

Zygmunt Bauman

Retrotopía



Hace tiempo que perdimos la fe en la idea de que las personas podríamos alcanzar la felicidad humana en un estado futuro ideal, un estado que Tomás Moro, cinco siglos atrás, vinculó a un topos, un lugar fijo, un Estado soberano regido por un gobernante sabio y benévolo. Pero, aunque hayamos perdido la fe en las utopías de todo signo, lo que no ha muerto es la aspiración humana que hizo que esa imagen resultara tan cautivadora. De hecho, está resurgiendo de nuevo como una imagen centrada, no en el futuro, sino en el pasado: no en un futuro por crear, sino en un pasado abandonado y redivivo que podríamos llamar retrotopía.

Fiel al espíritu utópico, la retrotopía es el anhelo de rectificación de los defectos de la actual situación humana, aunque, en este caso, resucitando los malogrados y olvidados potenciales del pasado. Son los aspectos imaginados de ese pasado reales o presuntos los que sirven hoy de principales puntos de referencia a la hora de trazar la ruta hacia un mundo mejor.



Zygmunt Bauman

Retrotopia

ePub r1.1

Titivillus 04.02.2018

Título original: *Retrotopia*
Zygmunt Bauman, 2017
Traducción: Albino Santos Mosquera

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



A Aleksandra, compañera de mi pensamiento y de mi vida

INTRODUCCIÓN

LA ERA DE LA NOSTALGIA

Esto (por si lo han olvidado) es lo que Walter Benjamin escribió a comienzos de la década de 1940 en su *Tesis de filosofía de la historia* acerca del mensaje representado por el *Angelus Novus* (que él llamó *Ángel de la Historia*), pintado por Paul Klee en 1920:

El rostro del Ángel de la Historia está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de hechos, él ve una catástrofe única que no cesa de amontonar escombros que aquella va arrojando a sus pies. Al ángel le gustaría quedarse, despertar a los muertos y recomponer lo que ha quedado reducido a pedazos. Pero una tempestad sopla desde el paraíso y esta se ha enredado con tal fuerza en sus alas que el ángel ya no puede plegarlas. Ese vendaval lo empuja de manera irresistible hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras el montón de ruinas crece ante él alzándose hacia el cielo. Es el huracán que nosotros llamamos progreso.

Si examináramos detenidamente el cuadro de Klee casi un siglo después de que Benjamin plasmará por escrito su insondablemente profunda y, en el fondo, incomparable apreciación, volveríamos a sorprender al Ángel de la Historia en pleno vuelo. Pero lo que tal vez nos llamaría más la atención sería el giro de ciento ochenta grados, la maniobra de cambio de sentido que advertiríamos en su movimiento: su rostro vuelto del pasado hacia el futuro,

sus alas impelidas hacia atrás por el tormentoso viento que soplaría esta vez desde el imaginado, previsto y temido por adelantado infierno del futuro en dirección al paraíso del pasado (tal como, probablemente, este es imaginado en retrospectiva después de haberse perdido y haber quedado reducido a ruinas), un empuje —ahora como entonces— tan poderosamente violento sobre esas alas «que el ángel ya no puede plegarlas».

Podríamos concluir que pasado y futuro son captados en ese cuadro en pleno intercambio de sus virtudes y defectos respectivos, según los entendió Klee (o, al menos, eso insinuó Benjamin) cien años antes. Es ahora el futuro, cuya hora de ser sometido a escarnio parece haber llegado tras haber sido ya tachado en su momento de poco fiable e inmanejable, el que asignamos a la columna del debe. Y le toca el turno al pasado de ser clasificado en la del haber, pues tiende a ser situado en un contexto (real o supuesto) de verdadera libertad de elección y de esperanzas todavía no desacreditadas.

La nostalgia, como bien ha sugerido Svetlana Boym (profesora de literatura eslava y comparada en la Universidad de Harvard)^[1], «es un sentimiento de pérdida y desplazamiento, pero también un idilio romántico con nuestra propia fantasía personal» (pág. xiii). Aunque en el siglo xvii la nostalgia se trataba como si fuera una enfermedad bastante curable —que unos médicos suizos, por ejemplo, recomendaban remediar con opio, sanguijuelas y una excursión a la montaña—, «llegado el siglo xx, lo que era una dolencia pasajera se había convertido ya en el incurable trastorno que es hoy. El siglo xx comenzó con una utopía futurista y concluyó sumido en la nostalgia» (pág. xiv). El diagnóstico de Boym es claro: el mundo moderno está aquejado de «una epidemia global de nostalgia, un anhelo afectivo de una comunidad dotada de una memoria colectiva, un ansia de continuidad en un mundo fragmentado», y propone que veamos esa epidemia como «un mecanismo de defensa en una época de ritmos de vida acelerados y convulsiones históricas» (*ibidem*). Dicho «mecanismo de defensa» consiste esencialmente en «la esperanza de reconstruir ese hogar ideal que subyace a la esencia misma de muchas y poderosas ideologías actuales, y que nos tienta a que renunciemos al pensamiento crítico para entregarnos a la vinculación emocional». Y la

propia Boym advierte: «El peligro de la nostalgia radica en que tiende a confundir el hogar real y el imaginario» (pág. xvi). Finalmente, esta profesora de Harvard nos ofrece una pista de dónde buscar para encontrar (con toda probabilidad) tales peligros: concretamente, en cierta nostalgia «restauradora», que es precisamente una característica de los «renaceros nacionales y nacionalistas en todo el mundo, empeñados en fabricar mitos antimodernos de la historia a través de la vuelta a los símbolos y la mitología nacionales y, a veces también, de la reutilización de teorías de la conspiración» (pág. 41).

