usuarios se quejen y pidan lo que se les debe, pero no pondrán en tela de juicio y renegociarán la filosofía gerencial del *cámping*. Como mucho es posible que tomen nota mental de no volver a utilizar sus instalaciones y de no recomendarlas a sus amigos. Cuando se marchan siguiendo su propio itinerario el *cámping* se queda igual que antes de su llegada —no afectado por los anteriores usuarios y esperando a los siguientes— aunque, si se siguen presentando repetidamente determinadas quejas, puede que los servicios suministrados se modifiquen para evitar un descontento similar en el futuro.

Por lo que respecta a la «hospitalidad para con la crítica», nuestra sociedad sigue la pauta del *cámping*, aunque en la época en que Adorno y Horkheimer dieron forma a la «teoría crítica» era otro el modelo, el de una casa familiar compartida, con sus normas y reglas, su asignación de obligaciones y su rendimiento supervisado, un modelo en el cual, no sin buenas razones, se inscribió la idea de crítica. Aunque es hospitalaria con la crítica a la manera del *cámping* con los propietarios de caravanas, nuestra sociedad es clara y decididamente *no* hospitalaria con la crítica en el modo que asumieron los fundadores de la escuela crítica y al que aplicaron su teoría. En pocas palabras podemos decir que esa «crítica de estilo de consumidor» ha venido a reemplazar a la de «estilo de productor». Este funesto cambio no se puede explicar simplemente por referencia a un cambio en el talante público, un menguante apetito de reformas públicas, un decadente interés por el bien común y por las imágenes de la sociedad buena, una caída en la popularidad del compromiso político o una corriente en aumento de sentimientos hedonistas y de «yo primero», aunque todos estos fenómenos son, sin duda, signos de nuestra época. Las causas del cambio son más profundas; tienen sus raíces en una profunda transformación del espacio público y, de forma más general, en la manera en que la sociedad moderna funciona y se perpetúa.

El género de modernidad que era el objetivo —pero también el marco cognitivo— de la teoría crítica clásica parece, visto retrospectivamente, «pesado» en comparación con la modernidad «ligera» contemporánea; mejor aún, «sólido» en oposición a «líquido» o «licuado»; condensado en oposición a capilar; finalmente, *sistémico* en oposición a *de estilo de red*.

Aquél era un género de modernidad preñado de una tendencia totalitaria; la sociedad totalitaria de la homogeneidad obligatoria y forzosa se cernía constantemente en el horizonte como su destino último, amenaza inerradicable o espectro nunca totalmente exorcizado. Aquella modernidad era el enemigo acérrimo de la contingencia, la variedad, la ambigüedad, el capricho y la peculiaridad individual y estaba empeñada en su propia aniquilación; a fin de cuentas, eran la libertad y la autonomía las que se suponía iban a ser las primeras bajas de la cruzada. Los principales iconos de la modernidad fueron la *fábrica fordista*, que redujo las actividades humanas a movimientos simples y rutinarios y en buena medida prediseñados, encaminados a ser ejecutados ciega y mecánicamente sin participación de las facultades mentales y prohibiendo toda espontaneidad e iniciativa individual; la *burocracia*, afin, al menos en su tendencia innata, al modelo ideal de Max

Weber, en el cual las identidades y los lazos sociales de los funcionarios se depositaban en el guardarropa al entrar junto con sombreros, paraguas y abrigos, para que sólo el mando y el libro de los estatutos pudiera guiar las acciones de sus miembros mientras estaban dentro; el *panóptico*, con sus atalayas y unos residentes que nunca podían contar con que sus guardianes tuvieran un momentáneo descuido en su vigilancia; el *Gran Hermano*, que nunca se duerme, siempre rápido y expedito en recompensar a los fieles y castigar a los infieles, y, finalmente, el *campo de concentración* (al que después se uniría el antipanteón de demonios modernos del *gulag*), el lugar en el cual se ponen a prueba los límites de la maleabilidad humana en condiciones de laboratorio, mientras que todos los que se supone que no son lo bastante maleables son seleccionados para las cámaras de gas y para Auschwitz.

Una vez más en una visión retrospectiva, podemos decir que la teoría crítica estaba concebida para desactivar, neutralizar y, mejor que todo, desconectar la tendencia totalitaria de una sociedad que se supone está contaminada por esa tendencia de manera endémica y permanente. El defender la autonomía humana y la libertad para elegir y autoafirmarse era el objetivo principal de la teoría crítica. Igual que en los primeros melodramas de Hollywood se suponía que el momento en que los enamorados se volvían a encontrar y se prometían en matrimonio era el fin del drama y el comienzo del dichoso «vivir felices para siempre», la teoría crítica temprana consideró que arrancar al individuo de la garra de hierro —o sacarlo de la jaula de hierro— de una sociedad aquejada de unos insaciables apetitos totalitarios, homogeneizadores y uniformizadores era la tarea fundamental de emancipación y el final de la misera humana. La crítica había de servir a esta finalidad; no tenía que mirar más allá del momento en que la alcanzaba.

La obra de George Orwell *1984* constituyó en su tiempo el inventario canónico de los miedos y aprensiones que acosaban a la modernidad en su etapa «pesada»; una vez proyectados en el diagnóstico de los problemas actuales y las causas del sufrimiento actual, estos temores establecieron los horizontes de los programas emancipatorios de la época. Al llegar el 1984 real la visión de Orwell volvió inesperadamente a constituir materia de debate público y se le dio una vez más (tal vez la última) una gran publicidad. La mayoría de los escritores, también inesperadamente, aguzaron la pluma para precisar las verdades y falsedades de la profecía de Orwell conforme las probaba el plazo que Orwell dio a su verbo para que se hiciera carne. En nuestra época, cuando hasta los mayores monumentos de la historia cultural están sometidos a un continuo reciclaje según vuelven a ser objeto de pública

atención con ocasión de aniversarios o exposiciones retrospectivas, sólo para desaparecer una vez más de la vista y del pensamiento una vez que las exposiciones han clausurado, el «acontecimiento Orwell» no fue muy diferente del tratamiento otorgado de forma intermitente a Tutankamón, Vermeer, Picasso o Monet y otros como ellos. Aun así, la brevedad del tiempo que *1984* estuvo en candelero, la tibieza y el rápido enfriamiento del interés que suscitó y la velocidad con que el *chef d'oeuvre* [obra maestra] de Orwell se hundió en el olvido una vez tuvo fin el bombo mediático son cosas que nos hacen pararnos a pensar; ese libro, después de todo, hizo las veces durante muchas décadas (y no hace mucho) del catálogo más autorizado de premoniciones, pesadillas y miedos públicos; así pues, ¿por qué aquel breve estallido de interés pasajero? La única explicación es que quienes analizaron el libro en 1984 no mostraron entusiasmo hacia el tema porque ya no reconocían sus propias mortificaciones y agonías en la distopía de Orwell. El libro reapareció de forma pasajera en el debate público, ostentando un rango intermedio entre la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo y las profecías de Nostradamus.

Durante muchos años, la distopía de Orwell, de manera muy semejante a las siniestras posibilidades de la Ilustración desentrañadas por Adorno y Horkheimer, el panóptico de Bentham/Foucault o los repetidos signos de una oleada totalitaria que se acerca, vino a ser identificada con la idea de «modernidad» (o incluso, más osadamente, con el fin de la historia misma, argumentando que ya había alcanzado su *telos* [finalidad] y había hecho la libertad, al menos el tipo de libertad ejemplificado por la elección del consumidor, inmune a toda ulterior amenaza). Y, sin embargo, repitiendo lo que dijo Mark Twain, la noticia de la muerte de la modernidad se ha exagerado mucho: su profusión de necrológicas no hace que sea menos prematura. Parece que el tipo de sociedad que los fundadores de la teoría crítica (o, si a eso vamos, la distopía de Orwell) han diagnosticado y sometido a juicio no fue más que una de las formas que la sociedad moderna había de asumir. Su mengua no augura el fin de la modernidad. Tampoco anuncia el fin del sufrimiento humano. Y menos que nada presagia el fin de la crítica como tarea y vocación intelectual, ni siquiera hace superflua dicha crítica.

La sociedad que está entrando en el siglo XXI no es menos «moderna» que la que entró en el XX; lo más que se puede decir es que es moderna de una manera algo diferente. Lo que la hace moderna es lo que distingue a la modernidad de todas las demás formas históricas de convivencia humana: la *modernización* compulsiva y obsesiva, conti-

nua e imparable, el impulso abrumador y endémico a la destrucción creativa (o a la creatividad destructiva, pudiera suceder: a «despejar el sitio» en nombre de un diseño «nuevo y perfeccionado», a «desmantelar», «recortar», «retirar», «reducir» para una mayor productividad y competitividad). Como hace mucho tiempo señaló Gotthold Lessing, en el umbral de la época moderna nos emancipamos de la creencia en el acto de la creación, en la revelación y en la condenación eterna; habiéndonos quitado de en medio esa creencia, los seres humanos estamos «solos» en el sentido de que no hay otros límites al perfeccionamiento ni al auto-perfeccionamiento que nuestros dones heredados o adquiridos, nuestro valor, resolución y determinación. Y lo que es hecho por el hombre puede ser deshecho por el hombre. Ser moderno significa ser incapaz de pararse y mucho menos de estar quieto. Nos movemos y tenemos que seguirnos moviendo no tanto por la «idea de la satisfacción», como sugirió Max Weber, sino por la *imposibilidad* de obtener satisfacción: el horizonte de satisfacción, el fin del esfuerzo y la descansada satisfacción con uno mismo se van más deprisa que el corredor más veloz. La satisfacción está siempre en el futuro; los logros pierden su atractivo y su potencial satisfactorio una vez conquistados. Ser moderno significa estar siempre por delante de uno mismo, en un estado de transgresión constante; también significa tener una identidad que sólo puede existir como proyecto no realizado. Por lo que a todo esto se refiere no hay gran diferencia entre los apuros de nuestros abuelos y los nuestros. Hay no obstante dos rasgos que hacen nueva y diferente nuestra situación, nuestra forma de modernidad.

El primero es la decadencia y caída de la tempranas ilusiones modernas: a saber, que el camino que recorremos tiene un final, un estado de perfección que se ha de alcanzar mañana, al año que viene o el próximo milenio, algo así como una sociedad buena, justa, sin conflictos en cualquiera de sus formas visualizadas: un estado de equilibrio permanente entre oferta y demanda, de satisfacción de todas las necesidades; un estado de orden perfecto, en el cual todo está asignado al sitio correcto y ningún sitio es dudoso; una situación totalmente transparente, en la que se sabe todo lo que hay que saber, de completo dominio sobre el futuro, libre de contingencia, disputa y ambigüedad y de las consecuencias imprevisibles de los empeños humanos.

El segundo cambio transcendental es la desregulación y la privatización de las tareas y deberes modernizadores. Lo que se consideraba como una tarea planteada a la razón humana, como atributo colectivo y propiedad de la especie humana, se ha fragmentado —«individuali-

zado», abandonado a la valentía y aguante individuales— y asignado a unos recursos individualmente administrados. Aunque no se ha abandonado por completo la idea de mejora (o la modernización del *statu quo*) por medio de acciones legisladoras de la sociedad en su conjunto, se ha pasado decisivamente a hacer hincapié en la autoafirmación del individuo. Este fatídico alejamiento se ha reflejado en el paso del discurso ético/político de la «sociedad justa» a los «derechos humanos», es decir, al derecho de los individuos a seguir siendo diferentes y a escoger a voluntad sus propios modelos de felicidad y su propio estilo de vida.

En vez de billetes grandes en las arcas del estado, moneda pequeña en los bolsillos de los «contribuyentes». La modernidad originaria tenía muy poblado su nivel más alto. La modernidad de hoy en día tiene muy poca gente en ese nivel, a expensas de las capas medias y bajas, a las cuales se ha relegado la mayor parte de la carga de la modernización continua. «Ya no hay salvación por la sociedad», proclamó en una frase famosa el portavoz del nuevo espíritu empresarial, Peter Drucker; «no existe eso que llaman sociedad», declaró todavía con más atrevimiento Margaret Thatcher. No mires hacia atrás ni hacia arriba; mira hacia dentro, donde residen tu propio ingenio, voluntad y capacidad. Ya no hay un «Gran Hermano que nos vigila»; ahora es tarea nuestra vigilar a los Grandes Hermanos y Grandes Hermanas, estrecha y ávidamente, con esperanza de encontrar una pauta que seguir y una guía para hacer frente a nuestros problemas, que, como los suyos, han de abordarse individualmente y sólo individualmente. Ya no hay grandes líderes que le digan a uno lo que tiene que hacer y le alivien de la responsabilidad de las consecuencias de sus actos; en el mundo de los individuos no hay más que otros individuos de los cuales tomar ejemplo de cómo ocuparse de sus cosas, cargando con la plena responsabilidad de poner su confianza en este en vez de en aquel modelo.

Ahora todos somos individuos; no por elección, sino por necesidad. Somos individuos *de iure* independientemente de si lo somos *de facto* o no; la autoidentificación, la autodirección y la autoafirmación, y sobre todo la autonomía en el desempeño de todas estas tareas, son nuestro único deber dominemos o no los recursos que exige el desempeño de la nueva obligación (una obligación por defecto más que por designio: es sencillamente que no hay otro agente que haga el trabajo en nuestro lugar). Muchos de nosotros hemos sido individualizados sin convertirnos verdaderamente en individuos; muchos más se sienten acosados por la sospecha de que en realidad no

son lo bastante individuos como para hacer frente a las consecuencias de la individualización. Para la mayoría de nosotros —como dijo punzantemente Ulrich Beck en *Risikogesellschaft* (La sociedad del riesgo)— la individualización es lo mismo que «los expertos arrojando sus contradicciones y conflictos a los pies del individuo y dejándolo con una invitación bien intencionada a juzgar todo eso críticamente basándose en su propias ideas». Como consecuencia, la mayoría de nosotros nos vemos obligados a buscar «soluciones biográficas a unas contradicciones sistémicas».

El impulso modernizador, en cualquiera de sus versiones, significa una crítica compulsiva de la realidad. La privatización del impulso significa una *autocrítica* compulsiva: ser un individuo *de iure* significa no tener a nadie a quien echar la culpa por la propia desgracia, no buscar las causas de sus propias derrotas en ninguna parte más que en la propia indolencia y pereza y no tratar de hallar otros remedios que esforzarse más y más. Vivir cotidianamente con el riesgo de la reprobación y el desprecio de uno mismo no es cosa fácil. Genera una medida creciente del doloroso sentimiento de *Unsicherheit*. Con la mirada puesta en su propio desempeño y apartada, por tanto, del espacio social donde se producen colectivamente las contradicciones de la existencia individual, los hombres y mujeres se sienten tentados de forma natural a reducir la complejidad de su situación angustiosa. No es que encuentren «soluciones biográficas» onerosas y engorrosas; es sencillamente que no hay «soluciones biográficas a contradicciones sistémicas», y, por tanto, la escasez de soluciones a su alcance tiene que ser compensada con otras imaginarias. Sin embargo, imaginarias o auténticas, todas las «soluciones», para resultar por lo menos sensatas y viables, tienen que estar en línea y a la par con la «individualización» de tareas y responsabilidades. Hay, por tanto, una demanda de perchas individuales en las que los individuos atemorizados cuelgan colectivamente sus miedos personales, aunque sólo sea por un breve momento. Nuestra época es prometedora para los chivos expiatorios, ya sean políticos que arman un desastre con su vida privada, delincuentes que salen en tropel de las calles y barrios mezquinos o «extraños en medio de nosotros». La nuestra es una época de cerraduras patentadas, alarmas antirrobo, vallas con alambre, «vigilancias vecinales» y guardas, así como periodistas de «investigación» de la prensa amarilla que sacan conspiraciones para llenar el espacio público, amenazadoramente vacío, y nuevas causas posibles para que el «pánico moral» desencadene el miedo y la ira contenidos.

Hay un ancho y creciente abismo entre el apuro de los «individuos *de iure*» y sus probabilidades de convertirse en «individuos *de facto*»: te-

ner dominio sobre su destino y aprovechar las oportunidades que realmente deseen. Es de ese abismo de donde emanan los efluvios más ponzoñosos que contaminan la vida de los individuos contemporáneos. Y no lo pueden llenar los esfuerzos individuales solos, los medios y recursos disponibles dentro de la «política de la vida». Salvar ese abismo es una cuestión política. Podemos decir que esa brecha ha aparecido y aumentado precisamente a causa del vacío del espacio público y en especial del *ágora*, ese lugar intermedio público/privado donde la «política de la vida» se encuentra con la Política con P mayúscula, donde los problemas privados se traducen a cuestiones públicas y se buscan, negocian y acuerdan soluciones públicas para problemas privados.

Se han vuelto las tornas; la tarea de la teoría crítica se ha invertido. Era la defensa de la autonomía privada ante el avance de las tropas de la esfera pública, casi totalmente subsumida en el gobierno todopoderoso e impersonal del Estado y sus numerosos tentáculos burocráticos o réplicas a menor escala. Ahora es la defensa de la esfera pública en proceso de desaparición, o mejor dicho la remodelación del espacio público, que se vacía a toda velocidad debido a la deserción a ambos lados: la salida del «ciudadano interesado» y la huida del poder real a un territorio que, a pesar de todo lo que pueden hacer la instituciones democráticas existentes, sólo se puede describir como espacio sideral.

Ya no es cierto que lo «público» se haya propuesto colonizar lo «privado». Sucede lo contrario: es lo privado lo que coloniza el espacio público, exprimiendo y expulsando todo lo que no se pueda traducir totalmente y sin residuos al lenguaje de los intereses y ocupaciones privados. Como observó Tocqueville hace ya dos siglos, el individuo es el peor enemigo del ciudadano. Al decirsele repetidamente que es dueño de su propio destino, el individuo tiene pocas razones para conceder «relevancia tópica» (término de Alfred Schütz) a nada que se resista a ser engullido en el yo y a ser tratado con las capacidades del yo; pero el tener dichas razones y actuar con arreglo a ellas es precisamente el sello distintivo del ciudadano.

Para el individuo, el espacio público no es mucho más que una pantalla gigante en la cual se proyectan las preocupaciones privadas sin que dejen de ser privadas en el transcurso de la ampliación; es donde se hace la confesión privada de secretos e intimidades privadas. De las cotidianas visitas guiadas al espacio público los ciudadanos vuelven fortalecidos en su individualidad *de iure* y tranquilizados en cuanto a que la manera solitaria en que se ocupan de sus cosas es lo que hacen «otros individuos como ellos» y —también como ellos— hacen con su propia medida de traspiés y fallos (se espera que transitorios).

En cuanto al poder, sale de la calle y de la plaza del mercado, de los salones de actos y de los parlamentos, los gobiernos locales y nacionales y escapa al dominio de los ciudadanos refugiándose en la extraterritorialidad de las redes electrónicas. Sus principios estratégicos son hoy en día la huida, la evitación, el descompromiso y la invisibilidad. Los intentos de prever sus pasos y predecir las consecuencias imprevistas de sus pasos (y mucho menos de advertir las que sean indeseables) poseen la efectividad práctica que tendría una Liga para Impedir los Cambios de Tiempo.

Y por tanto, el espacio público está cada vez más vacío de cuestiones públicas. No logra desempeñar su antiguo papel de lugar de encuentro y diálogo para problemas privados y cuestiones públicas. En el extremo receptor de las presiones individualizadoras, los individuos han sido despojados gradual pero sistemáticamente de la armadura protectora de la ciudadanía y expropiados de sus habilidades e intereses como ciudadanos. Como consecuencia, la posibilidad de que el individuo *de iure* llegue a convertirse en el individuo *de facto* (es decir, el que tiene dominio sobre los recursos indispensables para la auténtica autodeterminación) se vuelve cada vez más lejana.

El «individuo *de iure*» no puede convertirse en «individuo *de facto*» sin convertirse primero en *ciudadano*. No hay individuos autónomos sin una sociedad autónoma, y la autonomía de la sociedad requiere una autoconstitución deliberada y reflexiva, que sólo puede ser un logro conjunto de sus miembros. La «sociedad» ha mantenido siempre una relación ambigua con la autonomía individual: ha sido simultáneamente su enemiga y su condición *sine qua non*. Pero las proporciones relativas de amenazas y oportunidades en las que está obligada a seguir siendo relación ambigua han cambiado radicalmente en el curso de la historia moderna. Menos que un enemigo, la sociedad es la condición que los individuos tanto necesitan, pero de la que tanto carecen en su vana y frustrante lucha por rehacer su condición *de iure* dando lugar a una auténtica autonomía y capacidad de autoafirmación.

Ésta es, en líneas muy generales, la difícil situación que establece las tareas actuales de la teoría crítica y de la crítica social en general. Se reducen a volver a unir lo que la combinación de individualización formal y el divorcio entre poder y política han separado. En otras palabras, a rediseñar y repoblar el *ágora* —ahora en buena medida vacante—, el lugar de encuentro, debate y negociación entre el individuo y el bien común, privado y público. Si el viejo objetivo de la teoría crítica —la emancipación humana— significa algo hoy es la unión de los dos bordes del abismo que se ha abierto entre la realidad del «indivi-

duo *de iure*» y las posibilidades del «individuo *de facto*». Y los individuos que han vuelto a aprender las olvidadas habilidades del ciudadano y se han vuelto a apropiarse las perdidas herramientas de ciudadano son los únicos constructores que están a la altura de esta peculiar tarea de tender puentes.

El progreso: igual y diferente

El Ayuntamiento de Leeds, la ciudad en la que he pasado estos últimos treinta años, es un majestuoso monumento a las ambiciones y a la correspondiente seguridad en sí mismos de los capitanes de la revolución industrial. Construido a mediados del siglo XIX, grandioso y opulento, arquitectónicamente una mezcla del Partenón y un templo faraónico, tiene como centro un enorme salón de actos diseñado para que los burgueses se reunieran con regularidad para discutir y decidir nuevos pasos por el camino de la mayor gloria de la ciudad y del Imperio. Bajo el techo de este salón, en letras oro y púrpura, están inscritas las normas que obligan a todo el que se incorpore a ese camino. Entre los principios sacrosantos de ética popular, como «La sinceridad es la mejor política», «*Auspicium melioris aevi*» [Augurio de tiempos mejores] o «Ley y orden», hay un precepto sorprendente por su brevedad segura e intransigente: «Adelante». A diferencia del visitante contemporáneo que viene a ver el Ayuntamiento, quienes compusieron el código no debían de tener ninguna duda acerca de su significado. Conocían la diferencia entre «hacia adelante» y «hacia atrás». Y se sentían lo suficientemente fuertes como para seguir su camino y mantenerse en la dirección elegida.

El 25 de mayo de 1916 Henry Ford dijo al corresponsal del *Chicago Tribune*: «La historia es en mayor o menor grado una bobada. No queremos tradición. Queremos vivir en el presente y la única historia que vale algo es la que hacemos hoy.» Ford era famoso por decir alto y claro lo que otros se pensaban dos veces antes de admitirlo. ¿El pro-

greso? No piensen en él como «la obra de la historia». Es nuestra obra, la de *nosotros*, que vivimos en el *presente*. La única historia que cuenta es la que no está hecha aún sino que se está haciendo en el momento y tiene que hacerse necesariamente: es decir, el *futuro* (acerca del cual escribió diez años antes otro americano pragmático y realista, Ambrose Bierce, en *The Devil's Dictionary*, que es «ese periodo de tiempo en el que nuestros asuntos prosperan, nuestros amigos son leales y nuestra felicidad está garantizada»). Ford proclamaría triunfalmente la triste conclusión a la que llegaba recientemente Pierre Bourdieu (en *Contrefeu—Acts of Resistance*): «para adquirir dominio sobre el futuro uno necesita tener dominio del presente.» La persona que tenga al presente en su poder puede estar seguro de ser capaz de obligar al futuro a hacer prosperar sus asuntos; por esta misma razón puede pasar por alto el pasado; esa persona puede verdaderamente convertir la historia del pasado en «bobadas»: tonterías, inútiles jactancias, patrañas. O al menos no prestarle más atención de la que merece esa clase de cosas. El progreso no eleva ni ennoblece la historia. El «progreso» es una declaración de la intención de devaluarla y cancelarla.

Esta es la cuestión. El «progreso» no representa ningún atributo de la historia sino la *confianza del presente en sí mismo*. El significado más profundo, quizá el único, del progreso es el sentimiento de que el tiempo está de nuestro lado porque *somos quienes hacemos que las cosas ocurran*. Todo lo demás que solemos decir de la «esencia» de la idea del progreso es un esfuerzo comprensible, pero engañoso e inútil por «ontologizar» ese sentimiento. En realidad ¿es la historia un avance hacia una vida mejor y una mayor felicidad? De ser eso verdad, ¿cómo lo sabríamos? Nosotros, los que lo decimos, no hemos vivido en el pasado, los que vivieron en el pasado no viven hoy, de modo que ¿quién puede hacer la comparación? Si, como el Ángel de la Historia de Benjamin/Klee, huimos al futuro empujados por los horrores de la historia o corremos a él impulsados por la esperanza de que «nuestros asuntos prosperen», la única prueba por la que guiarse es el juego de la memoria y la imaginación, y lo que las une o las separa es nuestra seguridad en nosotros mismos o su falta. Para las personas que están seguras de su capacidad de cambiar las cosas, el «progreso» es un axioma. A las que piensan que las cosas están fuera de su poder la idea del progreso ni se les ocurriría, y si se la hicieran presente les parecería ridícula. Entre estas dos situaciones extremas hay poco espacio para un debate *sine ira et studio* [sin ira y con estudio], mucho menos para el consenso. Ford aplicaría tal vez al progreso la opinión que expresó sobre el ejercicio físico: «El ejer-

cicio es una bobada. Si uno está sano, no lo necesita; si está enfermo no puede hacerlo».

Pero si la confianza en uno mismo —la tranquilizadora sensación de «tener dominio sobre el presente»— es el único fundamento en el que se basa la confianza en el progreso, no es sorprendente que en nuestra época dicha confianza sea necesariamente poco firme. Las razones por las que es así no son difíciles de averiguar.

En primer lugar, la llamativa falta de una *acción* capaz de «empujar el mundo hacia delante». La cuestión más dolorosa y menos fácil de responder de nuestra época tardomoderna o postmoderna no es «lo que hay que hacer» (a fin de que el mundo sea mejor o más feliz) sino «quién va a hacerlo». En *New World Disorder*, Ken Jowitt anunciaba el hundimiento del «discurso de Josué», que hasta muy recientemente determinaba nuestras ideas sobre el mundo y que consideraba a éste «organizado alrededor de un centro, rigidamente limitado e históricamente preocupado por unas fronteras impenetrables». En ese mundo difícilmente podía suscitarse la cuestión de la acción: el mundo del «discurso de Josué» no era sino una conjunción de un impulso enérgico y los residuos/efectos de sus actuaciones. Esa imagen tenía sus bases epistemológicas en la fábrica fordista y en el estado soberano diseñador y administrador del orden (si no en su realidad, al menos en su ambición y determinación). Ambas bases están hoy perdiendo su dominio, junto con su soberanía y sus ambiciones. El agotamiento del estado moderno se siente quizá más agudamente porque significa que se arrebató a la política la capacidad de hacer cosas, siendo la política la que debiera decidir qué cosas deben hacerse. Mientras que todas las actuaciones de la vida política están inmóviles, ligadas a sus localidades, el poder fluye y, por tanto, se sitúa muy lejos de su alcance. La nuestra es una experiencia semejante a la de los pasajeros de un avión que a gran altura descubren que no hay nadie en la cabina.

En segundo lugar, está cada vez menos claro lo que debería realizar una actuación para mejorar la condición del mundo, en el caso improbable de tener el poder suficiente para ello. Las visiones de la sociedad feliz pintadas de muchos colores y con muchas pinceladas en el transcurso de los dos últimos siglos resultó que eran quimeras irrealizables o —si se declaraba su llegada— que eran inhabitables. Se halló que cada forma de diseño social producía tanta desdicha como felicidad, si no más. Esto es aplicable en igual medida a los dos principales antagonistas: el marxismo, ahora difunto, y el liberalismo, ahora reinante. En cuanto a otros competidores serios, la cuestión planteada por François Lyotard —«qué tipo de pensamiento es capaz de negar

Auschwitz en un proceso general... hacia una emancipación general»— sigue sin respuesta y así seguirá. La época del «discurso de Josué» ha terminado: todas las visiones ya trazadas de un mundo hecho a la medida resultan inaceptables y las que aún no se han trazado resultan sospechosas. Ahora viajamos sin la idea de un destino que nos guíe, ni en busca de una «sociedad buena» ni con la esperanza siquiera de llegar a ella. El veredicto de Peter Drucker de «no más salvación por la sociedad» captó acertadamente el talante de la época.

El romance moderno con el progreso —con la vida que se puede rehacer y se rehace y que se hace cada vez «nueva y mejorada»— no ha terminado, empero, ni es probable que acabe pronto. La modernidad no conoce otra vida más que la «hecha»: la vida de los hombres y mujeres modernos es una tarea, no algo dado, y una tarea siempre incompleta y que exige siempre más esmero y esfuerzo. La condición humana en su versión «tardomoderna» o «postmoderna» hacen esa modalidad de vida todavía más prominente: el progreso ya no es un asunto interino que conduce al final a un estado de perfección —es decir, un estado en el que se haya hecho todo lo había que hacer y no se exija ningún otro cambio— sino a un estado perpetuo, el significado mismo de «seguir vivo».

Si la idea del progreso en su forma actual resulta poco familiar hasta el punto de preguntarse si sigue entre nosotros, es porque el progreso, como tantos otros parámetros de la vida moderna, ha sido *desregulado y privatizado*. Está desregulado, puesto que la cuestión de si un «nuevo» determinado significa mejora, se ha dejado abierta a la libre discusión y habrá de seguir siendo discutida aun después de haberse hecho la elección. Y está privatizado, puesto que es cada hombre y mujer por su propia cuenta de quienes se espera que utilicen su propia inteligencia, recursos e ingenio para elevarse a una situación más satisfactoria y dejen tras de sí cualquier aspecto de su situación actual que pueda molestarles.

La cuestión de la *viabilidad* del progreso sigue siendo en buena medida, sin embargo, como era antes de que empezaran la regulación y la privatización, y exactamente como expresó Pierre Bourdieu: para diseñar el futuro se necesita un dominio sobre el presente. Sólo ahora es cuando el dominio del individuo sobre su propio presente es lo que importa. Y para muchos individuos contemporáneos —tal vez para la mayoría— el «dominio del presente» es tembloroso o a todas luces inexistente. Vivimos en un mundo de flexibilidad universal, en condiciones de *Unsicherheit* [inseguridad] profunda y desalentadora, que impregna todos los aspectos de la vida individual: fuentes de subsistencia

al igual que asociaciones por amor o comunidad de intereses, parámetros de identidad profesional así como cultural, modos de presentación del yo en público tanto como pautas de salud y buen estado físico, valores que vale la pena buscar y maneras de buscarlos. Los puerros seguros para la confianza son pocos y están alejados entre sí, y las más de la veces la confianza se queda sin poder echar el ancla.

Cuando la *Unsicherheit* se hace permanente y se ve como tal, los planes para el futuro se tornan transitorios e inconstantes. Cuanto menos dominio tenga uno sobre el presente, menos «futuro» puede abarcar en su diseño: los periodos de tiempo etiquetados como «futuro» se acortan y la duración de la vida en su totalidad se divide en episodios que abordamos y con los que nos enfrentamos «de uno en uno». La continuidad ya no es signo de mejora: la naturaleza acumulativa y a largo plazo del progreso está cediendo el paso a las exigencias planteadas a cada episodio por separado: el mérito de cada episodio tiene que revelarse y consumirse totalmente antes de que acabe dicho episodio y empiece el siguiente. En una vida regida por el precepto de la inflexibilidad, las estrategias vitales, los planes y los deseos no pueden ser sino a corto plazo.

Las consecuencias culturales y éticas de esa gran transformación todavía no han empezado a ser exploradas en serio y solamente es posible esbozarlas.

Los usos de la pobreza

Es bien sabido que, liberada de frenos políticos y restricciones locales, la economía, velozmente globalizadora y cada vez más territorial, produce unos abismos de riqueza y renta cada vez más profundos entre los sectores en mejor y peor posición de la población mundial y dentro de cada sociedad concreta. Es sabido también que condena a partes cada vez mayores de la población no sólo a vivir en la pobreza, la desgracia y la privación sino también a ser permanentemente desahuciado de todo lo que se ha reconocido socialmente como trabajo económicamente racional y socialmente útil y, por tanto, a pasar a ser económica y socialmente *superfluos*.

Según el informe más reciente del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas¹, mientras que el consumo mundial de bienes y servicios fue en 1997 el doble que en 1975 y se había multiplicado por seis desde 1950, hay mil millones de personas «que no pueden satisfacer ni siquiera sus necesidades elementales». De los 4.500 millones de habitantes de los países en vías de desarrollo, tres de cada cinco están privados de acceso a infraestructuras básicas: la tercera parte no tienen acceso a agua potable, la cuarta parte no dispone de un alojamiento digno de este nombre y la quinta parte carecen de servicios médicos y sanitarios. Uno de cada cinco niños pasan menos de cinco años en alguna forma de escolarización y en una proporción similar

¹ En *Le Monde*, 10 de septiembre de 1998.

están permanentemente desnutridos. En setenta u ochenta de los aproximadamente cien países «en desarrollo» la renta media *per cápita* de la población es hoy más baja que hace diez e incluso treinta años: hay 120 millones de personas que viven con menos de un dólar al día.

Al mismo tiempo, en Estados Unidos, con mucha diferencia el país más rico del mundo y patria del pueblo más adinerado del mundo, el 16,5 por ciento de la población vive en la pobreza; la quinta parte de los hombres y mujeres adultos no saben leer ni escribir y el 13 por ciento tienen una expectativa de vida de menos de sesenta años.

Por otra parte, los tres hombres más ricos del planeta tienen activos privados que superan el producto nacional combinado de los 48 países más pobres; la fortuna de las quince personas más ricas excede el producto total del África subsahariana entera. Según el informe, menos del 4 por ciento de la riqueza privada de las 225 personas más ricas bastaría para dar a todos los pobres del mundo acceso a los servicios elementales de salud y educación, así como a una nutrición adecuada.

Los efectos de la creciente polarización entre las sociedades y dentro de cada una de ellas de la riqueza, la renta y las probabilidades de vida —ésta sin duda la más preocupante de las tendencias actuales— han sido estudiadas y debatidas; aunque se ha hecho poco —salvo por lo que respecta a unas pocas medidas *ad hoc*, fragmentarias e indecisas— para reducir estos efectos y mucho menos para detener la tendencia. La presente historia de la preocupación y la inacción se ha contado y vuelto a contar muchas veces sin que se vea ningún beneficio hasta ahora. No es mi intención repetirla otra vez más, sino poner en cuestión el marco cognitivo y el conjunto de valores en los cuales está contenida por regla general; un marco y un conjunto que son un impedimento para la plena comprensión de la gravedad de la situación y por tanto también a la búsqueda de unas opciones viables a ella.

El marco cognitivo en el que habitualmente se sitúa el debate sobre la creciente pobreza es puramente económico (en el sentido dominante del término «economía» como básicamente la agregación de las transacciones mediadas por el dinero), el de la distribución de la riqueza y la renta y el acceso al empleo pagado. El conjunto de valores que informa la elección de datos relevantes y su interpretación es casi siempre el de piedad, compasión y solicitud por la suerte de los pobres. En ocasiones se expresa también la preocupación por la seguridad del orden social, aunque —con razón— raramente en voz alta, ya que pocas mentes sensatas percibirían en la apurada situación de los pobres y desheredados contemporáneos una amenaza tangible de rebelión. Ni el marco cognitivo ni el de valores son erróneos en sí mismos. Más

exactamente, lo son no en aquello en lo que se centran sino en aquello que pasan por alto y dejan fuera de la vista.

Y los hechos que ocultan son el papel que desempeñan los nuevos pobres en la reproducción y reforzamiento del género de orden mundial que es la causa de su miseria, pero también del miedo ambiente que hace desdichada la vida de todos los demás y de la medida en que el orden mundial depende de esa miseria y de ese miedo ambiente para su propia perpetuación. Karl Marx dijo una vez —en los tiempos del capitalismo embrionario, salvaje y con todo aún no domado, aún demasiado iletrado como para descifrar lo escrito en la pared— que los trabajadores no pueden liberarse sin liberar al resto de la sociedad. Ahora, en los tiempos del capitalismo triunfante, se podría decir que, sin prestar ya atención a los escritos de ninguna pared, (ni a las paredes mismas, si a eso vamos), *el resto de la sociedad humana no puede ser liberado de su miedo ambiente y de su impotencia a menos que su parte más pobre sea liberada de su penuria.*

Por decirlo brevemente: la presencia del vasto ejército de los pobres y lo atroz de su situación, ampliamente divulgada, son un factor compensatorio de gran importancia, tal vez fundamental, al orden existente. Su importancia radica en la compensación de los efectos, de otro modo repelentes y repugnantes, de la vida del consumidor, vivida en la sombra de la perpetua incertidumbre. Cuanto más miserables y deshumanizados sean mostrados y vistos los pobres del mundo y los de la calle de al lado, mejor desempeñan ese papel en el drama cuyo texto no escribieron ni para el cual se ofrecieron.

Antaño se inducía a las personas a soportar mansamente su suerte, por dura que fuera, enseñándoles imágenes muy descriptivas del infierno dispuesto a tragarse a todo el que fuese culpable de rebelión. Como todas las demás cosas ultraterrenas y eternas, el más allá concebido para lograr un efecto similar se ha traído ahora a la tierra, situado plácidamente dentro de los confines de la vida terrenal y presentado en una forma lista para el consumo instantáneo. Los pobres son hoy el «Otro» colectivo de los atemorizados consumidores; son los «otros» que, de manera mucho más tangible y con más convicción que los de la obra de Sartre *In Camera* son total y verdaderamente su infierno. En un aspecto vital los pobres son lo que al resto no pobre del mundo le gustaría mucho ser (aunque no se atreve a intentarlo): personas libres de la incertidumbre. Pero la certidumbre que obtienen a cambio viene en la forma de unas calles mezquinas infestadas de enfermedad, crimen y drogas (si da la casualidad de que viven en Washington DC) o de una muerte lenta por desnutrición (si viven en Sudán). La lección

que aprendemos al oír hablar de los pobres es que *hay que tener sin duda más miedo a la certidumbre que a la detestada incertidumbre*, y que el castigo por la rebelión contra los malestares de la incertidumbre cotidiana es rápido e inmisericorde.

El ver a los pobres mantiene a los no pobres a raya y a distancia. Por ello perpetúa su vida de incertidumbre. Les apremia a tolerar o soportar con resignación la imparable «flexibilización» del mundo y la creciente precariedad de su condición. El verlos encarcela su imaginación y pone grilletes en sus brazos. No se atreven a imaginar un mundo diferente; son demasiado reacios a ello como para tratar de cambiar éste. Y mientras así sea, las probabilidades de que llegue a haber una sociedad autónoma y autoconstituyente, una república y una ciudadanía democráticas, son (por no decir más) escasas y oscuras.

Esto es una razón bastante buena para que la economía política de la incertidumbre incluya, como uno de sus ingredientes indispensables, la presentación del «problema de los pobres», o bien como la cuestión de ley y el orden o bien como el objeto de la preocupación humanitaria, pero ninguna otra cosa y nada más que esto. Cuando se utiliza la primera representación, la condena popular de los pobres —depravados en vez de privados— se acerca todo lo imaginable a la quema en efígie del miedo popular. Cuando se despliega la segunda representación, la ira contra la crueldad e insensibilidad de los caprichos del destino se puede canalizar de manera segura en inocuos carnavales de caridad y es posible evaporar la vergüenza de la impasibilidad en breves explosiones de solidaridad humana.

De día en día, sin embargo, los pobres del mundo y los del país hacen su callada labor de socavar la confianza y la resolución de todos los que todavía trabajan con ingresos regulares. En la relación entre la pobreza de los pobres y la rendición de los no pobres no hay nada de irracional. La visión de los desposeídos es un oportuno recordatorio a todos los seres sensatos de que hasta la vida más próspera es insegura y el éxito de hoy no es garantía contra la caída de mañana. Se percibe justificadamente que el mundo está cada vez más superpoblado; que la única elección al alcance de los gobiernos de los países es, en el mejor de los casos, la que hay entre una pobreza extendida con un alto desempleo, como en la mayoría de los países europeos, y una pobreza extendida con un poco menos de desempleo, como en Estados Unidos. La investigación académica confirma esta percepción: cada vez hay menos trabajo pagado. Esta vez el desempleo parece más siniestro que nunca con anterioridad. No parece producto de una «depresión económica» cíclica; ya no es una condensación temporal de miseria que el

próximo *boom* económico barrerá y hará desaparecer. Las promesas de los políticos de resolver la cuestión mediante un «regreso al trabajo» tiene un extraño parecido con la respuesta apócrifa de Barry Goldwater a la amenaza nuclear: «pongamos los vagones formando un círculo...» Como argumenta Jean-Paul Maréchal², durante la era de la «industrialización pesada», la necesidad de construir enormes infraestructuras industriales y fabricar voluminosa maquinaria aseguraba que se creasen regularmente más empleos nuevos de los que se destruían como consecuencia de la aniquilación de oficios y destrezas tradicionales: pero esto, evidentemente, ya no es así. Hasta los años setenta, la relación entre el aumento de la productividad y el nivel de empleo siguió siendo positiva; desde entonces es cada año más negativa. Al parecer se cruzó un umbral importante en la década de 1970. Las cifras recientes dicen mucho de las razones que hay para sentirse inseguro hasta en el empleo más regular y estable.

La reducción del volumen de empleo no es, con todo, la única razón para sentirse inseguro. Los empleos que todavía existen no están fortificados contra los imprevisibles azares del futuro; se puede decir que el trabajo es hoy un ensayo diario de la superfluidad. La «economía política de la inseguridad» se ha asegurado de que las defensas ortodoxas hayan sido desmanteladas y las tropas que las guamecían hayan sido dispersadas. El trabajo se ha hecho «flexible», que, dicho sin florituras, significa que al empleador le es fácil despedir a los empleados a voluntad y sin compensación y que la acción sindical solidaria —y eficaz— en defensa de los despedidos injustamente parece cada vez más una quimera. «Flexibilidad» significa además negación de la seguridad: un número creciente de empleos disponibles son a tiempo parcial o a plazo fijo, la mayoría de los contratos son «renovables» a intervalos lo suficientemente frecuentes como para impedir que los derechos a una relativa estabilidad adquieran fuerza. «Flexibilidad» significa asimismo que la antigua estrategia vital de invertir tiempo y esfuerzo en habilidades especializadas con la esperanza de que generen una permanente afluencia de interés tiene cada vez menos sentido, y por tanto que ya no está a nuestro alcance la elección racional antaño más habitual de las personas que querían una vida segura.

La subsistencia, esa roca en la cual han de apoyarse los proyectos y aspiraciones de la vida para ser viables —para tener sentido y extraer la

² Véase Jean-Paul Maréchal, «Demain, l'économie solidaire», *Le Monde Diplomatique* (abril de 1998), pág. 19.

energía que necesitan para realizarse o al menos intentarlo—, se ha vuelto tambaleante, errática y poco fiable. Lo que no tienen en cuenta los defensores de los programas «del bienestar al trabajo» es que la función de la subsistencia no es sólo proporcionar manutención cotidiana a los empleados y quienes dependen de ellos, sino —lo que no es menos importante— ofrecer la seguridad existencial sin la cual no son concebibles la libertad ni la voluntad de autoafirmación y que es el punto de partida de toda autonomía. El trabajo en su forma actual no puede ofrecer esa seguridad aun cuando logre, una y otra vez, cubrir los costes de seguir vivo. El camino del bienestar al trabajo conduce de la seguridad a la inseguridad, o de una menor a una mayor inseguridad. Siendo ese camino lo que es, el apremiar a toda la gente posible a emprenderlo concuerda bien con los principios de la economía política de la inseguridad.

La economía política de la incertidumbre es la serie de «reglas para acabar con todas las reglas» impuestas a las autoridades locales por los poderes extraterritoriales de las finanzas, el capital y el comercio. Sus principios han hallado plena expresión en el tristemente célebre «Acuerdo Multilateral sobre Inversión», en las restricciones que impuso sobre la libertad de los gobiernos para limitar la libertad de movimiento del capital, así como en la manera clandestina en que se negoció y el secreto en que los poderes políticos y económicos lo mantuvieron de común acuerdo, hasta que un grupo de periodistas de investigación lo descubrió y lo sacó a la luz. Estos principios son simples, ya que son en su mayoría negativos: no están concebidos para establecer un nuevo orden sino sólo para desmontar los existentes y para impedir que los gobiernos estatales del momento reemplacen las regulaciones desmanteladas por otras nuevas. La economía política de la incertidumbre se reduce en lo esencial a la prohibición de unas normas y regulaciones políticamente establecidas y garantizadas y al desarme de las instituciones y asociaciones de defensa que se interponían en el camino del capital y las finanzas impidiéndoles ser verdaderamente *sans frontières* [sin fronteras]. La consecuencia general de ambas medidas es un estado de incertidumbre permanente y ubicua en sustitución del imperio de la ley coercitiva y de las fórmulas legitimadoras como razones para la obediencia (o, mejor dicho, como garantía de la falta de resistencia) a los nuevos poderes, esta vez superestatales y mundiales.