Permítanme señalar que la nostalgia solo es un miembro más de la muy extensa familia de relaciones de afecto con «otro lugar». Esta forma de afecto y, por ende —y por extensión—, todas las tentaciones y trampas cuya presencia Boym detectó en la actual «epidemia global de nostalgia» han sido ingredientes endémicos e inseparables de la condición humana, por lo menos, desde el momento —difícil de precisar con exactitud— en que se descubrió la *opcionalidad* de las elecciones humanas; o —para ser más precisos— lo han sido desde que se descubrió que la conducta humana es, y solo puede ser, una cuestión de libre elección y que (aplicando la artificialísima artimaña de la proyección) el mundo del aquí y el ahora no es más que uno entre un número indefinible de mundos posibles (pasados, presentes y futuros). En la particular carrera de relevos de la historia, la «epidemia global de nostalgia» tomó el testigo de manos de una «epidemia de exaltación del progreso» que, a ritmo tan paulatino como imparable, no cesaba de globalizarse.

De todos modos, la persecución prosigue ininterrumpida. Podría cambiar de dirección e incluso de pista de competición, pero no se detendrá. Kafka intentó captar en palabras ese imperativo interno, inextinguible e insaciable, que nos tiene bajo su mando y que, probablemente, seguirá teniéndonos así hasta el fin de los tiempos:

Escuché el sonido de una trompeta y pregunté a mi criado a qué venía aquello. Él nada sabía ni nada había oído. En el portalón, me detuvo y me preguntó:

—¿Adónde va el señor?

—No lo sé —le dije—, fuera de aquí, solo fuera de aquí. Fuera de aquí,

nada más: es el único modo de que alcance mi objetivo.

—¿Conoce usted su objetivo? —preguntó él.

—Sí —le respondí—. Te lo acabo de decir. Fuera de aquí: ese es mi objetivo^[2].

Quinientos años después de que Tomás Moro pusiera el nombre de *Utopía* al milenario sueño humano del retorno a un paraíso o de instauración de un cielo en la Tierra, el círculo de una nueva tríada hegeliana formada por una doble negación está próximo actualmente a completarse. Toda vez que las posibilidades de la felicidad humana (ligada desde Moro a un *topos*, a un lugar fijo, una *polis*, una ciudad, un Estado soberano, regidos en cualesquiera de los casos por un gobernante sabio y benevolente) han sido «desfijadas», desligadas de un *topos* determinado, al tiempo que individualizadas, privatizadas y personalizadas (*filializadas*, por emplear un término del derecho societario, sobre las cargadas espaldas de los individuos humanos que las llevan así cual caracoles con su propia casa a cuestas), les ha llegado ahora el turno de ser negadas por aquello que tan valientemente ellas mismas trataron de negar sin éxito. De esa doble negación de la utopía de corte *moroano* —es decir, de su rechazo, primero, seguido de una resurrección— surgen actualmente *retrotopías*, que son mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se ha resistido a morir, y no en ese futuro todavía por nacer (y, por lo tanto, inexistente) al que estaba ligada la utopía dos grados de negación antes:

Según el poeta irlandés Oscar Wilde, cuando llegásemos a la tierra de la abundancia, deberíamos volver a fijar nuestra vista en el horizonte más lejano e izar de nuevo las velas. «Progreso es hacer realidad las utopías», escribió. Pero el horizonte lejano es un espacio vacío. La tierra de la abundancia está envuelta en la niebla. Justo cuando deberíamos estar afrontando la histórica labor de imbuir de sentido esta rica, segura y saludable existencia, hemos optado por enterrar la utopía. No hay ningún sueño nuevo que la reemplace,

porque no podemos imaginar un mundo mejor que el que tenemos. De hecho, en los países ricos, una mayoría de la población piensa que los hijos serán *más pobres* en realidad de lo que hoy lo son sus padres y madres (quienes así opinan van desde el 53% de los progenitores en Australia hasta el 90% de los mismos en Francia). Los padres de los países ricos prevén que sus hijos estarán en peor situación que ellos (en porcentaje).

Quien así escribe es Rutger Bregman en su más reciente libro (de 2016), *Utopia for Realists* [Utopía para realistas] (subtitulado *The Case for a Universal Basic Income, Open Borders, and a 15-Hour Workweek* [El caso de la renta básica universal, fronteras abiertas y una semana de trabajo de quince horas]).

La privatización/individualización de la idea de *progreso* y de la búsqueda de mejoras en la vida fue algo que los poderes establecidos supieron vender muy bien (y que la mayoría de sus súbditos compraron) como una forma de liberación: una ruptura con las duras exigencias de la subordinación y la disciplina, pero al precio de perder los servicios sociales y la protección del Estado. Para un elevado (y creciente) número de súbditos, tal liberación terminó teniendo (lenta pero inexorablemente) tanto de bendición como de maldición, cuando no más de esta última (en dosis todavía crecientes). Las molestias de las restricciones fueron sustituidas por unos riesgos no menos degradantes, aterradores y enervantes, riesgos de los que inevitablemente está saturada esa situación de independencia personal por decreto. El miedo a no contribuir (y a los consiguientes correctivos por tal ausencia de aportación) que se calmaba con aquella conformidad u obediencia de antaño, predecesora inmediata de la situación actual, fue reemplazado por un no menos angustioso terror a la incompetencia, a no dar la talla. A medida que los viejos temores fueron cayendo en el olvido y los nuevos adquirieron mayor magnitud e intensidad, el ascenso y el descenso, la progresión y la regresión, intercambiaron sus posiciones respectivas: al menos, así fue para un creciente número de peones involuntarios de esta partida, condenados a la derrota (o así era como se sentían, cuando menos). Esto impulsó los péndulos del modo de pensar y la mentalidad populares en

el sentido opuesto al anterior: de depositar las esperanzas generales de mejora en un futuro incierto y manifiestamente poco fiable, pasaron a depositarlas en un pasado de vago recuerdo, valorado por su presunta estabilidad y (por lo tanto) también por su presunta fiabilidad. Con semejante giro de ciento ochenta grados, el futuro se ha transformado y ha dejado de ser el hábitat natural de las esperanzas y de las más legítimas expectativas para convertirse en un escenario de pesadillas: el terror a perder el trabajo y el estatus social asociado a este, el terror a que nos confisquen el hogar y el resto de nuestros bienes y enseres, el terror a contemplar impotentes cómo nuestros hijos caen sin remedio por la espiral descendente de la pérdida de bienestar y prestigio, y el terror a ver las competencias que tanto nos costó aprender y memorizar despojadas del poco valor de mercado que les pudiera quedar. El camino hacia el futuro guarda así para nosotros un asombroso parecido con una senda de corrupción y degeneración. ¿Acaso no podría aprovecharse el camino de vuelta, hacia el pasado, para convertirlo en una ruta de limpieza de todos esos daños cometidos por los futuros que sí se hicieron presentes en algún momento?

El impacto de un giro así, como argumentaré en este libro, se deja sentir de un modo visible y palpable *en todos los niveles* de cohabitación social, ya sea por la cosmovisión emergente a él asociada, ya sea por las estrategias de vida que esa cosmovisión insinúa y gesta. El más reciente diagnóstico de Javier Solana sobre la forma que ese impacto adopta en la Unión Europea^[3] —que, recordemos, constituye un experimento vanguardista por su pretensión de elevar la integración nacional a un ámbito supranacional— podría servirnos (con unos ajustes relativamente leves) de radiografía del giro de vuelta al pasado observable en todos los demás niveles. Cada nivel utiliza un lenguaje propio y diferente, pero todos usan el suyo para transmitirnos unas historias sorprendentemente similares.

En palabras de Solana, «la Unión Europea presenta un peligroso cuadro de nostalgia. No solo existe un anhelo de regreso a los “viejos tiempos” — aquellos en que la Unión Europea todavía no había perpetrado la (presunta) vulneración de la soberanía nacional de sus Estados miembros de la que se la acusa—, que alimenta el ascenso de partidos políticos nacionalistas, sino que los dirigentes europeos continúan tratando de aplicar soluciones de antaño a

los problemas de hogaño». El propio Solana explica por qué ha ocurrido esto, tomando como base para su argumentación los cambios más recientes, drásticos y llamativos:

Tras la crisis financiera global de 2008, el desempleo (sobre todo, el juvenil) se disparó en las economías más débiles de la Unión Europea, y las más fuertes se sintieron presionadas para «dar muestras de solidaridad», rescatando a los países que estaban en apuros. Las economías más fuertes proporcionaron esos rescates, pero imponiendo al mismo tiempo unas exigencias de austeridad que dificultaban seriamente la recuperación económica de los receptores de aquel apoyo. Pocos a un lado y a otro quedaron satisfechos y muchos echaron la culpa a la integración europea.

Solana advierte que dar esa atribución de culpabilidad por cierta es un terrible error que amenaza con alejarnos a todos de la única vía justificable (y esperemos que transitable) que nos queda para salir con dignidad de la difícil situación actual:

Si bien el sufrimiento económico por el que están pasando muchos europeos es sin duda real, la diagnosis que los nacionalistas hacen del origen de esas penalidades es falsa. La realidad es que se puede criticar a la Unión Europea por *el modo en que gestionó la crisis*, pero no se la puede culpar de los desequilibrios económicos globales que han cebado el conflicto económico desde 2008. Tales desequilibrios son reflejo de un fenómeno mucho más amplio: la globalización. Hay quienes han usado unas experiencias poco ilusionantes con la globalización como excusa para abogar por una vuelta al proteccionismo y a los tiempos (supuestamente idílicos) de las fronteras nacionales fuertes. Otros, evocando con añoranza un Estado nación que nunca existió realmente en tales términos, se aferran a la soberanía nacional como motivo para rechazar una mayor integración europea. Ambos grupos cuestionan los fundamentos

mismos del proyecto europeo. Pero su memoria los traiciona y sus anhelos los inducen a error.

Lo que yo llamo *retrotopía* es un derivado de la ya mencionada negación de segundo grado: la negación de la negación de la utopía. Esta nueva negación comparte con el legado de Tomás Moro su fijación por un *topos* territorialmente soberano: una tierra firme que se presume capaz de proveer —y, a lo mejor, hasta de garantizar— un mínimo aceptable de estabilidad y, por consiguiente, un grado satisfactorio de confianza en nosotros mismos. En lo que difiere de ese legado, sin embargo, es en su aprobación, absorción e incorporación de las contribuciones/correcciones practicadas por su predecesor inmediato: en concreto, la sustitución de la idea de la *perfección suprema* por el supuesto del carácter no definitivo y endémicamente dinámico del orden que promueve, lo que da pie a la posibilidad (y, más aún, a la deseabilidad) de una sucesión indefinidamente larga de cambios adicionales que semejante idea deslegitimaría y excluiría *a priori*. Fiel al espíritu utópico, la retrotopía debe su fuerza a que transmite la esperanza de reconciliar, por fin, la *seguridad* con la *libertad*: una hazaña que ni el ideal original ni su negación primera trataron de alcanzar —ni, en caso de haberlo intentado, consiguieron.

Me propongo recorrer este breve trazado de los más reseñables meandros de los quinientos años de historia de la utopía moderna desde Moro, desentrañando, describiendo y constatando algunas de las más notables tendencias de «regreso al futuro» que se observan dentro de esta emergente fase *retrotópica* de la historia de la utopía: en concreto, abordaré la rehabilitación del modelo tribal de comunidad, la vuelta al concepto de un yo primordial/inmaculado, predeterminado por factores no culturales e inmunes a la cultura, y el abandono total de la perspectiva todavía prevalente (tanto en ciencias sociales como en la opinión popular) sobre las características esenciales, presumiblemente innegociables y *sine qua non*, del «orden civilizado».