La economía política de la incertidumbre es buena para los negocios. Hace superfluos los ortodoxos, engorrosos, rígidos y costosos instrumentos de disciplina, reemplazándolos no tanto por el autocontrol

de unos objetos entrenados, formados y disciplinados cuanto por la incapacidad de unos individuos privatizados y endémicamente inseguros para actuar de una manera concertada: un género de incapacidad que se hace más profundo merced a su incredulidad en que dicha acción pudiera ser eficaz y en que sus quejas privadas pudieran convertirse en cuestiones públicas, y mucho menos en proyectos compartidos de un orden de cosas alternativo. Por lo que se refiere a la explicación de la pasiva sumisión a las reglas del juego o a un juego sin reglas, la endémica incertidumbre que abarca la escala social de arriba a abajo, es una sustitución clara y barata, y sin embargo muy eficaz, de la regulación normativa, la censura y la vigilancia. Aparte de los márgenes de los excluidos y los que sobran, que están demasiado seguros de que están excluidos y de que sobran como para ser receptivos a las políticas de la incertidumbre, no se necesitan panópticos ni en la versión antigua y pesada ni en la actualizada, ligera y de alta tecnología. Sólo en la libertad, en su versión del mercado de consumo y en condiciones de precariedad sostenida por el mercado, se puede basar por completo la explicación de toda conducta humana necesaria para mantener en funcionamiento la economía mundial.

Los poderes verdaderamente fuertes hoy son esencialmente extraterritoriales, mientras que las sedes de la acción política siguen siendo locales, y, por tanto, la acción es incapaz de llegar a los ámbitos donde se trazan los límites de la soberanía y se deciden las premisas esenciales de los empeños políticos, por designio o por defecto.

A esta separación de poder y política se alude con frecuencia con el nombre de «globalización». Como he señalado en otro lugar³, el término «globalización» ha entrado en el discurso habitual en el lugar ocupado durante toda la era moderna por el término «universalización», y lo ha hecho principalmente porque «globalización» se refiere a lo que nos está ocurriendo a nosotros, en vez de —como en el caso de «universalización»— a lo que necesitábamos, debíamos o intentábamos hacer. «Globalización» señala una especie de «naturalización» del curso que están siguiendo los asuntos mundiales: el hecho de que continúan estando en lo esencial fuera de límites y fuera de control, adquiriendo un carácter casi elemental, no planificado, imprevisto, espontáneo y contingente. Al igual que el usuario de la Red sólo puede elegir entre las opciones que se le ofrecen y difícilmente puede influir en las reglas

³ Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge, Polity Press, 1998).

conforme a las cuales funciona Internet ni extender la gama de opciones a su alcance conforme a esas reglas, los estados-nación concretos que se presentan en el entorno globalizado tienen que jugar con arreglo a las reglas del juego o arriesgarse a un severo castigo, o, en el mejor de los casos, a la total ineficacia de sus empeños, si se hace caso omiso a las reglas.

Una vez que los poderes que presiden la creciente «flexibilidad» de las situaciones de la vida, y por tanto la incertidumbre cada vez más profunda que satura la vida humana en todo su curso, se han vuelto mundiales *de facto* (o al menos superestatales), la condición primordial de una acción eficaz encaminada a mitigar el nivel de los dos primeros elementos de la tríada de inseguridad, incertidumbre y seguridad está elevando a la política a un nivel auténticamente internacional en el que operan hoy en día los poderes. La política tiene que ponerse a la altura de un poder que se ha liberado para deambular por el espacio políticamente incontrolado, y con ese fin tiene que desarrollar instrumentos que le permitan llegar a los espacios por los cuales «fluyen» esos poderes (por utilizar el término de Manuel Castells). Lo que se necesita es nada menos que una institución republicana internacional a una escala acorde con la del funcionamiento de los poderes internacionales. O, como dijo recientemente Alain Gresh en un artículo que conmemoraba el 150 aniversario del *Manifiesto comunista*, lo que se necesita es un «nuevo internacionalismo»⁴.

Hay pocas señales que hagan pensar en que esté surgiendo algo que se parezca a un nuevo espíritu internacionalista. Los brotes de solidaridad internacional son notoriamente canibalísticos, esporádicos y de breve existencia. Los medios de comunicación acuñaron el elocuente término «fatiga de ayuda» para denotar la persistente tendencia de la solidaridad internacional a desaparecer y evaporarse en cuestión de días más que de semanas. Como señala Gresh, Bosnia no fue una repetición a fines del siglo xx de la guerra civil española; mientras ante las permanentes guerras de desgaste en Argelia y docenas de otras sangrientas guerras civiles o matanzas, orquestadas por los gobiernos, de «otros», tribus o minorías étnicas que no son bien recibidas, e infieles, en las salas de conferencias, no se producen más que ruidos desganados pero no se emprende casi ninguna acción eficaz sobre el terreno. Hay nobles excepciones como Amnistía Internacional o Greenpeace, pero, en

general, los pocos esfuerzos idealistas por romper el muro de la indiferencia logran como mucho un apoyo simbólico o superficial por parte de algunos gobiernos estatales (pero una hostilidad subterránea o abierta de bastantes más) y casi ningún movimiento popular que respalde la actitud que altruistamente promueven y ejemplifican. Los activistas de Médicos sin Fronteras se han quejado amargamente de que su iniciativa, presentada por los medios de comunicación como «acción humanitaria», ha sido cínicamente explotada por los poderes efectivos para justificar su propia inactividad, por ejemplo, en Bosnia y Ruanda, y para tranquilizar «por delegación» la conciencia de sus ciudadanos.

Está fuera de toda duda la necesidad de actuaciones mundiales lo bastante poderosas como para igualar la fuerza condensada de los mercados mundiales y el capital financiero. Una cuestión discutible, empero, es si las instituciones políticas existentes —los gobiernos de los Estados y los partidos políticos vinculados con el Estado— se pueden transformar en agentes de este tipo o generar dichas actuaciones mediante la negociación. Es una cuestión discutible porque los gobiernos y los partidos están necesariamente orientados hacia su país y destinados a seguir siendo locales. Tal vez las asociaciones que estas limitaciones ponen en marcha —capaces de adquirir un carácter verdaderamente sin fronteras y centrar su atención en lo que más duele a la mayor parte de la gente la mayor parte del tiempo— tengan más posibilidades. Tienen, sin embargo, pocas si el concepto del «bien común» no se arraiga en la seguridad colectivamente garantizada de los candidatos a actores políticos.

Después de todo, la Utopía, como dijo en cierta ocasión Víctor Hugo, «es la verdad de mañana».

⁴ Véase Alain Gresh, «Les ailes de l'internationalisme», *Le Monde Diplomatique* (mayo de 1998).

La educación: bajo, por y a pesar de la postmodernidad*

Resumiendo docenas de años dedicados al estudio de los estilos de vida de numerosas y diferentes sociedades, lejanas y cercanas, Margaret Mead llegó a la siguiente conclusión:

La estructura social de una sociedad y la manera en que está estructurado el aprendizaje, la manera en que pasa de madre a hija, de padre a hijo, del hermano de la madre al hijo de la hermana, del chamán al novicio, de los especialistas mitológicos al aspirante, determina, mucho más allá del contenido real del aprendizaje, cómo aprenderán los individuos a pensar y cómo se comparte y se usa la reserva de conocimiento, la suma total de trozos distintos de habilidad y conocimiento¹.

En esta declaración Mead no evocaba el concepto de «deutero-aprendizaje» o «aprender a aprender», creado hace un cuarto de siglo por Gregory Bateson, su compañero de toda la vida, pero rinde claramente homenaje a la visión de Bateson al asignar el papel primordial

* Este artículo se publicó con anterioridad en Agnieszka Bron y Michael Schemmann, eds., *Language-Mobility-Identity: Contemporary Issues for Adult Education in Europe* (Münster, Litverlag, 2000).

¹ Margaret Mead, *Continuities in Cultural Evolution* (New Haven, Yale University Press, 1964), pág. 79.

y decisivo del proceso de enseñar y aprender al contexto social y al modo en que se transmite el mensaje, en vez de al contenido de la instrucción. El contenido —el tema de lo que Bateson llama «protoaprendizaje» (aprendizaje primario o «aprendizaje de primer grado»)— se ve a simple vista, se monitoriza y se registra, hasta se diseña y planifica; pero el deuteroprendizaje es, por así decirlo, un proceso subterráneo, casi nunca consciente y todavía con menos frecuencia monitorizado por sus participantes y sólo vagamente relacionado con el tema aparente de la educación. Es en el transcurso del deuteroprendizaje, raras veces en el control consciente de los educadores nombrados como tales o autoproclamados, donde los objetos de la acción educativa adquieren habilidades incomparablemente más importantes para su vida futura que incluso los elementos y trozos de conocimiento más cuidadosamente preseleccionados que se combinan para formar programas de estudios escritos o no artificiosos. Adquieren

un hábito de buscar contextos y secuencias de un tipo en vez de otro, un hábito de «puntuar» la corriente de los acontecimientos para producir repeticiones de un determinado tipo de frase con sentido... Los estados de ánimo que denominamos «libre albedrío», pensamiento instrumental, dominio, pasividad, etc., se adquieren a través de un proceso que podemos considerar equivalente al de «aprender a aprender»².

Posteriormente, Bateson pondría los puntos sobre las íes afirmando que el deuteroprendizaje, ese «aprender a aprender», no sólo es inevitable sino que constituye un indispensable complemento de todo protoaprendizaje³; sin deuteroprendizaje, el «aprendizaje de primer grado» produciría una mente seca y anquilosada incapaz de asimilar una situación modificada o simplemente no prevista de antemano. Más adelante, mucho más, a modo de reflexión posterior Bateson sentiría la necesidad de coronar la idea del «aprendizaje de segundo grado» con el concepto de «aprendizaje de tercer grado», «aprendizaje terciario»: cuando el sujeto de la educación adquiere las capacidades necesarias para modificar la serie de alternativas que ha aprendido a esperar y a manejar en el transcurso del deuteroprendizaje.

² Gregory Bateson, «Social planning and the concept of deuter-learning», en *Steps to an Ecology of Mind* (Frogmore, Paladin, 1973), pág. 140. [Trad. esp.: *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente* (Barcelona, Gedisa, 1993).]

³ Gregory Bateson, «The logical categories of learning and communication», *ibíd.*, págs. 264-266.

El deuteroprendizaje conserva su valor de adaptación y hace que todo el servicio sea necesario sólo mientras los que aprenden tienen buenas razones para esperar que las contingencias con que se encuentren se organicen en una determinada pauta estable; por decirlo de otro modo, la utilidad o perjuicio de los hábitos adquiridos durante el deuteroprendizaje no depende tanto de la diligencia y los talentos de los que aprenden y de la competencia y asiduidad de los que enseñan cuanto de los atributos del mundo en el que tienen que vivir los antiguos discípulos. En opinión de Bateson, los dos primeros grados de aprendizaje concuerdan con la naturaleza de la especie humana, ya que ésta se ha formado en el curso de una evolución, y por tanto aparecen en una u otra forma en todas las culturas conocidas; el aprendizaje de tercer grado, sin embargo, puede tener, y muchas veces tiene, consecuencias *patógenas*, que producen una personalidad apática, a la deriva, *esquizofrénica*.

Se puede decir de nuestra época, a la que se han dado hasta ahora muchos nombres como «modernidad tardía», «modernidad reflexiva», «sobremodernidad» o «postmodernidad», que eleva al rango de lo que Bateson todavía pudo considerar —y presagiar— en los últimos años de su vida como *anormalidad*, un tipo de estado que no concuerda con la dotación heredada e innata de la especie humana y, desde el punto de vista de la naturaleza humana, patológico. Cada uno de los puntos de orientación que hicieron que el mundo pareciera sólido y favorecieron la lógica al seleccionar las estrategias vitales —empleos, habilidades, asociaciones humanas, modelos de adecuación y decoro, visiones de la salud y la enfermedad, valores considerados dignos de esforzarse en pos de ellos y los medios probados para hacerlo— todos éstos y muchos más, antaño estables, parecen estar en un continuo cambio. Al parecer hay muchos juegos que tienen lugar al mismo tiempo y cada uno cambia sus reglas mientras se desarrollan. Esta época nuestra destaca en el desmantelamiento de marcos y en la liquidación de pautas: todos los marcos y todas las pautas, al azar y sin previo aviso. En tales circunstancias, el «aprendizaje terciario» —aprender a romper la regularidad, a liberarse de hábitos y a evitar el habituarse, a reorganizar experiencias fragmentarias para que formen pautas anteriormente poco familiares a tiempo que consideran aceptables todas las pautas solamente «hasta nuevo aviso»— lejos de ser una distorsión del proceso educativo y una desviación de su verdadero objetivo, adquiere un supremo valor de adaptación y se vuelve fundamental para lo que es «indispensable para la vida». A los seres humanos postmodernos se les niega el lujo de aceptar, como el héroe shakespeariano, que «hay un método en esta lo-

cura». Si esperan encontrar una estructura cohesiva y coherente en el barullo de los acontecimientos contingentes, les esperan costosos errores y dolorosas frustraciones. Si los hábitos adquiridos en el transcurso del entrenamiento les urgen a buscar esas estructuras cohesivas y coherentes y hacen que sus acciones dependan de encontrarlas se verán en un verdadero problema. Los seres humanos postmodernos deben, por tanto, ser capaces no tanto de desenterrar una lógica oculta en el montón de acontecimientos o unas pautas escondidas en colecciones arbitrarias de manchas de color, como de deshacer sus pautas mentales con poca antelación y romper los lienzos artificiosos con un astuto movimiento mental; en suma, de manejar su experiencia como un niño que juega con un caleidoscopio encontrado bajo el árbol de Navidad. El triunfo en la vida (y por tanto la *racionalidad*) de los hombres y mujeres postmodernos depende de la velocidad con que consigan liberarse de viejos hábitos más que en la rápida adquisición de otros. Lo mejor de todo es no preocuparse ni lo más mínimo por la cuestión de crear pautas; el tipo de hábito que se adquiere en el «tercer aprendizaje» es el hábito de prescindir de los hábitos...

El deuterio-aprendizaje, como recordamos, está sometido sólo de manera oblicua y parcial al control de los profesionales de la educación, «los que mandan»: los que componen los programas de estudio y los profesores. Y sin embargo, el control consciente sobre el deuterio-aprendizaje y su dirección decidida parecen fáciles y sencillos en comparación con el flujo del «aprendizaje terciario». Margaret Mead era plenamente consciente de que existe un cierto grado de intransigencia e indisciplina en el deuterio-aprendizaje, pero este conocimiento no le impidió considerar el fenómeno de la educación en términos de «de-a»: de madre a hija, de maestro a aprendiz. Sea lo que fuere lo que se transmita en esta imagen del hecho educativo, tiene unas claras etiquetas con los nombres del remitente y del receptor: la división de papeles no se pone en duda. Lo que falta en el receptivo análisis de Mead es una situación en la cual está lejos de estar claro quién actúa como profesor y quién como alumno, quién posee el conocimiento que se transmite y quién está situado en el extremo receptor de la transmisión, quién decide qué conocimiento hay que comunicar y vale la pena apropiarse. En otras palabras, una situación *desprovista de estructura*, u otra situación con consecuencias igualmente confusas, marcada por un *exceso de estructuras*, que se solapan y se entrecruzan, mutuamente interdependientes y descoordinadas, una situación en la cual los procesos educativos no están sino claramente separados del resto de los compromisos y relaciones vitales y por ello no hay nadie que esté verdade-

ramente «al mando». Como la educación se ha entendido, desde por lo menos la Ilustración, como un escenario rígidamente estructurado cuyos supervisores llevan las riendas firmemente y tienen todas las iniciativas, este escenario no gobernado y con toda probabilidad ingobernable no puede sino dar que pensar a los teóricos y profesionales de la educación y ser visto como un motivo de preocupación. Una descripción esquemática, pero gráfica, de este contexto educativo, todavía más destacada, notable y reconocida por los analistas de nuestra época, es la proporcionada hace unos años por Cornelius Castoriadis. Después de observar que «la sociedad democrática es una enorme institución pedagógica, sede de una incansante autoeducación de sus ciudadanos», señala con tristeza Castoriadis que «ahora ha surgido una situación exactamente contraria»:

Las murallas de la ciudad, los libros, los espectáculos, los acontecimientos educan, sin embargo ahora, en su mayoría, *deseducan* a los ciudadanos. Compárense las lecciones recibidas por los ciudadanos de Atenas (incluidos mujeres y esclavos) en la representación de las tragedias griegas con el género de conocimiento que hoy consume el espectador de *Dinastía* o *Perdue de vue*⁴.

Yo sugiero que el abrumador sentimiento de crisis que experimentan los filósofos, los teóricos y los profesionales de la educación, en mayor o menor medida, esa versión actual de la sensación de «vivir en las encrucijadas», la búsqueda febril de una nueva autodefinición e idealmente de una nueva identidad también, tienen poco que ver con los fallos o errores o la negligencia de los pedagogos profesionales o con los defectos de la teoría educativa, pero sí mucho con la fusión universal de identidades, con la desregulación y privatización de los procesos de formación de la identidad, la dispersión de las autoridades, la polifonía de mensajes de valor y el consiguiente carácter fragmentario que caracteriza el mundo en que vivimos, el mundo que prefiero llamar «postmoderno» (aunque, repito, no me importaría llamarlo tardo-moderno o reflexivo o sobremoderno, o con cualquier otra denominación siempre que estemos de acuerdo en lo que representa). La situación postmoderna ha dividido el gran juego único de la época moderna en muchos juegos pequeños y mal coordinados, ha trastoca-

⁴ «Le délabrement de l'Occident», entrevista con Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance* (Paris, Seuil, 1996), pág. 73. [Trad. esp.: *El ascenso de la insignificancia* (Madrid, Cátedra, 1999).]

do las reglas de todos los juegos y ha acortado radicalmente la vida de cualquier serie de reglas. Más allá de este troceamiento y este ensamblaje, es posible percibir el desmoronamiento del tiempo, que ya no es continuo, acumulativo y direccional como parecía ser hace cosa de cien años; la fragmentaria vida postmoderna se vive en un tiempo *episódico*; una vez los acontecimientos se convierten en episodios sólo póstumamente es posible organizarlos en una narración histórica congruente; mientras se está viviendo, cada episodio sólo se tiene a sí mismo para proporcionar todo el sentido y objeto que precisa o es capaz de reunir para mantenerlo funcionando y a flote. En general, el mundo en el que los hombres y mujeres tienen que vivir y dar forma a sus estrategias vitales da mucha importancia al «aprendizaje terciario», un tipo de aprendizaje que nuestras instituciones educativas heredadas, nacidas y maduras en el moderno ajeteo ordenador están poco preparadas para manejar y que la teoría educativa, desarrollada como reflexión sobre las ambiciones modernas y sus encarnaciones institucionales, sólo puede ver con una mezcla de perplejidad y horror, como una excrecencia patológica o como un augurio de cercana esquizofrenia.

La crisis actual de la educación es ante todo una crisis de las instituciones heredadas y de la filosofía heredada. Concebidas para un tipo de realidad distinto, encuentran cada vez más difícil absorber, asumir y albergar los cambios sin una revisión total de los marcos conceptuales que utilizan; esta revisión, como sabemos por Thomas Kuhn, es el reto más apabullante y mortal con que pensamos que nos podemos topar. La ortodoxia filosófica, incapaz de diseñar diferentes marcos, no puede más que dejar a un lado y descartar el montón en aumento de nuevos fenómenos como otras tantas anomalías y desviaciones.

La crisis postmoderna afecta a todas las instituciones educativas establecidas de arriba abajo; no obstante, en cada nivel, dada la peculiaridad de las tareas asignadas y de las directrices educativas, da origen a distintos recelos y preocupaciones. Quisiera centrarme en un análisis más detallado de la forma en la que la crisis actual se presenta en un determinado nivel institucional, el de la universidad. Lo justifica el papel de establecer el ritmo y llevar la batuta que se ha asignado a las universidades y éstas han reclamado y hasta cierto punto desempeñado en toda la historia moderna.

Si bien, las raíces de las universidades europeas se hunden en la Edad Media, la idea que hemos recibido de la universidad y su papel en la sociedad es una *creación moderna*. Entre los numerosos aspectos que distinguen la civilización moderna de otros modos de convivencia

humana, el matrimonio de conocimiento y poder es quizá el más llamativo y trascendente. El poder moderno busca ilustración y guía en la erudición, mientras que el conocimiento moderno sigue la receta, sucinta pero exacta, de Auguste Comte *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* [saber para prever, prever para poder]: saber con el fin de tener poder para actuar. Y como la civilización moderna se ha ocupado siempre principalmente de la actuación, de hacer que las cosas sean distintas de como eran y de utilizar el poder para forzar el cambio, ese matrimonio puso a los profesionales del conocimiento, a los descubridores de nuevas verdades y a los difusores de la viejas o bien cerca de los gobernantes o bien en competencia con ellos, pero en ambos casos en el centro mismo de la red institucional y en la primera categoría de la autoridad espiritual.

La posición central institucional del conocimiento y sus profesionales tenía su anclaje, por una parte, en un apoyo estatal-nacional en la *legitimación* (Max Weber), en una *fórmula de gobierno* (Gaetano Mosca) o en un *conjunto central de valores* (Talcott Parsons) para traducir el dominio a autoridad y disciplina; por otra parte, en la práctica de la cultura (educación, *Bildung* [formación]) concebida para convertir a los distintos miembros de la sociedad en seres *sociales* en condiciones de desempeñar los papeles socialmente asignados y atenerse a ellos. Ambos amarres los ofrecieron las universidades, sedes fundamentales donde se generaban los valores utilizados para la integración social y campo de entrenamiento donde los educadores se proponían difundirlos y traducirlos a capacidades sociales. Ambos amarres, sin embargo, están hoy a flote. Ésta es la razón por la que la declaración, aparentemente programática, de la *Carta Magna de las Universidades Europeas*, recientemente firmada en Bolonia —que las universidades sean «instituciones autónomas situadas en el centro de la sociedad»— trasciende a nostalgia de una situación que está desapareciendo rápidamente, y por la que la imagen de la universidad trazada con los pinceles de la memoria histórica nos inclina a definir las realidades actuales como preñadas de crisis. Después de todo, tanto la autonomía y la posición central de las universidades como la erudición como tal están hoy en tela de juicio.

La lista de las transformaciones sociales/culturales/políticas que produjeron la crisis es larga. Las más decisivas de ellas, empero, están íntimamente relacionadas con el veloz debilitamiento de las bases/garantías institucionales ortodoxas de la autoridad de las universidades.

Por una parte, los estados-nación contemporáneos de todo el planeta y a los lados de la reciente división mundial casi han abandonado la mayoría de las funciones integradoras que el estado-nación paradig-

mático reivindicaba en la época moderna y las ha cedido a unas fuerzas que no domina y que están, en gran medida, fuera del alcance del proceso político. Una vez hecho esto, los Estados de hoy pierden interés en la conversión y movilización ideológica, en la política cultural, en la promoción de modelos culturales a los que ha puesto un sello de superioridad sobre otros, los cuales a causa de su inferioridad están condenados a la extinción. De la misma manera, dejan la formación de jerarquías culturales (o incluso la cuestión misma de su viabilidad) a merced de unas fuerzas de mercado difusas y descoordinadas. Como consecuencia, la prerrogativa de distribuir y repartir autoridad generada por el conocimiento entre los individuos que intervienen en la producción y difusión del conocimiento —una prerrogativa antaño concedida por el Estado exclusivamente a las universidades— ha sido asimismo puesta en tela de juicio e impugnada con éxito por otros agentes. Las reputaciones se hacen y deshacen en buena medida fuera de los muros de las universidades, siendo cada vez menor el papel que se asigna al juicio de los iguales, antaño esencial. En la formación de las jerarquías de influencia, la notoriedad reemplazó a la fama, la visibilidad pública echó a empujones a las credenciales académicas, y por tanto el proceso no es tanto *controlado* como *zarandeado* por los agentes especializados en el manejo de la atención pública (Régis Debray habla de «mediocracia»; el juego de palabras que este término contiene es claramente intencionado). Es el valor de la noticia para los medios de comunicación y no los criterios universitarios ortodoxos de importancia académica lo que determina la jerarquía de autoridad, tan inestable y breve como el «valor de noticia» de los mensajes.

Por otra parte, al estar en retroceso la perspectiva de la universalidad cultural y no suscitar ya entusiasmo ni dedicación, y al no tener la pluralidad cultural ningún adversario serio a tiempo que goza de amplio apoyo institucional, el papel monopolista o incluso privilegiado de las universidades en la creación y selección de valores ya no es sostenible. Las universidades tienen que competir en términos de supuesta igualdad con numerosos agentes, muchos de los cuales son mucho más habilidosos en «hacer que llegue su mensaje» y están mucho más en armonía con los anhelos y temores de los consumidores contemporáneos. No está claro por qué los individuos atraídos por la supuesta capacidad «posibilitadora» de las habilidades y el conocimiento y que, por tanto, desean adquirirlos han de acudir a las universidades en busca de ayuda en vez de a los competidores de éstas.

Por si esto no fuera un golpe bastante fuerte al rango y prestigio de la universidad, los organismos institucionalizados de todos los grados

del aprendizaje ven que el derecho, antes incuestionable, de decidir los cánones de capacidad y competencia profesional se les está escapando de las manos a toda velocidad. En una época en la que todo el mundo —estudiantes, profesores y profesores de profesores— tienen igual acceso a monitores conectados a Internet, en la que las últimas ideas de la ciencia, debidamente expurgadas, ajustadas a los requerimientos de los programas educativos, fáciles de usar y dócilmente interactivas, están al alcance en todas las tiendas de juegos, mientras que el acceso a las últimas manías y debilidades de la erudición dependen del dinero que se tenga y no de la titulación que se posea, ¿quién puede afirmar que su afirmación de que instruye al ignorante y de guiar al perplejo sea su derecho *natural*? Fue la apertura de la autopista de la información lo que reveló precisamente, en una visión retrospectiva, hasta qué punto la pretendida autoridad de los profesores —y aún más la auténtica— se basaba en el dominio exclusivo y colectivamente ejercido sobre las fuentes del conocimiento y la vigilancia sin apelación de los caminos que llevan a dichas fuentes. Ha demostrado también en qué medida dependía esa autoridad del derecho no compartido de los profesores a determinar la «lógica del aprendizaje», la sucesión temporal en la que se puede y se debe ingerir y digerir los diversos retazos de conocimiento. Con estas propiedades antaño exclusivas ahora desreguladas, privatizadas, lanzadas a la bolsa de la publicidad y vacantes, la afirmación de la academia de ser la sede única y natural para quienes «van en busca de un saber más elevado» parece cada vez más hueca a los oídos de todos excepto de quienes la expresan.

Sin embargo, esto no es todo. La permanente y continua revolución tecnológica hace que el conocimiento adquirido y los hábitos aprendidos dejen de ser una ventaja para transformarse en un *handicap* y acorta bruscamente la vida de las capacidades útiles, que muchas veces pierden su utilidad y su «poder habilitador» en menos tiempo del que se tarda en adquirirlas y certificarlas con un diploma universitario. En tales circunstancias, la formación profesional *ad hoc* y a corto plazo administrada por los empleadores y orientada directamente a los empleos en perspectiva o los cursos flexibles y los equipos de aprendizaje autodidacta (que se quedan anticuados rápidamente) ofrecidos a través del mercado por los medios extrauniversitarios resultan más atractivos que una educación universitaria con todas las de la ley que ya no es capaz de prometer, mucho menos de garantizar, una carrera para toda la vida. La carga de la formación ocupacional se está alejando gradual, pero constantemente, de las universidades, lo cual se refleja en todas partes en la cada vez menor disposición del Estado a subven-

cionar a éstas con fondos públicos. Nos sentimos inclinados a sospechar que si la matrícula de las universidades no está cayendo en picado se debe en buena medida a su papel, imprevisto y con el que no se contaba, de refugio temporal en una sociedad afligida por un desempleo estructural, un recurso que permite a los recién llegados posponer por unos años el momento de la verdad que llega cuando hay que enfrentarse con las duras realidades del mercado de trabajo.

Como todos los demás monopolios añadidores de valor, el de la «mercantilización» institucional de las capacidades adquiridas o asumidas necesita asimismo un entorno regulado para ser eficaces; pero para el tipo de regulación necesario aquí, como para el tango, hacen falta dos. En el caso que estamos examinando, la condición de eficacia es una coordinación relativamente estable entre la descripción de los puestos de trabajo y la de las capacidades, lo bastante estables como para medirse por la duración media de la «búsqueda de una educación superior». En nuestro mercado de trabajo, cada vez más «flexible» y desregulado, esta condición rara vez se cumple y todas las perspectivas de cortar por lo sano, y mucho menos de restablecer el marco en rápida desaparición de la planificación futura se hacen más sombrías de hora en hora. El proceso del aprendizaje superior históricamente institucionalizado por la práctica universitaria no puede adoptar fácilmente el ritmo de experimentación flexible del mercado de trabajo y mucho menos puede acoger la normalidad extremadamente aparente y por tanto la imprevisibilidad de mutación que el movimiento a la deriva denominado flexibilidad no puede sino generar. Además, los tipos de habilidad requeridos para ejercer ocupaciones flexibles no exigen en conjunto un aprendizaje sistemático y a largo plazo. Con la mayor frecuencia, hacen que un corpus bien definido y lógicamente congruente de destrezas y hábitos adquiridos pase de ser la ventaja que era antes a constituir la desventaja que es ahora. Y esto afecta gravemente al valor de mercancía de la titulación. A ésta le podría resultar difícil competir con el valor de mercado de la formación en el puesto de trabajo, los cursos cortos y los seminarios de fin de semana. La pérdida del acceso universal post-Robbins y de su relativa baratura despojó a la educación universitaria de otra ventaja competitiva, tal vez incluso de la decisiva. Con la rápida subida de la matrícula y del coste de la vida no es totalmente descabellado suponer que pronto se descubra que una educación universitaria no ofrece, en términos de mercado, una buena relación calidad-precio, e incluso puede quedarse fuera del todo de la competencia...

En un mundo caracterizado por el carácter episódico y la fragmentación de la época social e individual, las universidades, con su

carga de sentido de la historia y del tiempo lineal, encajan mal e indudablemente se sienten incómodas. Todo lo que han hecho en el transcurso de los últimos novecientos años ha tenido sentido dentro del tiempo de la *eternidad* o del tiempo del *progreso*; si la modernidad se ha liberado de la primera, la postmodernidad ha acabado con el segundo. Y el tiempo episódico que se cierne entre los dos órdenes de ruinas de la eternidad y el progreso resulta poco hospitalario para todo lo que nos hemos acostumbrado a considerar como sello distintivo de la universidad, lo que el *Oxford English Dictionary* define como «la reunión en la búsqueda de un saber superior». Inhospitalario no sólo para la titularidad académica para toda la vida sino también para todas las ideas que la sostenían y justificaban: que *auspicium meliores aevi*; que la experiencia, como el vino, adquiere nobleza con la edad; que las habilidades, como las casas, se construyen piso a piso; que las reputaciones se pueden acumular como los ahorros y, como éstos, producen más interés cuanto más tiempo se conserven.

Régis Debray ha señalado el cambio gradual pero implacable de las bases sobre las que se hacen y se deshacen las reputaciones académicas y la celebridad y la influencia públicas⁵. Estas bases eran propiedad colectiva de los iguales académicos, pero ya en la primera mitad del siglo xx había sido transferida a la administración de las editoriales. Los nuevos propietarios no administraron su propiedad mucho tiempo, sin embargo; ésta sólo tardó una docena de años en cambiar otra vez de manos, esta vez a las de los medios de comunicación de masas. La autoridad intelectual, dice Debray, se medía antes únicamente por el tamaño de la multitud de discípulos que acudían en tropel de todas partes a oír al maestro; después también, y en un grado creciente, por el número de ejemplares vendidos y por los elogios de la crítica recibidos por la *oeuvre*; pero ambas medidas, aunque no totalmente extinguidas, han quedado ahora empequeñecidas por el espacio en la televisión y en la prensa. Para la autoridad intelectual, la versión apropiada del *cogito* [pienso] de Descartes sería hoy: hablan de mí, luego existo.

Reparemos en que aquí no se trata sólo del cambio de manos de la propiedad y de unos nuevos agentes haciéndose cargo de ella. La propiedad misma pudiera no salir indemne del cambio de dirección; el cambio en el dominio pudiera transformar el objeto de dominio hasta dejarlo irreconocible. Las editoriales cultivan un género de autoridad cultural totalmente diferente de la que crece en las parcelas privadas de

⁵ Véase Régis Debray, *Le pouvoir intellectuel en France* (Paris, Ramsay, 1979).

la universidad; la autoridad que sale de las fábricas de procesado de la información de los medios de comunicación no tiene sino un vago parecido con sus dos predecesoras. Según la ingeniosa observación de un periodista francés, si a Émile Zola le dejaran hacer su defensa en la televisión le darían el tiempo justo para gritar «*J'accuse!*» [Yo acuso]. Con la atención pública vuelta a la más escasa de las mercancías, los medios de comunicación no tienen ni de lejos la cantidad de tiempo necesaria para cultivar la *fama*: lo que se les da muy bien cultivar es la cosecha de *notoriedad*, que se recoge deprisa y que se despacha deprisa. «Máximo impacto y obsolescencia inmediata», como dijo George Steiner, se ha convertido en su técnica más eficaz de producción. Quien entre en el juego de la notoriedad tiene que atenerse a sus reglas. Y las reglas no privilegian las ocupaciones intelectuales que en tiempos hacían famosos a los académicos y dominantes a las universidades; la implacable, pero lenta y circunspecta, búsqueda de verdad y justicia se ajusta mal a ser realizada bajo la mirada pública, es improbable que atraiga y mucho menos que retenga la atención pública, y desde luego no está calculada para el aplauso instantáneo. Una vez que la notoriedad sucede a la fama, los profesores universitarios se ven metidos en una competencia con deportistas, estrellas del *pop*, ganadores de la lotería, terroristas, atracadores de bancos y asesinos en masa, una competencia en la que tienen pocas probabilidades de triunfar, si es que tienen alguna.

Los derechos mismos de la academia y sus miembros a un prestigio superior se están viendo roídos en sus raíces. Una de las plumas más resplandecientes del sombrero de las universidades modernas era la supuesta relación entre la adquisición de conocimiento y el perfeccionamiento moral. La ciencia —se creía— era un factor humanizador muy poderoso; también lo era el juicio estético y la cultura en general; la cultura ennoblece a la persona humana y pacifica las sociedades humanas. Después de los horrores científicamente asistidos del siglo xx esta fe parece ridículamente —tal vez incluso criminalmente— ingenua. En vez de confiarnos con agradecimiento al cuidado de los portadores de conocimiento, nos sentimos inclinados a vigilar sus manos cada vez con más temor y recelo. Esta nueva concepción halló su espectacular expresión en la hipótesis de Michel Foucault, enormemente popular, de la íntima relación entre el desarrollo del discurso científico y el estrechamiento de una vigilancia y un control que penetran en todo; en vez de alabarla por fomentar la ilustración, se ha atribuido a la tecnociencia la responsabilidad por la versión nueva y perfeccionada de la limitación y la dependencia. La pesadilla del «científico loco» de ayer arroja ahora una sombra gigantesca sobre la imagen popular de

la ciencia como tal. Muy recientemente Ulrich Beck presentó la sugerencia, elogiada en el mundo entero, que es la tecnociencia, que se autopropaga por metástasis y de forma caótica, lo que está detrás de los formidables y aterradores riesgos con que la humanidad se está enfrentando hoy a una escala nunca vista con anterioridad. El signo de igualdad que se ponía tradicionalmente entre conocimiento, civilización, calidad moral de la convivencia humana y el bienestar (social e individual) ha sido brutalmente borrado; de esto modo se ha dejado sin validez un argumento fundamental de la pretensión de las universidades de gozar de deferencia y recursos sociales.

Éste es, a grandes rasgos, el quid de la crisis actual: con casi todas las razones y justificaciones de su antaño elevada posición desaparecidas o muy debilitadas, las universidades (al menos en los países ricos y desarrollados, en los que están «en vías de modernización» puede que sigan desempeñando el papel tradicional de fábricas que proporcionan una elite educada antes inexistente) se enfrentan a la necesidad de replantear y expresar de nuevo su papel en un mundo que no necesita sus servicios tradicionales, establece nuevas reglas de juego del prestigio y la influencia y ve con creciente recelo los valores que representaban.

Una estrategia evidente es aceptar las nuevas reglas y jugar con arreglo a ellas. En la práctica, esto significa someterse a los estrictos criterios del mercado y medir la «utilidad social» de los productos universitarios por la presencia de una «demanda de compensación», tratando la pericia que pueden ofrecer las universidades como una mercancía más que todavía tiene que luchar por hacerse un sitio en los abarrotados estantes del supermercado, como una mercancía más cuya calidad todavía ha de probarse según su éxito de comercialización. Muchos académicos abrazan gustosos la nueva realidad, anhelantes de convertir la universidad en una empresa y viendo una estimulante oportunidad donde antes se veían amenazas. Especialmente en Estados Unidos, pero también en buena medida en Gran Bretaña y de forma menos descarada en otros países europeos, el número de profesores universitarios que alaban los efectos saludables de la competencia de mercado por el dinero y los cargos se está haciendo imparable. El derecho de estos poseedores de conocimiento a reivindicar, por sus juicios explícitos, una superioridad sobre quienes salen implícitamente del juego de la oferta y la demanda es puesto en duda y despreciado desde dentro del medio académico. En un desesperado intento de hacer de la necesidad virtud o de robar el trueno, los intelectuales colectivamente rebajados de categoría por la competencia de mercado se convierten en

fanáticos promotores de los criterios de mercado en la vida universitaria: este o aquel curso o proyecto es bueno y sólido porque tiene buenas posibilidades de mercado, se vende bien; y hay que elevar las posibilidades de venta («responder a la demanda», «satisfacer las necesidades de mano de obra», «ofrecer los servicios que requiere la industria») al lugar de criterio supremo para programas, cursos y títulos adecuados. El liderazgo espiritual es un espejismo; la tarea de los intelectuales es seguir al mundo exterior, no legislar niveles de adecuación, verdad y buen gusto.

La estrategia contraria, que no cuenta con menos partidarios y profesionales, es quemar los puentes: retirarse de la situación sin salidas en el mercado a una fortaleza construida con un lenguaje esotérico y una teoría oscura e impermeable; esconderse detrás de las seguras paredes de un minimercado sin competencia, si los supermercados están fuera de límites o son poco prometedores. La retirada y la implosión en lugar del movimiento hacia fuera y la explosión pueden ser una estrategia viable en un país que, como Estados Unidos, está densamente poblado de profesionales académicos hasta el punto de sostener un medio productor/consumidor, casi autosuficiente y autonutritivo (nos sentimos tentados a decir incestuoso) de productos demasiado oscuros y nebulosos para un público más amplio expuesto al mercado «general». En un país así, y sin embargo solamente en un país así, es posible que no haya un límite de la incomprensibilidad e irrelevancia social más allá del cual un producto no encontraría clientes ni por tanto editores ni distribuidores.

Cada una a su manera, las dos estrategias renuncian al papel tradicional que las universidades reivindicaban, o se les asignaba y ellas han tratado de desempeñar durante toda la época moderna. Las dos anuncian el final de la «autonomía» de la actividad universitaria (obsérvese que el espléndido aislamiento de todo compromiso con el mundo que la segunda predica no es autonomía sino irrelevancia) y de su «posición central» en la labor intelectual. Ambas estrategias, cada una a su manera, significan la rendición: la primera, la aceptación de la posición, subordinada y secundaria, de un sirviente en la jerarquía de la relevancia determinada y presidida por las fuerzas del mercado; la segunda, la aceptación de la irrelevancia social/cultural impuesta por el imperio no cuestionado de estas fuerzas. Las dos hacen que las posibilidades que tiene la *Carta Magna* de las universidades de convertirse en algo más que un deseo piadoso parezcan en verdad negras.

La versión actual de la teoría de la evolución nos dice que las especies «generalistas», es decir, poco exigentes, tienen mucha más capa-

cidad de supervivencia que las que están magníficamente acomodadas a un determinado nicho ecológico y son por tanto ambientalmente selectivas y caprichosas. Resulta tentador decir que las universidades han sido víctimas de su perfecta adaptación y ajuste; lo que pasó fue simplemente que aquello a lo que estaban adaptadas era un mundo diferente, ahora en vías de desaparición. Era un mundo marcado ante todo por un paso del tiempo lento, perezoso con arreglo a los criterios actuales; un mundo en el cual costaba mucho tiempo que las habilidades quedaran obsoletas, que las especializaciones fueran nuevamente etiquetadas como anteojeeras, que las atrevidas herejías se convirtieran en ortodoxias y, en general, que las ventajas se tornaran desventajas y que se dejara de llamar a las cosas por su nombre. Ese mundo, quisiera repetir, está ahora en proceso de desaparición; la misma velocidad de su desaparición supera con mucho la capacidad de reajuste y reutilización que las universidades han adquirido durante siglos. Además, no es sólo que la situación en la que actúan las universidades esté cambiando; con lo que es más difícil enfrentarse adecuadamente es con el «metacambio», por llamarlo de alguna manera, el cambio tal como se está produciendo en esta situación...

El mundo al que se ajusta la institución deja su huella en la forma de la rutina institucionalizada, en la monotonía de la reproducción de pautas. Pero también determina la manera en que la institución hace frente a las crisis, reaccionando al cambio en el entorno, expresando problemas y buscando soluciones. Siempre que están en crisis y mucho antes de que se haya sondeado y comprendido la naturaleza de la crisis, las instituciones tienden a recurrir instintivamente a su repertorio de respuestas probadas y de este modo convertidas en hábito. Ésta es una manera de decirlo, la del que está dentro: otra, la del que está fuera, sería observar que las crisis son producto conjunto de la percepción de que la situación es crítica y de la actuación de una forma discordante con lo que la situación hace posible o deseable o ambas cosas. Lo que revela la perspectiva del que está fuera es la tendencia suicida, triste pero muy real, de toda narración evolutiva del triunfo. Cuando más éxito haya tenido una institución al combatir ciertos tipos de crisis, menos capacidad tiene para reaccionar con sensatez y eficacia a crisis de un tipo diferente y desconocido con anterioridad. Supongo que, si se aplicara a las universidades, esta regla trivial ayudaría a una mejor comprensión de la difícil situación que atraviesan actualmente, no poca parte de la cual se deriva de su renuencia institucional o de su incapacidad aprendida para reconocer el cambio actual en el entorno como un acontecimiento esencialmente nuevo, lo bastante

nuevo como para requerir una revisión de los fines estratégicos y de las reglas de sus objetivos.

Yo sostengo que la posibilidad de ajustarse a la nueva situación postmoderna, esa paradójica situación que convierte en desventaja un ajuste perfecto, se halla precisamente en la mismísima pluralidad y multiplicidad de significados, lamentada con tanta frecuencia, de la colección actual de «reuniones para la búsqueda de un saber superior», que chocan con el amor de los legisladores por la cohesión y la armonía y que ellos, los legisladores, se plantean con el mismo género de repugnancia y desprecio con que uno considera las amenazas y las ofensas personales. Es esta multiplicidad de significados la que ofrece a las universidades la posibilidad de salir triunfante del reto actual. Para las universidades es una suerte que haya tantas, que no haya dos exactamente iguales y que dentro de cada una haya una pasmosa variedad de departamentos, escuelas, estilos de pensamiento, conversación e incluso preocupaciones estilísticas. Es una suerte para ellas que a pesar de todos los esfuerzos de los autoproclamados salvadores, los sabihondos y la gente llena de buenos deseos por probar lo contrario, no sean comparables ni se las pueda medir por el mismo rasero —y lo más importante de todo— no hablen al unísono. Sólo estas universidades tienen algo de valor que ofrecer a un mundo de significados múltiples repleto de necesidades descoordinadas, posibilidades autoprocreadoras y elecciones automultiplicadoras. En un mundo en el que nadie puede prever (aunque muchos lo hacen, con consecuencias que van desde lo irrelevante hasta lo desastroso) la clase de pericia que quizá se necesite mañana, los debates que quizá necesiten mediación y las creencias que quizá necesiten interpretación, el reconocimiento de muchos y variados caminos hacia el saber superior y de muchos y variados cánones de éste es la condición *sine qua non* de un sistema universitario capaz de estar a la altura del reto postmoderno.