Desde luego, estos tres cambios no indican un retorno directo a un modo

de vida que se practicara con anterioridad, pues esto sería sencillamente imposible, como muy convincentemente argumentó Ernest Gellner. Son más bien —por emplear la distinción conceptual que hizo Derrida— unos intentos conscientes de *iteración* (más que de *reiteración*) del *statu quo ante* existente (de verdad o de forma imaginada), antes de la segunda negación, un *statu quo ante* que ha sido ya reciclado y modificado significativamente en cualquier caso a través de un proceso de memorización selectiva entrelazado con otro de olvido selectivo. Pero eso da igual: son los (auténticos o presuntos) aspectos del pasado —aspectos que ahora muchos consideran demostradamente validados e indebidamente abandonados o imprudentemente descuidados— los que sirven de principales puntos de orientación/referencia a la hora de trazar sobre el mapa de carreteras el itinerario que nos lleve a la retrotopía.

Para poner el idilio retrotópico con el pasado en su correcta perspectiva, conviene que estemos advertidos —ya desde el principio— de algo más. Boym sugiere que las epidemias de nostalgia «suelen seguir a las revoluciones» y añade con acierto que, en el caso de la Revolución francesa, en 1789, no fue «únicamente el Antiguo Régimen el que produjo una revolución, sino que, en cierto sentido, la revolución también produjo el Antiguo Régimen, dotándolo de una forma, una sensación de conclusión y un aura dorada», igual que fue la caída del comunismo la que dio origen a la imagen idealizada de las décadas finales del régimen soviético como una «edad de oro de la estabilidad, la fortaleza y la *normalidad*, que es la opinión prevalente en la Rusia actual^[4]». En resumidas cuentas: aquello a lo que nosotros «volvemos» por sistema cuando tenemos nuestros sueños nostálgicos no es al pasado «tal cual», no es a ese pasado *wie es ist eigentlich gewesen ist* («como realmente ocurrió») que Leopold von Ranke aconsejaba a los historiadores recuperar y representar (algo que muchos de esos historiadores, aun lejos de existir unanimidad en ese sentido entre ellos, se esforzaron de todo corazón por conseguir). En el muy influyente *¿Qué es la historia?*, de E. H. Carr^[5], podemos leer:

El historiador es necesariamente selectivo. La creencia en un núcleo óseo de hechos históricos existentes objetivamente y con

independencia de la interpretación del historiador es una falacia absurda, pero difícilísima de desarraigar. [...] Solía decirse que los hechos hablan por sí solos. Es falso, por supuesto. Los hechos solo hablan cuando el historiador apela a ellos: él es quien decide a qué hechos se da paso, y en qué orden y contexto hacerlo^[6].

Carr dirigía ese argumento a sus homólogos, los historiadores, a quienes suponía un genuino deseo de hallar y contar la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Sin embargo, en 1961, cuando llegaron a las librerías los primeros ejemplares de su *¿Qué es la historia?*, el uso generalizado, común incluso, de la llamada *política de la memoria* (una manera más de llamar a la práctica de la selección o el descarte arbitrarios de hechos históricos por motivos políticos —o, más bien, partidistas—) no era aún un secreto de dominio público como es ahora, gracias en gran parte a la inquietante, aterradora incluso, vivisección que George Orwell hizo de su «Ministerio de la Verdad», dedicado a «actualizar» (reescribir) continuamente los registros históricos para ponerlos al día de las rápidamente cambiantes políticas del Estado. Sea cual sea la ruta que los buscadores profesionales de la verdad histórica hayan optado por seguir, y sea cual sea el esfuerzo con el que hayan tratado de no desviarse de la opción tomada, sus hallazgos y sus voces no son los únicos accesibles en el foro público. Tampoco son necesariamente los que mejor se hacen oír entre las muchas voces que allí compiten ni los que tienen garantizado llegar a un público más amplio; sus competidores más hábiles y los inspectores y los administradores menos escrupulosos tienden a anteponer la utilidad pragmática a la verdad como criterio prioritario a la hora de separar sus relatos «correctos» de los «equivocados».

Hay motivos sobrados para suponer que la llegada de la red informática mundial (la World Wide Web) y de Internet presagia el declive de los Ministerios de la Verdad, pero lo que desde luego no anuncia en modo alguno es el ocaso de la *política de la memoria histórica*: si acaso, aumenta las oportunidades de desarrollo de tal política y hace que sus instrumentos sean más ampliamente accesibles que nunca y que sus repercusiones sean

potencialmente más intensas y trascendentales (aunque no necesariamente más duraderas). El final de los Ministerios de la Verdad (es decir, del indiscutido monopolio sobre la emisión de veredictos de veracidad de los hechos ejercido por los poderes establecidos) no ha allanado el camino, sin embargo, al tránsito de los mensajes enviados por los buscadores y enunciadores profesionales de la «verdad» hacia la conciencia pública; si acaso, ha hecho que ese camino esté hoy más obstruido, revirado, y sea más peligroso e inconsistente que antes.

A raíz del ahondamiento de la brecha de separación entre poder y política (es decir, entre la capacidad de conseguir que se hagan cosas y la de decidir qué cosas habría que hacer, facultad esta última de la que, en tiempos, estuvo investido el Estado territorialmente soberano), la idea original de buscar la felicidad humana a través del diseño y la construcción de una sociedad más receptiva a las necesidades, los sueños y los anhelos humanos terminó considerándose cada vez más nebulosa por falta de una agencia que pareciera apta para afrontar la grandiosidad de tal tarea y el reto representado por su formidable complejidad. Como Peter Drucker expresó sin ambages^[7] (inspirado en parte quizá por aquella máxima thatcheriana de que *there is no alternative* [«no queda otra alternativa»]), ya no se divisa en el futuro ninguna sociedad que ligue de una vez por todas la perfección individual a la social, y tampoco sirve de nada esperar que la salvación vaya a venir de la sociedad. Y según Ulrich Beck, que tan sucintamente supo exponer ese argumento, lo que ha salido de aquello ha sido una situación en la que corresponde ahora a cada individuo humano buscar y encontrar (o interpretar) soluciones individuales a problemas producidos socialmente, y aplicarlas desplegando el propio ingenio personal de cada uno y las habilidades y los recursos de los que cada uno pueda valerse. El objetivo ya no es conseguir una *sociedad* mejor (pues mejorarla es una esperanza vana a todos los efectos), sino mejorar la propia *posición individual* dentro de esa sociedad tan esencial y definitivamente incorregible. En lugar de unas recompensas compartidas por unos esfuerzos colectivos de reforma social, lo que hoy está en juego son los despojos (individualmente capturados) de la competencia.

En los capítulos que siguen, me propongo inventariar los cambios más espectaculares (y posiblemente también los más fundamentales) vinculados a la llegada de las prácticas y los sentimientos retrotópicos.

1

¿DE VUELTA A HOBBS?

La idea de que la pregunta que sirve de título a este capítulo es un signo de nuestros tiempos es de aquellas que, cuando menos, se deduce del examen de una serie de pronósticos cada vez más frecuentes (algunos de ellos vestidos/disfrazados de diagnósticos) o que pueden extrapolarse (como típicamente se hace con las predicciones) a partir de los titulares más recientes y estadísticamente más comunes. Cada vez se confía menos en que el Leviatán de Hobbes (del que, hasta no hace tanto, se creía que se había desenvuelto como correspondía en la misión —inicialmente postulada para él— de reprimir la crueldad innata de los seres humanos a fin de hacer que la vida entre ellos fuese realmente vivible, y no «desagradable, brutal y corta») sea capaz de hacer bien su trabajo o, por lo menos, de conseguir que alguien lo haga bien por él. La agresividad humana endémica, que se traduce una y otra vez en una propensión a la violencia, no parece haberse atenuado ni, menos aún, apagado; está muy viva y siempre preparada para colear sin apenas avisar (o hacerlo sin previo aviso).

El *proceso civilizador* que se suponía que el Estado moderno se había encargado de diseñar, llevar a cabo y supervisar se parece cada vez más a como Norbert Elias (con toda la intención o sin ella) nos lo presentó, es decir, a una reforma de los *modales* humanos, que no de las humanas *capacidades*, las *predisposiciones* y los *impulsos*. En el curso del proceso civilizador, los actos de violencia humana fueron barridos de nuestra *vista*, pero no de la *naturaleza humana* en sí, amén de «externalizados», «subcontratados» a

profesionales (sastres confeccionadores de violencia a medida, por así llamarlos) o *filializados* a unos seres humanos inferiores, «impuros»: esclavos, semiesclavos o siervos (cabezas de turco, por así decirlo, sobre cuyas espaldas se arrojó la carga de los vergonzosos pecados de una agresividad indómita). En el fondo, hablo aquí de un proceso que no difiere sustancialmente de aquel que se completó en la India, muchos siglos antes, por medio de su sistema de castas, que relegó los trabajos considerados impuros, degradantes y contaminantes a los «intocables», una casta situada fuera del sistema de castas mismo, un grupo (el de los llamados «parias») que venía a ser la quinta casta, pero ubicada fuera (entiéndase «debajo») o, para ser más precisos, en un vacío social, sin derecho a volver, despojada de las reglas morales/conductuales que vinculan a los miembros de dentro de la sociedad propiamente dicha —y que, en general, son quienes las cumplen—, la cuatripartita *varna* a la que el grueso principal de la sociedad india se suponía que pertenecía. Lo mismo puede decirse de la muy reciente reencarnación de ese tipo de casta en forma de una clase marginada o «infraclasse»: una clase situada fuera del sistema de clases y, por consiguiente, fuera también de una sociedad dividida en clases. La función «civilizadora» del «proceso civilizador» consistía en poner fin a las ejecuciones públicas, las picotas y los cadalsos en las plazas públicas, así como en trasladar a las cocinas, rara vez visitadas por los comensales, la labor de descuartizar las carcasas sangrientas de los animales que antes se llevaba a cabo en los comedores de las casas donde aquellas se consumían; o, para el caso, en exaltar al mismo tiempo la maestría humana natural y la inventada superioridad moral sobre los animales mediante el ritual anual de la caza del zorro. Erving Goffman añadiría a esa lista de labores civilizadoras la «desatención cortés» —el arte de desviar la mirada de un extraño con el que coincidimos en una acera, en un vagón del transporte público o en la sala de espera del dentista—, indicativa de la intención de abstenerse de contactar con esa otra persona, no sea que de una interacción entre actores desconocidos entre sí surjan impulsos desagradables fuera de control que nos revelen (para vergüenza nuestra) al «animal que llevamos dentro» y que hay que mantener enjaulado, recluido bajo llave y bien oculto.

Con la ayuda de estos recursos y estratagemas y de otros parecidos, el

animal hobbesiano encerrado en el ser humano salió de la reforma moderna de los modales intacto y sin domar, potente, rudimentario, tosco, zafio, grosero y en perfecto estado de conservación: el proceso civilizador solo había conseguido revestirlo de cierta pátina o «externalizarlo» (como cuando la agresividad se transfiere de los campos de batalla a los campos de fútbol), pero no remediarlo ni, menos aún, exorcizarlo. Ese animal vive aguardando su momento, preparado para borrar la terriblemente fina capa de decoro convencional que nos recubre y que está ahí para esconder esa parte tan poco atractiva de nosotros, que no para reprimir y contener lo siniestro y lo sangriento.

Timothy Snyder ha hecho una particular relectura y reevaluación de la espeluznante y funesta experiencia del Holocausto (y, en particular, del hecho de que el mal fuese perpetrado por muchos y que solo unos pocos fueran capaces de mantener y exhibir un «instinto moral» y una «bondad humana»):

Quizá nos imaginamos a nosotros mismos como rescatadores en una catástrofe futura. Pero si se destruyesen los Estados, si se corrompiesen las instituciones locales y si los incentivos económicos nos orientasen hacia el asesinato, pocos de nosotros nos comportaríamos como es debido. Apenas hay razón alguna que nos induzca a pensar que somos éticamente superiores a los europeos de las décadas de 1930 y 1940, ni que somos menos vulnerables a ideas como las que Hitler tan eficazmente promulgó y llevó a la práctica^[8].