Lo que se ha dicho aquí de las universidades es aplicable a la educación actual en su conjunto. Una coordinación (tal vez incluso una armonía preordenada) entre el esfuerzo por «racionalizar» el mundo y el esfuerzo por preparar seres racionales adecuados para habitarlo, esa idea subyacente al proyecto educativo moderno, ya no parece creíble. Y al irse desvaneciendo la esperanza de un dominio racional sobre el hábitat social se hace mucho más evidente el valor de adaptación del «aprendizaje terciario». «Preparar para la vida» —esa perenne e invariable tarea de toda educación— debe significar ante todo el cultivo de la capacidad de vivir cotidianamente en paz con la incertidumbre y la ambigüedad, con una diversidad de puntos de vista y con la inexisten-

cia de autoridades infalibles y fiables; debe significar la instilación de la tolerancia con la diferencia y la voluntad de respetar el derecho a ser diferente; debe significar el fortalecimiento de las facultades críticas y autocríticas y el valor necesario para asumir la responsabilidad por las elecciones que se hacen y sus consecuencias; debe significar la formación de la capacidad para «cambiar los marcos» y para resistir la tentación de huir de la libertad, con la ansiedad de la indecisión que acarrea junto con las alegrías de lo nuevo y lo inexplorado.

La cuestión es, sin embargo, que es difícil que estas cualidades se puedan desarrollar de manera plena a través del aspecto del proceso educativo que mejor se presta a los poderes diseñadores y controladores de los profesionales teóricos y prácticos de la educación: a través de los contenidos verbalmente explícitos de los programas y conferidos a lo que Bateson denominó «protoaprendizaje». Se podrían tener más esperanzas con el aspecto de «deutero-aprendizaje» de la educación, el cual, sin embargo, es evidentemente menos dócil a la planificación y a un control general y a destajo. Se puede esperar que las cualidades en cuestión surjan, no obstante, sobre todo del aspecto del «aprendizaje terciario» de los procesos educativos, relacionados no con un programa concreto y con el escenario de un acontecimiento educativo concreto sino precisamente con la variedad de programas y acontecimientos entrecruzados y en competencia.

En la medida en que las observaciones hechas más arriba son ciertas, la filosofía y la teoría educativas⁶ se enfrentan con la tarea, desconocida y desafiante, de teorizar un proceso formativo que nos está guiado desde el comienzo por una forma seleccionada como objetivo y diseñada con anticipación; de modelar sin que el modelo al que hay que llegar al final se conozca ni vea con claridad; un proceso que, como mucho, puede esbozar sus resultados, nunca imponerlos, y que integra esa limitación en su propia estructura; en suma, un proceso abierto, más preocupado por seguir siendo abierto que por ningún producto concreto y que teme más a toda conclusión prematura que a la posibilidad de quedarse para siempre sin conclusión.

Éste es tal vez el mayor reto con que los filósofos de la educación, junto con los demás filósofos, se han encontrado en la historia moderna de su disciplina.

⁶ Mucho más que la práctica educativa, que no puede hacer otra cosa que seguir, en cada una de sus manifestaciones por separado, el tradicional apremio a dar modelos y estructurar; el centro de gravedad, al fin y al cabo, no se halla en acontecimientos educativos diferenciados sino en su variedad e incluso en su falta de coordinación...

La identidad en un mundo globalizador

«Ha habido una verdadera explosión teórica en los años recientes en torno al concepto de “identidad”», observaba Stuart Hall en la introducción a un volumen de estudios publicado en 1996¹. Desde entonces han pasado pocos años, en los que la explosión ha desencadenado una avalancha. Actualmente no hay al parecer ningún otro aspecto de la vida contemporánea que atraiga en la misma medida la atención de filósofos, científicos sociales y psicólogos. No es sólo que estos «estudios sobre la identidad» se estén convirtiendo con gran celeridad en una próspera industria por derecho propio; es más que eso lo que está ocurriendo: se puede decir que la «identidad» se ha convertido ahora en un prisma a través de cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea. Las cuestiones establecidas del análisis social se están refiriendo y renovando para ajustarse al discurso que ahora gira en torno al eje de la «identidad». Por ejemplo, el debate de la justicia y la igualdad suele hacerse desde el punto de vista del «reconocimiento», la cultura se debate desde el de la diferencia individual, de grupo o de categoría, la criollización y la hibridación, mientras que el proceso político se teoriza cada vez más en torno a las cuestiones de los derechos humanos (es decir, el derecho a una identidad diferenciada) y de la «política de

¹ Stuart Hall, «Who needs “identity”?», en Stuart Hall y Paul du Gay, eds., *Questions of Cultural Identity* (Londres, Sage, 1996), pág. 1.

la vida» (es decir, de la construcción, negación y afirmación de la identidad).

Yo sostengo que el espectacular ascenso del «discurso de la identidad» puede revelarnos más acerca de la situación actual de la humanidad de lo que sus resultados analíticos y conceptuales nos han revelado hasta ahora. Y de este modo, en vez de componer otro «informe de carrera» de disputas y controversias que se combinan para formar ese discurso, pretendo centrarme en el seguimiento de las bases experimentales, y a través de ellas en sus raíces estructurales, de ese notable cambio en las preocupaciones intelectuales del cual es un síntoma muy destacado la nueva posición central del «discurso de la identidad».

Sabemos por Hegel que la lechuza de Minerva, la diosa de la sabiduría, extendía sus alas, prudentemente, al oscurecer; el conocimiento, o lo que fuere que pase por tal, llega al final del día, cuando se ha puesto el sol y las cosas ya no están iluminadas ni son fáciles de encontrar y manejar (mucho antes de que Hegel acuñara la metáfora de la lechuza, Sófocles convirtió la claridad de visión en el monopolio del ciego Tiresias). Martin Heidegger dio un nuevo giro al aforismo de Hegel en el debate sobre la prioridad de la *Zuhandenheit* sobre la *Vorhandenheit* y del origen «catastrófico» de la segunda: la buena iluminación es la verdadera ceguera; uno no ve lo que es perfectamente visible, no percibe lo que está «siempre ahí», las cosas se perciben cuando desaparecen o van a la quiebra, primero tienen que salir de lo rutinariamente «dado» para que se inicie la búsqueda de sus esencias y se planteen las preguntas sobre su origen, paradero, uso o valor. En el sucinto resumen de, «el mundo como tal sólo se me revela cuando las cosas van mal»². O, en la versión de Vincent Vycinas³, sea lo que fuere lo que compone mi mundo, mi atención se fija en él cuando desaparece, cuando de repente deja de comportarse de la manera monótona en que lo hacía antes, pierde su utilidad o muestra no estar «preparado» para mis esfuerzos por usarlo. Son las cosas torpes e inflexibles, no fiables, resistentes y por lo demás *frustrantes* las que entran a la fuerza en nuestra visión, atención y pensamiento.

Observemos que el descubrimiento de que las cosas no conservan su forma de una vez y para siempre y pueden ser diferentes de como son es una experiencia ambigua. La imprevisibilidad genera ansiedad y

temor: el mundo está lleno de accidentes y sorpresas, nunca se debe relajar la vigilancia ni quedarse con los brazos caídos. Pero la inestabilidad, la blandura y la flexibilidad de las cosas pueden también desencadenar la ambición y decidir: uno puede hacer que las cosas sean mejores de como son y no necesita conformarse con lo que son ya que ningún veredicto de la naturaleza es definitivo, ninguna resistencia de la realidad es inquebrantable. Ahora se puede soñar con una vida diferente, más decorosa, soportable o placentera. Y si además uno tiene confianza en su propia capacidad de pensar y en la fuerza de sus músculos, también puede hacer realidad esos sueños y tal vez obligarlos a hacerse realidad... Alain Peyrefitte ha indicado que el dinamismo de nuestra sociedad capitalista moderna, notable, único y sin precedentes, todos los espectaculares avances que ha hecho la «civilización occidental» durante los últimos dos o tres siglos, serían impensables sin esa seguridad, la triple confianza: en uno mismo⁴, en los demás y en las instituciones, duraderas y construidas entre todos, en las cuales uno puede inscribir con seguridad sus acciones y planes a largo plazo.

Ansiedad y audacia, temor y valentía, desesperación y esperanza han nacido juntos. Pero la proporción en la cual se mezclan depende de los recursos que estén en nuestro poder. Los propietarios de barcos infalibles y navegantes habilidosos ven el mar como lugar de excitantes aventuras; los que están condenados a unos botes neumáticos insalubres y peligrosos preferirían esconderse detrás de los rompeolas y pensar en navegar sin trepidaciones. Los miedos y alegrías que emanan de la inestabilidad de las cosas se distribuyen de una forma muy desigual.

La modernidad, podemos decir, se especializó en convertir las cosas *zuhanden* en *vorhanden*. Al «poner el mundo en movimiento», puso al descubierto la fragilidad y la inestabilidad de las cosas y abrió de golpe la posibilidad (y la necesidad) de reformarlas. Marx y Engels elogiaron a los capitalistas, a los burgueses revolucionarios, por «fundir los sólidos y profanar lo sagrado» que durante muchos años habían paralizado las capacidades creativas humanas. Alexis de Tocqueville pensaba por el contrario que los sólidos elegidos para fundirlos al calor de la modernización estaban ya en avanzado estado de descomposición y por tanto eran imposibles de salvar mucho antes de que empezase la revisión moderna de naturaleza y sociedad. Sea como fuere, la natura-

² Arland Ussher, *Journey through Dread* (Nueva York, Devin-Adair, 1955), pág. 80.

³ Vincent Vycinas, *Earth and Gods* (La Haya, Martinus Nijhoff, 1969), págs. 36-37.

⁴ Véase Alain Peyrefitte, *La société de confiance. Essai sur les origines du développement* (París, Odile Jacob, 1998), págs. 514-516. [Trad. esp.: *La sociedad de la confianza* (Barcelona, Andrés Bello, 1996).]

leza humana, antaño considerada como un legado permanente y no revocable de la creación divina única, fue arrojada al crisol junto con el resto de esa creación. Ya no se la vio más, ni podía ser así, como algo «dado». Antes bien se convirtió en una *tarea*, y en una tarea que todo hombre y mujer no tenía otra opción que hacer frente y llevar a cabo lo mejor que pudiera. La «predestinación» fue reemplazada por el «proyecto de vida», el destino por la vocación, y la «naturaleza humana» con la que uno nacía por la «identidad», que uno tiene que cortar y ajustar.

Los filósofos del Renacimiento alabaron los nuevos e impresionantes panoramas que abrió lo «inacabado» de la naturaleza humana ante los ingeniosos y los osados. «Los hombres pueden hacerlo todo si quieren», declaró Leon Battista Alberti con orgullo. «Podemos llegar a ser lo que queramos», anunció Pico della Mirandola con alegría y fruición. El Proteo de Ovidio —que podía convertirse a voluntad en león, jabalí, serpiente, piedra o árbol— y el camaleón, ese maestro de la reencarnación instantánea, pasaron a ser los parangones de la virtud humana, recién descubierta, de la autoconstitución y la autoafirmación⁵. Algunas décadas después, Jean-Jacques Rousseau mencionaría la *perfectibilidad* como el único atributo no elegido que la naturaleza ha concedido a la raza humana; insistía en que la capacidad de transformación de sí mismo es la única «esencia humana» y el único rasgo común a todos nosotros⁶. Los seres humanos son libres para crearse a sí mismos. Lo que hacen no depende de un veredicto inapelable de la Providencia, no es cuestión de predestinación.

Lo cual no quiere decir necesariamente que los seres humanos estén sentenciados a flotar e ir a la deriva: Proteo será un símbolo del poder de autocreación, pero la existencia proteana no es necesariamente la primera elección de los seres humanos libres. Los sólidos se podrán fundir, pero se funden para dar lugar a nuevos sólidos mejor conformados y mejor adaptados a la felicidad humana que los viejos, pero también más sólidos y por tanto más «seguros» de lo que lograban ser los viejos. Fundir los sólidos había de ser sólo la etapa preliminar, de limpiar el escenario, del moderno empeño por hacer el mundo más adecuado para la convivencia humana. El diseño de un nuevo escena-

⁵ Véase Stevie Davis, *Renaissance View of Man* (Manchester, Manchester University Press, 1978), págs. 62 y ss.

⁶ Véase Jean-Jacques Rousseau, *Discursos primero y segundo* [*The First and Second Discourses*, publ. en 1749 y 1754, trad. Victor Gourevitch (Nueva York, Harper and Row, 1986), págs. 148 y ss.] [Trad. esp.: *Discursos* (Madrid, Alianza, 1998)].

rio —resistente, duradero, fiable y solvente— para la vida humana había de ser la segunda etapa, una etapa que era verdaderamente importante porque había de dar significado a toda la empresa. Un orden tiene que ser desmantelado para que sea posible reemplazarlo por otro, construido con ese objeto y a la altura de los criterios de la razón y la lógica.

Como insistía Immanuel Kant, todos nosotros —cada uno de nosotros— estamos dotados con la facultad de la razón, ese poderoso instrumento que nos permite comparar las opciones posibles y hacer nuestras elecciones individuales; pero si utilizamos ese instrumento adecuadamente todos llegaremos a las mismas conclusiones y todos aceptaremos el tipo de convivencia que la razón nos dice que es el mejor. No todos los pensadores serían tan optimistas como Kant: no todos estarían seguros de que cada uno de nosotros siguiera la guía de la razón por su propio acuerdo. Tal vez sea preciso obligar a las personas a ser libres, como sospechaba Rousseau. Tal vez la recién adquirida libertad tenga que ser utilizada *para* las personas en vez de *por* las personas. Tal vez sigamos necesitando déspotas, si bien déspotas «ilustrados» y son por tanto menos erráticos, más resueltos y eficaces que los de antaño, para diseñar y establecer pautas dictadas por la razón que garanticen que la gente haga un uso correcto y adecuado de su libertad. Ambas suposiciones parecían posibles y tenían sus entusiastas, profetas y predicadores. La idea de la autoconstrucción y la autoafirmación humana llevaba, por decirlo así, las semillas de la democracia mezclada con las esporas del totalitarismo. La era de las realidades flexibles y de la libertad de elección iba a verse preñada de gemelos: los derechos humanos pero también lo que Hannah Arendt denominó «tentación totalitaria».

Estos comentarios no guardan aparentemente relación con nuestro tema; si los he expuesto aquí ha sido con la intención de mostrar que esa aparente falta de relación es ilusoria, si no es una gran equivocación. El carácter incompleto de la identidad, y en especial la reponsabilidad de hacerla completa, están de hecho íntimamente relacionados con todos los demás aspectos de la condición moderna. Sea como fuere como se plantee en nuestra época y como se presente en nuestras reflexiones, la «identidad» no es un «asunto privado» ni una «preocupación privada». Que nuestra individualidad es producida socialmente es a estas alturas una verdad trivial; pero sigue haciendo falta repetir con más frecuencia el reverso de esta verdad: la forma de nuestro carácter social y por tanto de la sociedad que compartimos depende a su vez de la manera en que se enmarca la tarea de la «individualización» y en que se responde a ella.

Lo que contiene la idea de «individualización» es la emancipación del individuo respecto de la determinación adscrita, heredada e innata de su carácter social: un alejamiento que se considera correctamente como el rasgo más conspicuo e influyente de la condición moderna. Por decirlo en pocas palabras, la «individualización» consiste en convertir la «identidad» humana de algo «dado» en una «tarea», y cargar a los actores con la responsabilidad de realizar esta tarea y con las consecuencias (también con los efectos secundarios) de su realización; en otras palabras, consiste en establecer una autonomía *de iure* (aunque no necesariamente *de facto*). El lugar de uno en la sociedad, su «definición social», ha dejado de ser *zuhanden* para ser *vorhanden*. Ya no llega como un regalo (deseado o no deseado). (En frase famosa de Jean-Paul Sartre, no basta haber nacido burgués; hay que vivir como un burgués. No hizo falta decir lo mismo, ni se pudo decir, sobre los príncipes, caballeros, siervos y habitantes urbanos de la era premoderna). Necesitar *convertirse* en lo que uno *es* es el rasgo de la vida moderna (no de la «individualización moderna»), una expresión evidentemente pleonástica; hablar de individualización y de modernidad es hablar de la misma condición social). La modernidad reemplaza a la *determinación* de la posición social por una *autodeterminación* compulsiva y obligatoria.

Esto, quisiera repetir, vale para toda la época moderna: para todos los periodos y para todos los sectores de la sociedad. De ser así, ¿por qué la «verdadera explosión» de preocupaciones por la identidad no se produjo hasta años recientes? ¿Qué sucedió —si sucedió algo— que siendo nuevo afectó a un problema tan viejo como la propia modernidad?

Sí, hay algo nuevo en el viejo problema y ello explica la actual alarma acerca de las tareas de las que las pasadas generaciones se ocupaban al parecer de forma rutinaria y práctica. Dentro del aprieto común de los constructores de identidad hay importantes variaciones que distinguen entre sí los sucesivos periodos de la historia moderna. La tarea de la «autoidentificación» planteada a los hombres y mujeres una vez rotos los rígidos marcos de los estamentos a comienzos de la era moderna se redujo al reto de vivir «fiel a los iguales» (no ser menos que el vecino): de conformarse activamente a los tipos sociales y modelos de comportamiento establecidos, de imitar, seguir las pautas, «aculturarse», no salirse del paso, no desviarse de la norma. El desmoronamiento de los «estamentos» no mandó a los individuos a la deriva. Los «estamentos» vinieron a ser sustituidos por las «clases».

Mientras que los estamentos eran cuestión de adscripción, la pertenencia a una clase implicaba una gran cantidad de logros; en las clases,

a diferencia de los estamentos, había que «entrar», y la pertenencia a ellas había de ser constantemente renovada, reconfirmada y documentada en la conducta cotidiana. Dicho de otro modo, se apremia y empuja a los individuos «desincrustados» a utilizar su nueva capacidad y su nuevo derecho a la autodeterminación en la frenética lucha por la «reincrustación». Y no había escasez de «huecos» en los que incrustarse esperando y fáciles de adaptar. La asignación a una clase, aunque formada y negociable en vez de heredada o innata en la manera en que lo eran los *estamentos*, *Stände* o *états*, solía ser tan sólida, inalterable y resistente a la manipulación individual como la adscripción premoderna al estamento. Clase y género pesaban mucho en el ámbito de elecciones individual; escapar a la limitación que imponían no era mucho más fácil que poner en duda el lugar de uno en la «cadena divina de los seres». Si no en teoría por lo menos a fines *prácticos*, la clase y el género se parecían increíblemente a unos «hechos de la naturaleza» y la tarea que les quedaba a los individuos más seguros de sí mismos era «encajar» en el nicho asignado comportándose como lo hacían sus residentes ya establecidos.

Esto es precisamente lo que distingue la «individualización» de antaño de la forma que ha asumido ahora, en nuestra propia época de modernidad «líquida», cuando no sólo los *placements* [colocaciones] individuales en la sociedad sino también los *places* [sitios] a los que los individuos pueden obtener acceso y en los cuales pueden desear establecerse se están fundiendo velozmente a toda velocidad y difícilmente pueden servir como objetivos para «proyectos de vida». Esta nueva inquietud y fragilidad de las metas nos afecta a todos por igual, cualificados y no cualificados, educados y no educados, reacios al trabajo y muy trabajadores. Es poco o nada lo que podemos hacer para «atar el futuro» obedeciendo con diligencia a los estándares en vigor.

Como ha señalado Daniel Cohen, «*Qui débute sa carrière chez Microsoft n'a aucune idée de là où il la terminera. La commencer chez Ford ou Renault s'était au contraire la quasi-certitude de la finir au même endroit*» [El que empieza su carrera en Microsoft no tiene ni idea de dónde la terminará. Empezarla en Ford o Renault suponía por el contrario la casi seguridad de acabarla en el mismo sitio]⁷. No son sólo los individuos los que están de un lado para otro, sino también la línea de meta de las pistas por las que correr. La «desincrustación» es ahora una experiencia que tiene probabilidades de repetirse un número desconocido de veces

⁷ Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (París, Flammarion, 1997), pág. 84.

en el transcurso de la vida de un individuo, ya que hay pocos «huecos» para la «reincrustación», si es que hay alguno, que parezcan lo bastante sólidos para augurar la estabilidad de una ocupación prolongada. Los «huecos» que se vislumbran más bien parecen formar parte de un «juego de las sillas» en el que éstas tienen diversos tamaños y estilos así como números cambiantes y posiciones móviles, que obligan a hombres y mujeres a estar constantemente a la carrera, no prometen descanso alguno ni nada de la satisfacción de «llegar», nada de la comodidad de llegar al destino en el que uno puede dejar caer los brazos, relajarse y dejar de preocuparse. No hay perspectiva alguna de «reincrustación final» al término del camino; estar de camino se ha convertido en el modo de vida permanente de los individuos ahora crónicamente desincrustados.

A principios del siglo xx Max Weber indicó que la «racionalidad instrumental» es el principal factor regulador de la conducta humana en la época de la modernidad, tal vez el único que tiene probabilidades de salir indemne de la batalla de las fuerzas motivadoras. La cuestión de los fines parecía haber sido resuelta entonces; la tarea que quedaba a hombres y mujeres era seleccionar los mejores medios para esos fines. Se podría decir que la incertidumbre en cuanto a la relativa eficacia de los medios y su disponibilidad sería, si se tiene por cierta la proposición de Weber, la fuente principal de la inseguridad y la ansiedad características de la vida moderna. Yo sostengo, empero, que, fuera o no correcta la opinión de Weber a comienzos del siglo xx, su verdad se evaporó gradual pero implacablemente conforme el siglo se acercaba a su fin. Hoy en día no son los *medios* los que constituyen la fuente primordial de inseguridad y ansiedad.

El siglo xx destacó en la producción de medios; se han producido medios a una velocidad en constante aceleración, alcanzando a las necesidades conocidas, mucho menos agudamente sentidas. Unos abundantes medios acudieron en busca de los fines a los que pudieran servir; les tocaba a las soluciones buscar desesperadamente unos problemas aún no planteados que pudieran resolver. Por otra parte, sin embargo, los fines se han vuelto aún más difusos, dispersos e inciertos: es la fuente más profusa de ansiedad, en los grandes desconocidos de las vidas de los hombres y mujeres. Si uno busca una expresión, breve y perspicaz y, sin embargo, afortunada y conmovedora, del apuro en que las personas suelen encontrarse en estos tiempos, no haría mal en recordar un breve anuncio recientemente publicado en la columna de demanda de empleo de un diario inglés: «Coche propio, posibilidad de viajar; se esperan ofertas.»

Y así el «problema de la identidad», acosando a los hombres y mujeres desde el inicio de la época moderna, ha cambiado de forma y contenido. Era el tipo de problema con que se encontraban y trataban de resolver los peregrinos: el problema de «¿cómo llegar allí?» Ahora se parece más al problema con que luchan diariamente los vagabundos, las personas sin dirección fija y los «sin papeles»: «¿Dónde podría o debería ir? ¿Y adónde me llevará el camino que he tomado?» La tarea ya no es reunir la suficiente fuerza y determinación para avanzar, a través de pruebas y errores, triunfos y derrotas, por el camino trillado que se extiende ante nosotros. La tarea es escoger el menos arriesgado en la siguiente encrucijada, cambiar de dirección antes de que el camino se vuelva impracticable o el plan de carreteras se haya replanificado, o antes de que el destino codiciado sea trasladado a otra parte o haya perdido su anterior atractivo. En otras palabras, el dilema que atormenta a hombres y mujeres en el cambio de siglo no es tanto cómo conseguir las identidades de su elección y cómo hacer que las reconozcan los que están alrededor, cuanto *qué* identidad elegir y cómo mantenerse alerta y vigilante para que sea posible hacer *otra* elección si la identidad anteriormente elegida es retirada del mercado o despojada de su capacidad de seducción. La preocupación principal y que más destroza los nervios no es cómo encontrar un lugar dentro del sólido marco de una clase o categoría social, ni —una vez encontrado— cómo conservarlo y evitar el desalojo; lo que causa preocupación es la sospecha de que ese marco, arduamente conquistado, pronto se romperá o se fundirá.

En su declaración, ahora clásica, formulada hace unos cuarenta años, Erik H. Erikson diagnosticaba la confusión que sufrían los adolescentes de aquella época como una «crisis de identidad» (un término acuñado durante la guerra para describir el estado de algunos enfermos mentales que «perdían el sentido de “mismidad” personal y de continuidad histórica»). La «crisis de identidad» en los adultos, como dijo Erikson, es un estado patológico que requiere atención médica; es también una etapa habitual pero transitoria en el desarrollo personal «normal», la cual con toda probabilidad llegará a su término natural cuando el adolescente madure. A la cuestión de lo que debería ser el estado de salud de una persona, de «cómo se percibe la identidad cuando uno llega a ser consciente del hecho de que indudablemente *tiene* una identidad», Erikson contestaba: hace que se perciba «como un *sentido subjetivo* de una “mismidad” y *continuidad estimulantes*»⁸.

⁸ Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (Londres, Faber and Faber, 1974), páginas 17-19.

O la opinión de Erikson ha envejecido, como les pasa por lo general a las opiniones, o la «crisis de identidad» se ha convertido hoy en algo más que un estado infrecuente de los enfermos mentales o un estado pasajero de la adolescencia: esa «mismidad» y continuidad son sentimientos raras veces experimentados ahora por jóvenes o por adultos. Además, ya no se codician, y si se desean, el sueño está habitualmente contaminado de siniestras premoniciones y temores. Como han señalado los destacados analistas culturales Zbyszko Melosik y Tomasz Szkudlarek⁹, es una maldición de toda construcción de la identidad el que «pierdo mi libertad cuando llego a la meta; no soy yo mismo cuando me convierto en alguien». Y en un mundo caleidoscópico de valores, de pistas móviles y marcos en fusión, la libertad de manobra se eleva al rango de valor supremo, en realidad de *metavalor*, en condición de acceso a todos los demás valores: pasados, presentes y sobre todo los que aún están por venir. La conducta racional en un mundo así exige que las opciones, todas las que sea posible, se mantengan abiertas; conseguir una identidad que se ajuste de una manera demasiado estricta, que de una vez y para siempre ofrezca «mismidad» y «continuidad», tiene como consecuencia cerrar opciones o perder anticipadamente el derecho a ellas. Según la célebre reflexión de Christopher Lasch, las «identidades» que se buscan en estos tiempos son tales que «se puedan adoptar y desechar como quien cambia de traje»; si son «libremente elegidas», la elección «ya no supone compromisos y consecuencias», y por tanto «la libertad de escoger equivale en la práctica a abstenerse de hacer una elección»¹⁰, o por lo menos, quisiera añadir, de hacer una elección *vinculante*.

En Grenoble, en diciembre de 1997, Pierre Bourdieu habló de la «*précarité*» [precariedad] que «*est aujourd'hui partout*» [está hoy en todas partes] y «*hante les consciences et les inconscients*» [acosa a las conciencias y a los inconscientes]. La fragilidad de todos los puntos de referencia y la incertidumbre endémica acerca del futuro afectan profundamente a quienes han sido ya golpeados y todos los demás, que no podemos estar seguros de que los futuros golpes nos pasen de largo. «*En rendant tout l'avenir incertain* —dice Bourdieu— *la précarité interdit toute anticipation rationnelle et, en particulier, ce minimum de croyance et d'espérance en*

⁹ Zbyszko Melosik y Tomasz Szkudlarek, *Kultura, Tozsamosc i Edukacja* (Cracovia, Impuls, 1998), pág. 89.

¹⁰ Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times* (Londres, Pan Books, 1984), pág. 38.

l'avenir qu'il faut avoir pour se révolter, surtout collectivement, contre le présent, même le plus intolérable» [Al hacer incierto todo el porvenir, la precariedad impide toda previsión racional y, en especial, ese mínimo de creencia y de esperanza en el porvenir que hay que tener para rebelarse, sobre todo colectivamente, contra el presente, incluso contra el más intolerable]. «*Pour concevoir un projet révolutionnaire, c'est-à-dire une ambition raisonnée de transformer le présent par référence à un avenir projeté, il faut avoir un minimum de prise sur le présent*» [Para concebir un proyecto revolucionario, es decir, una ambición razonada de transformar el presente en referencia a un porvenir futuro proyectado, hay que tener un mínimo de asidero en el presente]¹¹; este asidero en el presente, la seguridad de tener dominio sobre el destino de uno, es lo que más visiblemente falta a los hombres y mujeres de nuestro tipo de sociedad. Cada vez tenemos menos esperanzas de que uniendo fuerzas y cogiéndonos del brazo podamos forzar un cambio en las reglas del juego; quizá los riesgos nos hacen temer y las catástrofes que nos hacen sufrir tengan orígenes colectivos, sociales, pero parecen que caen sobre cada uno de nosotros al azar, como problemas individuales de género de los que sólo se pueden abordar y arreglar —si es que se puede— mediante el esfuerzo individual.

No parece que tenga mucho sentido diseñar modos alternativos de unión, hacer un esfuerzo de imaginación para visualizar una sociedad que sirva mejor a la causa de la libertad y la seguridad, trazar modelos de justicia socialmente administrada, si no se ve por ninguna parte una actuación colectiva capaz de lograr que el verbo se haga carne. Nuestras dependencias son ahora verdaderamente mundiales; nuestras acciones, con todo, son locales, como antes. Los poderes que determinan las condiciones en las que hacemos frente a nuestros problemas están fuera del alcance de todos los agentes inventados por la democracia moderna en sus dos siglos de historia: como dice Manuel Castells, el poder real, el poder mundial extraterritorial, fluye, pero la política, confinada ahora como en el pasado al marco de los estados-nación, sigue estando como antes unido al suelo.

Un círculo vicioso, en verdad. La rápida globalización de la red del poder parece conspirar y colaborar con una política de la vida privatizada; se estimulan, sostienen y refuerzan la una a la otra. Si la globa-

¹¹ Pierre Bourdieu, «La précarité est aujourd'hui partout», en *Contre-feux* (París, Liberaisons d'Agir, 1998), págs. 96-97. [Trad. esp.: *Contrafuego* (Barcelona, Anagrama, 1999).]

lización sorbe la capacidad de actuar con eficacia que tienen las instituciones políticas, la retirada masiva de la «comunidad política» a los estrechos intereses de la política de la vida impide la cristalización de unos modos alternativos de acción colectiva que estén al mismo nivel que la mundialidad de la red de dependencias. Todo parece estar en el lugar de hacer que *tanto* la globalización de las condiciones de vida como el «*morcellement*», la atomización y la privatización de las luchas de la vida, se impulsen y se perpetúen a sí mismos. Es ante este fondo donde hay que examinar y entender la lógica y la endémica ilógica de las «preocupaciones contemporáneas por la identidad» y las acciones que desencadenan.

Como ha destacado Ulrich Beck, no hay soluciones biográficas a la contradicción sistémica, si bien son estas soluciones las que se nos apremia o engatusa a descubrir o inventar. No puede haber ninguna respuesta racional a la creciente *précarité* de las condiciones humanas mientras dicha respuesta haya de limitarse a la acción del individuo; la irracionalidad de las posibles respuestas es inevitable, dado que el ámbito de la política de la vida y el de la red de fuerzas que determinan sus condiciones son, pura y simplemente, incomparables y extremadamente desproporcionados.

Si uno no puede o no cree que pueda hacer lo que es verdaderamente importante, se vuelve a unas cosas que lo son menos o quizá nada en absoluto; al dirigir la atención y la energía a esas cosas, puede ser que hasta las vuelva importantes, al menos durante un tiempo... «El no tener esperanza», dice Christopher Lasch,

de mejorar su vida de ninguna de las maneras que son importantes, las personas se han convencido de que lo que importa es la mejora psíquica de uno mismo; entrar en contacto con sus sentimientos, comer alimentos sanos, tomar clases de ballet o de danza del vientre, sumergirse en la sabiduría de Oriente, correr, aprender a «relacionarse», superar el «Miedo al placer». Inocuas en sí mismas, estas ocupaciones, elevadas a programa y envueltas en la retórica de la autenticidad y la consciencia significan una retirada de la política...¹².

Hay un amplio y creciente espectro de «pasatiempos suplentes», sintomáticos del paso de las cosas que son importantes, pero con las que no se puede hacer nada, a las que tienen menos o ninguna impor-

¹² Christopher Lasch, *Culture of Narcissism* (Nueva York, Warner Books, 1979), páginas 29-30. [Trad. esp.: *La cultura del narcisismo* (Barcelona, Andrés Bello, 1999).]

tancia, pero que se pueden manejar y controlar. Los «carnavales» de Mi-jaíl Bajtín se celebraban dentro del territorio del hogar, donde en otro tiempo se desarrollaba la «vida rutinaria», y por tanto se permitía que pusieran al descubierto las opciones, normalmente ocultas, que contenía la vida cotidiana. A diferencia de ellos, los viajes a los centros comerciales son expediciones a *otro mundo* que son marcadamente diferentes del resto de la vida cotidiana, a esa «otra parte» donde uno puede experimentar brevemente esa seguridad en sí mismo y esa «autenticidad» que busca inútilmente en las ocupaciones de la rutina diaria. Las expediciones para ir de compras llenan el vacío dejado por los viajes que la imaginación ya no emprende a una sociedad humana alternativa, más segura, humana y justa.

La actividad, que consume tiempo y esfuerzo, de reunir, desmantelar y reordenar la propia identidad es otro de esos «pasatiempos suplentes». Dicha actividad se lleva a cabo, como ya hemos visto, en condiciones de profunda inseguridad: los objetivos de la acción son tan precarios como son inciertos sus efectos. Los esfuerzos conducen a la frustración con bastante frecuencia como para que el temor del fracaso final emponzoñe la alegría de los triunfos temporales. No es sorprendente que disolver los miedos personales en el «poder de los números», tratar de hacerlos inaudibles en el barullo de una multitud bulliciosa, sea una constante tentación que muchos «constructores de identidad» encuentran difícil de resistir. Todavía más fuerte es la tentación de hacer como si fuera la similitud de miedos individuales lo que «hace a una comunidad» y por tanto uno pudiera sacar compañía de la soledad.

Como observó recientemente Eric Hobsbawm, «nunca se utilizó la palabra “comunidad” de forma más indiscriminada y vacía que en las décadas en las que se hizo difícil encontrar en la vida real comunidades en sentido sociológico»¹³; «los hombres y mujeres buscan grupos a los que puedan pertenecer, con certeza y para siempre, en un mundo en el que todo lo demás es variable y cambiante, en el que nada más es seguro»¹⁴. Jock Young ofrece una glosa sucinta y punzante: «Justo cuando se derrumba la comunidad se inventa la identidad»¹⁵. La «identidad» debe la atención que atrae y las pasiones que engendra al hecho de ser un *sustituto de la comunidad*: de ese supuesto «hogar natural» que

¹³ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (Londres, Michael Joseph, 1994), pág. 428.

¹⁴ Eric Hobsbawm, «The cult of identity politics», *New Left Review*, 217 (1996), pág. 40.

¹⁵ Jock Young, *The Exclusive Society* (Londres, Sage, 1999), pág. 164.

ya no está a nuestro alcance en un mundo rápidamente privatizado e individualizado, velozmente globalizador, y que, por esa razón, puede ser imaginado de manera segura como un refugio acogedor de seguridad y confianza y como tal se desea ardientemente. La paradoja, no obstante, es que para ofrecer siquiera un mínimo de seguridad y de ese modo cumplir con su función curativa, la identidad tiene que desmentir su origen, tiene que negar que no es más que un sustituto y más que nada evocar a un fantasma de la mismísima comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a su promesa de resucitar a los muertos.

La «era de la identidad» está llena de ruido y furia. La búsqueda de la identidad divide y separa; sin embargo, la precariedad de la construcción solitaria de la identidad impulsa a los constructores a buscar perchas en las que colgar juntos los temores y ansiedades que experimentan individualmente y a realizar los ritos de exorcismo en compañía de otros individuos igualmente atemorizados y ansiosos. Si estas «comunidades de percha» proporcionan lo que se espera de ellas —un seguro colectivo contra unos riesgos a los que cada uno se enfrenta individualmente— es una cuestión controvertida, pero montar una barricada con otros sí proporciona un momentáneo alivio de la soledad. Algo hay que hacer, sea o no eficaz; al menos uno puede consolarse de que los golpes no le pillen con los brazos caídos. Como dijo Jonathan Friedman, en nuestro mundo globalizador «una cosa que no está ocurriendo es que estén desapareciendo las fronteras. Por el contrario, se diría que se están levantando en todos los nuevos rincones de las calles de todos los barrios en decadencia de nuestro mundo»¹⁶.

Las fronteras no se trazan para aislar y proteger identidades ya existentes. Como explico el gran antropólogo noruego Frederick Barth, es exactamente al revés: las identidades «comunales», aparentemente compartidas, son subproductos de un febril trazado de fronteras. No es hasta después de que los puestos fronterizos se han atrincherado cuando se tejen los mitos de su antigüedad y se tapan cuidadosamente los recientes orígenes político-culturales de la identidad con los relatos de su génesis. Esta estratagema trata de desmentir el hecho de que (por citar de nuevo a Stuart Hall) lo que *no* señala la idea de identidad es «un núcleo estable del yo, que se despliega del principio al fin a través de todas las vicisitudes de la historia sin cambios»¹⁷.

Quizá en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades de un mundo globalizador hablar de *identificación*, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección. Hay pocas probabilidades de que cedan las tensiones, enfrentamientos y conflictos que genera esa actividad. La frenética búsqueda de identidad no es un residuo de los tiempos de la preglobalización aún no totalmente extirpado, pero destinado a extinguirse conforme progresa la globalización; es, bien al contrario, el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras que producen. Las guerras de la identificación no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, le engrasan las ruedas.

¹⁶ Jonathan Friedman, «The hybridization of roots and the abhorrence of the bush», en Mike Featherstone y Scott Lash, eds., *Spaces of Culture* (Londres, Sage, 1999), pág. 241.

¹⁷ «Who needs “identity”?», pág. 3.

Fe y satisfacción instantánea*

Los antiguos ya sabían la verdad. En su diálogo *Sobre la vida feliz*, Lucio Anneo Séneca señalaba que, en marcada oposición a los placeres de la virtud, las delicias de la pasión se enfriaban cuando eran más ardientes; su capacidad es tan pequeña que se agota en un momento. Revigorizados sólo por un momento pasajero, los que buscan el placer sensual caen rápidamente en la languidez y la apatía. En otras palabras, su felicidad dura poco y sus sueños son autodestructivos. Séneca advertía: la satisfacción que antes llega es también la que antes muere.

El antiguo sabio había imaginado también qué tipo de personas suelen elegir una vida dedicada a la búsqueda de los placeres que traen satisfacción instantáneamente. En otro diálogo, *Sobre la brevedad de la vida*, hacía notar que dicho género de vida era la suerte de las personas que habían olvidado el pasado, no se preocupaban por el presente y tenían miedo al futuro.

Las observaciones sobre la dura condición humana que son ciertas siguen siéndolo durante mucho tiempo. Su verdad no se ve afectada por los juicios de la historia. Las ideas de Séneca, sin duda, pertenecen a esta categoría. La fragilidad endémica del deleite instantáneo y la estrecha relación que hay entre la obsesión por dicho deleite, la indiferencia hacia lo que ha sido y la desconfianza de lo que ha de venir tienden a confirmarse hoy igual que hace dos milenios. Lo que ha

* Este artículo se publicó con anterioridad en *Concilium*, 4 (1999).

cambiado es el número de personas que experimentan directamente la desdicha de vivir en un tiempo aplanado y cortado en rodajas. Lo que a Séneca le parecía nada más que un signo de lamentable desviación del camino recto —un signo de haber perdido el camino y desperdiciado la vida— se ha convertido en la norma. Lo que era elección de pocos se ha tomado destino de muchos. Con el fin de entender por qué ha sucedido esto, no estaría mal que nos dejáramos llevar por las intuiciones de Séneca.

El título de una ponencia presentada en diciembre de 1997 por uno de los analistas sociales más perceptivos de nuestra época, Pierre Bourdieu, era *La précarité est aujourd'hui partout*. El título lo decía todo: la precariedad —la inestabilidad, la vulnerabilidad— es un rasgo extendido (además del que se siente más dolorosamente) de las condiciones de vida contemporáneas. Los teóricos franceses hablan de *précarité*, los alemanes de *Unsicherheit* y *Risikogesellschaft*, los italianos de *incertezza* y los ingleses de *insecurity*. Todos tienen en cuenta el mismo aspecto de la apurada situación humana, experimentada en toda la extensión de la parte muy desarrollada, modernizada y rica del planeta, y percibida en ella como especialmente enervadora y deprimente porque es nueva y en muchos aspectos no tiene precedentes: el fenómeno que tratan de comprender es la experiencia combinada de la *inseguridad* de la posición, los derechos y la subsistencia, de *incertidumbre* en cuanto a su continuación y futura estabilidad y la *falta de seguridad* del cuerpo de uno, su yo y sus prolongaciones —posesiones, barrio, comunidad. La tendencia a olvidar el pasado, a preocuparse por el presente y a temer el futuro, la reprobaba Séneca como fracaso personal de sus contemporáneos, pero hoy podemos decir que en la experiencia de nuestros prójimos el pasado no cuenta mucho ya que no ofrece un fundamento seguro para las posibilidades de la vida, no se presta una atención adecuada al presente porque está casi fuera de nuestro dominio y hay buenas razones para temer que el futuro nos reserve más sorpresas desagradables, pruebas y tribulaciones. Hoy en día, la precariedad no es cuestión de elección; es el sino.

Tener fe significa confiar en el sentido de la vida y esperar que lo que uno hace o deja de hacer tenga una importancia duradera. La fe viene con facilidad cuando la experiencia de la vida confirma que esa confianza está bien fundada. Sólo en un mundo relativamente estable, en el que las cosas y los actos conservan su valor durante un largo periodo de tiempo, un periodo acorde con la duración de la vida humana, es probable que se ofrezca esa confirmación. En un mundo lógico y congruente, las acciones humanas adquieren también lógica y con-

gruencia. Viviendo en un mundo así, como ha afirmado el destacado filósofo Hans Jonas, contamos los días y los días cuentan. Los nuestros son malos tiempos para *cualquier* fe, sagrada o secular, para la fe en la Providencia, en una Cadena Divina de los Seres, tanto como para la fe en una utopía mundana, en una sociedad perfecta del futuro. Nuestra época no es hospitalaria con la confianza ni, más en general, con los objetivos y esfuerzos a largo plazo, a causa de la evidente transitoriedad y vulnerabilidad de todo (o de casi todo) lo que cuenta en la vida terrena.

Empecemos por la condición preliminar de todo lo demás: la subsistencia de una persona. Se ha vuelto extraordinariamente frágil. Los economistas alemanes escriben sobre la «*zwei-Drittel Gesellschaft*» [sociedad de los dos tercios] y prevén que pronto llegará la de «*ein-Drittel*» [un tercio], lo que significa que todo lo que hace falta para satisfacer la demanda del mercado puede ser producido ahora por dos tercios de la población y pronto bastará con un tercio, dejando a los demás hombres y mujeres sin empleo, haciéndolos *económicamente* inútiles y *socialmente* superfluos. Por buena cara que pongan al mal tiempo los políticos y por audaces que sean sus promesas, el desempleo en los países ricos se ha hecho «estructural»: es sencillamente que no hay bastante trabajo para todos.

Es fácil imaginar lo precaria e insegura que es la vida de quienes, como consecuencia, se ven directamente afectados. La cosa es, sin embargo, que todos los demás también se ven afectados, de momento indirectamente. En un mundo caracterizado por el desempleo estructural nadie puede sentirse seguro. Ya no existe el empleo seguro en una empresa segura; tampoco hay muchas habilidades y tipos de experiencia que una vez se adquieran garanticen la oferta de un empleo y, una vez ofrecido éste, sea duradero. Nadie puede suponer razonablemente que estén asegurados contra la siguiente ronda de «reducción», «reorganización» o «racionalización», contra los erráticos cambios de la demanda del mercado y las caprichosas, pero poderosas, presiones de la «competitividad» y la «eficacia». «Flexibilidad» es la palabra clave del momento. Augura empleos sin seguridad de derechos incorporada: contratos a plazo fijo o renovables, despedida sin previo aviso ni compensación.

Nadie puede pensar que es verdaderamente insustituible; hasta la posición más privilegiada puede resultar no ser más que temporal y «hasta nuevo aviso». Y si los seres humanos no cuentan, tampoco cuentan los días de su vida. A falta de seguridad a largo plazo, la «satisfacción instantánea» parece seductora y una estrategia razonable. Sea

lo que fuere lo que ofrece la vida, que lo ofrezca *bic et nunc*, aquí y ahora. ¿Quién sabe lo que puede traer el mañana? El aplazamiento de la satisfacción ha perdido su atractivo: es muy incierto, después de todo, si el trabajo y el esfuerzo invertidos hoy supondrán una ventaja durante el tiempo que se tarde en conseguir la recompensa; no hay ninguna seguridad, además, de que los premios que hoy parecen atractivos sigan siendo deseables cuando por fin lleguen tras mucho tiempo. Las ventajas tienden a convertirse en cargas, los premios rutilantes en signos vergonzosos, las modas van y vienen con una velocidad alucinante, todos los objetos de deseo se quedan obsoletos y molestos antes de que haya tiempo de disfrutarlos plenamente. Estilos de vida que son *chic* hoy se convertirán mañana en motivo de ridículo.

Si esto es así, para evitar la frustración uno haría mejor en no desarrollar hábitos y apegos ni llegar a compromisos duraderos. Los objetos de deseo se disfrutan mejor en el momento y luego se deshace uno de ellos; los mercados se encargan de que se hagan de una manera tal que tanto la satisfacción como la obsolescencia sean instantáneas. No sólo hay que renovar el contenido del armario cada temporada, también hay que cambiar de coche porque el diseño de la carrocería está pasado de moda y hace daño a la vista, se desechan buenos ordenadores porque los nuevos cacharros los han dejado anticuados, espléndidas y apreciadas colecciones de discos son reemplazados por cintas sólo para reemplazar éstas por CDs simplemente porque ya no se encuentran nuevas grabaciones en las formas anteriores.

Por ello, a los hombres y mujeres se les entrena (se les hace aprender a las malas) a percibir el mundo como un contenedor lleno de objetos desechables, objetos de usar y tirar. El mundo entero, incluyendo a los demás seres humanos. Todas las piezas son reemplazables, y es mejor que lo sean: ¿cómo va uno a estar contento con su suerte si a lo lejos le hacen señas unos goces mejores, aunque aún no puestos a prueba? En un mundo en el que el futuro está lleno de peligros, toda oportunidad no aprovechada aquí y ahora es una oportunidad perdida; no aprovecharla es por tanto imperdonable y no se puede justificar. Puesto que los compromisos de un día se interponen en el camino de las oportunidades del siguiente, cuanto más ligeros y superficiales sean menor será el perjuicio. «Ahora» es la palabra clave de la estrategia de la vida, sea lo que sea a lo que se refiera dicha estrategia. Por un mundo tan inseguro e imprevisible los caminantes listos e inteligentes viajan ligeros de equipaje y no verterían ninguna lágrima por nada que entorpeciera su avance.

De este modo, la política de la «precarización» dirigida por los operadores de los mercados de trabajo es secundada y ayudada por las po-

líticas de la vida. Las dos convergen en el mismo resultado: los lazos humanos, las comunidades y las asociaciones decaen, se marchitan, se desmoronan y se descomponen. Los compromisos «hasta que la muerte nos separe» se convierten en contratos «hasta que la satisfacción decaiga», temporales por definición y por diseño y de posible ruptura unilateral en cuanto uno de los socios olfatee que le aporta más valor salirse de ellos que continuar la relación.

Los lazos y las asociaciones se consideran, en otras palabras, cosas que hay que *consumir*, no producir; están sometidos a los mismos criterios de evaluación que todos los demás objetos de consumo. En el mercado de consumo se ofrecen, por lo general, unos productos aparentemente duraderos para un «periodo de prueba» y se promete devolver el dinero si el comprador no está totalmente satisfecho. Si se considera desde este punto de vista a una parte de una asociación, ya no es misión de las dos partes «hacer que la relación funcione», hacer que funcione a las duras y a las maduras, ayudarse mutuamente en las buenas y malas rachas, recortar si es necesario las propias preferencias, comprometerse a hacer sacrificios y hacerlos para que la unión dure. Se trata, por el contrario, de obtener satisfacción de un producto listo para usar; si el placer que se extrae de él no está a la altura de lo prometido y de lo que se espera, o si la novedad deja de serlo a la vez que se extingue el goce, no hay razón para seguir con el producto inferior o envejecido en vez de buscar en la tienda otro «nuevo y mejorado».

Lo que se infiere es que la aceptada temporalidad de las asociaciones suele convertirse en una profecía que se realiza a fuerza de hacerla. Si el vínculo humano no es, como todos los demás objetos de consumo, algo que hay que elaborar mediante el esfuerzo prolongado y ocasionalmente el sacrificio, sino algo que se espera que aporte satisfacción de inmediato, algo que se rechaza si no lo hace y que sólo se conserva y utiliza mientras sigue satisfaciendo (y no más), no tiene mucho sentido esforzarse cada vez más y mucho menos sufrir malestar e incomodidad por salvar la asociación. Hasta un tropezón sin importancia puede trastocarla; los desacuerdos banales se convierten en enconados conflictos, las leves fricciones se toman como signo de incompatibilidad esencial. Como diría el sociólogo americano W. I. Thomas, si las personas aceptan que sus compromisos son temporales y hasta nuevo aviso, estos compromisos tenderán a serlo como consecuencia de las propias acciones de las personas.

En estos tiempos de incertidumbre y precariedad, la transitoriedad adquiere una «ventaja estratégica» sobre la durabilidad. Ya no está claro cuál es la causa y cuál el efecto. ¿Son la fragilidad y la vulnerabilidad

de la condición humana la sumaria consecuencia de las habituales políticas de la vida, que no reconocen los objetivos y valores a largo plazo, difíciles de conquistar y conservar? ¿O es más bien que las personas suelen preferir satisfacciones a corto plazo porque hay en el mundo pocas cosas que sean verdaderamente duraderas y pocos objetivos en los que se pueda confiar que sobrevivan al esfuerzo necesario para alcanzarlos? Las dos suposiciones son parcialmente ciertas y contienen una parte de verdad. Un mundo saturado de incertidumbre y unas vidas divididas en breves episodios necesarios para aportar satisfacción instantánea se ayudan y secundan, se apoyan y refuerzan entre sí.

Una parte fundamental de cualquier fe es la inversión de valor en algo más duradero que la vida individual, evanescente y endémicamente perecedera; algo que perviva, que resista el impacto erosivo del tiempo, quizá incluso inmortal y eterno. La muerte individual es inevitable, pero la vida se puede utilizar para negociar y conquistar un sitio en la eternidad; se puede vivir de manera que se trascienda la mortalidad, que la huella que deje no se borre por completo. Puede que la fe sea un asunto espiritual, pero para mantenerse firme necesita un anclaje mundano; sus amarres tienen que llegar muy hondo en la experiencia de la vida cotidiana.

La familia sirvió durante mucho tiempo como uno de los principales vínculos que relacionan a los seres humanos con la inmortalidad: de las ocupaciones de la vida individual a los valores duraderos. Las amarillentas fotografías de los álbumes familiares, y antes de ellas las largas listas de fechas de nacimientos, matrimonios y fallecimientos de las biblias familiares, eran testigo de la longevidad de la familia, que los miembros concretos debían hacer todo lo posible por no dañar y por asegurar. Los álbumes familiares, sin embargo, han sido sustituidos ahora por cámaras y cintas de vídeo, y estas cintas son diferentes de las fotos porque se pueden borrar y están concebidas para borrarlas una y otra vez a fin de dejar sitio a nuevas grabaciones igualmente temporales. La sustitución de la fotografías por vídeos tiene un significado simbólico; se ajusta al cambio en el estatus de la vida familiar, que ha pasado a ser para un número creciente de hombres y mujeres un acontecimiento que no necesariamente dura más que la vida individual. Hay una tendencia a que las familias se hagan y deshagan varias veces en el transcurso de la vida de un individuo. La familia difícilmente sirve como puente material, sólido y fiable hacia la inmortalidad.

Por enormes que hayan sido las consecuencias de esta evolución, no está sola; lo que hoy ocurre con la familia refleja profundos cambios en otros aspectos de la condición humana que antaño proporcio-

naban puentes desde la mortalidad individual hasta unos valores perdurables, incluso inmortales. Se puede decir que la inmortalidad misma tiende a hacerse «instantánea». Oímos a los presentadores de acontecimientos deportivos o festivales de música pop anunciar, con la voz ahogada por la excitación, que ellos (y los espectadores) «están siendo testigos de la historia». En su nueva versión, la inmortalidad no es algo que se pueda ganar por lo difícil, merced a un esfuerzo de toda la vida; antes bien es algo que se disfruta en el momento, sin pensar mucho en las consecuencias, sin preguntar hasta qué punto resultará eterna esa «inmortalidad» objeto de goce instantáneo. Los artistas se cuidaban mucho de que sus murales y lienzos fuesen perdurables, los arquitectos erigían edificios concebidos para durar siglos. Ahora los materiales artísticos preferidos son los que hacen alarde de su carácter perecedero; la forma favorita de arte visual es un *happening* o una instalación, montados como acontecimiento único para el tiempo que dure la exposición y destinados a ser desmontados la noche después del cierre. En todos los campos de la cultura (incluyendo la ciencia, que se supone interesada sólo en las verdades *eternas*), la *notoriedad* reemplaza a la *fama*; y la notoriedad es, reconocida y desvergonzadamente, la versión instantánea de la inmortalidad, indiferente a todas las demás versiones.

Si la dedicación a los valores duraderos está hoy en crisis, es porque la idea misma de duración, de inmortalidad, está también en crisis. Pero la inmortalidad está en crisis porque la confianza básica y cotidiana en la perdurabilidad de las cosas hacia la que quizá está orientada la vida humana se ve debilitada por la experiencia humana cotidiana. Esa erosión de la confianza es a su vez provocada por la precariedad, fragilidad, inseguridad e incertidumbre endémicas del lugar humano en la sociedad humana.

La elevación de la competitividad y de una búsqueda «gratis para todos» del mayor provecho, a la categoría de criterio principal (incluso monopolista) para distinguir entre acciones adecuadas e inadecuadas, correctas y equivocadas es el factor que tiene la responsabilidad última del «miedo ambiente» que impregna la vida de la mayoría de los hombres y mujeres contemporáneos, de su sentimiento de inseguridad, tan difundido y tal vez universalmente compartido. La sociedad ya no garantiza, ni siquiera promete, un remedio colectivo para las desdichas individuales. A los individuos se les ha ofrecido una libertad de proporciones sin precedentes (o mejor dicho, se les ha arrojado a ella), pero al precio de una inseguridad asimismo sin precedentes. Y cuando hay inseguridad queda poco tiempo para cuidarse de valores que se hallan por encima del nivel de las preocupaciones cotidianas, o, si a eso

vamos, para ocuparse de cualquier cosa que dure más que el momento pasajero.

La vida fragmentada suele vivirse en episodios, en una serie de acontecimientos sin relación entre sí. La inseguridad es un punto en el cual el ser se rompe convirtiéndose en fragmentos y la vida en episodios. A menos que se haga algo con el espectro de la inseguridad que nos acosa, habrá pocas posibilidades de restablecer la fe en los valores perdurables.

Cómo actuamos

¿Necesita el amor a la razón?*

El amor teme a la razón; la razón teme al amor. Cada uno trata de prescindir del otro. Pero siempre que lo hacen les esperan problemas. Éste es, en su presentación más breve posible, el dilema del amor. Y de la razón.

Su separación significa desastre. Pero las negociaciones, si tienen lugar, raras veces producen un *modus vivendi* tolerable. Razón y amor hablan lenguajes distintos que no es fácil traducir uno a otro; los intercambios verbales producen más incompreensión y recelo mutuos que verdadero entendimiento y simpatía. Razón y amor no conversan, en realidad; la mayoría de las veces se hacen callar a gritos.

La razón habla mejor que el amor, de manera que a éste le resulta tremendamente difícil, por no decir imposible, reparar sus errores en el discurso. Los duelos verbales terminan por lo general con la razón triunfante y el amor herido. La discusión no es el fuerte del amor. Conminado a presentar un argumento que la razón reconociera como válido, proferiría sonidos que la razón hallaría incoherentes; como mucho elegiría quedarse callado. Jonathan Rutherford ha compuesto un conciso resumen de la larga lista de las escaramuzas perdidas por el amor: «El amor está al borde de lo desconocido más allá de lo cual se hace casi imposible hablar.» Nos conmueve más allá de las palabras. Cuando se nos apremia a hablar del amor, «tratamos de encontrar las

* Este artículo se publicó con anterioridad en versión alemana con el título *Braucht die Liebe das Vernunft?* en *Rhein Reden*, 1 (2000).

palabras», pero «las palabras se doblan, se pliegan y desaparecen». «Aunque me parece que tengo todo por decir, digo muy poco o nada»¹. Todos sabemos lo que es el amor... hasta que intentamos decirlo en voz alta y con claridad. El amor no se reconocería en las palabras: las palabras parecen ser propiedad de la razón y un territorio extraño y hostil al amor.

Como acusado en el tribunal de la razón, el amor pierde necesariamente el pleito. Éste estaba perdido antes de empezar. Como el héroe de *El proceso* de Kafka, el amor es culpable de ser acusado; aunque uno puede absolverse de los delitos que le acusan de haber cometido, no hay defensa contra el cargo de ser acusado. Este género de culpa no se deriva de los «hechos del caso» sino que depende de quién mande en los tribunales, quién tenga derecho a juzgar y quién deba someterse al veredicto.

Y sin embargo, como observó Blaise Pascal en su famoso aforismo, «*le coeur a ses raisons*» [el corazón tiene sus razones]. El acento de esta frase, como señaló Max Scheler, recae en dos palabras, *ses* y *raisons*. «El corazón tiene *sus* razones, de las cuales el entendimiento no sabe ni podrá nunca saber nada; y tiene sus *razones*, es decir, ideas objetivas y evidentes sobre asuntos al que todo entendimiento es ciego, tan “ciego” como lo es un ciego al color o un sordo al tono»². Yo considero a alguien «ciego» si no ve lo que *yo* veo claramente. Y la acusación de ceguera funciona en las dos direcciones. El corazón, insiste Scheler, no tiene nada de qué avergonzarse ni por qué disculparse. Puede estar fácilmente a la altura de los niveles de los que la razón se declara orgullosa. Aunque la razón no los reconocería como lo que son, hay un *ordre du coeur*, una *logique du coeur*, hasta una *mathématique du coeur* [orden, lógica, matemática del corazón], tan congruentes y elegantes como las que la razón enumera orgullosamente como su título de superioridad. Lo que pasa, sin embargo, es que los órdenes, las lógicas, las matemáticas de corazón y entendimiento respectivamente, o de amor y razón, no se ocupan de los mismos aspectos de la experiencia ni persiguen los mismos objetivos. Por esto la razón y el amor no se escuchan uno a otro y si lo hicieran difícilmente verían algún sentido en lo que el otro dice. El lenguaje articulado de uno le parece al otro un parloteo incoherente.

¹ Jonathan Rutherford, *I Am No Longer Myself Without You: An Anatomy of Love* (Londres, Flamingo, 1999), pág. 4.

² Max Scheler, «Ordo Amoris», en *Selected Philosophical Essays*, trad. David R. Lachterman (Evanston, Northwestern University Press, 1973), pág. 117. [Trad. esp.: *Ordo amoris* (Madrid, Caparrós, 1996).]

Quisiera sugerir al menos tres motivos convergentes por los que su comunicación ha de fracasar.

Para empezar, el amor tiene que ver con el valor mientras que la razón tiene que ver con el uso. El mundo, tal como lo ve el amor, es una colección de valores; tal como lo ve la razón, es una colección de objetos. Las dos cualidades —de «valor» y de «uso»— son famosas por ser confusas y confundidas: ¿no es valiosa una cosa *porque* es útil? Esto, desde luego, lo dice la razón, y así lleva hablando desde su despertar en los diálogos de Platón. Desde entonces, la razón se ha esforzado mucho, y sigue esforzándose, por añadir «valor» y deshacerse de todo lo que quede que se resista a esa adición, de enrollar al «valor» al servicio del «uso», de convertir el valor en criada o producto del uso.

Pero el valor es la cualidad de una cosa, mientras que la utilidad es un atributo de los usuarios de la cosa. Es la imperfección del usuario, la escasez que hace sufrir al usuario, el impulso del usuario a llenar el vacío, lo que hace útil a una cosa. «Usar» significa mejorar la situación del usuario, reparar una deficiencia; «usar» significa interés por el bienestar del usuario.

En el *Banquete* de Platón, Aristófanes relaciona el amor con el deseo de totalidad que en ese momento no se tiene: «el deseo de la totalidad y su búsqueda es llamado Amor», dice. Sócrates, como siempre, trata de elevar la mera descripción a la categoría de la ley de la lógica, de sustituir «probablemente» por «necesariamente»: «¿acaso no es preciso que el deseoso desee lo que le falta o, por el contrario, que no desee lo que no le falta?» Así pues no queda sitio para la adivinanza y los errores de juicio, resume Sócrates; todo «el que desea, desea lo que no está en su posesión y no está allí, lo que no tiene, lo que él mismo no es y lo que le falta». Esto es, insiste, lo que llamamos «deseo»; es lo que *el deseo tiene que ser*, a menos que sea otra cosa que no es deseo. Pero ¿es este deseo lo que llamamos amor, como diría implícitamente Aristófanes? Sócrates cita por extenso las palabras de una sabia mujer, Diotima de Mantinea (W. H. D. Rouse indica que el equivalente de este nombre sería «Temeaseñor de Ciudad del profeta»). Diotima señala que el Amor fue concebido en la fiesta del natalicio de Afrodita por la unión sexual de la Abundancia y la Pobreza, y por tanto el Amor no nació ni rico ni pobre, o mejor dicho pobre pero con «designios sobre lo bello y lo bueno»; el Amor no era mortal ni inmortal, o mejor, era un mortal con designios sobre la inmortalidad. El Amor, en otras palabras, «no tiene necesidad ni riquezas»; el amor «no es amor por lo bello», «no es amor por engendrar y nacer en lo bello»,

y es así «porque engendrar es para el mortal algo eterno e inmortal». «En consecuencia, es forzoso, según este razonamiento, que el amor sea también amor de la inmortalidad» (págs. 114-115)³.

Lo que uno desea quiere usarlo; más exactamente, «gastarlo», despojarlo de la otredad, hacerlo posesión de uno o ingerirlo, convertirlo en parte de su cuerpo, en una extensión de sí mismo. Usar es aniquilar al otro por el yo. Amar, por el contrario, significa valorar al otro por su otredad, desear reforzarlo en su otredad, proteger esa otredad y hacer que florezca y prospere y estar dispuesto a sacrificar la propia comodidad de uno, incluyendo su misma existencia mortal, si es eso lo que hace falta para realizar esa intención. «Uso» significa una ganancia para el yo; «valor» augura su negación de sí mismo. Usar es tomar, valorar es dar.

Las orientaciones hacia el uso y hacia el valor ponen el amor y la razón en caminos diferentes. Pero una vez están en sus caminos adecuados tienen también horizontes diferentes. Los del amor son infinitos, nunca se alcanzan, retroceden constantemente conforme avanza el amor. El amor no es más inmortal que los enamorados y puede quedarse muy lejos del infinito, pero no es amor si no toma un tiempo infinito y un espacio ilimitado como únicos límites aceptables. El que ama estaría de acuerdo con Lucano, sobrino de Séneca: «Tengo esposa, tengo hijos; todos ellos son rehenes entregados al destino»; aceptaría que el destino está abierto para siempre y no conoce límites y concedería que amar es consentir que así sea. La intención de la razón es, sin embargo, exactamente lo contrario: no abrir la puerta a lo infinito sino cerrarla, y de forma segura. El acto del uso es un acontecimiento en el tiempo, un acontecimiento que se realiza y se agota en un tiempo limitado: las cosas suelen perder su utilidad durante el acto de usarlas. El uso sólo puede lograr duración mediante la repetición, no de la realización de sí mismo; la realización conduciría a su muerte (éste es el sentido en el que podemos hablar del tipo de deseo de «objetos útiles» que nuestra sociedad de consumo suele fomentar que lo que desea es desear, no verse satisfecho).

Quisiera citar de nuevo a Max Scheler: «El amor ama y al amar mira siempre más allá de lo que posee y tiene en su poder. El *Triebimpuls* [fuerza impulsora] que los suscita podrá extinguirse; el amor mismo no se cansa». El amor, insiste Scheler, es por esencia infinito; exige «para su satisfacción un bien *infinito*»⁴. Tomar un bien o estado

³ Platón, *Banquete* (Madrid, Alianza, 1999).

finito para la satisfacción del impulso amoroso es señal de *encaprichamiento*, una grave aunque habitual «destrucción y confusión» del *ordo amoris* [orden del amor]. El amor digno de tal nombre nunca se detiene y nunca se da por satisfecho; es posible reconocer el verdadero amor por la sospecha del que ama de que todavía no ha llegado a las alturas a las que debería ascender, no por su seguridad de haber ido lo bastante lejos y menos todavía por su queja de haber ido demasiado lejos.

Lo que es la gloria del amor es también su desgracia. Lo *infinito* es también *indefinido*. No se le puede precisar, circunscribir, medir. Se resiste a las definiciones, revienta los marcos e invade las fronteras. Al ser su propia autotransgresión, está siempre por delante de cualquier instantánea, incluso de la más inmediata; sólo se puede hablar de él como historia, y esa historia se queda anticuada en el momento en que se cuenta. Desde el punto de vista de la razón, entusiasta como es de las copias fieles y de los diagramas legibles, el amor lleva la carga del pecado original de la falta de forma. Y como la razón quiere detener o canalizar los flujos rebeldes, domar lo salvaje y domesticar lo elemental, el amor es acusado asimismo por su carácter evasivo, rebelde y obstinado. La razón, esa búsqueda de lo útil, recorta lo infinito a la medida del yo finito. El amor, al ser la búsqueda del valor, expande el yo finito hacia lo infinito. El entendimiento no puede aventurarse tan lejos y por tanto se queda a mitad de camino. Su incapacidad para mantenerse a la altura y su abandono de la persecución que sigue se interpreta equivocadamente como la prueba de la vaguedad, «subjetividad», obcecación, falta de sentido e imprudencia del amor y el valor, y por tanto de su inutilidad.

Finalmente hay una tercera oposición que distingue la razón y el amor. La razón, podemos decir, impulsa a la lealtad al *yo*. El amor, por otra parte, reclama solidaridad con el *Otro* y por tanto supone la subordinación del yo a algo dotado de mayor valor e importancia.

En el ejemplar publicitario de la razón, la libertad figura en el lugar más destacado; lo que se promete en ese ejemplar es libertad para buscar y alcanzar fines, sean cuales fueren ahora o el futuro los fines juzgados dignos de buscarse; esa libertad presenta el «exterior» del ser, cosas y personas por igual, como un conjunto de potenciales obstáculos a la acción y de vehículos de la acción, o mejor dicho de obstáculos que hay que rehacer convirtiéndolos en vehículos. Son los objetivos del yo

⁴ «Ordo Amoris», págs. 113, 114.

lo que da sentido a los elementos del «exterior». No se puede reconocer otro fundamento a la asignación de sentido para que la razón siga siendo fiel a sí misma y cumpla su promesa. Toda señal de autonomía y autodeterminación en las cosas o en las personas sólo puede ser percibido y expresado como signo de su «capacidad de resistencia» existente. Si esa capacidad es demasiado grande para dominarla, hay que «contar con ella» y la negociación y el compromiso son tal vez una elección más prudente que el ataque directo; pero, una vez más, será en nombre del «interés bien entendido» del yo. Si la razón quiere aconsejar a los actores en su calidad de personas morales, no puede utilizar otro lenguaje más que el del cálculo de ganancias y pérdidas, de la rentabilidad, como lo hizo mediante el «imperativo categórico» de Immanuel Kant.

Según este cálculo el amor es culpable de ser sordo a los apremios de la razón. En el acto del amor, señala Max Scheler, un ser «se abandona para compartir y participar en otro ser como *ens intentionale*» [ser intencional]. En y a través del acto del amor un ser «se une al otro objeto afirmando su tendencia hacia su propia perfección, a la que se esfuerza por ayudar, fomentar y bendecir»⁵.

La razón ofrece al yo la habilidad de convertir las propias intenciones del yo en los objetivos que guían la conducta de los otros; el amor, por el contrario, estimula al yo a aceptar las intenciones del otro como su propio objetivo. La razón, en su nivel ético más alto, accede magnánimamente a ser tolerante con el Otro. El amor no se rebajaría a la mera tolerancia; antes bien quiere solidaridad, y la solidaridad significa quizá altruísmo y negación de uno mismo, el tipo de actitud que la razón se vería en un aprieto para justificar.

Pero en el amor hay más que una aceptación incondicional de la otredad del otro y del derecho del otro a su otredad, más aún que el consentimiento a servir —ayudar, fomentar, bendecir— la causa de esa otredad. El amor significa firmar un cheque en blanco: en tanto en cuanto hay acuerdo total y verdadero sobre el derecho del otro a la otredad, no hay manera de saber en qué podría consistir esa otredad ahora, y mucho menos después. Emmanuel Levinas compara al Otro del Eros con el futuro, a causa de la negativa del futuro «a ser aprehendido de ninguna manera», de su hábito de «caer sobre nosotros y apresarnos», por el contrario. «No defino al Otro por el futuro —explica Levinas— sino al futuro por el Otro»: «la total alteridad del Otro»

es tan completa e invencible que puede servir como la referencia empírica necesaria para visualizar la alteridad del futuro o de la muerte... El amor significa entrar en relación con el misterio y aceptar que es imposible resolverlo. El amor no significa —ni tiene como resultado— «aprehender», «poseer», «llegar a conocer» ni mucho menos llegar a tener dominio sobre al objeto del amor ni someterlo a control. El amor significa *consentimiento al misterio del otro*, que es afín al misterio del futuro: a algo «que en el mundo en el que todo está, nunca está», algo «que no puede estar aunque todo esté»⁶. El futuro está siempre en otra parte, y así sucede con el Otro del amor.

Se ha podido reparar en que no hemos hecho ninguna referencia a los sentimientos y pasiones que normalmente se asocian a «estar enamorado» o «enamorarse». Si «el amor tiene sus razones», como quería Pascal, o tiene sus leyes, su lógica y sus matemáticas, como indicaba Scheler, si es posible describirlo en un lenguaje válido interpersonalmente, es sólo como una «presentación» concreta del yo y del Otro, como una modalidad concreta de la presencia del Otro y por tanto también de la constitución del Yo. Una vez observado esto, podemos concebir el amor como un molde para el yo ético y la relación moral. Mientras que la razón se guarda de traspasar la frontera de lo ontológico, el amor apunta a la esfera de lo ético. La ética, se puede decir, se hace a imagen y semejanza del amor. Todo lo que se ha dicho aquí del amor se aplica en igual medida a la ética.

Antes que un *ens cogitans* o que un *ens volens*, el hombre es un *ens amans* [ser pensante, deseante, amante], dice Scheler, y añade: no puede ser de otro modo, ya que es en la red tejida de amor y odio donde los seres humanos atrapan el mundo que después someten —como habría dicho Schopenhauer— a la voluntad y a la representación. Quitemos el amor y el odio y no habrá red ni captura. Levinas coincidiría con la afirmación de Scheler de la prioridad de la ética, aunque no necesariamente con el argumento presentado en apoyo de su verdad. Tal como yo lo entiendo, la famosa máxima de Levinas «la ética es antes que la ontología», a diferencia de la aseveración de Scheler, no pretende tener rango empírico/ontológico. Antes bien, contiene dos proposiciones, una fenomenológica y otra ética. Primera: para aprehender el significado de lo ético hay que suspender todo conocimiento anterior de lo ontológico por razón de su irrelevancia. Segunda: no es la ética la que tiene que justificarse desde el punto de vista del ser, sino al re-

⁵ *Ibid.*, pág. 110.

⁶ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (París, PUF, 1979), págs. 64, 80 y ss. [Trad. esp.: *El tiempo y el otro* (Barcelona, Paidós, 1993).]

vés: *onus probandi* [la carga de la prueba] recae en el ser, es el ser el que tiene que demostrar su acuerdo con la ética. En otras palabras, no es posible derivar el «debe» del «es», pero no hay que preocuparse por ello, ya que es el «es» el que debe preocuparse por su relación con el «debe». La declaración «la ética es *antes que* la ontología» ha de ser interpretada en términos éticos: lo que dice es que «la ética es *mejor* que la ontología».

«El rostro de un prójimo —escribe Levinas— significa para mí una excepcional responsabilidad, anterior a todo libre consentimiento, a todo pacto, a todo contrato»⁷. Yo era responsable antes de entrar en cualquier compromiso que la sociedad sabe petrificar en una regla u obligación social. Pero como no se había anotado aún ninguna regla, mientras que la responsabilidad ya había adquirido fuerza al ver por primera vez al Otro, esa responsabilidad está *vacía de contenido*: no dice nada acerca de lo que hay que hacer; sólo dice que desde ahora todo lo que hay que hacer parecerá bien o mal dependiendo de cuáles sean sus efectos sobre el Otro. Una cosa notable en Levinas, pensador profundamente religioso y perspicaz experto talmúdico, es que aunque utiliza con profusión el concepto de los mandamientos no entra en detalle más que en uno de ellos: «no matarás». Ese mandamiento basta para cimentar todo el edificio de la moral, ya que requiere el asentimiento a la perpetua compañía del Otro, a vivir juntos, con todas sus consecuencias desconocidas e imprevisibles. Nos manda que compartamos nuestra vida, interactuemos y hablemos; todo lo demás queda sin especificar: un cheque en blanco que aún hay que rellenar con nuestras acciones. Y es esta inconcreción lo que nos guía al país de lo ético.

Otro gran pensador religioso y filósofo ético de nuestro siglo, Knud Løgstrup, es todavía más concreto al referirse a la inconcreción, irritante y, sin embargo, bendita, de la exigencia ética: «Esta exigencia no da instrucciones de ninguna clase acerca de cómo hay que cuidar de la vida de una persona entregada así [a nuestro cuidado]. No especifica nada a este respecto sino que lo deja enteramente en manos del individuo. Indudablemente hay que servir a esa persona con la palabra y con la acción, pero con qué palabra y con qué acción exactamente es algo que tenemos que decidir nosotros mismos en cada situación»⁸. El

⁷ Véase Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya, Nijhoff, 1974). [Trad. esp.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca, Sígueme, 1995).]

⁸ Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, trad. Theodor I. Jensen (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997), pág. 56.

saber que estamos sometidos a un mandato, pero no lo que el mandato nos ordena que hagamos, significa estar sentenciados a una incertidumbre de por vida. Pero, dice Løgstrup, esto es precisamente lo que significa «ser moral»: la certidumbre genera irresponsabilidad; la certidumbre absoluta es lo mismo que irresponsabilidad absoluta. Si se nos dijera exactamente lo que tenemos que hacer, «la sabiduría, la perspicacia y el amor con que tenemos que actuar» «ya no serían nuestros»; el mandato no sería un llamamiento a la humanidad, la imaginación y la perspicacia, sino a la obediencia; la ética cristiana en especial «se anquilosaría convirtiéndose en ideología» y de este modo cederíamos todos a la tentación de «absolutizar los puntos de vista que actualmente prevalecen en las leyes, la moral y la convención contemporáneas»⁹.

Cuál es exactamente el rango de la «irresponsabilidad incondicional» de Levinas y del «mandamiento tácito» de Løgstrup es notoriamente una cuestión discutible. La respuesta oscila incómodamente entre dos puntos de vista polarizados adoptados en la filosofía ética; entre la creencia en unos orígenes divinos y prerracionales de la ética y la concepción de ésta como la «voluntad de la sociedad», codificada, producto de la convención sedimentado a partir de la experiencia histórica humana y al que se ha llegado a través del método de ensayo y error, aunque lo haya guiado en su camino la consideración racional de los requisitos previos de la convivencia humana. Levinas y Løgstrup se esfuerzan por reconciliar ambos extremos y por demostrar que, lejos de contradecirse entre sí, la presencia prerracional de la exigencia ética y la responsabilidad *humana* de hacer que el verbo *no expresado* se haga carne se condicionan e impulsan la una a la otra. En la visión de la ética de Levinas y Løgstrup hay sitio para las dos y, además, es indispensable la presencia de las dos.

Pero el mensaje combinado de los dos grandes pensadores no se detiene en el intento de resolver la antinomia más irritante de la filosofía ética. La parte más importante del mensaje es la refutación de la suposición, expresa o tácita, de todo o casi todo el pensamiento ético hasta la fecha: que la causa de la ética sufre en condiciones de incertidumbre y se beneficia de la seguridad en uno mismo que ofrece la inequívoca letra de la ley, y por tanto que «ser moral» significa, en última instancia, ajustarse al código ético. Contra el extendido concepto de moral hecho a semejanza de la ley, Levinas y Løgstrup ofrecen una visión de la moral como reto, como cuestión de responsabilidad *por* la

⁹ Véase *The Ethical Demand*, págs. 110-113.

debilidad del Otro en vez de responsabilidad *ante* un poder superior. Y contra la idea de que la solución del dilema ético es un empeño esencialmente *finito*, destinado a concluir una vez se ha compuesto el código ético plenamente racional y no contradictorio y se ha decretado cuál es su esfera indiscutible, Levinas y Løgstrup plantean la responsabilidad como la *condición humana eterna y sin fin*. Lo que se deduce de la idea de responsabilidad incondicional y exigencia tácita es que sólo se puede reconocer a los seres morales por su perpetua ansiedad y autorreprobación: por el recelo devorador de que no son *lo bastante morales*, que no se ha hecho todo lo que se podía hacer y que la exigencia pedía más de lo que ellos creyeron al escucharla.

Ahora estamos preparados para ofrecer un intento de respuesta a la pregunta del título. Y esa respuesta es: sí, el amor necesita a la razón, pero la necesita como instrumento, no como excusa, justificación o escondite.

Amar, igual que ser moral, significa hallarse y permanecer en un estado de perpetua incertidumbre. El que ama, igual que la persona moral, navega entre la tolerancia, que la mayoría de las veces encalla en los bajíos de la indiferencia, y el impulso posesivo que tan fácil y bruscamente zozobra en la roca de la coacción; el que ama y el yo moral no tienen otras aguas en las que navegar. Necesitan toda la ayuda que puedan obtener; la promesa de ayuda de la razón parece atractiva. Al fin y al cabo necesitan sopesar líneas de actuación opcionales y calcular sus riesgos y oportunidades, ganancias y pérdida; necesitan hacer todo lo posible para prever los efectos de sus acciones sobre el bienestar de los objetos de su amor o interés; tienen que comparar y valorar la gravedad de unas exigencias que no se pueden satisfacer simultáneamente debido a la escasez de sus recursos y tienen que calcular la mejor manera, o la menos perjudicial, de distribuir los recursos a su disposición. En todas estas y parecidas tareas, la razón es insuperable; ninguna otra facultad humana lo hará mejor. Pero es al artesano, no a las herramientas, al que, y con razón, se culpa por los defectos del producto y el que se supone que tiene que arrepentirse y compensar por los perjuicios. Utilizar las capacidades del razonamiento racional no descarga al que ama ni a la persona moral de sus responsabilidades por las consecuencias. Sólo es posible renunciar a esa responsabilidad a la vez que al amor y a la moral.

Pero esto no basta para evitar sus sufrimiento al que ama y a la persona moral. La incertidumbre es la mayoría de las veces una situación poco grata; la incertidumbre incurable es absolutamente desagradable y repulsiva. Se puede disculpar a quienes se ven arrojados a esa situa-

ción por buscar alivio desesperadamente. El alivio sólo puede llegar en forma de una autoridad lo bastante poderosa como para responder de la adecuación de determinados pasos y la inadecuación de todos los demás. La confianza que ponen en dicha autoridad quienes buscan certidumbre promete la liberación de la carga de la responsabilidad. La autoridad es ahora la única que asume la culpa si algo sale mal.

Las autoridades se presentan en muchas formas y colores. Hay gobernantes despiadados y totalitarios que amenazan con severos castigos en caso de desobediencia. Hay versiones más blandas del gobierno a través del mando, en forma de jerarquías burocráticas, que sin prescindir del palo tienen un constante suministro de zanahorias frescas. Y hay autoridades sin cargo ni dirección postal, autoridades anónimas: la autoridad de número, cuya arma es la amenaza del ostracismo social, es la más destacada. Cuando se les hace rendir cuentas de sus actos, los que han metido la pata siempre pueden indicar, según la autoridad elegida para poner su confianza, que ellos «no hacían más que cumplir órdenes», o que se limitaban a «atenerse a las normas», o que «todas las personas sensatas hacen lo mismo».

En nuestra sociedad moderna, estas autoridades tienen una cosa en común: todas ellas, explícita o implícitamente, afirman hablar en nombre de la razón (en la sociedad moderna es enormemente difícil hablar con autoridad sin afirmar que se tiene línea directa con la razón). Cuando dicen que hay que hacer algo no es sólo que «haya que hacerlo» sino que «se atiene a la razón». Todo el que muestra desobediencia no sólo es un infractor y quebranta las normas sino que es además una persona poco razonable; contra lo que se alzan los culpables es nada menos que contra la cordura y la racionalidad. Este hábito de los gobernantes puede dar la impresión de que la razón está del lado de quienes ostentan el poder, una ilusión de la que han sido víctima no sólo los poetas cortesanos sino muchos filósofos sensatos y críticos. Sería aconsejable, empero, distinguir la utilidad ideológica de una cosa de la cosa misma. Lo que yo sugiero es que no es mediante los servicios prestados a los dadores del orden (o no de manera primordial) como la razón ofrece su ayuda a los que buscan refugio de las responsabilidades.

Esa ayuda viene mediante la absolución de toda preocupación ética. Determinadas elecciones —y sobre todo las más dolorosas y que más destrozan los nervios— están exentas de significación moral. Se tranquiliza a quienes eligen diciéndoles que los remordimientos de conciencia no están aquí ni allí: lo que uno hace hay que medirlo, alabar o condenarlo con arreglo a otros criterios, más claros y mucho

menos ambiguos que cosas tan elusivas y difíciles de precisar como el bienestar o la desgracia de lo demás y la propia responsabilidad por ellos. El amor, evidentemente, no sirve para pensar y por tanto tampoco para ese *entendimiento* que se supone le dice a uno *cómo continuar*; la moral comparte ese defecto con el amor. Si la razón pudiera ofrecer un argumento sensato contrario a seguir los impulsos morales y a favor de despreciarlos señalando que las acciones en cuestión son «moralmente indiferentes», la oferta encontraría muchos postores fanáticos. Un ejemplo puede mostrar lo que se quiere decir con esto.

Uno de los argumentos que con mayor frecuencia se oyen en favor del desmantelamiento del estado de bienestar es: «no podemos permitirnoslo». Lo que pasa es que hay demasiadas personas sin trabajo, demasiadas madres solteras sin medios para alimentar a sus hijos, demasiadas personas que se hacen mayores y dependen de sus pensiones de vejez; bien, si lo pensamos, en términos generales hay demasiada gente, hombres y mujeres, blancos, negros y amarillos. Podríamos ayudarlos a todos alegremente, pero esto no es posible sin repartir nuestra riqueza, sin unos impuestos más altos, y ello sería perjudicial o estúpido, ya que «mandaría unas señales equivocadas» y disuadiría a las personas de ganar dinero y más dinero, de manera que vendría una depresión sin posibilidad de «recuperación conducida por la demanda», «todos estaríamos en peor situación». Así que, si a usted le importa de verdad, no sea imprudentemente generoso. Puede que sea triste y deprimente no poder guiarse por los sentimientos, pero el amor necesita a la razón para que lo salve de su necesidad. Esto es tal vez un razonamiento circular, pero bienvenido sea el razonamiento si lo es sin lugar a dudas. No sólo sirve para absolver a una conciencia culpable sino que además presenta la negativa a compartir como un acto en última instancia moral.

Esto es lo que quiero decir al referirme a la razón utilizada para excusar al amor por su fracaso y como escondite para el carácter tácito de la exigencia ética y la naturaleza incondicional de la responsabilidad moral. Lo que sostengo es que éstas son utilizaciones indebidas de la razón. Ofrecen una escapatoria de una difícil situación moral, no la ocasión para hacer frente a sus verdaderos dilemas y tratar de resolverlos.

Moral privada, mundo inmoral*

Todos los grandes pensadores crean vigorosos conceptos o imágenes propios, o ambas cosas, pero por lo general junto con todo un universo en el que incluirlos y que les infunda sentido: todo un mundo hecho a su medida, el mundo que es su hogar. Para Levinas, ese mundo era «el grupo moral de dos», una consciente utopía en sus dos inseparables sentidos (de «no lugar» y de «buen lugar»). El grupo moral de dos era para Levinas la «escena primordial» de la moral, el tubo de ensayo en el que los yoes morales germinan y brotan; era también la única etapa en la cual estos yoes pueden representarse a sí mismos como son, es decir, como seres *morales*, en vez de representar papeles escritos y recitar los versos de otro. La «escena primordial» de la moral es la esfera del «cara a cara», del tremendo encuentro con el Otro como *Rostró*.

Se sabe que la moral (desde el punto de vista de Levinas: ser *para* el Otro) tiene un formidable potencial de amor y odio, de autosacrificio y dominio, de cuidado y crueldad; la ambigüedad es su principal motor, y, sin embargo, dentro del grupo moral de dos es, por así decirlo, capaz de sostener sola el universo. La moral no necesita códigos ni reglas, razón ni conocimiento, argumento ni convicción. No los entendería, de todas maneras; la moral es «antes» que todo eso (no se

* Una versión abreviada de este artículo se publicó con anterioridad como «The world inhospitable to Levinas», *Philosophy Today*, 43.2 (verano de 1999).

puede siquiera decir que el impulso moral sea «inefable» o «mudo»: la inefabilidad y la mudez vienen *después* del lenguaje, pero el impulso moral desencadenado por el Rostro *precede* al lenguaje). Establece sus criterios sobre la marcha. No entiende de culpa ni de inocencia; es pura en el único sentido verdadero de la pureza: la pureza de la ingenuidad. Como señaló Vladimir Jankélévitch¹, uno no puede ser *puro* salvo a condición de no *tener* pureza, es decir, de no poseerla a sabiendas.

El grupo moral de dos, postulado por Levinas como la cuna y patria de la moral, *es* ingenuo; no sabe (no le han dicho) que sea un grupo, y mucho menos que sea moral. Sólo cuando se ve desde fuera se congela el «grupo moral» en una «pareja», un «par», un «los de ahí fuera» (y por la ley de la reciprocidad que rige fuera, se supone que el «ellos» es traducido por los de dentro de la «pareja» como «nosotros»: isin pérdida, ni siquiera cambio de significado!). Es la mirada desde fuera la que «objetiva» el grupo moral, y lo convierte así en una unidad, una *cosa* que se puede *describir* tal como es, «manejar», *comparar* con otras «como ella», *evaluar*, *agilatar*, *resolver* acerca de ella. Pero desde mi punto de vista como yo moral, no hay ningún «nosotros», ninguna «pareja», ninguna entidad supraindividual con sus «necesidades» y «derechos».

«Dentro» del grupo moral estoy solamente yo, con mi responsabilidad, mi cuidado, el mandato que me manda a mí y sólo a mí, y el Rostro, el catalizador y la comadrona de todo esto. Mi unión con el Otro no sobrevivirá a la desaparición o abandono por mi parte o por la del Otro. No quedará nada que «sobreviva» a dicha desaparición.

La «unión» del «grupo moral» es vulnerable, débil, frágil, vive en precario con la sombra de la muerte nunca muy lejos, y todo ello *porque* ni yo ni el el Otro de este grupo somos *sustituibles*. Es precisamente esta *insustituibilidad* lo que hace *moral* nuestra unión. No hay nadie más que haga lo que no haya hecho yo, de modo que no hay excusa para que cuente con que lo hagan otros en mi lugar o con que alguno de ellos haga algo parecido. Además, como *cada uno de nosotros* es insustituible, no tiene sentido pensar en las acciones desde el punto de vista de los «intereses»: no hay ninguna manera de clasificar las acciones de cualquiera de los dos como «egoístas» o «altruistas». El bien se ve sólo en contraposición al mal, pero dentro de una sociedad en la cual (en discordante oposición a la sociedad «auténtica») *nadie* es sustituible, ¿cómo se puede decir que lo que es bueno para un miembro puede que sea malo para otro? Es dentro de esta «sociedad moral», el

«grupo moral de dos», donde no es posible comprender mi responsabilidad y «cumplir» con ella y donde se percibe como ilimitada, se convierte en la responsabilidad «para toda la vida»; es en estas condiciones como el mandato no necesita ningún argumento para tener autoridad, ni tampoco el respaldo de la amenaza de unas sanciones para ser un mandato; se ha percibido como un mandato, y como un mandato incondicional, y además de forma permanente.

Pero todo esto cambia con la aparición del *Tercero*. Ahora aparece la verdadera sociedad y ya no basta el impulso moral ingenuo, rebelde e indisciplinado, condición necesaria y suficiente al mismo tiempo del «grupo moral».

LA IRRUPCIÓN EN EL GRUPO MORAL

Aquí, en la sociedad —a diferencia del universo de dos— resulta extraño el postulado de Levinas de poner a la ética «antes que la ontología»: aquí, prioridad significa «estar antes» no «ser mejor». La unión prístina e ingenua del yo y el Otro no es prístina ni ingenua. Ahora hay muchas preguntas que se pueden formular y se formulan acerca de esa unión y muchas pruebas a que es posible que se pida a esa unión que se someta. El amor tiene que tener en cuenta ahora al amor a uno mismo, el *Fürsein* al *Mitsein* [ser-para, ser-con], a veces como competidor, siempre como juez. La responsabilidad busca desesperadamente sus límites, se niega rotundamente que el «mandato» sea «incondicional». Desconcertado, el impulso moral se detiene y espera instrucciones.