Lo que, para consuelo nuestro, creímos que era (al menos, en cuanto a su intención, cuando no en cuanto a sus efectos ya tangibles) un hito de la ingeniería social por haber conseguido extirpar y desterrar a *Mr. Hyde* de las entrañas del doctor Jekyll de una vez por todas, nos da ahora la impresión visual y táctil de parecerse cada vez más a un intento de cirugía plástica — más propio de Dorian Gray— dirigida a suplir la realidad por su presentación. Cuando se efectúan en la vida real, las intervenciones estéticas tienden a requerir nuevas y regulares repeticiones, pues los efectos de cada una de ellas tienen, por regla general, una esperanza de vida breve. Lo que hemos comprendido es que, en vez de aspirar a esa batalla que lo decidirá

todo en última y victoriosa instancia entre calma/cortesía/mantenimiento de las distancias (por un lado) y violencia (por el otro), tenemos que prepararnos más bien para una sucesión infinitamente larga de acciones «proactivas» neutralizadoras. Parece que nos estamos haciendo a la idea de la posibilidad de una guerra hasta la extenuación, continua y nunca decisiva, entre una *violencia buena* (desplegada en nombre de la ley y el orden, comoquiera que los definamos) y una *violencia mala* (perpetrada con el fin de debilitar, quebrar e incapacitar la versión actual de la ley y el orden, pero que es *mala* también porque tienta insidiosamente a las fuerzas de la *violencia buena* para que adopten los instrumentos y la estrategia de su enemiga). No nos queda más remedio que clasificar la utopía de un mundo sin violencia como una de las más hermosas, pero, por desgracia, también una de las más inalcanzables.

¿Cómo explicar ese poco previsto (aunque no por ello menos radical y trascendental) giro en el modo en que tendemos a concebir el fenómeno de la violencia? Puede que se debiera a la repentina erupción de actos violentos que los ubicuos e infatigables medios de comunicación nos han hecho llegar, siguiendo el patrón indicado ya en su momento por William Randolph Hearst y su fórmula para crear noticias que capten la atención («las noticias deberían servirse como el café, recién hechas y calientes»): noticias que literalmente son introducidas a la fuerza en nuestro umbral de atención. ¿Podríamos entonces considerar ese estallido de violencia altamente visible y palpable un efecto de la transformación de las fronteras (que, en tiempos, imaginábamos murallas infranqueables) en elementos sumamente porosos y osmóticos, zarandeadas como están por los crecientes vendavales agitados y potenciados por los actuales procesos de la globalización?

¿Acaso el giro en nuestro modo de pensar puede entenderse mejor como un efecto derivado del cambio en la práctica de unos Estados que han abandonado en realidad —aunque no lo han reconocido explícitamente así— su anterior aspiración a ejercer el monopolio sobre los medios coercitivos y sobre la aplicación de la coerción? O, a lo mejor, el derecho a trazar la línea de separación entre la coerción legítima (es decir, la que ayuda a la preservación del orden) y la ilegítima (la que provoca la alteración o el socavamiento de ese orden), que antes se creía prerrogativa de unos agentes muy selectos e inequívocamente establecidos, se ha sumado a la

imparablemente creciente lista de temas «esencialmente controvertidos» (por usar la terminología de Alfred North Whitehead) y ahora estamos convencidos de que va a seguir siendo controvertido por siempre jamás. Probando un poco del marco conceptual sugerido por Snyder, podríamos decir que los Estados contemporáneos se sitúan actualmente en algún lugar intermedio del eje que se dibujaría entre dos extremos representados, por un lado, por el tipo ideal de Estado según lo definió Max Weber (como entidad poseedora del monopolio sobre los medios de coerción) y, por el otro, por el Estado «fallido» (o caído o talado) de Snyder: ese que, en la práctica, equivaldría a un «territorio sin Estado».

El derecho a dibujar (y a redibujar a voluntad, según se necesite) la línea de separación entre coacción legítima e ilegítima, permitida y prohibida, legal y criminal, tolerada e intolerable, es el principal trofeo en juego en las luchas de poder. La posesión de tal derecho no deja de ser, a fin de cuentas, el atributo definitorio del poder, del mismo modo que la capacidad de hacer uso de ese derecho y de convertir ese uso que se hace en algo de obligado cumplimiento para otros es el rasgo definitorio de la dominación. El establecimiento y la ejecución de dicho derecho fueron considerados desde tiempos del *Leviatán* dominio privativo de la política: una prerrogativa del gobierno del *cuerpo político* (y una labor que este debía desempeñar). En una época más próxima a nosotros, ese punto de vista fue confirmado de forma tan extensa como enfática por Max Weber (cuando decidió definir el Estado político atendiendo a su monopolio sobre los medios de coacción —y, por ello mismo, presumiblemente, también sobre su uso—) y adquirió así un estatus casi canónico en los estudios académicos de los ámbitos social y político. De todos modos, como con gran perspicacia advirtió ya Leo Strauss^[9], en pleno umbral temporal de entrada a nuestra moderna era líquida, a propósito de los preceptos del enfoque historicista de la condición humana:

Siempre ha habido y siempre habrá cambios de perspectiva sorprendentes, completamente inesperados, que modifiquen radicalmente el

sentido de todo conocimiento previamente adquirido. Ninguna visión del todo, y en particular ninguna visión del todo de la vida humana, puede alegar ser final o universalmente válida. Toda doctrina, sin importar cuán final parezca, será superada tarde o temprano por otra doctrina (pág. 21 [79-80]) [\[10\]](#).

Todo pensamiento humano depende del destino, de algo que el pensamiento no puede dominar y cuyas operaciones no puede anticipar (pág. 27 [85]).