Ahora vivo en un mundo, como ingeniosamente dijo Agnes Heller² poblado por «Todos, Algunos, Muchos y sus compañeros. De manera semejante, hay Diferencia, Número, Conocimiento, Ahora, Límite, Tiempo, Espacio, también Libertad, Justicia e Injusticia e indudablemente Verdad y Falsedad». Éstos son los principales personajes de la comedia titulada Sociedad y todos ellos están mucho más allá del alcance de mi sabiduría moral (ahora «*meramente* intuitiva»), aparentemente inmune a lo que yo haga, poderosa en comparación con mi impotencia, inmortal en comparación con mi mortalidad, segura en comparación con mis equivocaciones, de manera que mis equivocaciones sólo me perjudican a mí, no a Ellos. *Ellos* son los personajes que actúan ahora: como explica Agnes Heller, «la Razón razona, la Imaginación imagina, la Voluntad desea y el Lenguaje habla (*die Sprache spricht*)».

² Agnes Heller, *A Philosophy of History in Fragments* (Oxford, Blackwell, 1993). [Trad. esp.: *Una filosofía de la historia en fragmentos* (Barcelona, Gedisa, 1999).]

¹ Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus* (París, 1968).

Es así como los personajes se convierten ahora en actores por derecho propio. Adquieren existencia. Viven independientemente de sus creadores...» Y todo esto lo hizo posible, más aún, inevitable, la entrada del Tercero, esto es, el desbordamiento del «grupo de dos» de sus dimensiones «naturales» y su conversión en sociedad.

El Tercero es también un Otro, pero no el Otro con el que nos contráramos en el «escenario primordial» de Levinas, donde la comedia moral, no consciente de ser una comedia moral, era escrita y dirigida únicamente por mi responsabilidad. La «otredad» del Tercero es de un orden completamente distinto. Los dos «otros» residen en mundos diferentes. Son dos planetas cada cual con su propia órbita, que no se cruza con la del otro Otro. Ninguno de los dos sobreviviría a un intercambio de órbitas. Los dos Otros no conversan entre sí; cuando uno habla, el otro no escucha; si el otro escuchara no entendería lo que oyera. Cada uno sólo puede sentirse cómodo si el otro sale fuera, o mejor aún si se queda fuera. Sólo podemos encontrar con el Otro que es Tercero si salimos de la esfera de la moral de Levinas y entramos en otro mundo, en la esfera del *Orden social*, regido por la *Justicia*. Como explica Levinas,

ésta es la esfera del Estado, de la justicia, de la política. La justicia se diferencia de la caridad en que permite alguna forma de igualdad y medida de intervención, una serie de normas sociales establecidas con arreglo al juicio del Estado y por tanto también de la política. La relación entre el otro y yo tiene que dejar sitio esta vez para el tercero, un juez soberano que decide entre dos iguales³.

¿Qué hace al Tercero tan desigual del Otro al que conocimos en el encuentro moral primordial y pristino? En su evaluación del significado y papel sociológico del tercer elemento, Georg Simmel, reduce el papel único y transcendental del Tercero al hecho de que en cualquier triada «el tercer elemento está a una distancia de los otros dos tal que no existen interacciones propiamente sociológicas que interesen por igual a los tres elementos»⁴. La distancia mutua, cuando está desprovista de encuentros, se solidifica en «objetividad» (léase desinterés, ausencia de compromiso). Desde el punto de vista del Tercero, lo que era una reunión moral se convierte en un *grupo*, una entidad dotada de vida propia, una totalidad que es «más grande que la suma de sus partes». Así, los yoes se pueden colocar y ver contra la «totalidad», y sus

motivos contra el «interés del conjunto». Los yoes se convierten en individuos, que son comparables, mensurables, juzgados con arreglo a criterios extrapersonales, de «media estadística» o «normativos»; al Tercero se le coloca firmemente en la posición del posible jurado, el árbitro, el que dicta sentencia. En contra de las compulsiones de los yoes morales, inevitablemente subjetivas y por tanto no racionales, el Tercero puede establecer ahora los criterios objetivos de los intereses racionales. La asimetría de la relación moral casi ha desaparecido, los miembros son ahora iguales, intercambiables y reemplazables. Los actores tienen ahora que explicar lo que hacen, exponen los argumentos y se justifican en referencia a unos criterios que no han establecido ellos. Se despeja el sitio para las normas, leyes, reglas éticas y tribunales de justicia.

Y en ese emplazamiento hay que construir, y con urgencia. La objetividad —ese caballo de Troya del Tercero, ha propinado un golpe mortal, o al menos potencialmente fatal, al afecto que impulsaba a los socios morales. «Un tercer elemento mediador priva de sus cualidades afectivas a las reivindicaciones en conflicto», dice Simmel, pero también priva al afecto de su autoridad como guía de la vida. La razón —ese enemigo de la pasión— *debe* intervenir para que no gobiernen el caos y la desorientación. La razón es lo que llamamos las versiones *ex post facto* de unas acciones de las que se ha extraído la pasión del pasado ingenuo. La razón es lo que esperamos que nos diga qué hacer cuando las pasiones estén domadas o extinguidas y nada nos impulse. No podemos vivir sin razón, una vez que la supervivencia del «grupo» es algo distinto de la vida del Otro sostenida por mi responsabilidad; una vez que el Otro único se ha disuelto en la otredad de los Muchos. Es ahora un asunto entre mi vida y la de los muchos. Al ser la supervivencia de los muchos y la mía propia dos supervivencias diferentes, yo me habré convertido quizá en un «individuo» pero el Otro ha perdido sin duda su individualidad, ahora disuelta en un estereotipo de categoría. Mi ser-para se ha dividido, pues, en tareas en conflicto potencial: de autoconservación y de conservación del grupo.

Cuando el Otro se disuelve en los Muchos, la primera cosa que es barrida es el Rostro. El(los) Otro(s) carece(n) ahora de rostro. Son *personas* («persona» significa máscara, y la máscara oculta rostros, no los descubre). Ahora trato con máscaras (clases, estereotipos, a los que me dirigen las máscaras/uniformes) no con rostros. Es la máscara la que determina con quién estoy tratando y cuáles deben ser mis reacciones. Tengo que aprender el significado de cada *tipo* de máscara y memorizar las reacciones que cada una exige. Pero ni siquiera entonces puedo estar to-

³ Entrevista con Emmanuel Levinas por Roger-Pol Driot en *Le Monde*, 2 de junio.

⁴ Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, Free Press, 1950). [Trad. esp.: *Sociología* (Madrid, Alianza, 1998).]

talmente seguro. Las máscaras se ponen y se quitan; ocultan más de lo que revelan. La inocente confianza del impulso moral ha sido reemplazada por la inextinguible ansiedad de la incertidumbre. Con el advenimiento del Tercero, entra deslizándose el fraude, aún más espantoso en su premonición que en su presencia confirmada, más paralizante aún por ser un espectro que no se puede exorcizar. En la sociedad es preciso vivir con esta ansiedad. Me guste o no, *tengo* que confiar en las máscaras, aunque no *pueda*. La confianza es la manera de vivir con la incertidumbre, aceptar los riesgos, apostar, no de librarse de la ansiedad.

El «grupo moral de dos» es un *vasto* espacio para la moral. Es lo bastante grande para contener al yo ético en pleno vuelo. Sube a las cumbres más altas de la santidad y desciende a los arrecifes submarinos de la vida moral, las trampas que el yo debe evitar antes (y también después) de asumir la responsabilidad de su reponsabilidad. Pero ese grupo es un espacio demasiado atestado para el ser-humano-en-el-mundo. No tiene espacio más que para dos actores. Deja fuera la mayoría de las cosas que llenan el cotidiano trajín de todo ser humano: la lucha por la supervivencia y el engrandecimiento de sí mismo, la consideración de fines y medios, el cálculo de ganancias y pérdidas, la búsqueda del placer, la deferencia o el poder, la política y la economía... Para estar en el espacio moral es preciso ahora *volver a entrar* en él, y esto sólo se puede hacer quitando tiempo a los asuntos cotidianos, dejar a un lado por un tiempo sus reglas y convenciones mundanas. Con el fin de *volver* al grupo moral de dos (¿se puede realmente volver? El grupo al que se *llega* es marcadamente distinto del establecido por Levinas «antes de la ontología»), el Otro y yo tenemos que despojarnos/ser despojados de todo el boato social, rango, distinciones sociales, *handicaps*, cargos o papeles; una vez más no tenemos que ser ricos ni pobres, altivos ni humildes, poderosos ni impotentes. Ahora tenemos que *reducirnos* a la desnuda esencialidad de nuestra humanidad común que en el universo de Levinas se nos había dado al nacer.

¿PUEDE LA MORAL SOBREVIVIR AL ALLANAMIENTO?

En presencia del Tercero, dice Levinas (en conversación con François Poirié),

abandonamos lo que yo llamo el orden de la ética, el orden de la santidad, el orden de la misericordia, el orden del amor o el orden de la caridad, en el que el otro ser humano me interesa indepen-

dientemente del lugar que ocupe en la multitud de los seres humanos e incluso de nuestra común cualidad como individuos de la especie humana; me interesa como el que está cerca de mí, como el primero en llegar. Es único⁵.

Más allá de este orden se extiende el ámbito de la elección, la proporción, el juicio y la comparación. La comparación supone ya el primer acto de violencia: el desafío a la singularidad. Esta violencia no se puede evitar, ya que entre la multiplicidad de los demás son necesarias ciertas divisiones (adscripción a clases, a categorías), son «divisiones justificadas». La ética exige, podemos decir, una cierta autolimitación; para que se satisfaga la demanda ética hay que sacrificar determinados axiomas de la ética.

El estado liberal, dice Levinas —ese estado basado en el principio de los derechos humanos— es la puesta en práctica y la visible manifestación de esa contradicción. Su función es nada menos que «limitar la misericordia originaria de la que surgió la justicia». Pero la «contradicción interna» del estado liberal halla expresión en la percepción, «más allá y por encima de toda justicia ya incorporada al régimen, de una justicia más justa...» «La justicia, en el estado liberal, nunca es definitiva.» «La justicia la despierta la caridad, la caridad tal como es antes de la justicia pero también después de ella.» «El preocuparse por los derechos humanos no es la función del Estado. Es una institución no estatal dentro del Estado, un llamamiento a la humanidad que el Estado todavía no ha hecho.» La preocupación por los derechos humanos es un llamamiento al «excedente de caridad». Se puede decir: a algo mayor que cualquier letra de la ley, que todo lo que el Estado haya hecho hasta ahora. La justicia que el Estado administra nace de la caridad gestada y criada dentro de la situación ética primaria. Y, sin embargo, la justicia sólo puede ser administrada si nunca deja de verse empujada por su *spiritus movens* [impulso motor] original; si se conoce a sí misma como la persecución interminable de una meta siempre elusiva, la re-creación entre individuos-ciudadanos de esa singularidad del signo de nacimiento del Otro como Rostro; si sabe que *no puede* «igualar la amabilidad que le dio origen y la mantiene viva» (*L'Autre, Utopie et Justice*, 1988), pero sabe asimismo que nunca podrá *dejar de intentar* hacer precisamente eso.

⁵ Emmanuel Levinas, en conversación con François Poirié, *Qui êtes-vous?* (Lyon, Éditions la Manufacture, 1987).

¿Qué es exactamente lo que podemos aprender de la exploración que hace Levinas del «mundo del Tercero», el «mundo de la multiplicidad de los otros», el mundo social?

Podemos aprender, para empezar, que este mundo de lo social es simultáneamente vástago legítimo y distorsión del mundo moral. La idea de justicia es concebida en el momento del encuentro entre la experiencia de la singularidad (tal como se da en la responsabilidad moral por el Otro) y la experiencia de la multiplicidad de los otros (tal como se da en la vida social). No puede ser concebida en otras circunstancias, necesita a los dos progenitores y tiene relación genética con los dos, aun cuando los genes, a pesar de ser complementarios, contienen también mensajes genéticos contradictorios. Así, paradójicamente, la moral es la escuela de la justicia, aun si la categoría de justicia es ajena a ella y superflua dentro de la relación moral (la justicia llega a ser plenamente apreciada junto con la comparación, pero no hay nada que comparar cuando se produce el encuentro con el Otro en tanto que único). El «escenario primordial» de la ética es por ello también el escenario primordial, ancestral, de la justicia social.

Aprendemos también que la justicia se hace necesaria cuando el impulso moral, totalmente autosuficiente dentro del grupo moral de dos, resulta una guía deficiente una vez nos aventuramos más allá de las fronteras de dicho grupo. Es sencillamente que lo infinito de la responsabilidad moral, el carácter ilimitado (¡incluso el silencio!) de la exigencia moral no pueden sostenerse cuando «el Otro» aparece en plural (se puede decir que hay una proporción inversa entre la infinitud de «ser para» y la de los otros). Pero es ese impulso moral lo que hace necesaria a la justicia: recurre a la justicia en nombre de la autoconservación, aunque al hacerlo así se arriesga a verse reducida, recordada, mutilada o diluida...

En el *Dialogue sur le penser-à-l'Autre* (1987), el entrevistador preguntó a Levinas:

En tanto que sujeto ético, soy responsable de todo en todos; mi responsabilidad es infinita. ¿No es cierto que esa situación no es llevadera para mí ni para el otro, a quien me arriesgo a aterrorizar con mi voluntarismo ético? ¿No se deduce que la ética es impotente en su voluntad de hacer el bien?

A lo cual Levinas contestó lo siguiente:

No sé si esa situación no es llevadera. Sin duda, una situación así no es lo que uno calificaría de placentera, de agradable para vi-

vir, pero es buena. Lo que es extremadamente importante —y puedo afirmarlo sin ser un santo ni hacerme pasar por tal— es poder decir que un ser humano que realmente merezca ese nombre en su sentido europeo, derivado de los griegos y de la Biblia, es un ser humano que considera la santidad como el valor último, un valor inalcanzable.

No se renuncia a este valor cuando el inflexible requerimiento ético de «ser-para» es reemplazado por el código de justicia, un tanto diluido y menos acentuado. Sigue siendo lo que era, el valor último, reservándose para sí el derecho a vigilar, seguir y censurar todos los actos que se cierran en nombre de la justicia. Una tensión constante y un recelo que no se puede mitigar gobiernan la relación entre la ética y el Estado justo, su agente nunca lo bastante entusiasta ni fiable, su plenipotenciario nunca lo bastante ingenioso. La ética no es un derivado del Estado; la autoridad ética no se deriva de los poderes del Estado para legislar y para imponer la ley. Precede al Estado, es la fuente única de la legitimación del Estado y el juez último de esa legitimación. El Estado, se puede decir, es justificable sólo como vehículo o instrumento de la ética.

Esto es mucho, pero demasiado poco para explicar los complejos procesos sociopolíticos que median entre los impulsos morales individuales y los efectos éticos generales de las acciones políticas. La visión de Levinas de los orígenes éticos de la justicia y del Estado mismo como instrumento de la justicia (e, indirectamente, de la ética misma) no es, ni pretende ser, una aseveración sociológica. Es en su intención y en su forma final una concepción fenomenológica del significado de la justicia; también se puede interpretar quizá como un «mito etiológico», argumentando a favor de la subordinación del Estado a unos principios éticos y su sometimiento a unos criterios éticos de valoración. Es difícil, sin embargo, verla como algo que ayude a comprender el proceso a través del cual la responsabilidad ética por el otro llega (o no llega, como pudiera suceder) a ser puesta en práctica a una escala generalizada por medio de la labor del Estado y sus instituciones. Sin duda, avanza mucho en la explicación de las preocupaciones por los apuros del «otro generalizado», el Otro lejano, el Otro alejado en el espacio y en el tiempo, pero dice poco de las maneras y los medios a través de los cuales esa preocupación puede acarrear efectos prácticos, y todavía menos de las razones por las que dichos efectos se quedan tan notablemente por debajo de las necesidades y las expectativas o ni siquiera son visibles.

Los escritos de Levinas ofrecen una fértil inspiración para el análisis de la aporía endémica de la responsabilidad moral. No ofrecen, empero, nada comparable para el escrutinio de la naturaleza aporética de la justicia. No se enfrentan con la posibilidad de que —igual que en el caso de la asunción de la responsabilidad moral por el Otro— la labor de las instituciones que Levinas quiere que se dediquen al fomento de la justicia se quede por debajo de los ideales morales o incluso tengan consecuencias que vayan en detrimento de los valores morales. Tampoco cuentan con la posibilidad de que dichas consecuencias perjudiciales puedan ser algo más que un simple efecto secundario de los errores y la negligencia y estén, por el contrario, enraizadas en la manera misma en que estas instituciones puede —deben— actuar para seguir siendo viables.

Se pueden encontrar algunas ideas sobre esta última cuestión en la obra de Hans Jonas⁶. A diferencia de Levinas, Jonas sitúa nuestro actual dilema moral en una perspectiva histórica, representándola como un *acontecimiento en el tiempo* en vez de como una situación extratemporal y metafísica. Según Jonas, durante la mayor parte de la historia humana el abismo entre «microética» y «macroética» no supone un problema; el corto alcance del impulso moral no estaba erizado de peligros mortales por la sencilla razón de que las consecuencias de las acciones humanas (dada la escala, determinada por la tecnología, de la acción humana) eran igualmente limitadas. En épocas recientes, sin embargo, la magnitud de las consecuencias inmediatas o indirectas de la acción humana ha aumentado exponencialmente y este aumento no ha sido igualado por una similar expansión de la capacidad moral humana. Lo que ahora somos capaces de hacer puede tener unos efectos radicales y profundos en países lejanos y generaciones distantes, unos efectos que no podemos explorar ni imaginar. Sin embargo, el mismo desarrollo que pone en las manos de la especie humana poderes, herramientas y armas de magnitud sin precedentes que requieren una estricta regulación normativa, «ha erosionado los fundamentos de los cuales se podían extraer las normas; ha destruido la idea misma de norma como tal». Estos dos cambios son obra de la ciencia, que no tolera límites a lo que los seres humanos pueden hacer y es improbable que acepte que no todo lo que se *puede* hacer se *deba* hacer: la capacidad de hacer algo es para la ciencia y la tecnología —el brazo ejecutor de la ciencia— toda la razón que hace falta para hacerlo. Y de este

⁶ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago, University of Chicago Press, 1984). [Trad. esp.: *El principio de la responsabilidad* (Barcelona, Círculo de lectores, 1994).]

modo —señala Jonas— al mismo tiempo que unos nuevos poderes necesitan una nueva ética, y con urgencia, debilitan la posibilidad misma de satisfacer esa necesidad al negar a las consideraciones éticas el derecho a interferir en su propio crecimiento, infinito y autoimpulsado, y mucho menos a detenerlo.

Es preciso invertir esta tendencia ciega, exige Jonas. Pero ¿cómo? Ideando una nueva ética, hecha a la medida de las nuevas capacidades humanas. Ésta es una respuesta kantiana: lo que necesitamos para salir del actual dilema y evitar catástrofes todavía mayores es, en opinión de Jonas, ciertas normas tan apodícticamente verdaderas que toda persona cuerda tendría que aceptarlas. Necesitamos, en otras palabras, una especie de imperativo categórico modelo dos, por ejemplo, «actúa de manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la genuina vida humana».

Idear un imperativo categórico para nuestra difícil situación actual es una tarea ingente, sin embargo, y por diversas razones. En primer lugar, la negativa de cualquiera de los candidatos al rango de «imperativo modelo dos», a diferencia del imperativo kantiano original, *no* supone contradicción lógica. En segundo lugar, es reconocidamente difícil, incluso imposible, saber con seguridad qué acciones inspiradas por el progreso de la tecnociencia son «compatibles con la permanencia de la genuina vida humana» y cuáles no, al menos antes de que se haya producido el daño, en ocasiones irreparable. Aun en el caso improbable de que se confiriera autoridad normativa indiscutible al nuevo imperativo categórico, seguiría estando en pie la irritante cuestión de su aplicación: ¿cómo sostener de manera convincente que hay que detener un fenómeno polémico, si sus efectos no se pueden medir por anticipado con el grado de precisión, con la certeza casi algorítmica que satisfaría lo que la razón científica se sentiría inclinada a respetar? Si no es seguro un cálculo verdaderamente algorítmico de los peligros que amenazan, indica Jonas, deberíamos conformarnos con su mejor sustituto posible, la «*heurística* del miedo»: hagamos todo lo posible para visualizar las consecuencias más terribles y duraderas de una acción tecnológica determinada. Por encima de todo tenemos que aplicar el «principio de incertidumbre»: «Hay que prestar más atención a la profecía de la condenación que a la de la bienaventuranza.» Necesitamos, quiere decir Jonas, una especie de «ética del pesimismo sistemático», para que así sólo podamos equivocarnos en el sentido de un exceso de precaución, si es que nos equivocamos.

La confianza de Kant en la fuerza de la ley ética se basaba en la convicción de que hay argumentos de la razón que toda persona razo-

nable, por el hecho de ser razonable, tiene que aceptar; el paso de la ley ética a la acción moral conducía a través del pensamiento racional, y para facilitar ese paso lo único que hacía falta era cuidar de la racionalidad no contradictoria de la ley, dejando el resto a las facultades racionales endémicas a los actores morales. A este respecto, Jonas permanece fiel a Kant, aunque es el primero en admitir que no se puede articular nada tan indiscutible como su imperativo categórico (es decir, ningún principio que no pueda ser violado sin violar a la vez la ley lógica de la contradicción) en relación con el nuevo reto que se presenta a las facultades éticas humanas. Para Jonas, como para Kant, el quid del asunto es la capacidad de la razón legislativa, y el fomento, así como la final universalidad de la conducta ética es en última instancia un problema filosófico y tarea de los filósofos. Para Jonas, como para Kant, el destino de la ética se halla total y verdaderamente en manos de la Razón y de sus portavoces, los filósofos. En este esquema de cosas no queda sitio para la posibilidad de que la razón, en alguna de sus encarnaciones, pueda militar contra lo que en su nombre promueven los filósofos éticos.

En otras palabras, no queda sitio para la lógica de los intereses humanos y para la lógica de las instituciones sociales, los intereses organizados cuya función es, en la práctica si no por designio, hacer exactamente lo contrario de lo que la filosofía ética de Kant suponía que hacían: a saber, hacer viable el evitar las limitaciones éticas y que las consideraciones éticas sean irrelevantes para la acción. Tampoco queda sitio para la observación sociológica, por lo demás trivial, según la cual para ser aceptados los argumentos tienen que concordar con los intereses, además de (o en vez de) ser racionalmente impecables. No queda sitio tampoco para otro fenómeno igualmente trivial, las «consecuencias imprevistas» de la acción humana, de actos que producen resultados que no se toman en consideración o no se prevén en el momento en el que se emprendió la acción. Ni lo hay para la sospecha, relativamente sencilla, de que cuando los intereses son muchos y no concuerdan entre sí, toda esperanza de que prevalezca al final una determinada serie de principios y sean universalmente obedecida tiene que buscar apoyo en un sensato análisis de las fuerzas sociales y políticas capaces de obtener la victoria.

Sostengo que se puede culpar a una mezcla de todos esos factores —pasados por alto o desatendidos o no tomados en cuenta en la búsqueda de la nueva ética por parte de Jonas— de la curiosa paradoja de nuestra época, en la cual la *creciente consciencia de los peligros que nos aguardan va de la mano con una creciente impotencia para evitarlos o atenuar*

la gravedad de sus efectos. No es que estemos en desacuerdo acerca de los valores, de las cosas que nos gustaría que se hicieran y las que no. La coincidencia en cuanto objetivos comunes es casi puerilmente fácil: nadie quiere la guerra, la contaminación, el empobrecimiento de una parte cada vez mayor del planeta. Lo que es todavía más importante, al parecer sabemos cada vez mejor que, para evitar la catástrofe, las fuerzas en la actualidad incontroladas han de ser sometidas a la contención y el control de unos factores que no son los intereses endémicamente difusos y dispersos, amén de cortos de miras. En la práctica, no obstante, las cosas que no deseamos o que nos resultan totalmente inadmisibles ocupan el lugar de las que queremos que sucedan, mientras las consecuencias de las acciones humanas rebotan con una fuerza ciega y elemental que recuerda más los terremotos, inundaciones y tornados que un modelo de conducta racional y controlada por uno mismo.

Como nos recuerda Danièle Sallenave⁷, Jean-Paul Sartre pudo afirmar hace algunas décadas que «los desastres naturales no existen»; pero hoy en día los desastres naturales se han convertido en el modelo y prototipo de todas las desgracias que afligen al mundo; igual se podría invertir la aseveración de Sartre y decir que «no hay otra cosa que catástrofes naturales». No es sólo que los radicales cambios en el grado de habitabilidad de nuestro medio natural (contaminación del aire y el agua, calentamiento global, agujeros en el ozono, lluvia ácida, salinización o desecación del suelo, etc.) sino también los aspectos completamente humanos de las condiciones mundales (guerras, explosiones demográficas, migraciones y desplazamientos masivos, estallidos de hostilidades étnicas, el creciente abismo entre ricos y pobres, la exclusión social de grandes grupos de la población, etc.) que se producen de forma imprevista, nos cogen desprevenidos y parecen totalmente ajenos a los angustiados gritos pidiendo ayuda y a los esfuerzos más frenéticos por idear el remedio, mucho menos para ofrecerlo.

LA ÉTICA BAJO ASEDIO

Evidentemente esto no es la consecuencia de que se siga la estrategia ética de Jonas. No se puede echar precisamente la culpa de lo que está sucediendo a la escasez de conocimiento y entendimiento éticos.

⁷ *Le Monde Diplomatique*, julio de 1997.

Nadie excepto los lunáticos extremos certificados como tales afirmaría en serio que es bueno y beneficioso contaminar la atmósfera, agujerear la capa de ozono o desencadenar guerras, superpoblar la tierra, privar a las personas de su subsistencia o convertirlas en vagabundos sin hogar. Sin embargo, todas estas cosas suceden a pesar de la condena consensual, casi universal y muy ruidosa de la que son objeto. Tienen que estar actuando otros factores, fuera de la ignorancia ética o la incapacidad de los filósofos para ponerse de acuerdo en unos principios, para que la consistencia opresora y sistemática del daño que sufre el planeta sea igual a la cohesión de la indignación ética. Es posible conjeturar sensatamente que esos otros factores están atrincherados en aspectos de la realidad social que o bien no se han visto afectados por la filosofía ética o bien son capaces de resistir con éxito sus presiones o de escapar a ellas, o mejor aún de hacer inaudibles o —caso de ser audibles— ineficaces las demandas éticas.

Entre estos factores hay que conceder un lugar preferente a las fuerzas del mercado, cada vez más desreguladas, exentas de todo control político eficaz y guiadas únicamente por las presiones de la competitividad. Merced a los avances técnicos secundados por el progresivo desmantelamiento de las restricciones políticas, el capital es ahora libre para moverse cuando y donde quiera. Los posibles promotores y guardianes de la justicia social han sido privados por ello del músculo económico sin el cual no se puede planear imposición alguna de principios éticos. Las instituciones políticas siguen siendo locales, mientras que los poderes reales que deciden cómo van a ser las cosas presentes y futuras han adquirido una genuina *extraterritorialidad*; como dice Manuel Castells en su monumental estudio en tres volúmenes *La era de la información*⁸, el poder en la forma del capital y especialmente del capital financiero *fluye*, mientras que la política sigue atada al terreno, cargando con todas las limitaciones impuestas por su carácter local. Se puede decir que el poder ha sido «emancipado de la política». Pero una vez que ocurre esto, el Estado en el que Levinas invirtió sus esperanzas del fomento de una justicia de inspiración moral se convierte en cualquier cosa menos una abstracción del pensamiento que se quisiera real; y es cada vez más difícil localizar un agente capaz de acometer, y mucho menos realizar, la tarea de llevar a la práctica el nuevo imperativo categórico que pretendía Hans Jonas, si tal imperativo se pudiese formular y hubiese acuerdo universal acerca de él. Podemos decir: la

⁸ Manuel Castells, *La era de la información; economía, sociedad y cultura* (Madrid, Alianza, 2000).

dificultad de la aplicación de la ética de Levinas a los problemas del mundo contemporáneo es antes que nada la cuestión de un *abismo de actuación*.

En el mundo de hoy, la movilidad se ha convertido en el factor estratificador más poderoso y ambicionado, la materia de la que se hacen y rehacen cada día las jerarquías sociales, políticas, económicas y culturales. La movilidad adquirida por los propietarios y administradores del capital significa un nuevo —y en realidad sin precedentes por su radical incondicionalidad— descompromiso del poder respecto de toda obligación: de los deberes para con los empleados, pero también para con los más jóvenes y los más débiles, o incluso con las generaciones aún no nacidas y la autorreproducción de las condiciones de vida de todos; en suma, libertad de la obligación de contribuir a la vida cotidiana y la perpetuación de la comunidad. Hay una nueva asimetría que aparece entre la naturaleza extraterritorial del poder y la continua territorialidad de la «vida entera», que los poderes ahora sin amarras, capaces de trasladarse sin previo aviso o casi, son libres de explotar y abandonar a las consecuencias de esa explotación. Sacudirse la responsabilidad por las consecuencias es el beneficio más ambicionado y apreciado que la nueva movilidad aporta al capital que flota libremente y carece de vínculos locales. Los costes de hacer frente a las consecuencias han de incluirse ahora en el cálculo de la «rentabilidad» de la inversión.

La nueva libertad del capital recuerda los terratenientes absentistas de los tiempos pasados, conocidos por el descuido, causante de tanta indignación, en que tenían las necesidades de las poblaciones que les daban de comer. El único interés que estos terratenientes absentistas tenían en la existencia de la tierra de la que eran propietarios era llevarse el «producto excedente». Hay sin duda una cierta similitud, pero la comparación no hace plena justicia al tipo de libertad de la preocupación y la responsabilidad que alcanzó el capital móvil de fines del siglo xx y que los absentistas ni siquiera podrían haber soñado.

En contraposición a los absentistas de la época moderna primitiva, los capitalistas y agentes inmobiliarios tardomodernos (merced a la nueva movilidad de sus recursos, ahora líquidos) no encuentran límites a su poder que sean lo bastante reales —sólidos, fuertes, resistentes— como para forzarlos al acatamiento. Los únicos límites que podrían hacerse sentir y respetar serían los de imposición administrativa sobre el libre movimiento del capital y el dinero. Estos límites, no obstante, son pocos y están muy alejados entre sí, y los que quedan sufren una tremenda presión y corren riesgo de ser eliminados o sencillamen-

te barridos por obra de la negligencia. En el momento en que quienes están en el extremo receptor —las víctimas seleccionadas o accidentales de la pulsión al beneficio— trataran de flexionar sus músculos y hacer sentir su fuerza, el capital tendría poca dificultad en levantar el campamento y encontrar otro entorno más hospitalario, es decir, no resistente, blando, maleable. El capital no tiene necesidad de comprometerse si con evitarlo basta.

Por decirlo en pocas palabras: *en vez de igualar las condiciones humanas, la anulación tecnológica y política de las distancias temporales/espaciales tiende a polarizarlas*. Emancipa a algunos seres humanos de las limitaciones territoriales y hace extraterritoriales algunos sentidos generadores de comunidad, al tiempo que despojan al territorio, al cual siguen estando confinadas otras personas, de su sentido y de su capacidad de otorgar identidad. Para algunas personas augura una libertad sin precedentes de los obstáculos físicos y una inaudita capacidad para moverse y actuar a través de la distancia. Para otras supone la imposibilidad de apropiarse y domesticar la localidad de la cual tienen pocas oportunidades de liberarse para trasladarse a otra parte. Al no significar ya nada las distancias, o en cualquier caso no mucho, las localidades, separadas por distancias, pierden también gran parte de su sentido. Esto, empero, augura para algunos libertad para la creación de sentido, pero para otros supone una adscripción a la falta de sentido. Unos pueden marcharse de la localidad —de cualquiera— a voluntad. Otros miran impotentes cómo la única en que pueden habitar se muda debajo de sus pies.

No sólo el capital sino también la información flota ahora con independencia de sus portadores; el movimiento de los cuerpos y su reorganización en el espacio físico son menos necesarios que nunca para reordenar sentidos y relaciones. Para algunas personas —la elite móvil, la elite de la movilidad— eso significa literalmente «desfísicaización», una nueva ingravidez del poder. Las elites viajan por el espacio, y más deprisa que jamás con anterioridad, pero la extensión y densidad de la red de poder que tejen no depende del viaje. Gracias a la nueva «desencarnación» del poder en su forma principalmente financiera, quienes ostentan el poder se toman verdaderamente extraterritoriales, aun cuando corporalmente estén «en el sitio». Su poder, plena y verdaderamente, no es «de este mundo», del mundo físico en que construyen sus casas y oficinas, muy bien protegidas, también extraterritoriales, libres de toda intrusión de vecinos no bien recibidos, aisladas de todo lo que se pudiera llamar una comunidad *local*, inaccesibles a todo el que, a diferencia de ellos, esté confinado a ésta.

Y así se abre otro abismo, junto al de la actuación. Este abismo crece y se ensancha entre las elites creadoras de sentido y todos los demás. Al igual que quienes ostentan hoy el poder nos recuerdan a los terratenientes absentistas, las elites cultas y culturalmente creativas muestran una sorprendente semejanza con las elites escolásticas de la Europa medieval, asimismo terraterritoriales, cultas y eruditas y que hablaban y escribían en latín. Parece que el episodio moderno de construcción nacional fue una excepción única a una norma mucho más permanente. La tarea, terriblemente difícil, de rehacer el batiburrillo de lenguas, cultos, tradiciones, costumbres y estilos de vida en naciones homogéneas bajo gobiernos homogéneos puso a las elites cultas durante un tiempo en contacto directo con «el pueblo» (tanto los «intelectuales» como el «pueblo», así como la idea de un vínculo entre conocimiento y poder, son invenciones *modernas*). Habiendo concluido ese episodio hace mucho tiempo, al menos en la parte rica del planeta, el hogar del sector más influyente de la élite cultural, no parece haber ninguna necesidad («objetiva») de que ese contacto continúe. El ciberespacio, anclado con seguridad en las *websites* de Internet, es el equivalente contemporáneo del latín medieval, el espacio en el que habitan los doctos de hoy; hay pocas cosas de las que los residentes en ese espacio pudieran hablar con los que siguen varados sin esperanza en el muy real espacio físico. Aún es menos lo que podrían sacar de dicho diálogo. No es sorprendente que la palabra «pueblo» esté desapareciendo rápidamente de la moda filosófica; reaparece en el discurso público, si es que lo hace, en las campañas electorales.

Los nuevos Estados, al igual que los antiguos en su situación actual, ya no se supone que tengan que realizar la mayoría de las funciones que antes se consideraban como la *raison d'être* [razón de ser] de las burocracias de los estados-nación. La que de manera más conspicua ha sido abandonada, o arrancada de las manos del estado ortodoxo, es el mantenimiento (como dijo Cornelius Castoriadis⁹) de un equilibrio dinámico entre el ritmo del crecimiento del consumo y el del aumento de la productividad, una tarea que condujo en diversas épocas a los Estados soberanos a imponer de forma intermitente prohibiciones de importar o exportar, barreras aduaneras o un estímulo de la demanda interna dirigida por el estado, de estilo keynesiano. Todo control de este equilibrio dinámico se halla ahora fuera del alcance y también de hecho de las ambiciones de casi todos los Estados por lo demás sobe-

⁹ Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance* (París, Seuil, 1996). [Trad. esp.: *El ascenso de la insignificancia* (Madrid, Cátedra, 1999).]

ranos (en un sentido estricto de mantenimiento del orden). La misma distinción entre «dentro» y «fuera» del Estado es extremadamente difícil de mantener en ningún sentido que no sea en el muy estrecho del «mantenimiento del orden del territorio y la población».

Las tres patas del trípode de la soberanía —económico, militar, cultural— se han hecho añicos ahora. Incapaces ya de cuadrar las cuentas, proteger el territorio o fomentar identidades distintivas, los Estados contemporáneos se convierten cada vez más en ejecutores y plenipotenciarios de fuerzas que no tienen esperanzas de controlar políticamente. En el incisivo veredicto de un analista político radical latinoamericano¹⁰, merced a la nueva «porosidad» de todas las economías supuestamente «nacionales» y al carácter efímero, elusivo y no territorial del espacio en el cual ellos mismos actúan, los mercados financieros mundiales imponen sus leyes y preceptos al planeta. «La “globalización” no es más que una extensión totalitaria de su lógica a todos los aspectos de la vida.» Los Estados no tienen suficientes recursos ni libertad de movimientos para resistir la presión, por la sencilla razón de que «basta unos pocos minutos para que las empresas y los propios Estados se derrumben» (como han testimoniado muy recientemente, podemos añadir, los casos de México, Malasia y Corea del Sur).

En el cabaret de la globalización, el estado hace *striptease* y al final de la función sólo le queda lo estrictamente necesario: sus poderes de represión. Con su base material destruida, su soberanía y su independencia anuladas, su clase política borrada, el estado-nación se convierte en un simple servicio de seguridad para las megaempresas... Los nuevos amos del mundo no tienen ninguna necesidad de gobernar directamente. Se encarga a los gobiernos nacionales la tarea de administrar los asuntos en su nombre.

La consecuencia general de esto es que se está eximiendo progresivamente de control político a la economía; lo que es más, el significado primario que hoy sugiere el término «economía» es el de «la zona de lo no político». De lo que queda de la política se supone que tiene que ocuparse el Estado, como en los viejos tiempos, pero todo lo que tenga que ver con la vida económica no se le permite tocarlo, excepto por su cuenta y riesgo y por los de sus ciudadanos: cualquier intento

que se haga en este sentido se toparía con la pronta y furiosa actuación punitiva de bancos, bolsas y mercados financieros. La impotencia económica del Estado se pone descaradamente de manifiesto una vez más, para horror de su actual equipo gobernante: según los cálculos de René Passet¹¹, las transacciones financieras puramente especulativas de cambio de divisas alcanzarían un volumen total de 1.300 miles de millones de dólares al día, cincuenta veces mayor que el volumen de los intercambios comerciales y casi igual al total de 1.500 miles de millones de dólares que es la suma de todas las reservas de todos los «bancos nacionales» del mundo. «Por lo tanto —comenta Passet— ningún Estado puede resistir más que unos pocos días las presiones especulativas de los “mercados”.» La única tarea económica que se permite y se espera que haga el Estado es garantizar el equilibrio presupuestario manteniendo en orden y bajo control las presiones locales por una intervención estatal más enérgica en la dirección de los negocios y por la defensa de la población de las consecuencias más siniestras de la anarquía del mercado.

Como ha señalado recientemente Jean-Paul Fitoussi:

Dicho programa, sin embargo, no se puede llevar a la práctica a menos que de una u otra manera se saque a la economía del terreno de la política. Un ministerio de Hacienda sigue siendo sin duda un mal necesario, pero idealmente se puede prescindir de un Ministerio de Asuntos Económicos (es decir, del gobierno de la economía). En otras palabras, hay que despojar al gobierno de responsabilidad por la política macroeconómica¹².

Para tener libertad de movimiento y una libertad ilimitada en la persecución de sus objetivos, las finanzas, el comercio y la industria de la información mundiales dependen de la fragmentación política, el *morcellement* del escenario mundial. Podemos decir que ha desarrollado intereses personales en que haya «Estados débiles», esto es, unos Estados que son *débiles* pero con todo siguen siendo *Estados*. Deliberada o subconscientemente, estas instituciones interestatales y supralocales, que han nacido y se les permite actuar con el consentimiento del capital mundial, ejercen unas presiones coordinadas sobre todos los miembros o estados dependientes para destruir sistemáticamente todo lo que pudiera refrenar o ralentizar el movimiento del capital y limitar

¹¹ *Le Monde Diplomatique*, julio de 1997.

¹² *Le Monde*, 29 de agosto de 1997.

¹⁰ En *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1997.

la libertad de mercado. Abrir las puertas de par en par y abandonar todo pensamiento de una política económica autónoma es la condición preliminar, mansamente acatada, para tener opción a la ayuda financiera de los bancos y fondos monetarios mundiales. Los Estados débiles son precisamente lo que necesita el Nuevo Orden Mundial, que muchas veces se parece sospechosamente a un nuevo *désorden* mundial, para mantenerse y reproducirse. Los cuasi-estados débiles pueden ser reducidos con toda facilidad al (útil) papel de comisarías de policía locales, que garantizan el mínimo de orden requerido para hacer negocios, pero no hay que temerlos como frenos eficaces a la libertad de las empresas mundiales.

La separación de economía y política y la exención de aquélla de la intervención reguladora de ésta, que tienen como consecuencia la pérdida de poder por parte de la política como agente efectivo, auguran más que un simple cambio en la distribución del poder social. Como señala Claus Offe¹³, la actuación política como tal —«la capacidad de tomar colectivamente decisiones vinculantes y llevarlas a la práctica»— se ha vuelto problemática. «En vez de preguntar lo que hay que hacer, sería más fructífero que exploráramos si hay alguien capaz de hacer lo que es necesario hacer.» Dado que «las fronteras se han vuelto penetrables» (de forma muy selectiva, claro está) «las soberanías se han tornado nominales, el poder anónimo y su sede vacía». Todavía no hemos llegado al último destino; el proceso continúa y, al parecer, no hay quien lo detenga. «El modelo dominante se podría describir como “soltar los frenos”: desregulación, liberalización, flexibilidad, aumentar la fluidez y facilitar las transacciones sobre la propiedad financiera y los mercados de trabajo, aliviando la carga impositiva, etc.» Cuanto más sistemáticamente se aplique este modelo menos poder quedará en manos del agente que lo promueve, y menos puede abstenerse el agente, cada vez con menos recursos, de ajustarse a él, si quisiera hacerlo o se viese presionado a ello.

Una de las consecuencias más trascendentales de la nueva libertad mundial de movimiento es que se hace cada vez más difícil, quizá totalmente imposible, reconvertir las cuestiones sociales en una acción colectiva eficaz. Y, además, que los sectores de las sociedades que tradicionalmente se hacían cargo de esta tarea cada vez miran más en sentido contrario; no hay nada en su propia posición ni en las vocaciones enmarcadas socialmente que los impulse a asumir una vez más el pa-

¹³ Claus Offe, *Modernity and the State: East, West* (Cambridge, Polity Press, 1996).

pel que perdieron o les arrebataron. Estos dos cambios transcendentales juntos hacen que el mundo actual sea menos hospitalario que nunca a la ética de Levinas, al tiempo que las llamadas de clarín de Hans Jonas no parecen hacer otra cosa que predicar en el desierto.

Ambos cambios han sido anunciados, con una mezcla de asombro y complacencia, como «el fin de la historia» o «el fin de la era de la ideología». El no tener ningún programa ni visión alguna de la sociedad buena, ningún modelo de justicia social, en realidad ningún modelo de política moral ni de política de orientación ética, excepto el de políticos que se resisten a utilizar su poder para solicitar sobornos o favores sexuales (con el ruido que levantó la ligereza sexual de Clinton casi no se oyó el derrumbamiento de los cimientos del estado de bienestar), se ha proclamado, en una curiosa inversión de valores, como un motivo de orgullo de la elites cultas; insistir (excepto durante las campañas electorales) en que la equidad, la justicia, el bien público, la sociedad buena o la ciudadanía efectiva siguen siendo conceptos importantes y tareas que vale la pena realizar es algo que sólo se puede hacer arriesgándose al ridículo o a la indignación.

¿PUEDEN LOS INTELLECTUALES SER LOS SALVADORES?

Cornelius Castoriadis afirmó en una de sus últimas entrevistas que el problema de nuestra civilización es que ha dejado de cuestionarse a sí misma. En realidad, podemos decir que la proclamación de la muerte de las «grandes narraciones» (o, en el caso de Richard Rorty, del abandono de la «política del movimiento», que evaluaba cada paso desde el punto de vista del acortamiento de la distancia hasta una situación ideal, en favor de la resolución de los problemas inmediatos, que es el principio de la «política de campaña» de una cosa cada vez) anuncia el descompromiso de las clases que poseen el conocimiento, la gran negativa de la vocación intelectual moderna.

Hay dos maneras, al parecer radicalmente opuestas, pero de hecho convergentes, en las que las clases que poseen el conocimiento suelen lavarse las manos en cuanto a ese cuestionamiento de la sociedad que antaño fue su rasgo definitorio.

La «concepción positiva» de la ideología es una de ellas. Si todo conocimiento es ideológico, si uno sólo puede enfrentarse a la ideología desde la perspectiva de otra ideología, si *il n'y a pas hors d'idéologie* [no existe un «fuera» de la ideología], no hay criterios externos según los cuales medir y comparar la validez de las distintas ideologías, no que-

da ningún «problema de ideología», nada que los estudiosos de la ideología necesiten o deban hacer aparte de describirlas *sine ira et studio* [sin ira y con estudio]. Por encima de todo, no se requiere adoptar una postura. Dado que no hay ninguna manera de establecer la superioridad de una percepción del mundo sobre otra, la única estrategia que queda es tomarlas conforme vienen y aceptar el hecho bruto de su amplia e irreductible variedad. Si no se permite ninguna crítica de la ideología, la tarea de la reflexión social acaba una vez se ha señalado que hay ideología en todas partes y que todo es ideológico. La idea de un compromiso activo con la sociedad pierde su justificación y su urgencia.

Irónicamente, la visión aparentemente contraria lleva a las mismas conclusiones prácticas. Esa otra visión, nunca del todo ausente del discurso moderno y ahora ganando fuerza, es que la presencia de ideología es signo de una sociedad aún no totalmente modernizada; la ideología es una variedad de conocimiento retrógrada y perjudicial. Si persiste, sólo puede ser debido a la ignorancia o a una insidiosa conspiración de unos autoproclamados reformadores de la realidad. Con la ocasión de su ingreso en la Academia Francesa, Jean-François Revel definió la ideología como una «construcción a priori, elaborada a pesar y con desprecio de los hechos y las leyes; es lo contrario de la ciencia y la filosofía, de la religión y la moral, al mismo tiempo»¹⁴. Cómo la ciencia y la filosofía, que la religión y la moral se encuentren codo con codo como defensoras de hechos y leyes es algo que sólo podemos imaginar. Pero una suposición creíble es que el papel de comandante se haya asignado, en este ejército, a la ciencia, la cual como dice Revel, somete a prueba a la realidad contra sus afirmaciones (a diferencia de la ideología, que —como no dice Revel— somete a prueba a la realidad contra sus afirmaciones). Revel espera que la ciencia acabe por reemplazar a la ideología. Cuando esto suceda, la premonición de Castoriadis se hará realidad finalmente: la sociedad dejará de cuestionarse a sí misma.

El anuncio del «fin de la ideología» es una declaración de intenciones por parte de los comentaristas sociales más que una descripción de las cosas tal como son: no se acabó la crítica de la manera en que se hacen las cosas, se acabó el juzgar o censurar al mundo contraponiendo a su situación actual una opción de una sociedad mejor. Toda teoría y práctica ha de ser desde ahora fragmentada, desregulada, autorreferencial, singular y episódica como la propia vida postmoderna.

¹⁴ En *Le Monde*, 12 de junio de 1998.

A veces se defiende, sin embargo, que la apoteosis de mercado/neoliberal de los resultados económicos, la productividad y la competitividad, a la que rinde culto el ganador y constituye su manera de promover el cinismo ético, es el equivalente actual de las grandes ideologías de antaño; una ideología, además, que se aproxima más a una hegemonía no impugnada que ninguna de sus predecesoras. Ante esto parece que hay mucho que decir en favor de esta opinión. La similitud entre la visión neoliberal del mundo y una típica ideología «clásica» es que las dos sirven como marcos *a priori* para todo discurso futuro, distinguiendo lo que se ve de lo que pasa inadvertido, otorgando o negando relevancia, determinando la lógica del razonamiento y la valoración de los resultados. Y sin embargo, lo que diferencia marcadamente la visión neoliberal del mundo de otras ideologías, incluso la convierte en un fenómeno de una categoría aparte, es precisamente la ausencia de cuestionamiento y de toda crítica, su sometimiento a lo que se considera la lógica implacable e irreversible de la realidad social. La diferencia entre el discurso neoliberal y las ideologías clásicas de la modernidad es, se puede decir, la que hay entre la mentalidad del plancton y la de los nadadores o lo marineros.

Pierre Bourdieu ha comparado la aparente invencibilidad de la visión neoliberal del mundo con la del «discurso fuerte» del derecho de asilo de Erving Goffman¹⁵: es notoriamente difícil oponerse a este tipo de razonamiento y rechazarlo porque tiene de su lado a todas las fuerzas terrenas más poderosas e indomables que han preseleccionado ya lo «real» diferenciándolo de lo «poco realista» y han hecho que el mundo sea como es. La apoteosis neoliberal del mercado confunde *les choses de la logique avec la logique des choses* [las cosas de la lógica con la lógica de las cosas], mientras que las grandes ideologías de la época moderna, con todas sus controversias, coincidían en un punto: que la lógica de las cosas tal como son desafía y contradice lo que dicta la lógica de la razón. La ideología ponía a la razón *contra la naturaleza*, el discurso neoliberal arrebató el poder a la razón *naturalizándola*.

Antonio Gramsci acuñó la expresión «intelectuales orgánicos» para referirse a los miembros de la clase poseedora del conocimiento que se hicieron cargo de elucidar las tareas y perspectivas genuinas, supuestas o postuladas de grandes sectores de la población, ayudando de este modo a la elevación de una u otra *Klasse an sich* a *Klasse für sich* [clase en sí, clase para sí]. Esta elucidación, «que pone la difícil situación de

¹⁵ *Le Monde Diplomatique*, marzo de 1998.

una clase en una perspectiva histórica», fue obra de la ideología; los intelectuales se hicieron «orgánicos» comprometiéndose en la praxis ideológica. Quisiera observar que añadir el calificativo «orgánico» al concepto de «intelectual» hace pleonástica la combinación resultante; es precisamente el hecho de «ser orgánico» en el sentido gramsciano lo que convierte en intelectuales a los simples «hombres y mujeres de conocimiento».

Al desarrollar la *noción de ideología* a modo de artilugio para cambiar el mundo, de palanca que levante las clases de la sociedad de clases al rango de agentes históricos conscientes de sí mismos, o más generalmente a modo de artefacto para reconfigurar y condensar unas poblaciones heterónomas y heterogéneas en unidades culturales autónomas y homogéneas, los intelectuales sí que actuaron en un papel «orgánico»; en ese caso, sin embargo, actuaron como «intelectuales orgánicos» *de sí mismos*, elevando a la clase que posee el conocimiento no sólo al rango de *Klasse für sich* sino al de un clase muy especial de personas que tienen una vocación misionera peculiar, una especie de metacase, la «clase productora de clase». Cualquier concepción de ideología asigna una actuación histórica y esencial a los hombres y mujeres de conocimiento, proclamándolos responsables de la expresión de los valores y objetivos ajustados, adecuados y apropiados a las clases, grupos étnicos, géneros o naciones, y de hacer que sus descubrimientos posean eficacia histórica. Esta fundamental concepción subyacente de la idea de ideología presenta a los intelectuales en el papel de creadores de la cultura y de profesores así como guardianes de los valores (en especial de los valores *éticos*); exige un compromiso directo con el modelo de la sociedad justa y, por tanto, el compromiso con la propia sociedad o unos sectores seleccionados, y sin duda da sentido a la idea misma de «intelectuales» como hombres y mujeres de conocimiento *con una misión* que realizar y una virtud que fomentar, además de respaldar la demanda colectiva de la clase que posee el conocimiento de una posición de autoridad correspondiente a esa vocación colectiva.

La cuestión es si el evangelio —actualmente tan difundido, quizá dominante— del «fin de la ideología» o la «muerte de las grandes narraciones» (y, abarcándolo, del «fin de la historia») es un acto de rendición por parte de la clase que posee el conocimiento y de la retirada de la demanda colectiva, o, por el contrario, si se puede considerar como otra versión, actualizada, de estrategia «autoorgánica» y a consecuencia de esa ideología que proporciona su justificación y *raison d'être*.

Parece ser que si los miembros de la clase poseedora del conocimiento de la época tardomoderna o postmoderna asumen en efecto el

papel de intelectuales orgánicos, es sólo el papel de intelectuales orgánicos de sí mismos. Lo que de manera más manifiesta caracteriza el pensamiento actual de estas clases es su autorreferencialidad, su profunda preocupación por las condiciones de su propia actividad profesional y una actitud cada vez menos comprometida hacia los demás sectores de la sociedad, incluso su total abandono del papel «sintetizador» tradicional, una falta de disposición a ver en el resto de la sociedad algo más que un agrado de individuos, junto con una propensión a teorizar sobre ellos como unos agentes solitarios en vez de como un agente colectivo. La «privatización» de la idea de fuerza actuante en el pensamiento social de hoy es un buen ejemplo, uno de muchos.

Sería ingenuo culpar al actual y trascendente alejamiento de la «traición de los empleados» hacia otras producciones escénicas y buscar compensación en la invocación ortodoxa del compromiso como un deber. La retirada de un programa público a unos refugios profesionales difícilmente se puede explicar como un cambio repentino de ánimo (igualmente inexplicable) o una racha de humor egoísta. Con toda probabilidad, las causas son más profundas y ahondan en las profundas transformaciones en que ha habido poder y capacidad de actuar, y de actuar eficazmente, que acompaña al poder se distribuyen y ejercen en la sociedad postmoderna, y en la manera en que se reproducen las condiciones de la vida social, incluyendo a las clases poseedoras del conocimiento.

Al analizar las causas del rápido debilitamiento de los vínculos entre los intereses y preocupaciones de las clases poseedoras del conocimiento y el programa público, Geoff Sharp ha destacado recientemente como una de las fundamentales «el aislamiento del “discurso” teórico social del lenguaje de la vida cotidiana»¹⁶. Una vez más, este aislamiento no es solamente una consecuencia de la elección contingente ni cuestión de un defecto de carácter. Viene tras una reutilización radical de los recursos intelectuales y de un cambio en la manera en que se realiza la labor intelectual. En los términos que sugiero usar, podemos decir que el aislamiento en cuestión bien puede ser la única forma que la ideología autorreferencial de los intelectuales podría adquirir si hubieran de seguir siendo, en condiciones postmodernas, como durante toda la época moderna, «intelectuales orgánicos» de sí mismos; aunque, al mismo tiempo, esta forma exige que las clases poseedoras del conocimiento dejen de ser «intelectuales orgánicos» de nadie más.

¹⁶ En *Arena*, 10 (1998).

La cuestión más general, dice Sharp,

es que la práctica intelectual como tal es tan radicalmente dependiente de la mediación tecnológica en cuanto a su manera propia de constituir una forma de vida. La acción mediatizada es su signo distintivo... Vale también para la manera mediatizada en que las tecnociencias aferran y constituyen sus objetos, es decir, por medio de un aparato interpuesto que permite que ese objeto sea re-representado y entendido en unos modos que no sean accesibles a un conocimiento más directamente sensato. Finalmente, la mediación permite que todas las expresiones de la práctica intelectual constituyan sus objetos de forma más abstracta; lo cual viene a decir, constituirlos en categorías diferentes y típicamente más integradoras de lo que es característico de las relaciones de presencia mutua.

Quisiera añadir que, con todo su alarde integrador y tipificador, las categorías en cuestión no integran a todos los seres humanos conforme aparecen y actúan en su vida cotidiana. Por el contrario: al generalizar aspectos abstractos de unos agentes humanos, *pars pro toto* [la parte por el todo], dichas categorías se parten y dividen en vez de «formar una totalidad» e impiden que la vida humana consiga alguna vez la totalidad a la que aspira. Sea como fuere, sin embargo, observamos con Sharp «la manera sin precedentes en que unas prácticas intelectualmente relacionadas están reconstituyendo el mundo de la postmodernidad a su propia imagen y semejanza: mediatizada y abstractamente y a través del archivo textual».

La Red que habitan las clases poseedoras del conocimiento, que éstas procesan y por la cual son procesadas, deja fuera el *Lebenswelt*, el mundo vivido; admite trozos y partes del mundo sólo cuando están adecuadamente fragmentados y, por tanto, preparados para procesar, y los devuelve al mundo exterior en una forma debidamente reciclada y abstraída. El ciberespacio, la sede de la práctica intelectual postmoderna, se nutre de la fragmentación y promueve la fragmentación, al ser simultáneamente su producto y su principal *causa efficiens*.

La ascendencia de la ideología en el apogeo de la modernidad tuvo notoriamente sus pros y sus contras. Pero también los tiene su muerte. A toro pasado conocemos los costes de meter a la sociedad en camisas de fuerza ideológicas, de caer en la tentación de casar modelos ideológicos con el fervor de los poderes ejecutivos, y nos sentimos inclinados a considerarlos con atención antes de llegar a un nuevo compromiso. Pero todavía tenemos que aprender los costes de vivir sin postes indicadores ni medidas, de «dejar las cosas ir» y declarar que las conse-

cuencias son tan inevitables como imprevisibles. La visión de Ulrich Beck de la *Risikogesellschaft*, la sociedad del riesgo, es una vislumbre de esa vida: pasar de una crisis a otra, tratar de hacer frente a un problema conocido sólo para provocar una cantidad desconocida de problemas desconocidos, centrarse en la administración de órdenes locales mientras se pierde de vista su contribución al caos mundial. Es demasiado pronto para celebrar el fin de las «grandes narraciones», al igual que es extraño, quizá también antiético a la luz de la experiencia moderna, lamentar su desaparición.

La democracia en dos frentes de batalla*

Hemos aprendido de Aristóteles a distinguir el *oikos* [casa], ese territorio privado familiar y acogedor, aunque a veces ruidoso y tormentoso, en el que encontramos a algunos otros conocidos cotidianamente y cara a cara, de la *ecclesia* [asamblea, poderes públicos], esa esfera lejana que raras veces visitamos en persona, pero en la que se deciden los asuntos públicos, las materias que afectan a la vida de todos nosotros. Hay, sin embargo, una tercera zona que se extiende entre las otras dos: el *ágora*, un ámbito ni verdaderamente público ni totalmente privado, un poco de cada cosa. En el *ágora* donde se encuentran «lo público» y «lo privado», se presentan uno al otro, se conocen y aprenden por el método de ensayo y error al difícil arte de la convivencia pacífica (y útil).

El *ágora* es la tierra natal de la democracia. El pulso de la democracia se mide por la frecuencia con que es visitada, por el número de personas que la visitan y por la duración de su estancia. Es en el curso de estas visitas cuando se realiza la labor de *traducción* entre *oikos* y *ecclesia*. La democracia es, en realidad, la práctica de la tradición continua entre lo público y lo privado, de la reconversión de los problemas en cuestiones públicas y del bienestar público en proyectos y tareas privados. Como toda traducción, casi nunca es perfecta y siempre es posi-

* Este artículo se publicó con anterioridad en versión alemana como «Zerstreung der Macht», *Die Zeit*, 18 de noviembre de 1999.

ble introducir correcciones. Y, como toda traducción, expone nuevos estratos de posibilidades a ambos lados de la acción traductora. Friedrich Schleiermacher nos enseñó que la interpretación consiste en un «círculo hermenéutico» que gira interminablemente. Podemos pensar en la traducción de la misma manera. La democracia es un «círculo de traducción». Cuando la traducción se detiene se acaba la democracia. La democracia no puede, sin traicionar a su naturaleza, reconocer ninguna traducción como definitiva y no abierta ya a la negociación. Es posible distinguir una sociedad democrática por abrigar una sospecha, que nunca va a calmarse totalmente, de que su trabajo no está acabado: que todavía no es suficientemente democrática.

Cornelius Castoriadis indica que ninguna fórmula ha captado mejor la esencia de la democracia que *edoxe te boule kai to demo* («lo juzgan bueno el consejo y el pueblo»), utilizada por los atenienses como preámbulo rutinario a las leyes que aprobaban y deseaban fueran obedecidas. «Lo juzgan bueno», no «es bueno». Lo que se juzga bueno hoy puede no serlo mañana, cuando el consejo y el pueblo vuelvan a reunirse en el *ágora*. Las leyes que siguen a la reunión sólo podían ser obedecidas como invitaciones permanentes a ulteriores reuniones. La conversación entre *ecclesia* y *oikos* no se puede estancar nunca.

La posibilidad y la viabilidad de la traducción dependen de la misma condición: de la autonomía, al mismo tiempo, de la sociedad y de sus miembros. Los ciudadanos tienen que ser autónomos: libres para formarse sus propias opiniones y de cooperar con el fin de hacer que el verbo se haga carne. Y la sociedad tiene que ser autónoma: libre de establecer sus leyes y sabiendo que no hay otra garantía de la bondad de la ley que el ejercicio serio y diligente de esa libertad. Las dos autonomías se complementan entre sí, pero sólo a condición de que sus territorios se imbriquen y que la coincidencia parcial de sus esferas comprenda todas las cosas necesarias para que la vida común sea buena. Lo que da sentido a la conversación permanente entre el consejo y el pueblo y hace que sus reuniones valgan el tiempo y el esfuerzo que requieren es la expectativa de que «lo que juzgan bueno» ambos lados se convertirá realmente en la ley que los dos obedecerán y por la cual se regirán. Para ver un sentido en el ejercicio de su autonomía, los ciudadanos tienen que saber y creer que la sociedad que les exige pensamiento y trabajo es también autónoma.

Si es esto en lo que consiste la democracia, en la actualidad está expuesto a una doble amenaza. Una de estas amenazas viene de la creciente impotencia de la *ecclesia*, los poderes públicos, para promulgar «lo que se juzga bueno» y para llevar a la práctica lo que se ha pro-

mulgado. La otra (no sin relación con la primera) viene de la decadencia del arte de la traducción entre *ecclesia* y *oikos*; las cuestiones públicas y los problemas privados. El sino de la supervivencia de la democracia se decide actualmente en los dos frentes de batalla en los que se hace frente a las dos amenazas.

Empecemos por la primera de ellas: el poder está cada vez más separado de la política. El poder, como dice Manuel Castells, fluye, mientras que todas las instituciones políticas inventadas y atrinchera- das en los doscientos años de historia de la democracia moderna siguen estando, como antes, ligadas a la tierra. El poder es en estos tiempos mundial y extraterritorial; la política es territorial y local. El poder se mueve libremente con la velocidad de las señales electrónicas, haciendo caso omiso a las limitaciones de espacio (Paul Virilio ha indicado que, mientras que los obituarios de la historia son extremadamente prematuros, estamos indudablemente presenciando el fin de la geografía: la distancia ya no importa). La política, sin embargo, no tiene otro agente que el Estado, cuya soberanía se define (y se limita), como antes, en términos espaciales. El poder suele medirse por la capacidad de evitar el compromiso o de descomprometerse y escapar a corto plazo o sin ninguno, mientras que el síntoma de la carencia de poder es la incapacidad de detener o incluso ralentizar los movimientos. El mantener abierta la opción del «acto de esfumarse» se convierte en su táctica favorita.

Hay un abismo cada vez mayor entre los límites exteriores del control político institucionalizado y el espacio en que se deciden, por acción u omisión, las cuestiones más relevantes para la vida humana. Ese espacio está más allá del alcance del Estado soberano, hasta ahora la única totalidad que ha venido a encarnar e institucionalizar el procedimiento democrático. Siempre que la asamblea de Estados soberanos han hecho un intento (sin duda poco entusiasta) de llenar colectivamente el vacío, han fracasado abominablemente, como han demostrado repetidamente las desdentadas resoluciones de Uruguay o la absoluta imposibilidad de llegar a una postura unida en cuestiones tan esenciales como la ingeniería genética. La guerra en la antigua Yugoslavia ha marcado muchos cambios importantes, pero también fue un clavo en el ataúd de la soberanía estatal subyacente al orden mundial y a la práctica de la democracia en el curso de la mayor parte de la historia moderna, así como una declaración de la irrelevancia de las Naciones Unidas, la respuesta a la globalización que tomó como punto de partida el principio de la soberanía estatal. No hay en perspectiva nada que se parezca a la democracia mundial.

Anthony Giddens se ha valido de la metáfora del *juggernaut* para visualizar la manera en que se extiende la vida moderna (la imagen del *juggernaut*, un vehículo gigante bajo el cual se dice que se lanzaban los fieles, atrapados en un éxtasis religioso, para ser alegremente aplastados y hechos papilla, la importaron de la India sus gobernantes británicos y sustituyó a la imagen del Moloc bíblico en la imaginaria británica). Por afortunada que sea la metáfora en su aprehensión de la dinámica de la modernidad, capta inequívocamente la lógica de la globalización.

Desde luego, el éxtasis religioso está limitado en estos tiempos a los poetas cortesanos de los poderes con futuro o a sus predicadores, como Francis Fukuyama o Thomas Friedman. Para los sensatos *Staatsmänner* [hombres de estado] de nuestra profana época servirá una versión puesta al día de la *Staatsräson* [razón de estado]; la señal de majestuosa prudencia es cada vez más el principio de NHA (una abreviatura propuesta por Pierre Bourdieu para el credo «No Hay Alternativa» de los devotos de los mercados libres mundiales): no hay nada que podamos hacer para parar el juego; si no les podemos vencer, unámonos a ellos. De una u otra forma, el resultado será más o menos el mismo. La sabiduría política se reduce a abrir las puertas de par en par al libre movimiento del capital financiero y comercial y a hacer que el país sea atractivamente acogedor y seductor para los poderosos nómadas minimizando las reglas y maximizando la flexibilidad de los mercados financieros y de trabajo. La *ecclesia*, en otras palabras, utiliza su poder para entregar su poder. Los gobiernos rivalizan entre sí para tentar al camión a ir por su camino.

Claus Offe observó hace unos años que nuestra compleja realidad social se ha vuelto tan rígida que toda reflexión crítica sobre su mecanismo parece inútil y sin transcendencia práctica. Pero lo «duro» que está el filete es una reflexión sobre lo afilados que están el cuchillo y los dientes. Si ya no hay cuchillo en la mesa y los dientes, sanos o enfermos, nos los han sacado uno tras otro, ya no hay nada para cortar ni morder el filete...

Ésta es la razón de que el mayor misterio político de hoy no es tanto «qué hacer» sino «quién lo haría, si lo supiéramos». Al medirse la viabilidad de la acción por la potencia de los instrumentos, las personas más razonables no esperan mucha acción por parte de su *ecclesia* local, ya que saben perfectamente lo limitada que se ha quedado su libertad de maniobra. Para cualquiera que se interese por el bienestar del *oikos*, las reuniones en el *ágora* para negociar intereses comunes y maneras de promoverlos y protegerlos resultan cada vez más una pérdida de tiem-

po y esfuerzo. Y en cuanto a los profesionales del *ágora*, no parece que haya tampoco razones para que visiten el *ágora*. Al fin y al cabo, poco pueden añadir al debate aparte de nuevas exhortaciones a tomar las cosas como vienen y atacarlas solos con cuchillos privados y dentaduras compradas en las tiendas.

El *ágora* ha sido abandonada. Sin embargo, no ha estado vacía mucho tiempo. Se ha vuelto a llenar, esta vez con los sonidos que reverberan del *oikos*. Como observó Peter Ustinov, el ingenioso *raconteur* británico, «éste es un país libre, señora. Tenemos derecho a compartir su intimidad en un espacio público». Alain Ehrenberg, sociólogo francés, ha elegido la tarde de un miércoles de octubre de 1983 como un punto de inflexión en la historia cultural (y no sólo cultural) de Francia: aquella tarde una tal Vivianne, delante de millones de espectadores de televisión, anunció que su marido, Michel, padecía de eyaculación precoz y que, como no podía por menos de ser, ella nunca había experimentado placer alguno en sus relaciones con él. Desde aquel precoz acontecimiento, innumerables tertulias y entrevistas se han convertido en la principal ventana que abren sobre el mundo humano los canales de televisión por todo el planeta. Lo que los espectadores ven por la ventana es gente confesando *Erlebnisse* [experiencias] íntimas nunca aireadas en público con anterioridad; la lección principal que oyen reiteradamente y *ad nauseam* es que cada uno de nosotros tiene que luchar con las mismas preocupaciones y que tiene que hacerlo solo, utilizando su propio ingenio y aguante y con la única ayuda de los artefactos inteligentes descubiertos en los grandes almacenes.

Lo «privado» ha invadido el escenario que había de ser público, pero no para interactuar con lo «público». Ni siquiera cuando se discute ante el público adquiere lo «privado» una nueva cualidad; si acaso, lo «privado» ve fortalecida su privacidad. Las tertulias televisadas de «gente corriente» como Vivianne y Michel y los chismorreos «exclusivos» de la prensa sobre la vida privada de estrellas del mundo del espectáculo, políticos y otras celebridades, son lecciones públicas acerca de la vacuidad de la vida pública y de la vanidad de las esperanzas puestas en todo lo que sea menos privado que los problemas privados y los remedios privados. Los solitarios individuos entran hoy en el *ágora* y no se encuentran más que con otros que están tan solos como ellos. Vuelven a casa tranquilizados y con su soledad reforzada.

Éste es el nudo gordiano que ata de pies y manos el futuro de la democracia: la creciente impotencia práctica de las instituciones públicas

despoja de su atractivo al interés por los temas y posturas comunes, mientras la menguante capacidad y la evanescente voluntad de traducir los sufrimientos privados a cuestiones públicas facilitan el trabajo a las fuerzas mundiales que fomentan esa impotencia al tiempo que se alimentan de las consecuencias. Hará falta la perspicacia y el valor de un Alejandro de Macedonia para cortar ese nudo.

16

La violencia vieja y nueva*

En los Estados Unidos de América, la lucha contra el terrorismo, dentro y fuera del país, lleva muchos años siendo una preocupación importante del gobierno federal y la razón para dedicar cada vez mayores porciones de los ingresos nacionales a los presupuestos de la policía y las Fuerzas Armadas. «Terrorismo» se ha convertido en la denominación genérica que se saca a colación cada vez que se envía a marines o a pilotos de bombarderos a una misión, que se lanza otra ronda de misiles inteligentes o que se imponen nuevas y mayores restricciones a los habitantes de las zonas urbanas deprimidas. El concepto de «terrorismo» viene a la mano especialmente cuando alguien, en alguna parte, decide oponerse a la opresión pistola en mano, sobre todo si a quien se opone es a los gobiernos que hace mucho dejaron de oponerse al «programa de globalización» americano de libre comercio y fronteras abiertas. Según el profesor de San Diego Herbert I. Schiller, sólo en la última década han sido denunciados como terroristas los iraníes, los libios, los palestinos y los kurdos (sobre todo por parte de la secretaria de Estado, Madeleine Albright). Antes de eso, en el transcurso de los últimos cincuenta años, el ejército americano y sus aliados han quemado con napalm y han hecho otras matanzas entre los terroristas en Corea, la Repú-

* Este artículo se publicó con anterioridad en versión alemana como «Alte und neue Gewalt», *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung*, I (2000).

blica Dominicana, Vietnam, Nicaragua, Irak y unos cuantos lugares más¹.

No hay duda de que el terrorismo es brutal y sanguinario, y que las personas llamadas «terroristas» están dispuestas a asesinar —y ansiosas de hacerlo— a cuanta gente sea necesario para garantizar el nacimiento o la supervivencia de su causa. Lo que ocurre, sin embargo, es que las personas que disparan contra otras personas, las bombardean y las queman son etiquetadas como «terroristas» o no dependiendo no tanto de la naturaleza de sus acciones cuanto de la simpatía o antipatía de quienes imprimen las etiquetas y las pegan con cola lo bastante fuerte para que se queden pegadas. De no ser por las etiquetas muchas veces se podría confundir a terroristas y víctimas, como aquel anónimo soldado británico de Kosovo que confiaba sus dudas al corresponsal del *Guardian* Chris Bird: «Creo que nos soplaron mal el papel sobre el Ejército de Liberación de Kosovo. Son terroristas y nosotros hemos ganado la guerra para ellos. No son sólo los serbios sino también la etnia albanesa quienes les tienen miedo»².

Los terroristas hacen violencia; más correctamente, llamamos violencia a lo que hacen los terroristas. Esta definición reversible muestra lo enormemente difícil que es definir la violencia refiriéndose únicamente a los atributos de la acción. Sí, es el rasgo de la violencia lo que hace que la gente haga cosas que de otro modo no desearía hacer; sí, la violencia significa atemorizar a las personas para que actúen en contra de su voluntad y privándolas así del derecho a elegir; y sí, por lograr esos efectos se daña el cuerpo humano, le inflige dolor, se extiende el horror mediante el espectáculo de la carne desgarrada y charcos de sangre o por medio de rumores de que a los hombres y mujeres lo bastante atrevidos o arrogantes como para oponerse se les quemará la carne y se verterá su sangre. Esto es verdad, pero no toda la verdad. No todas las formas crueles, sanguinarias y sin restricciones de torcer y doblegar la voluntad humana y la integridad corporal llevan la rúbrica de «violencia». Para que esa acción sea motejada de tal y condenada en consecuencia tienen que cumplirse otras condiciones que no guardan relación con la naturaleza de las acciones sino con la persona de los que las perpetran y con los objetivos que han declarado o se les han atribuido. En cuanto a las víctimas de sus acciones, apenas podrían

¹ Herbert I. Schiller, «Décervelage à l'américaine», *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1999, pág. 15.

² Chris Bird, «This is what will happen to all of us», *Guardian*, 29 de julio de 1999, pág. 2.

darse cuenta de cuál es la diferencia: serían cubiertas de sangre, expulsadas de sus hogares, privadas de sus propiedades o sus vidas; estas cosas suelen parecer iguales sea su motivo auténtico o supuesto. El dolor parece igual se haya clasificado como «daños colaterales» o como resultado intencionado. Lo que es aún más importante, las víctimas no tienen otra cosa en que apoyarse que las palabras de sus atormentados cuando se trata de decidir cuáles eran verdaderamente las intenciones y cuántos «daños colaterales» podrían absorber estas intenciones sin dejar de ser las nobles intenciones que se ha dicho.

En suma: la violencia es un concepto esencialmente sujeto a controversia. La controversia en la que se discute la violencia concierne a la legitimidad. La violencia es coacción ilegítima; más exactamente, una coacción a la que se ha negado la legitimidad. Llamar «acto de violencia» a un acto de coacción, de obligar a la gente a obrar contra su voluntad o quitarles su oportunidad de volver a obrar jamás de grado o por fuerza no añade nueva información a la descripción del acto, pero expresa la decisión del hablante de dudar del derecho de los actores al ejercicio de la coacción, y de este modo negarles el derecho a determinar qué palabras se utilizarán para describir sus acciones. En la lucha por el poder, la violencia es al mismo tiempo un medio y una cuestión discutida. Este papel dual se deriva del objetivo principal de esa lucha, que es la legitimidad de la coacción.

En su perspicaz análisis del «campo literario», Pierre Bourdieu ridiculizaba los estudios literarios «positivistas» que intentan hacer un inventario de las cualidades inmanentes y «objetivas» de la literatura, que, a su juicio, permitiría que se estableciera igual de «objetivamente» lo que es y lo que no es una «obra literaria» o quién es «escritor» y quién no. Contra esas esperanzas e intenciones, Bourdieu señalaba que «una de las cuestiones más discutidas en las luchas que tienen lugar dentro del campo literario o artístico es la definición de las fronteras de dicho campo», esto es, del agregado de personas que tienen «derecho legítimo a participar en la lucha». La cuestión debatida es la «definición de la práctica legítima», y, en última instancia, el derecho a articular las definiciones «autorizadas», es decir, *obligatorias*³. Yo sostengo que este análisis, aunque versa sobre las luchas literarias o artísticas, tiene relevancia directa para nuestro tema: todo lo que Bourdieu ha dicho aquí acerca de la dinámica del campo literario tiene que ver con

³ Pierre Bourdieu, «Le champ intellectuel: un monde à part», en *Choses dites* (París, Minuit, 1987), pág. 171. [Trad. esp.: *Cosas dichas* (Barcelona, Gedisa, 1998).]

los atributos que éste posee como espécimen de una clase más amplia de «campos sociales». *Todos* los campos sociales, sean lo diferenciados y específicos que sean y fueran cuales fueran sus herramientas y productos, son sedimentaciones de pasadas luchas por el poder y las «mantendrán en forma» las presentes. La esencia de todo poder es el derecho a *definir con autoridad*, y la cuestión fundamental de la lucha por el poder es la apropiación o conservación del derecho a definir y —lo que no es menos importante— del derecho a invalidar las definiciones que proceden del campo enemigo y a hacer caso omiso de ellas.

Como observó Edward W. Said tras el estallido de violencia en Kosovo:

El Tribunal Internacional que designó a Milosevic criminal de guerra pierde su credibilidad si, siguiendo los mismos criterios, se abstiene de inculpar a Clinton y a Blair, a Madeleine Albright, a Sandy Berger, al general Clark y a todos los que infringieron al mismo tiempo todas las leyes de la guerra. En comparación con lo que ha hecho Clinton en Irak, Milosevic es casi un aficionado⁴.

Podemos suponer sin temor a equivocarnos que la ingenuidad de estas observaciones era deliberada. Sin duda Edward Said, un analista extremadamente perceptivo de las manías y flaquezas de nuestra civilización, sabría que los criterios seguidos por el Tribunal Internacional no eran los del grado de crueldad y el volumen de sufrimiento humano que causara esa crueldad (y mucho menos unos criterios tan etéreos y elusivos como el «decoro»), sino los del *derecho a ser cruel*; y que, en consecuencia, los aplicados por el tribunal a Milosevic y a Clinton eran en realidad los mismos. Es con arreglo a estos criterios como se pudo declarar criminal al primero y permitir al segundo gozar la gloria de ponerlo de rodillas. Es concebible que hace algunos años, cuando el principio de la soberanía del estado territorial aún no se había derribado bajo la presión sin tregua de la globalización, «los mismos» criterios hubieran motivado la absolución de Milosevic y una acusación de agresión —la violencia ilegítima por antonomasia— contra las fuerzas de la OTAN.

En todo empeño de construir y mantener un orden, la legitimidad es, por necesidad, la primera baza del juego y el concepto más calurosamente discutido. La lucha tiene lugar alrededor de la frontera que di-

vide la coacción y la imposición adecuadas (es decir, no castigables) de las inadecuadas (es decir, castigables). La «guerra contra la violencia» se libra en nombre del monopolio de la coacción. La «eliminación de la violencia», objetivo declarado de dicha guerra, se visualiza como el estado en el que el monopolio ya no es discutido. La «no violencia» que se presenta como atributo de la vida civilizada no significa ausencia de coacción sino solamente ausencia de coacción *no autorizada*. Éstas son las principales razones por las que es imposible ganar la guerra contra la violencia y por las que un orden social «no violento» es casi casi una contradicción en sus propios términos.

Nuestra civilización moderna ha enumerado la «eliminación de la violencia» como uno de los puntos más importantes del programa de construcción del orden. Tomando el proyecto de la modernidad por lo que dice ser y sin considerar el programa que la elección de sus palabras tenía la misión de ocultar o de hacer más aceptable, muchos estudiosos han teorizado sobre la civilización moderna como algo que se propone «ablandar» la condición humana y eliminar de forma regular los métodos coactivos para fomentar el orden. Hasta ahora se han visto muy decepcionados en sus intentos de documentar un progreso convincente, aunque con cada cambio de escenario y reglas del juego de poder en curso han celebrado anticipadamente el gran avance que ha de venir. El problema del juego cambiante es que, aunque renueva continuamente las promesas, que se van desvaneciendo, de mejores oportunidades para el futuro, no puede sino volver a evaluar repetidamente el pasado: lo que en su momento se registró como un triunfo del orden civilizado suele reescribirse algún tiempo después como una historia de violencia de una crueldad escalofriante, como ha sido el destino de la «pacificación» de las «tribus violentas» de la India o la doma de los indios salvajes de América y los aborígenes de Australia. Precisamente lo vulnerables y transitorias que son las fronteras entre violencia y «progreso civilizador» lo ponen gráficamente de manifiesto las conocidas dificultades que tienen los libros de texto de historia americanos, sucesivamente denunciados, censurados, vilipendiados y retirados uno tras otro de la circulación como «políticamente incorrectos», es decir, discordantes con la idea que alguien tiene de la legitimidad de cada uno de los adversarios para recurrir a las armas.

Se extraen dos importantes conclusiones.

Primera: es imposible decir con algún grado de objetividad si la historia moderna es una historia de violencia en aumento o en disminución, como también lo es encontrar la manera de medir «objetivamente» el volumen general de violencia.

⁴ Edward W. Said, «La trahison des intellectuels», *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1999.

Para empezar tenemos el oportuno recordatorio de Ludwig Wittgenstein de que «ningún grito de tormento puede ser mayor que el grito de un hombre... O dicho de otro modo, *ningún* tormento puede ser mayor que el que puede sufrir un ser humano... El planeta entero no puede sufrir mayor tormento que una *sola* alma»⁵, pero si imprudentemente se deja de lado esta advertencia contra la tendencia, habitual, pero engañosa, a reducir la cuestión del hecho de infligir dolor a la del número de quienes padecen dolor, el problema seguiría siendo que el tratamiento de los actos de coacción como «actos violentos» sería demasiado inconstante y errático como para permitir un tratamiento serio de series estocásticas, por muy diligente y detalladamente que se hayan investigado y cotejado. Todas las estimaciones de las tendencias históricas a la violencia han tenido hasta ahora una corta expectativa de vida; son sin remedio tan polémicas y controvertidas como la legitimidad de la coacción y la clasificación de ésta como violencia, que depende de dicha legitimidad.

Segunda: contrariamente a las declaraciones de intención que acompañan al fomento y atrincheramiento de un «orden civilizado», es poco probable que se adopte una actitud coherente y decidida contra la violencia. La censura de la violencia sólo podría ser coherente si se extendiera a la coacción como tal; es sencillamente que no es previsible que esto vaya a ocurrir. Los constructores y guardianes del orden muestran un doble talante —y no podría ser de otro modo— cuando se plantea la cuestión de la utilidad y la necesidad de la coacción. La idea de la construcción del orden no se les ocurriría en primer lugar si no fuera por la presencia de «obstáculos al orden» o «enemigos del orden» que hay que eliminar, *coaccionar* para lograr su sumisión, a fin de que el orden triunfe. Un orden radicalmente tolerante y permisivo es una *contradicción en sus propios términos*. Otra construcción y protección del orden consiste principalmente en dejar una gran colección de medidas coactivas exentas del oprobio reservado a la violencia; al ser la finalidad la distribución de la legitimidad, la custodia del orden es tanto una lucha para eliminar la violencia, que es coacción *ilegítima*, como un esfuerzo para *legitimar* la coacción «útil y necesaria». La condena de la fuerza y la compulsión sólo puede ser selectiva, y la mayoría de las veces discutida.

La percepción como violencia de la coacción endémica, «corriente» y «normal» varía con el grado de legitimidad del orden social. Si la

pretensión de legitimidad del orden es tambaleante y tiene un fundamento débil, gran parte de la fuerza utilizada al servicio del orden se entenderá como violencia; de manera inversa, el desafío a la legitimidad del orden consistirá en el cuestionamiento y condena de su imposición como violencia. Negar el derecho a usar la fuerza es igual a otorgar legitimidad a los poderes existentes, una negativa asociada por lo general a una puja competitiva por el poder. En épocas de transición, gran parte de la coacción endémica en la vida cotidiana «ordenada» de las sociedades reaparece en la conciencia pública como violencia.

La nuestra es una época de transición, de una transición no menos profunda y general que la que pasó a la historia como el nacimiento de la sociedad moderna. No es sorprendente que estén tan extendidas la sensación de «vivir en una época violenta» y la convicción de que el volumen y la crueldad de la violencia estén aumentando. Cuando las viejas armazones institucionales de la rutina diaria se están desmoronando, pocas de las cosas «imprescindibles» que antes parecían «parte de la vida», desagradables e irritantes, pero que había que vivir y sufrir en silencio, siguen siendo tan evidentes e inevitables como antes.

Cuando se halla institucionalizada de una forma segura, la coacción se funde en el segundo plano de la vida cotidiana, fuera de la atención. La mirada raras veces repara en ella y, por tanto, es «invisible»; cuanto más rutinaria, repetitiva y monótona sea menor probabilidad tiene de llamar la atención. Es sólo cuando la rutina se rompe o sufre presión cuando la coacción que la sostenía aparece ante la vista. Éste es también el momento en que a los ojos de quienes son seleccionados como su objetivo la coacción se reviste de toda la parafernalia de la violencia: de un uso injustificado, inadmisibles e inexcusables de la fuerza, un perverso ataque contra la integridad y la soberanía personales.

Esto no es todo, sin embargo. La creciente frecuencia con que la gente recurre hoy en día a un uso de la fuerza que, a falta de marcos institucionalizados, sólo se puede clasificar como violencia no puede desecharse como un *trompe l'oeil* [trampantojo] y culpar de la confusión cognitiva natural en las épocas de transición.

La nuestra es una época de transición en tanto en cuanto las viejas estructuras se están desmoronando o han sido desmanteladas, al tiempo que no se ve que haya intención de poner en su lugar ninguna estructura opcional con un control institucional equivalente. Es como si los moldes en lo que se vertían las relaciones humanas para darles forma se hubieran arrojado a un crisol. Privados de esos moldes, todos los patrones de relación se vuelven tan sospechosos como inciertos y vulnerables, dóciles al reto y abiertos a la negociación. No es solamente

⁵ Transmitido por los alumnos de Wittgenstein en 1944; cit. de *German Essays on Religion*, Edward T. Oakes, ed. (Nueva York, Continuum, 1994), págs. 224-225.

que a las relaciones humanas actuales, como todos los atributos humanos de la era de la modernidad, se les exija un esfuerzo por ajustarse a un patrón; el problema de la época presente es que los propios patrones ya no son algo «dado». Se han convertido en tareas, y estas tareas han de ser realizadas en unas condiciones marcadas por la ausencia de una «regulación normativa» y de unos criterios claros para una realización acertada. Un juego curioso, cuyas reglas y objetivos son sus principales bazas.

Dado que la creación de patrones no tiene una meta preestablecida ni hay diseños prefabricados con los cuales sea posible comprobar la dirección de la huida, y mucho menos medir su progreso, el trabajo sólo puede avanzar a través de una serie de ensayos y errores. La creación de patrones consiste hoy en día en un proceso de experimentación continua. Toda suposición inicial que los experimentos tengan que comprobar suele ser vaga o totalmente inexistente; la finalidad de la experimentación es el propio tema del experimento.

El proceso de creación de patrones por ensayo y error adquiere, por lo general, la forma de «reconocimiento mediante batalla». En la práctica militar el término se refiere a obligar al enemigo a una escaramuza con la esperanza de que revele los recursos de aquél, sus capacidades defensivas u ofensivas y de este modo qué tipo de respuesta se puede esperar que tengan las tácticas propias o, a la inversa, qué seguridad se puede razonablemente atribuir a la posición propia. Se realizan intentos de reconocer todas estas cosas por medio de un breve, pero intenso, enfrentamiento militar cuando el plan estratégico está terminado y firmado y lo que queda es comprobar hasta qué punto son realistas sus expectativas de éxito. Pero también ocurre que el «reconocimiento mediante batalla» se inicie con el fin de averiguar cuál es el ámbito de opciones viables. Sin ningún plan elaborado todavía, el establecimiento de objetivos para la acción dependerá, por el contrario, de los resultados del enfrentamiento preliminar y de las conclusiones que se puedan sacar acerca de la fuerza y decisión de la oposición que es probable encontrar.

El volumen de la violencia denominada «familiar» y «de vecindad», actualmente en aumento, requiere una explicación en dos etapas. En primer lugar, debido a lo que se percibe como debilidad de los modelos de relación, antaño todopoderosos, manifiestos e indiscutidos, gran parte de la coacción contenida en la reproducción cotidiana de aquéllos ha sido despojada de su pasada legitimación y por ello suelen ser reclasificados hoy en día como violencia. En segundo lugar, la nueva fluidez y flexibilidad de las relaciones surgidas de unas limita-

ciones sujetas al modelo impulsan un difundido uso de estratagemas de «reconocimiento mediante batalla»: la fuerza, el ingenio y la resistencia de los bandos son sometidos cada día a una «prueba de fuerza» con el fin de averiguar cuánto se puede extender el territorio propio, hasta dónde se puede llegar sin temor a un contraataque o cuántos incordios y empujones aguantará el enemigo sin «hacer las cosas como Dios manda» y responder a su manera. Esto es «uso de la fuerza en busca de legitimidad»; por el momento, mientras la búsqueda de legitimidad no se haya culminado y protegido de manera segura, la «prueba de fuerza» es por definición un acto de violencia. Si no aparecen nuevos patrones y los términos del armisticio tienen que ser reforzados o renegociados todos los días, es posible que la coacción que siempre subyace a la «convivencia pacífica» se muestre con los atavíos de la violencia durante mucho tiempo aún.

Las variedades, a las que recientemente se ha dado nombre, de la violencia familiar y de vecindad —como la violación matrimonial, el abuso sexual infantil, el acoso sexual en el trabajo, el acecho y el merodeo— ilustran los procesos de «reclasificación». Los fenómenos que todos estos eslóganes generadores de escándalo y pánico tratan de entender no son nuevos. Llevan mucho tiempo a nuestro alrededor, pero o bien se consideraban «naturales» y se sufrían en silencio como otras molestias de la vida, poco gratas pero inevitables, o bien pasaban inadvertidas, como otros rasgos de la «normalidad». Con gran frecuencia fueron elogiadas, con el nombre de lealtad matrimonial, intimidad padres-hijos o arte de cortejar, y cultivadas con entusiasmo junto con otras condiciones igualmente indispensables del orden mundial (la llamada «socialización» consiste, al fin y al cabo, en inducir a los individuos a hacer de grado lo que según las normas de la sociedad deben hacer). Las nuevas denominaciones aluden no tanto a los fenómenos que denotan como a la negativa a soportarlos tan plácidamente como antes. Estas nuevas denominaciones, podemos decir, son signos de interrogación que sustituyen a puntos finales. Ahora se ponen en tela de juicio los fenómenos a los que dan nombre, se niega su legitimidad, sus cimientos institucionales son poco firmes y ya no rezuman un aire de solidez y permanencia; y la coacción ilegítima, como recordaremos, es violencia.