Es debido al destino que hoy se toma conciencia de la dependencia de todo pensamiento respecto del destino, y que no se haya tomado conciencia de esto en tiempos anteriores (pág. 28 [86]).

Dos imágenes/advertencias muy anteriores, aunque procedentes de fuentes muy autorizadas e influyentes, acuden a nuestra mente como allanadoras del camino para ese razonamiento de Strauss: me refiero a ese búho de Minerva que solo extiende sus alas al anochecer (Hegel) y a la caracterización de los seres humanos como hacedores de la historia bajo condiciones que no han podido elegir (Marx). Juntas, estas tres advertencias/recomendaciones justifican una revisión exhaustiva de la imagen hobbesiana del Estado como garante de la seguridad de sus tutelados y como única posibilidad de defensa de sus súbditos frente a la intrínseca (por instintiva e impulsiva) agresividad humana y, por lo tanto, como única opción también de protección efectiva frente a la violencia difícilmente controlable de otros. Vienen a insinuarnos incluso —aunque de forma indirecta— la posibilidad de que el Estado, antaño descrito como la principal (o incluso única) garantía de seguridad humana y como un inigualable seguro frente a la violencia, esté hoy entre los principales factores/causas/activadores del ambiente de (des)protección y de vulnerabilidad ante la violencia que hoy impera.

Uno de los más destacados, agudos y francos críticos culturales/sociales actuales, Henry Giroux (autor de «America's Addiction to Terrorism», publicado por la *Monthly Review*), ha llegado incluso a la conclusión de que...

... hay integrada en el sistema una especie de violencia orgánica que está destruyendo el planeta, toda noción de bien público y de democracia, y que ya no se controla a sí misma mediante ideología, sino mediante el ascenso de un Estado castigador en el que todo está cada vez más criminalizado porque representa una amenaza para la élite financiera y para el control que esta ejerce sobre el país. [...] El neoliberalismo inyecta violencia en nuestras vidas y temor en nuestra política^[11].

Yo añadiría: y viceversa (violencia en la política y temor en nuestras vidas). Y cuando digo «nuestras», lo hago con la intención de recalcar la imposibilidad de que nos aislemos individualmente del truculento destino de los demás en un mundo entrecruzado de autopistas de la información. Las personas que malviven entre los escombros de los Estados caídos en la diabólica franja situada entre los trópicos de Cáncer y Capricornio — personas cuyos cuerpos y almas están coagulados de tantas inyecciones de miedo y de violencia— vienen a *nuestras* casas a buscar cobijo para la noche: cada vez es más cercana a nuestros hogares esta presencia suya (tan visible, molesta, fastidiosa y terriblemente incómoda) que viene a ser como una señal imposible de ignorar que, una y otra vez, y con creciente frecuencia, cuestiona y desafía nuestra defensiva inclinación a ahogar/suspender/reprimir en el subconsciente la aterradora sospecha del carácter común y cada vez más parecido de nuestros respectivos destinos. Mi mención de las vidas inyectadas en miedo y violencia alude también, pues, a aquellos de nosotros que, día sí y día también, tienen en gran estima y disfrutan las comodidades de sus pequeños rincones de «ley y orden», pero que, en momentos de claridad, no son capaces de cerrar el paso a las sospechas y las premoniciones que regresan de su exilio en las profundidades del subconsciente.

En definitiva, pues, tras una larga sucesión de imprevistos giros del destino, el Leviatán pasó a ser considerado insolvente: incapaz de pagar intereses por el crédito de confianza que los solicitantes de seguridad, aconsejados por Hobbes, habían invertido en sus supuestos poderes (que, por muy auténticos que parecieran en ocasiones, la mayoría de las veces no pasaban desgraciadamente de presuntos). Ahora son cada vez más las

ocasiones en las que se muestra incapaz de hacer que la línea de separación que él mismo se encarga de trazar entre la violencia legítima y la ilegítima sea verdaderamente fiable (es decir, obligatoria, vinculante, inexpugnable e infranqueable).

Max M. Mutschler, del Bonn International Centre for Conversion (BICC, o Centro Internacional de Bonn para la Conversión [de fines militares a civiles]), sugería en un documento de trabajo de marzo de 2016:

Los Estados occidentales se abstienen cada vez más de utilizar sus propios ejércitos de tierra en sus intervenciones bélicas. En vez de ello, recurren a ataques de precisión facilitados por toda una red de sofisticadas tecnologías militares, que incluyen modernos aviones de ataque a tierra, vehículos aéreos no tripulados (VANT), munición guiada de precisión, sensores aéreos y orbitales, y todos interconectados por medio de modernas tecnologías de la comunicación^[12].

En opinión de Mutschler, en el origen de estos cambios fundamentales en la práctica bélica se encuentra el proceso de desterritorialización del poder, un proceso que cobra cada vez mayor fuerza: «El moverse libremente y, si es necesario, fuera del alcance de otros para abdicar de las propias responsabilidades es una característica central del poder en nuestros tiempos».

En esto que yo llamo la *guerra líquida*, los Estados modernos rehúyen las cargas y las responsabilidades de controlar y administrar un territorio porque creen que cuentan con medios de control más rentables a su disposición. La tecnología militar moderna les permite decidir cuándo y dónde atacar, y golpear al enemigo con una elevada precisión manteniéndose inaccesibles a cualquier contraataque significativo. Recurren así a tácticas de ofensivas relámpago, bastante parecidas a las que sustentan la guerra de guerrillas, donde la movilidad y la velocidad son más importantes que el mero número de

efectivos.