Como los viejos modelos ya no parecen ser obligatorios y su poder controlador no resulta abrumador e inspirador de «temor y obediencia» ni mucho menos, y tampoco tenemos a la vista otros nuevos que requieran consentimiento universal y un permanente atrincheramiento universal, y mucho menos que sean accesibles, se experimenta cada

vez más que las situaciones son fluidas, infradefinidas y controvertidas, y exigen por tanto constante vigilancia y fatiga de combate. La nuestra es una sociedad cada vez más asediada, una sociedad en la que la violencia, las acusaciones de violencia y las expectativas de violencia se convierten en principales vehículos para la autoafirmación individual y de grupo. El antiguo principio *si vis pacem, para bellum* (si quieres la paz, prepara la guerra) parece más tópico que nunca con anterioridad, de lo más alto a lo más bajo del sistema social, ya sea a nivel mundial, local o doméstico.

La sospecha de violencia es por sí misma una vasta fuente de ansiedad: como el problema de la legitimidad sigue estando permanentemente sin resolver y siendo discutible, ninguna exigencia que pueda surgir de las circunstancias del hecho de compartir espacio, hogar o vida se librá de la acusación de violenta abierta u oculta. No es una sorpresa que haya un miedo ambiente a la violencia el cual impulse la estrategia del descompromiso: de la separación territorial a la que confieren seguridad los modernos equivalentes de los fosos y los puentes levadizos, como la vigilancia vecinal, los condominios con entrada propia, los circuitos cerrados de televisión y las patrullas de seguridad o vigilancia, pero también la sustitución del tipo de compromiso «hasta que la muerte nos separe» por «matrimonios a prueba» y familias flexibles cuya fragilidad y carácter descomprometido están protegidos por la cláusula de cancelación a voluntad.

Los modelos institucionalizados se desmoronan y desintegran en todos los niveles de la organización social con consecuencias similares: en todos los niveles se reclasifican cada vez más tipos de interacción incluyéndolos en la categoría de la violencia, mientras que los actos de violencia del tipo del «reconocimiento mediante batalla» se convierten en un rasgo permanente de la continua deconstrucción y reconstrucción de jerarquías de poder. Hay dos niveles que merecen que se les preste especial atención: uno ocupado hasta hace poco por el estado y la nación fundido en uno; otro hasta ahora deficientemente institucionalizado, hasta hace poco casi una «tierra de nadie» pero colonizado ahora con entusiasmo por el emergente sistema «mundial» o, en el vocabulario de Alberto Melucci, «planetario».

La construcción de los estados-nación modernos fue una historia de violencia perpetrada por las etnias ingeniosas y afortunadas, relativamente escasas, sobre una multitud de otras etnias embrionarias, menores y desventuradas, las naciones que quisieron serlo, pero nunca llegaron a serlo. La historia la escriben los vencedores; de este modo la represión o la eliminación física y cultural de las minorías derrotadas

que nunca tuvieron la oportunidad de escribir su propia historia acabó por ser archivada y recontada como una historia edificante y elevadora de progreso o de un progreso civilizador; de una gradual, pero implacable pacificación de la vida cotidiana y purificación de violencia de la interacción humana. Cuando se revisa con las ventajas de la visión retrospectiva, esa purificación parece, por el contrario, la lograda eliminación de la coacción *no autorizada* y la institucionalización («naturalización») de la coacción *autorizada* que se borda en el tejido de los lazos humanos. A pesar de repintarse el cuadro posteriormente, la cuestión de la violencia estuvo limitada durante muchas décadas al problema de los márgenes antisociales, delictivos. Una vez olvidados convenientemente los tormentosos comienzos de los estados-nación, se podía trazar una línea clara y no discutida entre la coacción vestida de «defensa de la ley y el orden» y violencia «desnuda» y «salvaje», pero diseminada y dispersa, fácil de localizar y aislar.

No obstante, las cosas ya no son así. Con la soberanía de los estados nacionales continuamente erosionada por las presiones globalizadoras y los requerimientos mínimos de pujas para la autodeterminación radicalmente rebajados, la asimilación e incorporación, obligatoria y asistida por el poder, de las minorías étnicas y la aniquilación de sus identidades diferenciadas (la versión actualizada de la categoría etnológica de Claude Lévi-Strauss de la estrategia *antropofágica*, la técnica principal de construcción del orden utilizada por los estados-nación en el pasado) ya no es accesible; los intentos esporádicos de utilizarla ahora suelen ser espectacularmente ineficaces. En consecuencia, el uso de la estrategia alternativa (una versión actual de la estrategia *antropoémica* de Lévi-Strauss), la del descompromiso, la separación mutua, el desalojo y la deportación, es una tentación difícil de resistir. Ese «otro» que ya no es asimilable tiene que ser destruido o deportado más allá de la frontera de una comunidad que sólo puede basarse en la uniforme similitud de sus miembros cuando se trata de imponer y defender unas pautas para la convivencia. Para los Estados que están surgiendo ahora, una política de asimilación forzosa y la represión de tradiciones, recuerdos, costumbres y dialectos locales ya no es una opción factible ni viable. Hemos entrado en una época de la limpieza étnica como principal expediente de una estrategia de construcción de naciones.

Las naciones emergentes que intentan formar sus estados-nación no tienen la ventaja de contar con unas instituciones autorizadas, ya impuestas y atrincheradas, que respalden su identidad, frágil y acaloradamente discutida, más postulada que real. Todavía tienen que cristalizar saliendo del revoltijo de culturas, lenguas y creencias en el que

han estado disueltas; todavía tienen que destilar su identidad diferenciada distinguiendo y aislando los ingredientes, mezclados sin remedio, de la solución. Como no pueden recurrir a la «coacción legítima», cuanto hagan para alcanzar este objetivo no se puede clasificar más que como violencia.

Y violencia tiene que ser: para las naciones aspirantes, un frenesí asesino no es tanto cuestión de vida o muerte como de nacimiento o aborto. Hay pocos sustitutos, si es que hay alguno, del «crimen original» como adhesivo a prueba de agua para mantener juntos a unos individuos dispersos durante mucho tiempo y consolidarlos en una comunidad nacional compacta y apretadamente entretejida. Sólo la futura «nación soberana» querrá y podrá absolver a los cómplices rechazando la acusación de violencia y protegerlos eficazmente del castigo así como del acoso de los recuerdos de culpa. Los enemigos más temibles de una nación prometedora son, por tanto, los chaqueteros, los infieles, los tibios y los indiferentes; cuanto más sucias tengan todas las manos más común y universalmente se sentirá la necesidad de que se las laven, y sólo la «nación soberana» será lo bastante poderosa como para declararlas limpias. La violencia es necesaria, antes que nada, para obligar a los poco dispuestos patriotas por designación a participar en los actos violentos. Los enemigos oficial y públicamente así declarados, el objeto de la «limpieza étnica» son según este cálculo las malhadadas víctimas de los «daños colaterales» infligidos por el estado/nación que lucha por nacer, en el curso de los esfuerzos por «cerrar filas».

El nuevo estallido de violencia en el ámbito local, antaño pacificado bajo la administración de los estados-nación soberanos, no tendría lugar de no ser por la constante erosión de dicha soberanía por obra de las presiones generadas a nivel del «sistema planetario». El recurso a la violencia en estos dos niveles están estrechamente relacionados y son interdependientes, pero cada uno presenta sus propios problemas y suele generar un tipo distinto de violencia.

En el nivel de las naciones en busca de estado es el territorio lo que está en juego en la guerra interétnica. El que permanezca en el campo después de la batalla gana la guerra. Sea cual fuere la táctica utilizada, requiere en consecuencia un enfrentamiento directo con el adversario. Esta necesidad de enfrentamiento es ampliada por el factor de solidaridad en el crimen antes examinado: la experiencia de la crueldad cometida tiene que ser personal y directa y por tanto imposible de negar, y su recuerdo tiene que permanecer vivo e inerradicable. En este aspecto, el tipo de violencia de «nacimiento de una comunidad nacio-

nal» es radicalmente diferente de las operaciones coactivas de construcción o conservación de un orden, entre ellas los genocidios, ejecutados por estados-nación establecidos. Éstos se vieron obligados a recurrir al anonimato burocrático, a la «responsabilidad flotante» y a la protección de los perpetradores de las sangrientas consecuencias de sus acciones, pero el asesinato en masa que acompaña al nacimiento de una nueva nación tiene que ser cometido ante la vista de todos para ser eficaz. La manchas de sangre de las manos de los asesinos tienen que ser visibles, y lo mejor es que no se puedan lavar.

Este requerimiento no afecta, naturalmente, a los actos violentos perpetrados en el curso de las nuevas «guerras mundiales», cuyos ejemplos más trascendentales los ofrecen la Guerra del Golfo y la campaña de la OTAN en Kosovo. Las ganancias territoriales no estaban entre los objetivos de estas guerras; bien al contrario, se rehuyó y evitó con el mayor cuidado la posibilidad de invadir el territorio y ponerlo bajo la administración y dirección de los atacantes; evitar esto fue el factor principal, tal vez el decisivo, de la manera cotidiana de llevar los asuntos locales, dejándolos junto con la cantidad de recursos precisos para que el territorio siguiera siendo hospitalario y cómodo para el comercio y las finanzas mundiales, pero no tanto como para que intente una vez más convertir el país en una fortaleza.

El objetivo de este nuevo tipo de «guerra mundial» no es la expansión territorial sino abrir de par en par a la libre circulación del capital toda puerta que estuviera cerrada. Parafraseando a Clausewitz podemos decir que esta guerra es primordialmente «la promoción del libre comercio mundial por otros medios». Por esta razón, sería difícil que sirvieran a los objetivos de dicha guerra unas medidas tan anticuadas como el enfrentamiento y el combate, que implican inevitablemente llegar a compromisos y cargar con las consecuencias. Idealmente se dejaría la selección de los blancos a los ordenadores y unos misiles inteligentes autoteledirigidos. Como pueden alcanzar ese ideal, los planificadores de la guerra trataron de reducir las tareas del ejército profesional a la dirección de los programas de software y al seguimiento de las pantallas de los ordenadores. Las guerras de la nueva era mundial son guerras a distancia, guerras de «golpear y correr»: los bombarderos abandonan la escena antes de que el enemigo pueda responder y antes de que se pueda ver la carnicería.

Richard Falk ha comparado esta nueva guerra con la tortura: como el torturador, el atacante tiene totalmente el mando y es libre de elegir cualquier método violento para infligir dolor que juzgue eficaz y «racional». Esta comparación no es del todo correcta: la tortura, a dife-

rencia de la nueva guerra de la era de la globalización, causaba un encuentro e incluso una interacción entre torturador y víctima que era al mismo tiempo inevitable y «productiva». Las guerras de la nueva era, impensables sin la tecnología electrónica que hace instantáneo el tiempo y aniquila la resistencia del espacio, se ganan evitando el encuentro y negando al adversario toda oportunidad de reaccionar. Esta diferencia, sin duda, no hace sino agrandar los privilegios que los atacantes de una guerra mundial de golpear y correr tienen en común con el torturador. Su libertad de maniobra es casi absoluta y también lo es su impunidad. Las víctimas se consideran sólo «los que están ahí abajo» en el terreno, pero los atacantes no llegarán a tocar el terreno si tienen suerte; y tienen todas las probabilidades de que la suerte esté de su lado.

En esto, quiero indicar, radica el potencial más siniestro de las guerras que el brazo militar de las fuerzas globalizadoras es capaz y está dispuesta a lanzar. La perspectiva de la total impunidad, unida a la innecesidad de movilización que requiere tiempo, es costosa y está llena de riesgos y a la irrelevancia del «capital patriótico», y asimismo a la libertad respecto de la necesidad de arreglar el desastre y la devastación causados por el ataque, se combinan en una tentación que quizá no solamente sea difícil de resistir sino a la que también es demasiado fácil (incluso «racional») ceder. Todos los que reivindican la política del libre comercio mundial y del capital mundial hallan que este «otro medio» concreto tiene muchas cosas a su favor y muy pocas que les aconsejen en contra de su adopción y mucho menos que les impida adoptarlo una vez es eso lo que han decidido hacer.

Ha concluido un siglo que probablemente pasará a la historia como una época de violencia perpetrada por estados-nación sobre sus súbditos. Es probable que su sucesor sea otro siglo violento, esta vez una época de violencia impulsada por la progresiva incapacitación de los estados-nación por obra de unos poderes libremente flotantes.

17

Sobre los usos postmodernos del sexo*

En su hermoso trabajo *La llama doble. Amor y erotismo*¹, publicado en 1993, el gran pensador mexicano Octavio Paz explora la compleja interacción de sexo, erotismo y amor, esos tres parientes cercanos y, sin embargo, tan distintos entre sí que cada uno necesita un lenguaje aparte para explicar su propia existencia. La metáfora central del libro, muy acertada, alude al fuego: por encima del fuego primordial del sexo, encendido por la naturaleza mucho antes de los primeros indicios de humanidad, se eleva la llama roja del erotismo, por encima de la cual tiembla y se estremece la delicada llama azul del amor. No habría llama sin fuego; sin embargo, hay más, mucho más, en la llama roja y en la azul y en cada una de ellas que el fuego del que nacen.

Sexo, erotismo y amor están unidos y, sin embargo, separados. Difícilmente pueden existir unos sin otros y con todo pasan su existencia en una permanente guerra de independencia. Las fronteras entre ellos son materia de acalorada discusión y, de forma alternativa pero también simultánea, escenario de batallas defensivas y de invasiones. Unas veces, la lógica de la guerra exige que las dependencias que atraviesan los límites sean negadas o reprimidas; otras, los ejércitos invasores, cruzan la frontera en masa con la intención de dominar y colonizar

* Este artículo se publicó con anterioridad en *Theory, Culture and Society*, 15.3-4 (1999).

¹ Octavio Paz, *La llama doble. Amor y erotismo* (Barcelona, Seix-Barral, 1997).

el territorio que hay detrás de ella. Desgarradas entre estos impulsos contradictorios, las tres zonas son célebres por la poca claridad de sus fronteras; y se sabe que los tres discursos que las sirven (o quizá las producen) son confusas e inhóspitas para la pedantería y la precisión.

El sexo, nos recuerda Octavio Paz, es el menos humano de los tres. En realidad es un producto natural, no cultural: lo compartimos con gran parte de las especies no humanas. En su forma natural, no contaminada por la cultura, el sexo es siempre igual; como ha observado Theodore Zeldin², «ha habido más progreso en la cocina que en el sexo». No son sino la sublimación erótica del sexo, la fantasía y los sustitutos los que son infinitamente variables. Toda «historia del sexo» es por tanto la historia de la *manipulación cultural* del sexo. Empezó con el nacimiento del erotismo, por medio del truco de separar la *experiencia* sexual (en el sentido de *Erlebnis*, no de *Erfahrung*) y sobre todo el *placer* asociado a dicha experiencia, de la reproducción, la función primaria del sexo y su *raison d'être*. La naturaleza, podemos decir, no corre riesgos y, por esa razón, no puede ser sino despilfarradora; riega de balas sus blancos para que al menos una dé en el centro. El sexo no es una excepción; las especies de reproducción sexual poseen por lo general una gran cantidad de energía sexual y una capacidad de encuentros sexuales que rebasa con mucho lo que la reproducción propiamente dicha requeriría. Y de este modo el erotismo no es sólo un proeza puramente cultural y en modo alguno un acto de violencia cometido contra la naturaleza, un acto «antinatural»; la naturaleza casi se puede decir que tentó al ingenio humano a inventarlo, con su exuberancia en la producción de enormes y superfluas cantidades sin explotar de deseo y energía sexual. Ese excedente es una permanente invitación a la invención cultural. Las utilidades a las que se puede aplicar ese exceso reproductivamente innecesario son una creación cultural.

El erotismo tiene que ver con reciclar ese desperdicio. Depende de que se rellene el acto sexual con una plusvalía, sobre y por encima de su función reproductiva. Los seres humanos no serían seres eróticos si no fueran primero seres sexuales; la sexualidad es el único terreno donde se pueden sembrar y cultivar la semillas culturales del erotismo, pero este terreno tiene una fertilidad limitada. El erotismo empieza en la reproducción, pero la trasciende desde el principio; la reproducción, su fuerza vivificadora, se convierte pronto en una limitación.

² Theodore Zeldin, *An Intimate History of Humanity* (Nueva York, HarperCollins, 1994), págs. 86 y ss.

Para manipular libremente y procesar a voluntad el excedente de capacidad para la sexualidad, el erotismo tiene que ser «trasplantado» a otros terrenos de mayor potencia y de un poder nutritivo adicional; la cultura tiene que emancipar el deleite sexual de la reproducción, su aplicación utilitaria básica. De aquí que la función reproductora del sexo sea simultáneamente la condición indispensable y una espina en la carne del erotismo; hay un lazo inquebrantable, pero también una tensión constante entre los dos, y esa tensión es tan incurable como inquebrantable es el vínculo.

Teóricamente hay varias estrategias para gobernar la tensión. Todas se han experimentado; la «historia del sexo» se puede contar desde el punto de vista del paso de la atención de una a otra, adquiriendo un temporal dominio cultural con diferentes estrategias en las diversas épocas históricas. La elección, no obstante, es limitada. Por lo general se restringe a la reutilización de fuerzas culturales en la frontera sexo/erotismo o erotismo/amor y a determinadas combinaciones entre los movimientos de tropas en ambos territorios.

De manera muy simplificada podemos decir que a lo largo de la época moderna han rivalizado entre sí por el dominio dos estrategias culturales. Una —promovida oficialmente y apoyada por los poderes legislativos del estado y por los poderes ideológicos de la iglesia y la escuela— era la estrategia de reforzar los límites impuestos por las funciones reproductoras del sexo a la libertad de la imaginación erótica, relegando el incontrolable excedente de energía sexual a las esferas, culturalmente reprimidas y socialmente degradadas, de la pornografía, la prostitución y las relaciones ilícitas, extramatrimoniales. La otra —que tiene siempre un matiz de disensión y rebeldía— era la estrategia romántica de cortar las ataduras que unen al erotismo con el sexo y atarlo al amor.

En la primera estrategia, el erotismo tenía que justificarse desde el punto de vista de su utilidad sexual (reproductora), con el tercer elemento —el amor— como adorno bienvenido, aunque supernumerario. El sexo era «culturalmente silencioso», no tenía un lenguaje propio, reconocido como dialecto público y como medio de comunicación pública. La relación de mediados del siglo XIX, como ha observado Stephen Kern³, era en comparación con el sexo del XX «terriblemente seria» y «concluida bruscamente»; se concluía «bruscamente» porque

³ Stephen Kern, *The Culture of Love: Victorians to Moderns* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992).

«el interludio postcoital era especialmente⁴ embarazoso, pues se abrían los ojos, se encendía la luz y los dos tenían que mirarse o mirar otra cosa y empezar a hablar o soportar un silencio que acababa con sus nervios». En la segunda estrategia, se concedía al amor la única capacidad legitimadora y el erotismo se presentaba en la imagen de una criada del amor, mientras que sus vínculos con la sexualidad estaban mal vistos o se reducían al papel de un atributo no esencial, si bien placentero. En ambas estrategias, el erotismo buscaba anclarse en algo diferente de sí mismo, o en el sexo o en el amor; ambas estrategias eran variantes de la política de la alianza y los potenciales aliados se buscaban más allá de las fronteras del erotismo. Las dos asumían que la manipulación y utilización cultural de la energía sexual excedente necesitaba una justificación funcional, al no ser capaz de valerse por sí mismo y ser «su propia finalidad» o un valor por derecho propio. Las dos se originaban también en la aceptación tácita de que, abandonada a sí misma, la inventiva erótica humana se escaparía fácilmente fuera de control y desbarataría el delicado tejido de las relaciones humanas; por lo tanto necesitaba, fuera, unos poderes autorizados y hábiles para contenerla dentro de unos límites aceptables y conjurar su capacidad potencialmente destructiva.

Vista en este contexto, la versión tardomoderna o postmoderna del erotismo carece, al parecer, de precedentes. No forma alianza con la reproducción sexual ni con el amor, exigiendo independencia de ambos vecinos y negando de plano toda responsabilidad por la influencia que pueda ejercer sobre su destino; orgullosa y atrevidamente proclama ser su única y suficiente finalidad y razón. Como dicen Mark C. Taylor y Esa Saarinen con maravillosa precisión epigramática⁴, «el deseo no desea la satisfacción. Por el contrario, desea al deseo». Cuando (raras veces y en susurros) se han expresado con anterioridad, estas afirmaciones fueron clasificadas como la herejía del libertinismo y exiliadas a la Isla del Diablo del trastorno sexual y la perversión. Ahora, la autosuficiencia del erotismo, la libertad para buscar el deleite sexual por sí mismo, se ha elevado al nivel de una norma cultural, cambiando de lugar con sus críticos, asignados ahora a la *Kunstammer* de la rarezas culturales y los vestigios de especies extintas. Hoy en día el erotismo ha adquirido una envidia que nunca había sido capaz de cargar sobre sus hombros, pero también una ligereza y volatilidad inauditas. Al ser un

⁴ Mark C. Taylor y Esa Saarinen, *Imagologies: Media Philosophy* (Londres, Routledge, 1994).

erotismo «sin compromisos», desatado, desenfrenado, suelto, el erotismo postmoderno es libre de entrar y salir de cualquier asociación que le convenga, pero también es presa fácil de fuerzas ansiosas de explotar sus poderes de seducción.

Se ha convertido en el folklore de la ciencia social el atribuir la responsabilidad de la «revolución erótica» a las «fuerzas del mercado» (un domicilio muy cómodo para el misterio que rodea a quien reside en él, notablemente elusivo). Impaciente por llenar el vacío dejado por la Divina Providencia y por las leyes del progreso, el estudio científicamente orientado de los cambios de la conducta humana se topa con las «fuerzas del mercado», no peores, y en muchos aspectos mejores, que otros candidatos al puesto vacante de «determinante principal». Por lo que a mí se refiere, no me preocupa especialmente que el vacío se quede como está y el puesto no se cubra. Como mucho se puede culpar a las «fuerzas del mercado» de explotar sin escrúpulos los recursos ya a su disposición y de hacerlo con la única guía de su potencial comercial y ajenas a todo lo demás, incluyendo los aspectos de la cuestión culturalmente devastadores o moralmente inicuos. Atribuirles el poder para invocar los recursos mismos sería como aceptar que el alquimista es autor del oro hallado en el tubo de ensayo; un ejercicio de razonamiento mágico y no científico (aunque, francamente, la diferencia entre los dos dentro de los estudios sociales está lejos de ser inequívoca). Hace falta algo más que la codicia del provecho, la libre competencia y el perfeccionamiento de los medios publicitarios para realizar una revolución cultural de una escala y profundidad iguales a las de la emancipación del erotismo respecto de la reproducción sexual y del amor. Para ser reutilizado como un factor económico, el erotismo tiene primero que ser procesado culturalmente y recibir una forma adecuada para una mercancía aspirante.

Así pues, quisiera dejar de lado los usos «comerciales» del erotismo, en realidad no sorprendentes en una sociedad en la cual la atención hacia lo que se considera una necesidad humana está cada vez más mediatizada por el mercado de artículos, y centrarme en algo menos evidente y desde luego descrito de manera menos completa y muy poco analizado, los vínculos entre la revolución erótica y otros aspectos de la cultura postmoderna emergente. Entre estos aspectos hay dos en concreto que parecen directamente relevantes para nuestro tema.

El primero es el derrumbamiento del modelo «panóptico» del aseguramiento y la perpetuación del orden social. Ese modelo, como es sabido, ha sido descrito en detalle por Michel Foucault en referencia a la idea de Jeremy Bentham de la solución universal a todas las tareas

que requieran que se instile una disciplina y, por tanto, que se obtenga el tipo deseable de conducta por parte de un gran número de personas. Esa solución, según Bentham, era *ver sin ser visto*, una vigilancia subrepticia que hacía que sus objetos fuesen conscientes de que podían ser examinados de cerca en todo momento y, sin embargo, no tuviesen manera de saber cuándo estaban realmente bajo observación. Foucault se valió de la idea de Bentham como paradigma de la actividad creadora de orden de los poderes modernos. Fábricas, talleres, cárceles, escuelas, hospitales, asilos o cuarteles, sean cuales fueren sus funciones manifiestas, fueron también a lo largo de la época moderna fabricantes de orden; en esto radica su función social latente y, sin embargo, más destacada. Entre todas las instituciones panópticas hubo dos decisivas para la realización de esta segunda función debido a su amplia zona de captación. Las dos instituciones panópticas en cuestión eran las fábricas industriales y los ejércitos de reclutamiento. Se podía suponer razonablemente que la mayoría de los miembros varones de la sociedad pasarán por un yugo disciplinador y adquieran los hábitos que garantizarían su obediencia a las normas que constituyen el orden (y después que impusieran esos hábitos a los miembros femeninos en su calidad de «cabeza de familia»). Sin embargo, para realizar su papel, estas instituciones panópticas necesitaban hombres capaces de acometer el trabajo industrial y los deberes militares, capaces de soportar la dureza del trabajo industrial y de la vida militar. La invalidez industrial y la incapacidad para el servicio militar significaban la exclusión del control y la instrucción panópticos. La capacidad para trabajar y combatir se convirtieron por tanto en la medida de la «norma», mientras que la incapacidad equivalía a anormalidad social, desviación de la norma, sometida a tratamiento médico o penal. La medicina moderna dio a dicha norma el nombre de salud. Un «hombre sano» era una persona capaz de una cierta cantidad de esfuerzo físico, el requerido por el trabajo productivo, por las proezas militares o por ambas cosas; la norma que guiaba la valoración del estado de salud y la infinita variedad de posibles anormalidades era por tanto «objetivamente mensurable». Podía establecerse fácilmente como meta; si se alcanzaba o se erraba era algo que se podía definir con considerable exactitud.

La sociedad contemporánea no necesita trabajo industrial en masa ni enormes ejércitos (de reclutamiento). La época en la que las fábricas y las tropas eran las instituciones decisivas para el mantenimiento del orden ha llegado a su fin (al menos en nuestra parte del mundo). Pero también lo han hecho el poder panóptico como principal vehículo de integración social y la regulación normativa como principal estrategia

de mantenimiento del orden. La gran mayoría de las personas —tanto hombres como mujeres— son integrados hoy por medio de la seducción y no de la imposición del orden, de la publicidad y no del adoctrinamiento, necesitan creación y no regulación normativa. La mayoría de nosotros estamos, social y culturalmente, entrenados y formados como buscadores y recolectores de sensaciones y no como productores y soldados. La constante apertura a nuevas sensaciones y el ansia de experiencias siempre nuevas, cada vez más intensas y profundas, son condiciones *sine qua non* para avenirse a ser seducido. No es la «salud», con su connotación de estado permanente, de blanco inmóvil en el cual convergen todos los cuerpos entrenados, sino la «plena forma», que implica estar siempre en movimiento o dispuesto a moverse, una capacidad para tragar y digerir cantidades cada vez mayores de estímulos, una flexibilidad y resistencia a todo cierre, lo que capta la cualidad que se espera del recopilador de experiencias, la cualidad que necesariamente tiene que poseer para buscar y absorber sensaciones. Y si la marca de la «enfermedad» era la incapacidad para la vida de la fábrica o del ejército, la marca de la «falta de forma» es una carencia de *elan vital* [impulso vital], una incapacidad para sentir con fuerza, *ennui* [hastío], *acidia* [pereza], una falta de energía, de resistencia, de interés por lo que la vida, llena de color, tiene que ofrecer, una falta de deseo y de deseo de desear.

«Plena forma» como definición del estado físico deseable presenta, sin embargo, problemas que no tenía la norma de la «salud».

El primero es que la «salud» es una norma y las normas están claramente delineadas desde arriba y desde abajo por igual. La «plena forma» es quizá su umbral inferior, aunque bastante desdibujado y opaco, pero no puede por definición tener un límite superior; la «plena forma» tiene que ver, a fin de cuentas, con la constante capacidad de avanzar más, de ascender a niveles cada vez más altos de experiencia. Por eso la «plena forma» no adquirirá nunca la confortadora exactitud y precisión de una norma. La «plena forma» es un horizonte inalcanzable que se cierne para siempre en el futuro, un acicate a esfuerzos incontenibles, ninguno de los cuales se puede considerar totalmente satisfactorio y mucho menos como el definitivo. La búsqueda de la plena forma, a pesar de los pequeños triunfos, sufre el acoso de una incurable ansiedad y es una fuente inagotable de autorreproche e indignación con uno mismo.

El segundo es que, al tener que ver únicamente con la *Erlebnis* [experiencia], vivida subjetivamente a través de las sensaciones, la plena forma no puede ser comparada intersubjetivamente con otras expe-

riencias del sujeto; difícilmente puede ser descrita en términos que tengan sentido interpersonalmente y de este modo cotejada con las experiencias de otros sujetos. Por mucho que se necesite orientación para compensar esa inmanente inaprehensibilidad de la evidencia, hay posiblemente un límite último a la intervención del orientador; la taxonomía y las citas de promedios estadísticos no llegarán a romper la soledad del buscador de sensaciones. Como sabemos por Ludwig Wittgenstein, el lenguaje privado no existe, pero es precisamente eso lo que haría falta para expresar las sensaciones, el ingrediente más completo e inflexiblemente privado del *Lebenswelt* [mundo vital]. En realidad, un círculo vicioso que requeriría nada menos que la cuadratura del círculo.

De uno u otro modo, como la certidumbre sólo puede ser un logro social e interpersonal, los buscadores de sensaciones nunca pueden estar seguros de hasta dónde han llegado y hasta dónde tienen que llegar todavía. En tercer lugar, en el juego llamado plena forma el jugador es, al mismo tiempo, el instrumento y el instrumentista. Son las sensaciones corporalmente placenteras, excitantes o estremecedoras lo que busca una persona que está en forma, pero el coleccionista de sensaciones *es ese cuerpo* y al mismo tiempo el propietario, guardián *entrenador y director* de ese cuerpo. Los dos papeles son intrínsecamente incompatibles. El primero requiere total inmersión y abandono de uno mismo, el segundo exige distancia y un juicio sensato. La reconciliación de las dos exigencias es mucho pedir, si es que es realizable, lo cual es dudoso. Añadida a los dos problemas anteriormente señalados, esta preocupación adicional convierte el aprieto del buscador de sensaciones en una agonía que sus antepasados, preocupados por la salud, ni se imaginaban. Los tres problemas generan cotidianamente mucha ansiedad; lo que es más, sin embargo, es poco probable que esa ansiedad —una afección específicamente *postmoderna*— se cure y termine alguna vez. Es también difusa, como señaló Jean Baudrillard, y las ansiedades difusas y no canalizadas no admiten remedios específicos...

El deleite sexual es, según se dice, el culmen de las sensaciones placenteras; incluso es un patrón con arreglo al cual se suelen medir todos los demás placeres y del cual no son, según común acuerdo, más que pálidos reflejos en el mejor de los casos, imitaciones inferiores o falsificadas en el peor. Todo lo dicho anteriormente acerca de la estrategia vital de recopilación de sensaciones en general afecta a la vida sexual con una influencia concentrada, pero hay una dificultad adicional que surge de la innata monotonía e inflexibilidad del sexo (recordemos que el sexo es un fenómeno de la naturaleza y no de la cultura y deja poco espa-

cio para la inventiva típica de la cultura). En su versión postmoderna, la actividad sexual se centra estrictamente en su efecto orgásmico; para todos los efectos y finalidades prácticos, el sexo postmoderno *tiene que ver con el orgasmo*. Su tarea principal es proporcionar *Erlebnisse* [experiencias] cada vez más intensas, infinitamente variables, preferentemente nuevas y sin precedentes; poco se puede hacer, sin embargo, en este campo, de modo que la experiencia sexual definitiva sigue siendo para siempre una tarea que está por delante y ninguna experiencia sexual real es verdaderamente satisfactoria, ninguna hace innecesario el posterior entrenamiento, instrucción, orientación, receta, droga o chisme.

Quisiera llamar la atención sobre otro aspecto de la relación entre la revolución erótica actual y las transformaciones culturales postmodernas más en general.

El sexo, como es sabido, es la solución evolutiva de la naturaleza a la cuestión de la continuidad, la permanencia de las formas de vida; contrapone la mortalidad de cada organismo vivo concreto a la inmortalidad de la especie. Sólo los humanos saben que es así; sólo ellos saben que tienen que morir; sólo ellos pueden imaginar la perpetuidad de la especie humana; sólo para ellos la existencia pasajera del cuerpo sigue su curso a la sombra de la perpetuidad de la humanidad en su conjunto. Este conocimiento tiene enormes consecuencias; no es en modo alguno una fantasía suponer que subyace a la notoria dinámica de las invenciones culturales humanas, que son, por lo general, artefactos concebidos para hacer que la duración de las formas sociales sea inmune a la transitoriedad y al innato carácter perecedero de las vidas humanas individuales; o mejor dicho, ingeniosos talleres en los que la perpetuidad se produce continuamente a partir de lo transitorio, en los que la existencia de los cuerpos humanos, frágil y temporal, se forja de nuevo en la sólida perpetuidad de la humanidad.

El sexo se halla en el corazón de esa alquimia. Es el sustrato material de esa producción cultural de la inmortalidad y el patrón o metáfora suprema del esfuerzo de trascender y alargar la existencia humana más allá de la duración de la vida humana individual. El sexo participa —esencial e inextricablemente— de la mayor hazaña y del más imponente de los milagros culturales: el de invocar la inmortalidad desde la mortalidad, lo interminable desde lo temporal, lo impercedero desde lo evanescente. El enigma de ese milagro que desafía la lógica, de ese rompecabezas inconcebible del logro de la cultura más vulnerable y abstruso, satura todo acto sexual: la comunión de dos seres mortales se experimenta como el nacimiento de la inmortalidad... Con

el advenimiento de la conciencia humana de la mortalidad el sexo pierde irrecuperablemente su inocencia.

Localizado al otro lado del erotismo, el amor es la superestructura emocional/intelectual que la cultura construyó sobre las diferencias sexuales y su reunión sexual, invistiendo de este modo el sexo de unos significados ricos e infinitamente ampliables que protegen y refuerzan su poder para refundir la mortalidad en inmortalidad. El amor es una réplica cultural o un retrato refinado de esa superación de la oposición entre la transitoriedad de los cuerpos sexuales y la durabilidad de su reproducción, que se realiza de manera práctica en el acto sexual. Como el sexo mismo, el amor está por tanto cargado de ambigüedad, al residir en la delgada línea que separa lo natural de lo sobrenatural, el presente conocido del futuro enigmático e impenetrable. El amor por otra persona mortal es una de las principales aventuras culturales en el terreno de la inmortalidad; podemos decir que es un espejo espiritual que se pone ante la eternidad biológica sexualmente creada. Como el sexo, el amor es una fuente de incurable ansiedad, aunque tal vez una ansiedad todavía más profunda por estar impregnada de la premonición del fracaso. En el amor, la esperanza y la promesa de «amor eterno» se invierte en un cuerpo que es cualquier cosa menos eterno; la eternidad del amor y de la persona amada es una mentira salvadora de la cultura, que ayuda a asimilar lo que, de hecho, desafía a la comprensión. Una persona mortal es amada como si fuera inmortal, y es amada por una persona mortal de una manera que está sólo al alcance de los seres eternos.

Hemos observado antes que un signo muy destacado de la revolución erótica postmoderna es la ruptura de los lazos que unen el erotismo a un lado del amor (en su esencial función reproductora) y el amor en el otro. En la cultura se toman precauciones para garantizar la emancipación de la actividad inspirada por el erotismo respecto de las limitaciones impuestas biológicamente por el potencial reproductivo del sexo y culturalmente por las exigencias del amor de una lealtad eterna y estrictamente selectiva, de hecho exclusiva. El erotismo se ha liberado por ello de los lazos que lo ataban a la producción de inmortalidad, física o espiritual. Pero en esta espectacular liberación no estuvo solo; siguió a unas tendencias mucho más universales que afectaban en igual medida a las artes, la política, las estrategias vitales y casi todas las demás áreas de la cultura.

Es un rasgo general de la situación postmoderna que aplanan el tiempo y condensa la percepción de un flujo temporal infinitamente expandible en la experiencia (*Erlebnis*) del *Jetztzeit* [tiempo de ahora] o

lo divide en una serie de episodios que se sostienen a sí mismos y han de vivirse cada uno como una intensa experiencia del momento pasajero y aislado, lo más completamente posible, de sus consecuencias pasadas y futuras. La política de los movimientos está siendo sustituida por la política de las campañas, encaminada a obtener resultados inmediatos e indiferentes a sus repercusiones a largo plazo; el interés por la fama duradera (¡eterna!) cede al deseo de notoriedad; la duración histórica se identifica con la constancia instantánea (y, en principio, borrable); las obras de arte, antaño destinadas para pervivir «más allá de la tumba», son reemplazadas por *happenings* e instalaciones únicas de vida deliberadamente corta; las identidades de un tipo concebido para ser construido con diligencia y durar toda una vida son cambiados por equipos de identidad listos para ser montados de inmediato y desmantelados de forma igualmente instantánea. La nueva versión postmoderna de la inmortalidad está concebida para vivirse instantáneamente y disfrutarse aquí y ahora; ya no es rehén del flujo incontrolable e implacable del tiempo objetivo.

La postmoderna «deconstrucción de la inmortalidad» —la tendencia a aislar el presente del pasado y del futuro— tiene un paralelo con la separación del erotismo tanto de la reproducción sexual como del amor. Esto ofrece a la imaginación y a la práctica erótica, como al resto de la política postmoderna de la vida, una libertad de experimento que nunca disfrutaron antes. El erotismo postmoderno flota libremente; puede entrar en una reacción química casi con cualquier otra sustancia, alimentar y extraer jugos de cualquier otra emoción o actividad humana. Se ha convertido en un significante independiente que es posible unir a un número casi ilimitado de significados, pero también un significado dispuesto a ser representado por cualquiera de los significantes disponibles. Sólo en una versión tan liberada y distanciada puede el erotismo navegar libremente bajo la bandera de la búsqueda de placer, sin dejarse intimidar ni desviar de su rumbo por ninguna preocupación que no sea la estética, es decir, orientada a la *Erlebnis*. Ahora es libre de establecer y negociar sus propias reglas, pero esta libertad es un destino que el erotismo no puede cambiar ni desatender. Hay que llenar, o al menos intentarlo, el vacío creado por la ausencia de restricciones externas, por la retirada o neutral falta de interés de los poderes legisladores. La infradeterminación recién adquirida es la base de una libertad excitantemente amplia pero también la causa de extrema incertidumbre y ansiedad. No hay soluciones autorizadas por las que guiarse, hay que negociarlo de nuevo y *ad hoc*...

El erotismo, en otras palabras, se ha convertido en una especie de hombre orquesta que busca desesperadamente una morada segura y un empleo permanente y, sin embargo, teme la posibilidad de encontrarlos... Esta circunstancia hace accesibles nuevos tipos de usos sociales, marcadamente diferentes de los conocidos durante la mayor parte de la historia moderna. Hay especialmente dos que requieren ser brevemente examinados aquí.

El primero es el desarrollo del erotismo en la construcción postmoderna de la identidad. El segundo es el papel desempeñado por el erotismo al servicio de la red de lazos interpersonales por una parte y de las batallas separatistas de la individualización por otra.

La identidad dejó de ser algo «dado», el producto de la «divina cadena del ser», y se convirtió en un «problema» y en una tarea individual en el alba de la época moderna. A este respecto no hay diferencia entre modernidad «clásica» y su fase postmoderna. Lo que es nuevo es la naturaleza del problema y la manera en que se abordan las tareas resultantes. En su forma moderna clásica, el problema de la identidad consiste, para la mayoría de los hombres y mujeres, en la necesidad de *adquirir* su definición social, construirla valiéndose de sus propios esfuerzos y recursos, a partir de desempeños y apropiaciones en vez de propiedades heredadas. Había que enfocar la tarea estableciendo un objetivo —un modelo de la identidad deseada— y después, durante toda la vida, ateniéndose con firmeza al itinerario determinado por dicho objetivo. En el ocaso de la era clásica de la modernidad Jean-Paul Sartre resumió esta experiencia, consagrada por el tiempo, en su concepto del «proyecto de vida»; lo que hace no es tanto expresar como crear la «esencia» del individuo humano. Las identidades de los hombres y mujeres postmodernos siguen siendo, como las identidades de sus antepasados, de creación humana. Pero ya no precisan ser diseñados de forma meticulosa, construidas con esmero y sólidas como una roca. Su virtud más ambicionada es la *flexibilidad*: todas las estructuras tienen que ser ligeras y móviles para que se puedan reorganizar con poca antelación; hay que evitar las calles de dirección única; ningún compromiso debe ser tan vinculante que impida el libre movimiento. La solidez es anatema, como lo es toda permanencia, ahora signo de un peligroso desajuste a un mundo que cambia de forma rápida e imprevisible, a las oportunidades sorpresa que aprovecha y a la velocidad con que transforma las ventajas de ayer en las cargas de hoy.

El erotismo liberado de sus limitaciones reproductoras y amorosas satisface muy bien los requisitos; es como si estuviera hecho para las identidades múltiples, flexibles y evanescentes de los hombres y muje-

res postmodernos. El sexo libre de consecuencias reproductoras y lazos amorosos obstinados y permanentes se puede incluir sin temor a equivocarse en el marco de un episodio: no hará más surcos profundos en el rostro constantemente acicalado, que queda así asegurado contra las limitaciones de la libertad para seguir experimentando. El erotismo libremente flotante se ajusta, por tanto, excelentemente a la tarea de tender a la clase de identidad que, como todos los demás productos culturales (en las memorables palabras de George Steiner) está calculado para «un impacto máximo y una obsolescencia inmediata».

El erotismo libremente flotante están también detrás de lo que Anthony Giddens⁵ ha denominado «sexo plástico». Hace unos cien años, cuando el erotismo envolvía apretadamente la reproducción sexual, no tenía ningún derecho a una existencia independiente y se le negaba el de su propio *telos*, se suponía que los hombres y mujeres —y eran presionados a ello— tenían que estar a la altura de unos estándares considerablemente precisos de masculinidad y feminidad, organizados en torno a sus respectivos papeles en el sexo reproductivo, protegidos por el requerimiento de la unión duradera de la pareja. Aquélla fue la época de la norma; la frontera entre lo normal y lo anormal estaba claramente trazada y estrechamente vigilada. Esta diferencia establecida entre el sexo y su «perversión» dejaba poco espacio a la imaginación. Esto no tenía que ser así, y no lo es ahora, cuando sólo una pequeña parcela del vasto territorio erótico está dedicada a los aspectos reproductivos del sexo y el territorio en su conjunto permite el libre movimiento y no tiene más que unas pocas residencias con contrato de arrendamiento largo. Para varones y mujeres por igual, la manera en que la sexualidad es explotada eróticamente no tiene relación directa con el papel reproductivo y no hay nunca una razón por la que se la deba limitar a la experiencia que se puede obtener a través del desempeño de ese papel. Se pueden cosechar frutos de la sexualidad mucho más ricos a través de la experimentación también con actividades distintas de las llanamente heterosexuales. Como en muchas otras áreas, también en la sexualidad la esfera que antes se creía regida sólo por la naturaleza es invadida y colonizada por tropas culturales; el aspecto de la identidad referente al género, como todos los demás aspectos, no está *dado* de una vez para todos; tiene que ser *elegido* y puede ser desechado si se considera insatisfactorio o no lo bastante satisfactorio. Este aspecto,

⁵ Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge, Polity Press, 1992). [Trad. esp.: *La transformación de la intimidad* (Madrid, Cátedra, 1998).]

como todos los demás elementos constituyentes de la identidad post-moderna, está, en consecuencia, permanentemente infradeterminado, incompleto, abierto al cambio, y es, por tanto, un ámbito de incertidumbre y una fuente inagotable de ansiedad y autoindagación, así como de temor a haber perdido algunos preciados tipos de sensación y no haber exprimido hasta la última gota las posibilidades generadoras de placer del cuerpo.

Quisiera decir algunas palabras acerca del papel asignado al erotismo en el proceso de tejer y descoser la tela de las relaciones interpersonales.

En su *Introducción a la Historia de la sexualidad*⁶, Michel Foucault argumentaba de manera convincente que en todas sus manifestaciones, ya sean las conocidas desde tiempo inmemorial o las que se han descubierto o nombrado por primera vez, el sexo estuvo al servicio de la articulación de nuevos —modernos— mecanismos de poder y dominio social. La argumentación médica y la educativa del siglo XIX construyeron, entre otros conceptos, el fenómeno de la sexualidad infantil, que posteriormente sería convertida por Freud, *ex post facto*, en la piedra angular del psicoanálisis. El papel fundamental de esta articulación lo desempeñaba el pánico suscitado en torno a la proclividad del niño a masturbarse, percibida al mismo tiempo como una inclinación natural y como una enfermedad, un vicio imposible de desarraigar y un peligro de incalculable potencial perjudicial. Era misión de los padres y maestros defender a los niños de este peligro, pero para que la protección fuera eficaz era necesario espiar la afición en cada cambio de conducta, en cada gesto y expresión facial, ordenando estrictamente toda la vida del niño para hacer imposible el hábito morboso. En torno a la inacabable lucha contra la amenaza de la masturbación se construyó todo un sistema de vigilancia por parte de progenitores, médicos y pedagogos. En palabras de Foucault, «el control de la sexualidad infantil esperaba lograrlo mediante una simultánea propagación de su propio poder y del objeto en el cual centraba su atención». El indomable y despiadado control de los progenitores había de ser justificado en términos de la universalidad y rebeldía del vicio infantil, y de este modo el vicio tenía que acabar por resultar —por la universalidad y rebeldía de las prácticas de control— universal y rebelde.

⁶ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction* (Londres, Penguin, 1990) págs. 40-44, 103-107. [Trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. I (Madrid, Siglo XXI, 1992).]

Dondequiera que [la tentación] tuviese oportunidad de aparecer, se instalaron dispositivos de vigilancia, se pusieron trampas para forzar las confesiones, se impusieron razonamientos infatigables y correctivos, se alertó a padres y maestros, a quienes se dejó con la sospecha de que todos los niños son culpables y con el temor de obrar mal ellos también si sus sospechas no eran lo suficientemente grandes; se les tuvo preparados para este recurrente peligro; se prescribió la conducta que habían de seguir y se recodificó su pedagogía; un régimen médico-sexual completo se apoderó del medio familiar. El «vicio» infantil no era tanto un enemigo como un apoyo...

Más que los viejos tabúes, esta forma de poder exigía para su ejercicio unas presencias constantes, atentas y curiosas; procedía mediante el examen y la observación insistente; requería un intercambio de razonamientos, a través de preguntas que arrancaban confesiones y unas confidencias que iban más allá de las preguntas que se hacían. Implicaba una proximidad física y un intercambio de intensas sensaciones... El poder que de este modo tomó el mando de la sexualidad se dedicó a entrar en contacto con cuerpos, acariciarlos con sus ojos, intensificar zonas, electrificar superficies, dramatizar momentos de apuro. Envolvía al cuerpo sexual en su abrazo.

La sexualidad del niño, manifiesta o latente, despierta o dormida, era un poderoso instrumento en la articulación de las relaciones familiares modernas. Proporcionaba la razón y el ímpetu para la interferencia general y agobiante de los padres en la vida de los niños; llamaba a los padres a estar constantemente «en contacto», a tener a los niños constantemente a su vista, a mantener conversaciones íntimas, animar confesiones y requería el compartir confidencias y secretos.

Hoy, por el contrario, la sexualidad de los niños se está convirtiendo en un factor igualmente poderoso para aflojar los lazos humanos y así liberar el poder de elección del individuo, sobre todo desde el punto de vista de la separación de padres e hijos y «mantener las distancias». Los temores de hoy emanan del deseo sexual de los padres, no del hijo; no es en lo que los niños hacen siguiendo sus impulsos sino en lo que hacen o pueden hacer a instancias de sus padres en lo que podemos sospechar un trasfondo sexual; es lo que a los padres les gusta hacer con (y a) sus hijos lo que atemoriza y reclama vigilancia, sólo que éste es un tipo de vigilancia que aconseja precaución, retraimiento de los padres y reticencia. Los niños son vistos ahora como *objetos* sexuales y víctimas potenciales de sus padres como *sujetos* sexuales; como los padres son, por naturaleza, más fuertes que sus hijos y están en una posición de poder, la sexualidad de los padres puede conducir fácilmente al abuso de ese poder al servicio de los instintos sexuales de los

padres. El espectro del sexo, en consecuencia, también acecha los hogares familiares. Para exorcizarlo es preciso tener a los niños a distancia, y sobre todo abstenerse de toda intimidad y manifestación abierta y tangible de amor por parte de los padres...

Gran Bretaña ha sido testigo recientemente de una casi epidemia de «explotación sexual de los niños». En una campaña que recibió gran publicidad, los trabajadores sociales, en colaboración con médicos y maestros, acusaron a docenas de progenitores (sobre todo padres, pero también un número creciente de madres) de ataques incestuosos contra sus hijos; las víctimas infantiles eran sacados a la fuerza de la casa de los padres, mientras se ofrecía a los lectores de la prensa popular unas historias espeluznantes sobre los antros de abominación en que se habían convertido los dormitorios y cuartos de baño familiares. Los periódicos traían noticias de abusos sexuales cometidos contra los pupilos de una casa de acogida o un reformatorio tras otro.

Sólo se llevaron a juicio unos pocos de los casos públicamente debatidos. En algunos casos, los padres acusados consiguieron probar su inocencia y recuperaron a sus hijos. Pero lo que sucedió no podía dejar de suceder. La ternura de los padres perdió su inocencia. Se había creado una conciencia pública de que los niños son siempre y en todas partes objetos sexuales y de que hay un trasfondo sexual potencialmente explosivo en todo acto de amor de los padres, de que toda caricia tiene un aspecto erótico y todo gesto cariñoso puede ocultar un avance sexual. Como observó Suzanne Moore⁷, un estudio de NSPCC informó que «una de cada seis personas fue víctima de “interferencia sexual” de niño», mientras que según un informe de Barnardo «6 de cada 10 mujeres y la cuarta parte de los hombres “experimentan algún tipo de agresión o interferencia sexual antes de los 18 años”». Suzanne Moore está de acuerdo en que «el abuso sexual está mucho más extendido de lo que estamos preparados para aceptar», pero indica, no obstante, que «la palabra abuso se utiliza ahora de una manera tan excesiva que casi cualquier situación se puede interpretar como una situación de abuso». Se ha revelado un abismo de ambigüedad en el amor y cuidado de los padres, antaño no problemático. Ya no hay nada claro y evidente, todo está repleto de ambigüedad, y lo que nos aconsejan es apartarnos de las cosas ambiguas.

⁷ Suzanne Moore, «For the good of the kids - and us», *Guardian*, 15 de junio de 1995.

En uno de los casos que fueron objeto de mayor publicidad se encontraba a Amy, de tres años, haciendo en la escuela objetos de plastilina en forma de salchicha o de serpiente (que la maestra identificaba como penes) y hablando de objetos que «echaban una cosa blanca». La explicación de los padres de que los misteriosos objetos que echaban una cosa blanca era el inhalador nasal contra la congestión, mientras que las cosas en forma de salchicha eran imágenes de las golosinas favoritas de Amy, no sirvió de nada. El nombre de Amy se incluyó en la lista de «niños en peligro» y sus padres entraron en una batalla por limpiar los suyos. Como comenta Rosie Waterhouse⁸ acerca de este y otros casos:

Abrazar, besar, bañar a los niños, hasta dormir con ellos, ¿son patrones naturales del comportamiento de los padres o son actos de abuso, inapropiados y supersexualizados?

Y ¿cuáles son los pasatiempos normales de los niños? Cuando los niños hacen dibujos de brujas y serpientes, ¿significa esto que son símbolos de acontecimientos aterradoros y de abuso? ¿Estas son unas preguntas fundamentales con las que los educadores, los trabajadores sociales y otros profesionales relacionados con el cuidado de los niños tienen con frecuencia que habérselas.

Maureen Freely ha descrito recientemente de manera gráfica el pánico que acosa los hogares familiares modernos en sus resultados⁹:

Si usted es un hombre, es probable que se lo piense dos veces antes de acercarse a un niño perdido y lloroso y ofrecerle su ayuda. Se sentirá reacio a coger de la mano a su hija de trece años para cruzar una calle peligrosa, y... evitará llevar a revelar a Boots fotos que contengan imágenes de niños desnudos de cualquier edad. Si *Pretty Baby* se publicara hoy no hay duda de que se formarían piquetes. Si *Lolita* se hubiese publicado en 1997 nadie se atrevería a definirla como un clásico.

Las relaciones padre-hijo no son las únicas que están experimentando una completa revisión y están en proceso de revaloración y renegociación en esta época de la revolución erótica postmoderna. Todas las demás clases de relaciones humanas están siendo purificadas

⁸ Rosie Waterhouse, «So what is child abuse?», *Independent on Sunday*, 23 de julio de 1995.

⁹ Maureen Freely, «Let girls be girls», *Independent on Sunday*, 2 de marzo de 1997.

—afanosa, vigilante y obsesivamente, en ocasiones de una manera acosada por el pánico— hasta de los matices sexuales más pálidos que pudieran tener la mínima probabilidad de condensar dichas relaciones haciéndolas permanentes. Se recela y descubre un trasfondo sexual en toda emoción que se salga del magro inventario de los sentimientos permitidos en el marco de un desencuentro (un cuasi-encuentro, encuentro pasajero o encuentro intrascendente)¹⁰, en todo ofrecimiento de amistad y en toda manifestación de un interés más profundo que el término medio por otra persona. Es probable que una observación ocasional sobre la belleza o el encanto de una compañera de trabajo sea censurada como provocación sexual, una invitación a tomar café como acoso sexual. El espectro del sexo acecha ahora en las oficinas de las empresas y en las aulas universitarias; hay una amenaza implícita en toda sonrisa, mirada o manera de dirigirse a una persona. El resultado general es un rápido enflaquecimiento de las relaciones humanas que las despoja de intimidad y emotividad, y un languidecimiento del deseo de establecerlas y mantenerlas vivas.

Pero no sólo se ven afectadas las empresas y las universidades. En un país tras otro, los tribunales legalizan el concepto de la «violación matrimonial»; los servicios sexuales ya no son derechos y deberes conyugales e insistir sobre ellos puede ser clasificado como delito punible. Dado que es visiblemente difícil interpretar la conducta de un miembro de la pareja «objetivamente», inequívocamente, como consentimiento o negativa (sobre todo si los dos comparten una cama todas las noches), y dado que la definición del hecho como violación se basa en la decisión de un solo miembro de la pareja, casi todos los actos sexuales, con un mínimo de buena (o mejor dicho, mala) voluntad pueden ser presentados como actos de violación (cosa que determinadas escritoras radicales feministas se apresuraron a proclamar como «la verdad del sexo masculino como tal»). Los compañeros sexuales tienen que recordar en cada ocasión, por tanto, que la discreción es la mejor mitad del valor. La aparente obviedad y carácter no problemático de los derechos conyugales, que en tiempos tenía como finalidad animar a los miembros de la pareja a preferir el sexo matrimonial al sexo fuera del matrimonio, supuestamente un asunto más arriesgado, se percibe ahora cada vez más como una trampa; como consecuencia, las razones para asociar la satisfacción del deseo erótico con el matrimonio se ha-

cen cada vez menos evidentes o convincentes, sobre todo cuando la satisfacción sin ataduras es tan fácil de obtener en cualquier parte.

El debilitamiento de los lazos es una condición importante para llevar a cabo con éxito la producción social de cosechadores de sensaciones, que resulta que son también consumidores eficaces y maduros. Si antaño, en el umbral de la época moderna, la separación de los negocios y la familia permitió a aquéllos someterse a las exigencias severas y frías de la competencia y hacer oídos sordos a todas las demás normas de valor, notablemente las morales, la separación actual del erotismo de otras relaciones humanas permite someterlo sin matices a los criterios estéticos de la experiencia intensa y la satisfacción sensual. Pero este beneficio hay que pagarlo a un enorme coste. En la época de la revaloración de los valores y de la revisión de unos hábitos históricamente determinados, no se puede dar por sentada ninguna norma de comportamiento humano ni es probable que ninguna permanezca mucho tiempo sin ser objeto de controversia. Toda búsqueda de placer está, por tanto, llena de temor; las habilidades sociales acostumbradas se miran con recelo, mientras que otras nuevas, en especial las comúnmente aceptadas, son escasas y lentas en aparecer. Para empeorar aún más la difícil situación de hombres y mujeres, las pocas reglas generales que salen de la confusión añaden lo suyo a causa de sus contradicciones, al parecer irresolubles. La cultura postmoderna ensalza los placeres del sexo y anima a investir de un significado erótico hasta el último rincón del *Lebenswelt*. Empuja al moderno buscador de sensaciones a desarrollar plenamente las posibilidades del sujeto sexual. Por otra parte, sin embargo, la misma cultura prohíbe explícitamente considerar como objeto sexual a otro buscador de sensaciones. El problema es, empero, que en todo encuentro erótico son sujetos y a la vez objetos de deseo y —como demasiado bien sabe todo amante— ningún encuentro erótico es concebible sin que las dos partes asuman ambos papeles, o mejor aún los fusionen en uno. Las contradicciones señales culturales debilitan encubiertamente lo que alaban y fomentan abiertamente. Ésta es una situación preñada de neurosis psíquicas, muy agravadas por el hecho de que ya no está claro cuál es la «norma» y, por tanto, qué tipo de «conformidad a la norma» podría curarlas.

¹⁰ Véase mi cap. sobre «Forms of togetherness», en *Life in Fragments* (Oxford, Blackwell, 1995).

¿Hay vida después de la inmortalidad?

La vida debe su valor a la muerte, o, como dijo Hans Jonas, es sólo porque somos mortales por lo que *contamos los días y los días cuentan*. Más exactamente, la vida tiene valor y los días tienen importancia porque nosotros, los seres humanos, somos conscientes de nuestra mortalidad. *Sabemos* que tenemos que morir y que nuestra vida, por citar a Martin Heidegger, significa *vivir hacia la muerte*.

Habría sido fácil que la consciencia de que la muerte es inevitable hubiera privado a la vida de valor si el conocimiento de la fragilidad y finitud de la vida no hubiese otorgado un valor sobresaliente a la durabilidad y a la infinitud. La eternidad es lo que nos elude y lo que no podemos hacer nuestro; ni siquiera se podría tratar de comprenderlo sino a costa de un tremendo esfuerzo y de una exorbitante autoinmolación. Y, como sabemos por Georg Simmel, todo valor se deriva del sacrificio que requiere; el valor de todo objeto se mide por la dificultad de adquirirlo.

Directamente, la consciencia de la transitoriedad de la vida otorga valor solamente a la duración eterna. Valida la vida indirectamente: en la medida en que sabemos que, por breve que pueda ser el espacio de tiempo entre el nacimiento y la muerte, es nuestra única posibilidad de transcendencia, de afianzarnos en la eternidad. Como el de la luna, el resplandor de la vida no es más que un reflejo de un sol: el Sol de la Inmortalidad. No se puede permitir que ningún momento que pueda dejar su huella en la eternidad muera sin hacer testamento. Los momentos se pueden utilizar con sensatez o se pueden desperdiciar. Contamos los días y los días cuentan.

Para obtener esta gloria reflejada de la vida hay que cumplir una condición más. Necesitamos un conocimiento de cómo rehacer la transitoriedad para convertirla en perdurabilidad, cómo construir un puente que lleve de la finitud a la infinitud. La consciencia de la muerte acude sin ser invitada, pero ese otro conocimiento, el de la *transcendencia*, hay que construirlo con esfuerzo. Ni el sentido común ni siquiera la razón proporcionarán ese conocimiento de manera práctica. Si acaso, se burlarán de su vanidad y distraerán a los mortales de su búsqueda.

Fue a pesar de la razón y de la lógica y no siguiendo sus consejos como la cultura humana emprendió la tarea de construir dicho puente. Llamamos «cultura» al género de actividad humana que a fin de cuentas consiste en volver sólido lo volátil, en unir lo finito a lo infinito y, por lo demás, en construir puentes que unan la vida mortal con unos valores inmunes a la erosión producida por el tiempo. Bastaría un momento de reflexión para revelar que los pilares del puente se alzan sobre las arenas movedizas del absurdo. Dejando esta preocupación a la melancolía de los filósofos, observemos, sin embargo, que el ingenio de la cultura permite que unos pilares sobre los cimientos que se desmenuzan con más facilidad tengan suficiente resistencia para soportar puentes lo bastante fuertes y sólidos como para dejar que afluya un sentimiento de extemporalidad a una vida demasiado temporal.

La cultura ha conseguido construir muchos tipos de puentes. La visión de la vida después de la muerte ha sido una de las más habitualmente utilizadas. Contrariamente a sus críticos, dicha visión no choca con la experiencia común. Todos sabemos que los pensamientos tienen una existencia en cierto modo independiente de quienes los piensan; sabemos que proceden de épocas en las que aún no existían quienes los piensan, suponemos que se volverán a pensar en unas épocas misteriosas en las que ya no existirán quienes los piensen ahora. Y de esta experiencia no hay más que un pequeño paso hacia la idea de que el alma, el sustrato incorpóreo de los pensamientos, lleva una existencia diferente de la de su envoltura carnal y temporal. Creer en la inmortalidad del cuerpo es mucho pedir, pero es igualmente difícil dudar de una existencia del alma más larga que la vida. Al menos su mortalidad no puede ser probada «más allá de toda duda razonable», no puede serlo en el tribunal de la imaginación humana llamando al estrado a la imaginación humana como testigo. Pero si la duración del alma es, en comparación con la vida corporal, eterna, su breve convivencia con el cuerpo no es más que la obertura de una vida infinitamente más preciosa e importante. Esa obertura adquiere una significación formida-

ble: todos los motivos, armonías, contrapuntos de la larguísima ópera que viene después tienen que estar esbozados y contenidos en su breve espacio de tiempo. La convivencia con el cuerpo puede ser ridículamente corta en comparación con la duración de la posterior existencia solitaria del alma, pero es durante esa convivencia cuando se decide la calidad de la vida eterna: cuando se quede sola, el alma no será capaz de cambiar nada de su destino. Lo mortal tiene poder sobre lo inmortal: la vida mortal es el único tiempo que hay para hacer méritos para la eternidad. «Más tarde» significa demasiado tarde. Y así los portadores mortales de almas inmortales cuentan los días y sus días cuentan.

La Reforma, especialmente en su versión calvinista, desaprobaba esa pecaminosa manifestación de orgullo. ¿Cómo se atreven los seres humanos a imaginar que lo que hagan aquí en la tierra tiene el poder de forzar los veredictos de Dios? Poner en duda la omnipotencia de Dios es un pecado mortal y en cualquier caso no alteraría la sentencia de *predestinación*; mucho antes de que las almas se embarcaran en su breve viaje a la tierra ya estaba decidido quiénes se iban a condenar y quiénes se iban a salvar. De un solo golpe la doctrina de la predestinación hizo añicos el puente que el cristianismo había construido laboriosamente. La destrucción de dicho puente podía —debía— despojar a la vida terrenal de todo sentido y dirección, provocar una apatía universal y al final hacer que la vida, puesto al descubierto su absurdo, fuera imposible de vivir. Paradójicamente, ocurrió lo contrario. Una vez más, el ingenio de la cultura desafió y empujó a un lado a la lógica.

Como explicó Max Weber, en vez de generar inacción la predestinación calvinista liberó un volumen sin precedentes de energía humana. Si la eternidad administrada por Dios es inmune a las acciones humanas, no hay razón para medir la vida terrenal humana por sus criterios. La religiosidad de la Reforma, nacida del temor, estuvo desde un principio preñada de secularismo humanista: liberó a los seres humanos para que se centraran en cosas que no eran las que se guardaban en los secretos compartimentos de los oficios divinos, en cosas que nosotros, los humanos, somos capaces de comprender y dirigir en nuestro provecho. Creyeran o no en la vida después de la muerte, ya no era costumbre de las personas inteligentes pensar todos los días en los efectos que tendrían sus acciones en la vida eterna según la aritmética puesta por Dios a disposición de los seres humanos. Tenía que haber otros medios de hacer que los días contaran; otros puentes a la eternidad, unos puentes que los humanos pudieran diseñar, trazar, construir y utilizar.

Indudablemente, pronto se lanzaron nuevos y modernos puentes sobre el precipicio que separa lo transitorio de lo duradero. Los puentes modernos se diferenciaban de los que se habían hundido en que disponían de guardias humanos en los dos extremos. No es que hubiesen sido contruidos con la *intención* de desterrar de la vida humana lo sagrado y lo divino; su descripción como producto de la secularización se justifica sólo en la medida en que eran seculares *en sus consecuencias*. Había escasa diferencia práctica entre no creer en la existencia de Dios y creer en el silencio y la inescrutabilidad de Dios. La acusación de Nietzsche del asesinato de Dios significaba simplemente que la vida de los seres humanos en nuestra época moderna hacía irrelevante la cuestión de la existencia o no existencia de Dios. Vivimos *como si* estuviéramos solos en el universo. Ha constituido un principio en el pensamiento moderno que las proposiciones que no se pueden probar o refutar con los medios al alcance de los seres humanos carecen de sentido y, por tanto, no son merecedoras de una consideración seria. Sobre las cosas de las que no se puede hablar, advertía Ludwig Wittgenstein, hay que guardar silencio.

Hay dos tipos de puentes que son especialmente «modernos», es decir, hechos a la medida de los seres huérfanos a los que sólo se permite confiar en los miembros que poseen o en los vehículos que inventan. Los puentes del primero de estos tipos están, por decirlo así, destinados a los peatones: al uso de los caminantes individuales. Los del segundo tipo están contruidos para acoger vehículos de transporte público. La modernidad de unos y otros radica no tanto en su novedad (desde tiempo inmemorial ha habido pasarelas en los lugares donde se han contruido estos puentes) sino en el carácter fundamental del papel que desempeñan en la época moderna a falta de otros pasos a la inmortalidad.

Los puentes de uso individual son las oportunidades de seguir vivo en el recuerdo de la posteridad: como persona, única e irremplazable, con un rostro reconocido y su propio nombre. El cuerpo se desintegrará en materia orgánica —el polvo volverá al polvo—, pero la «persona» (como el alma de ayer) persistirá en su *ser individual*. Los seres humanos son mortales; su gloria puede tal vez escapar a la muerte. Este puente cumple muy bien su función; en realidad suministra el necesario *vínculo* entre la transitoriedad y la duración: la transitoriedad que es el sino humano y la duración como logro humano. Otra vez vale la pena contar los días y otra vez los días cuentan. Sí que importa cómo viva uno su vida. Hay que ganarse el recuerdo de la posteridad, conquistar su favores enriqueciendo sus vidas aún no engendradas u

obligándolas a recordar dejando un sello personal en la forma del mundo en el que vive. Todos morirán, pero alguno seguirá mientras haya en el mundo personas con memoria, no se hayan destruido los documentos de los archivos y no se hayan quemado los museos.

Se ha contruido esta clase de puente desde el principio de la historia (incluso fue su construcción la que empezó la historia): primero por obra de los déspotas y los tiranos. Los faraones y los emperadores ordenaron que sus restos fueran colocados en pirámides que resistieran el paso del tiempo y que no pudieran pasar inadvertidas a ningún transeúnte; los relatos de sus hazañas habían de grabarse en piedra indestructible o esculpidos en columnas y arcos que no pudieran pasar inadvertidas a nadie. Las gentes que contruyeron las pirámides y cincelaron las tabletas siguieron en el anonimato y desaparecieron sin dejar huella, pero sus trabajos prepararon el camino a la inmortalidad.

La modernidad, habiendo inventado la historia «sintética», de «hágallo usted mismo», abrió el camino a la inmortalidad a todos los gobernantes de Estados, legisladores y comandantes de ejércitos, pero también a los «gobernantes espirituales», descubridores e inventores, poetas y dramaturgos, pintores y escultores; a todas las personas cuya presencia en el mundo «establecía una diferencia» y, por ello, *hacia historia*. Los libros de historia están llenos de sus nombres y retratos. Hay muchas sugerencias acerca de la fecha del comienzo de la modernidad, pero un momento que sirve a estos fines mejor que la mayoría es aquel en el que los pintores pusieron su firma en sus lienzos y murales y en que los nombres de los compositores se empezaron a pronunciar con tanta frecuencia como los de sus altos y poderosos patronos (o más).

Los puentes individuales, como su denominación deja claro, no son adecuados para el uso común, mucho menos masivo. Además, cumplen su función sólo en tanto en cuanto no estén abarrotados. No es que se hayan fijado unas condiciones de entrada tan exigentes que sólo las puedan satisfacer las personas excepcionales; antes bien, es que los criterios de admisión se han establecido de un modo tal que *hagan* que los que pasan sean pocos y, por tanto, excepcionales. La esencia de estos puentes es distinguir a los pocos de la masa gris y anónima de los muchos; conseguir esto depende de hacer que la masa siga siendo anónima y gris. Los que utilizan este puente pueden permanecer en el recuerdo como individuos sólo porque todos los demás han sido olvidados y sus fisonomías barridas y disueltas.

No todo está perdido, sin embargo, por lo que atañe a este resto «sin cara». Hay puentes del segundo tipo, destinados a aquellos a quienes se ha impedido acceder a los del primero. Si los pases para el primero son

escasos y se ofrecen sólo a personas excepcionales como reconocimiento de su excepcionalidad, el acceso al segundo tipo, el del puente público, es, por el contrario, libre para todos los que no destacan, pero obedecen la ley y la rutina mundana. Al contrario que los puentes de la primera clase, la eficacia psicológica de los puentes públicos como vínculo entre la vida mortal y la eternidad se incrementa con el número de personas que los usan.

Los puentes del segundo tipo ofrecen una escapada colectiva de la mortalidad individual. No se ofrece la duración individual, pero toda persona, por pequeña e insignificante que sea, puede «establecer una diferencia» para el futuro con su contribución a la supervivencia de algo más grande y duradero que ningún ser humano: de la nación, la causa, el partido, el linaje o la especie. La vida individual no carece de trascendencia: la mortalidad individual puede ser un medio para alcanzar la inmortalidad colectiva. Nadie recordará sus rostros ni sus nombres, pero los que una vez los llevaron dejarán una huella duradera, si no en el recuerdo, al menos en la vida feliz de sus sucesores. En las plazas del centro de todas las capitales modernas nos encontraremos la tumba del «soldado desconocido»; las dos palabras son igualmente importantes en esa expresión de dos palabras.

Entre las colectividades cuya duración prestaba sentido a la transitoriedad individual hay dos que destacan por su capacidad para alojar a todos o casi todos los vivientes: la nación y la familia.

Todo el mundo pertenece a una nación, pero la nación es una comunidad de sus hijos e hijas *leales*. La perpetuidad de las naciones depende de la devoción de sus miembros, de todos juntos y de cada uno por separado. Si la supervivencia o la seguridad de la nación está en peligro, mejor, pues el vínculo entre lo que uno hace cada día y la eterna existencia de la nación destaca más y todo lo uno adquiere gravedad. Una nación que dejase de pedir el sacrificio a sus miembros se tornaría inútil como vehículo de inmortalidad. Pero durante una gran parte de su historia moderna, Europa —ese campo de batalla de estados-nación y naciones en busca de estado— sólo sabía de naciones (o naciones en espera) duras y severas en sus demandas. Ninguna nación se sintió jamás tan segura y confiada como para bajar el tono de sus gritos de batalla y permitirse la complacencia o una pausa en la vigilancia. Siempre fue importante lo que hicieran o dejaran de hacer los hijos e hijas de la nación. Los relojes de la torre de la nación hacían un ruidoso tictac para que todo el mundo supiera que se estaban contando los días y que, por tal razón, éstos contaban.

La familia era otra totalidad en la que se centraba la solución colectiva al drama de la mortalidad individual: cada uno de los miembros de la especie es mortal, pero la familia se puede librar de la mortalidad. En el caso de la familia, no era la tumba del soldado desconocido ni el cenotafio sino el álbum familiar —lleno hasta reventar de fotos amarillentas de antepasados ha mucho olvidados y en el que se reservan unas pocas páginas vacías para los retratos de los aún no nacidos— lo que recordaba lo inseparables que son la transitoriedad y la perduración. El hojear el álbum le hacía a uno pensar en sus obligaciones, pero también en el valor de la obligación bien cumplida. Uno había nacido en algo mucho más duradero que su vulnerable cuerpo; realizando su vocación —casarse, tener hijos y hacer posible que ellos también se casen y tengan hijos— uno podía estar seguro de que había algo que podía seguir siendo duradero. Una vez más, había que contar los días para hacer que contaran. Como dijo Henry David Thoreau, «como si uno pudiera matar el tiempo sin herir a la eternidad»...

Nación y familia no eran, desde luego, los únicos puentes colectivos a la inmortalidad que la modernidad puso en el lugar del reto de la salvación del alma, para el cual no había soluciones modernas, instrumental-rationales. Hubo muchos de estos puentes y cada día se añadían muchos más, desde partidos y movimientos políticos hasta clubes de fútbol y asociaciones de fans de celebridades. Ninguno de estos otros puentes, sin embargo, podía competir en serio con la nación y la familia por lo que respecta a la generalidad y la «democracia» de la solución: las naciones y la familia no tienen igual en cuanto a la cuestión fundamental para todas las soluciones colectivas: su accesibilidad o «capacidad de transporte». No es sorprendente que la crisis que aflige actualmente a ambas sitúe a la civilización moderna en un dilema de una profundidad sin precedentes.

Nación y familia han dejado hoy en día de ejemplificar la duración perpetua. De todas las entidades supraindividuales que los seres humanos conocen por su experiencia cotidiana, la nación y la familia son las que más se aproximan a la idea de eternidad, de una existencia cuyos comienzos se disuelven en la historia antigua y cuyas perspectivas son infinitas, y que empequeñece la duración, irritantemente breve, de la vida individual. Naciones y familias eran puertos seguros de perpetuidad en los cuales podían echar el ancla los veloces navíos de la vida mortal; sólidos pasos a la duración que, siempre que se mantuvieran en buen estado, sobrevivirían a todos sus usuarios. Pero ya no se pueden jactar de ninguna de estas cualidades.

Las naciones podían hacer las veces de encarnaciones tangibles de la eternidad en tanto siguieran firmemente atrincheradas en los imponentes poderes del estado. Pero la era de los estados-nación está hoy en día llegando a su fin. Los estados-nación ya no están protegidos por su antaño absoluta soberanía económica, militar, cultural y política; todas estas soberanías tienen que someterse una por una a la presión de las fuerzas globalizadoras. Lo que puede hacer por sí solo un estado resulta ridículamente inadecuado en comparación con el poder del capital extraterritorial y nómada. Por otra parte, la capacidad para una soberanía múltiple ya no se considera una prueba que un estado-nación tenga que pasar para que se le conceda, como a las naciones *tout court*, el derecho a la autoconservación; la nacionalidad ya no es un raro privilegio que necesita defensa y puede ser defendido eficazmente de otras reivindicaciones en competencia. Como decía en broma Eric Hobsbawm, cualquier mancha en el mapa puede hoy reclamar una presidencia y un edificio parlamentario propios. La concesión de la categoría de nación, junto con la de estado, se produce con facilidad a causa de su inocuidad; cuanto más pequeñas y débiles lleguen a ser las unidades territoriales, menos limitado se ve el gobierno de las fuerzas extraterritoriales. Al no tener el refuerzo del gobierno indivisible de los estados-nación, las naciones parecen de repente frágiles y pasajeras y sobre todo demasiado débiles, demasiado inseguras y no lo bastante antiguas para llevar la carga de la eternidad. Como ya no son fortalezas, la mayoría de las naciones tampoco son fortalezas *asediadas*; como no hay visibles amenazas a la continuación de su existencia, hay pocas cosas, si es que hay alguna, que la lealtad y los esfuerzos de sus hijos e hijas puedan cambiar en su futuro. Sus días no cuentan, al menos en este aspecto.

Las familias pusieron a sus miembros mortales en contacto con la eternidad mientras ofrecieron lo que desde el punto de vista de los miembros era una «vida póstuma». Hoy en día las expectativas de vida de las familias no supera la de sus miembros; pocas personas pueden afirmar con seguridad que la familia que acaban de crear les sobrevivirá. En vez de servir de firmes componentes que mantienen unida la cadena del parentesco, los matrimonios se convierten en puntos de encuentro en los que las cadenas se rompen y las identidades de los linajes familiares se desdibujan, diluyen o disuelven. Los matrimonios «hasta que la muerte nos separe» son sustituidos en todas partes por las asociaciones de «amor confluyente» de Anthony Giddens, que se da por hecho que van a durar tanto como (pero no más que) la satisfacción, manifiestamente transitoria, que cada miembro de la pareja extrae de la convivencia.

Para abreviar: los dos principales puentes con capacidad masiva erigidos en la época moderna para el tráfico en doble sentido entre la mortalidad individual y los valores eternos se están desmoronando. Las consecuencias que esto tiene para la situación humana, para las oportunidades de la vida y para las estrategias vitales, es enorme: por primera vez en la historia, contar los días y hacer que los días cuenten es algo desprovisto de razón y de base institucional. No hay puntos de enlace creíbles, ni mucho menos dignos de confianza, entre la transitoriedad y la perduración, entre lo que puede contener la limitada duración de una vida individual y lo que se puede suponer o esperar que permanecerá más allá de los límites de la mortalidad corporal.

El inventario de consecuencias es largo y no hay constancia plena de él. Me limitaré a un rápido repaso de algunos componentes de una lista muy larga.

En primer lugar está la presión sin precedentes ejercida sobre unos puentes construidos para contener sólo viajeros individuales. Como hemos visto antes, estos puentes son singularmente inadecuados para el tránsito masivo. Una vez los pases de entrada se han distribuido generosamente y a precio reducido, el paso ofrecido cambia de carácter; lo que se vendía como la «experiencia» o sensación de la inmortalidad en vez de la cosa misma (el comercio de «experiencias de...» es hoy en día un gran negocio: ésta es la principal atracción con la cual se tienta a los visitantes de parques temáticos, safaris, museos del holocausto o disneylandias). Es cierto que la «inmortalidad» que se ofrece guarda relación con el modelo que imita como un vestido de producción en masa a partir de un original único de alta costura; es, sin embargo, accesible a un precio que muchos pueden permitirse. Difícilmente se podría uno quejar porque esuviera hecho de una tela que se desmenuzara fácilmente y no durara más que la presente temporada.

La fama era el camino real a la inmortalidad individual. Ha sido reemplazada por la *notoriedad* que es un objeto de consumo más que la *oeuvre* [obra], algo laboriosamente producido. Como todos los objetos de consumo en la sociedad de consumo, la notoriedad está diseñada para proporcionar una satisfacción que se obtiene instantáneamente y se agota con rapidez. Una sociedad de consumo es también una civilización de repuestos y desechables, en la cual el arte de reparar y conservar es superfluo y está casi olvidado. La notoriedad es tan desechable como instantánea. Igual sucede con la experiencia de la inmortalidad; como la experiencia representa ahora lo que se tenía que experimentar, una inmortalidad que no sea instantánea ni desechable es casi inconcebible. Tampoco hay mucha demanda de ella.

En la carrera por la notoriedad, los únicos que en el pasado pujaban por la fama —científicos, artistas, dirigentes políticos— no tienen ventaja alguna sobre estrellas del pop y de cine, escritores de literatura basura, modelos, goleadores, asesinos en serie o divorciados reincidentes. Todos tienen que competir en los mismos términos y el éxito de cada uno se mide por los mismos criterios del número de ejemplares vendidos o el tiempo y la audiencia en televisión. Esto redundará en la manera en la que se percibe su actividad y en la que ellos mismos la perciben: en la asignación de prestigio académico o artístico, las momentáneas, pero frecuentes, apariciones en programas de televisión de audiencia masiva cuentan más que años de investigación poco espectacular o de asidua experimentación. Todos los objetos de consumo tienen que someterse a la prueba de impacto máximo y obsolescencia inmediata a que se refería George Steiner.

El ritmo frenético al que las modas cambian, se hacen y deshacen las celebridades (sólo para ser «recicladas» en el siguiente ensayo de orquestada nostalgia), contradice toda sospecha de que los días cuenten. La común experiencia enseña que el tiempo no transcurre en línea recta sino dando vueltas y giros difíciles de prever y totalmente imposibles de diseñar por anticipado: el tiempo no es irreversible, nada se pierde para siempre aunque nada se obtiene y posee para siempre tampoco; lo que está sucediendo en un momento no determina la forma de los mañanas. Verdaderamente los días no cuentan y tiene poco sentido contarlos. El viejo lema *carpe diem* ha adquirido un significado completamente distinto y lleva un nuevo mensaje: recoge tu crédito ahora, pensar en mañana es una pérdida de tiempo. La cultura de las tarjetas de crédito ha reemplazado a la de las cuentas de ahorros. Las tarjetas de crédito fueron introducidas en el uso general hace dos décadas con el lema «no hay que esperar para obtener lo que se desea».

La inmortalidad ha perdido su atributo más fundamental y atractivo: la garantía de irreversibilidad e irrevocabilidad. Se han vuelto las tornas: es ahora a la muerte y sólo a ella a la que se le puede conceder el estatus de lo definitivo. La muerte ya no es un paso a otra cosa. No nos conduce a la eternidad; es el final de la *sensación de eternidad*, que sólo puede ser estática y momentánea y ha hecho que la cosa misma sea superflua y sus características de «mismidad» duradera sean casi repulsivas. En cierto sentido, esa vida ya no es la única oportunidad que tenemos de obtener de la eternidad un permiso de residencia, pero ahora es nuestra única oportunidad de gustar y gozar la eternidad, si bien en su forma, aparentemente degradada, de la notoriedad, endémicamente volátil.

La importancia «nueva y mejorada» de la vida mortal tiene, sin embargo, sus consecuencias, que la convierten en una espada de dos filos. En todo tiempo y lugar, la mayoría de la gente ha deseado que su vida sea más larga y, por tanto, ha hecho todo lo posible para retrasar el momento de la muerte. Pero casi nunca ha desempeñado el apremio a luchar contra la muerte un papel tan fundamental en la configuración de estrategias y objetivos vitales como hoy. Una vida larga y en plena forma —el tipo de vida que permite el consumo de todos los placeres que la vida puede ofrecer— es hoy el valor supremo y la finalidad principal de los esfuerzos de la vida. Para esta nueva jerarquía de valores viene muy bien la tecnología de la clonación; en la época de los repuestos se jacta de la posibilidad de hacer sustituibles las partes más preciadas de ellos...

Al ser única la vida corporal, es imposible concebirla como un objeto máspreciado y merecedor de cuidado. Nuestra época está marcada por una obsesiva preocupación por el cuerpo. Éste es una fortaleza rodeada de enemigos sagaces y subrepticios. Tiene que defenderse todos los días; como el tráfico entre el cuerpo y el hostil «mundo de ahí fuera» no se puede impedir totalmente (aunque las personas que padecen anorexia, la enfermedad que se ha convertido en la medida de nuestra época, lo intentan seriamente), todos los puntos de entrada, los orificios corporales, deben ser protegidos de forma estrecha y vigilante. Todo lo que comamos, bebamos, respiremos o dejemos que toque nuestra piel puede revelarse mañana como un veneno, si es que su virulencia no se ha puesto de manifiesto ya. El cuerpo es un instrumento de placer y, por tanto, hay que suministrarle las atracciones que el mundo encierra; pero es también la más preciada de las posesiones y, por tanto, hay que defenderlo a toda costa contra la conspiración del mundo para debilitarlo y finalmente destruirlo. La irresoluble contradicción entre las acciones exigidas por estas dos consideraciones, visiblemente incompatibles, es por necesidad una fuente inagotable de ansiedad; a mi juicio es la causa principal de las neurosis más habituales y típicas de nuestro tiempo.

La historia de la cultura se escribe muchas veces como la historia de las bellas artes. Hay una buena razón para este hábito, por lo demás tendencioso (y, como recuerdan quienes escriben la historia, narcisista); en todas las épocas, las artes, de manera consciente o inconsciente, han trazado el mapa de los territorios en los que el resto de la gente estaba a punto de entrar, y de este modo los han hecho familiares y habitables. Tenemos derecho a buscar en las artes contemporáneas los síntomas de los pródromos de la vida aún por venir y, por tanto, demasiado embriónicos como para que se repare en ellos en ninguna parte.

Charles Baudelaire soñaba con unos pintores que, al dar constancia del momento pasajero, revelaran el grano de eternidad que envuelve. Hannah Arendt indicó que el único criterio de la grandeza del arte es su eterna capacidad para impresionar y provocar una respuesta. Las catedrales góticas construidas para sobrevivir a todas las demás construcciones humanas, los frescos que cubren los muros de las iglesias barrocas, la frágil belleza de los rostros mortales esculpida en mármoles imperecederos, la obsesión de los impresionistas por la verdad última de la visión humana, satisfacen estas exigencias y estos criterios.

En el centro de la atención de los críticos y en las listas de los premios artísticos más prestigiosos y ambicionados hoy figuran obras de arte que incorporan la transcendencia, la contingencia y la fragilidad a la modalidad misma de su existencia. La obras artísticas más célebres actualmente manifiestan desdén o indiferencia hacia la inmortalidad. Los espectadores saben que las instalaciones reunidas para el tiempo que dura la exposición serán desmanteladas —dejarán de existir— el día en que se clausure la exposición. No es sólo que las instalaciones no duren; exigen entrar en las galerías por razón de su precariedad y su evidente temporalidad. Es la desaparición lo que en estos tiempos se exhibe en los palacios del arte.

Una manera muy popular de captar la atención del mundo del arte hoy en día, incluso una receta segura para la notoriedad, es el *happening*. Tiene lugar una sola vez: nunca se repetirá en la misma forma ni en el mismo orden. Un *happening* nace con el estigma de la muerte; la proximidad de su defunción es su principal atracción. Se diferencia de la función teatral en que se espera que ésta permanezca en escena semanas o meses; en el *happening* ni los espectadores ni los ejecutantes saben cómo van a proceder, y lo que el hecho tiene de apasionante radica precisamente en esa ignorancia, en la consciencia de que la serie de acontecimientos no ha sido preparada de antemano.

Hasta antiguos y venerables maestros como Matisse y Picasso, Vermeer o Rubens, a quienes uno imaginaría firmemente anclados en la eternidad, tienen que abrirse camino al presente valiéndose del espectáculo y del bombo publicitario; a las multitudes las empuja la brevedad y el carácter episódico del acontecimiento y desvían la atención a otros igualmente episódicos una vez ha pasado la excitación.

El arte contemporáneo, desde el elevado y sublime hasta el popular y vulgar, es un ensayo continuo de la precariedad de la inmortalidad y la revocabilidad de la muerte. Nuestra civilización de repuestos es también una civilización de reciclado infinito. Ninguna muerte es final y definitiva, al igual que toda eternidad es «hasta nuevo aviso».

Hace algún tiempo, Michael Thompson publicó un profundo estudio del papel de lo duradero y lo transitorio en la historia social¹. Puso de manifiesto la estrecha relación que hay entre durabilidad y privilegio social y entre transitoriedad y privación social. Los altos y poderosos de todas las épocas ponen un gran empeño en rodearse de objetos duraderos, quizá indestructibles, dejando a los pobres y a los indolentes los objetos rompibles y frágiles que pronto se convertirán en basura. La nuestra es probablemente la primera época que invierte esa relación. La nueva elite móvil y extraterritorial fomenta un altivo desinterés por las posesiones, un decidido rechazo de la vinculación con objetos y una facilidad para abandonarlos una vez que se ha desgastado su novedad, así como una falta de pesar por hacerlo. El estar rodeado de los restos de la moda de ayer es un síntoma de retraso o privación.

Nuestra cultura es la primera en la historia que no da una gran importancia a la duración y que divide el tiempo que dura la vida en una serie de episodios que se viven con la intención de evitar sus consecuencias duraderas y unos compromisos firmes que harían obligatorias dichas consecuencias. La eternidad, a menos que se ofrezca para la experiencia instantánea, no es importante. El «largo plazo» no es sino un paquete de *Erlebnisse* a corto plazo que se puede remodelar interminablemente y sin un orden de serie privilegiado. Lo infinito se ha reducido a una serie de «aquí y ahora»; la inmortalidad, a un reciclado interminable de nacimientos y muertes.

No sostengo que nos estemos enfrentando hoy a una «crisis cultural». La crisis —la perpetua transgresión y reconfiguración de las formas ya creadas y la experimentación con formas nuevas y no probadas— es la condición natural de toda cultura humana. Lo que sí sostengo es que de esta fase de transgresión continua hemos llegado a un territorio en el que los seres humanos no han habitado nunca, un territorio que la cultura humana consideró en el pasado inhabitable. La larga historia de trascendencia nos ha llevado finalmente a la situación en la cual la trascendencia, ese salto a la eternidad que conduce a un establecimiento permanente, no se ambiciona ni parece necesario para que la vida sea llevadera. Por primera vez, los mortales humanos logran pasar sin la inmortalidad, y según parece no les importa.

Lo repito: no hemos estado aquí antes. Falta por ver cómo es lo de «estar aquí» y cuáles serán las consecuencias duraderas (pido perdón por utilizar términos anticuados) que esto tenga.

¹ Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value* (Oxford, Oxford University Press, 1979).