El hecho de que el poder se haya emancipado del territorio es el golpe más contundente que el proceso de la globalización (muy lejos aún de terminarse) ha asestado hasta el momento a la función (y, más fundamentalmente aún, a la omnipotencia —y, por consiguiente, a la viabilidad) que todavía se le supone al Leviatán que en su día— describió Hobbes. El Leviatán hobbesiano, cuyo modelo se esforzaron en emular los Estados modernos, era imaginado como un cuerpo pesado y rígido, inerte, firmemente fijado al suelo; en su esencia, el Leviatán de Hobbes era un artefacto de «antimovilidad»: era algo que había que instalar para que la posibilidad de los «ataques relámpago» resultara inconcebible. Un Leviatán con límites territoriales porosos y fácilmente permeables era un contrasentido. Pero semejante porosidad y permeabilidad de las fronteras ha acabado siendo mucho más que una simple aberración local y contingente para convertirse prácticamente en la norma del nuevo (des)orden mundial gestado en el transcurso de la globalización progresiva del poder, unida a la continuidad de la localidad de la política; lo que la ha hecho posible, además de sostenible y reproducible, ha sido la *licuación* de la guerra y de la tecnología al servicio de esta. La política —que sigue siendo el principal y monopolístico *métier* del Estado moderno de estilo Leviatán— ha perdido los dientes que tenía para gruñir y apresar a los poderes más escandalosamente refractarios, y los ha sustituido por otros que han demostrado ser sumamente delicados y fáciles de romper.

Como consecuencia de todo ello, el Leviatán ha perdido —en todos los sentidos salvo en el más puramente formal— su supuesto, y de hecho bastante comúnmente aceptado, monopolio sobre la capacidad de trazar la línea separadora entre la violencia legítima y la ilegítima. Las líneas que, por inercia, continúa marcando y que intenta (o hace ver que intenta) fortificar son invariablemente objeto de disputa tanto en la teoría como en la práctica. Peor aún: tras haber situado la tarea de recuperar la posesión de su monopolio perdido en el centro de sus preocupaciones y en la cima de sus razones de ser, se ha visto empujado/forzado/obligado a supeditar (aunque también está deseoso de hacerlo) el resto de sus deberes aún vigentes a ese otro fin —

cuando no a abandonarlos por completo—, ya sea mediante el ardid de lavarse las manos de la responsabilidad que se le había legado (y que él había adoptado con entusiasmo) en lo tocante a su desempeño en esos deberes y sus resultados, ya sea mediante el subterfugio de «externalizarlos» a base de subcontratarlos o *filializarlos* a fuerzas a las que se les ha concedido autonomía con respecto a la injerencia del propio Estado. De resultados de todos estos cambios, el Estado, a todos los efectos prácticos, ha cambiado su antiguo rol de defensor y guardián de la seguridad por el de uno más (puede que el más eficaz) de los muchos agentes que contribuyen a elevar la inseguridad, la incertidumbre y la (des)protección a la categoría de condiciones humanas permanentes.

Esos agentes son ciertamente muchos y variados, si bien la mayoría de ellos (quizás incluso todos) brotan de una misma raíz: la globalización exhaustiva de la condición humana, que ahora se escurre ya fuera de nuestro control y que corta por lo sano o, simplemente, ignora cualquier intento embrionario de supervisión con el que trata de hacerle frente el Estado territorial y nominalmente soberano, configurado históricamente (como bien nos recuerda Benjamin Barber) para promover la autonomía, la autarquía y la *independencia* con respecto a los poderes extraterritoriales, y para llevar a cabo la (actualmente considerada casi imposible) tarea de garantizar la seguridad dentro de sus fronteras territoriales. Procediendo bajo semejantes condiciones de incontrolable —y muy probablemente irreversible— *interdependencia* a escala planetaria, resulta a todas luces inconcebible que el Estado se desenvuelva mínimamente bien en todas esas misiones que se le asignan.

Intentaré nombrar y describir brevemente solo algunos de esos agentes, comenzando por la saturación del planeta con armas letales ampliamente disponibles, fáciles de obtener y muy sencillas de ocultar.

En 2003, la campaña «Control Arms» («Armas bajo control») organizada conjuntamente por Amnistía Internacional, la Red Internacional de Acción contra las Armas Ligeras (IANSA) y Oxfam, resumía así la situación del comercio global de armas en aquel entonces^[13]:

La ausencia de controles de armas permite que algunos se beneficien del sufrimiento de otros. Mientras la atención internacional está centrada en la necesidad de controlar armamentos de destrucción masiva, el comercio de armas convencionales continúa procediendo en un vacío legal y moral. Cada vez son más los países que empiezan a fabricar armas ligeras, muchos de ellos sin apenas capacidad ni voluntad de regular su uso. Los miembros permanentes del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas —Estados Unidos, el Reino Unido, Francia, Rusia y China— dominan el comercio mundial de armas. La mayoría de los controles nacionales de armas están plagados de lagunas jurídicas o apenas se hacen cumplir. Entre sus puntos débiles clave nos encontramos la laxitud de los controles de la compraventa, la producción bajo licencia y el «uso final» de esas armas. Estas llegan a las manos equivocadas a través de unos controles débiles sobre la posesión y el manejo de armas de fuego, y sobre el mal uso que de ellas hacen los que tienen permiso para poseerlas.

Diez años y un grave desplome económico más tarde, el 2 de marzo de 2013, el diario *The Guardian* informaba de que, «a pesar del empeoramiento económico, para las grandes empresas armamentísticas el negocio ha seguido yendo como siempre, con aumentos de las ventas de armas y servicios militares durante 2010 hasta sumar un volumen total superior a los 400.000 millones de dólares (350.000 millones de euros^[14])». Y, transcurridos dos años más, en agosto de 2015, Amnistía Internacional denunció que, según sus cálculos, había unos 875 millones de armas pequeñas y ligeras en circulación en todo el mundo, y que anualmente se producían entre 700.000 y 900.000^[15].

Permítanme recordar el consejo que el gran escritor Antón Chéjov, adorado y elogiado con razón por el soberbio realismo de sus obras, dio a los aspirantes a dramaturgos que se esforzaban por igualar las tentadoras cimas en el terreno del realismo que eran sello característico del autor ruso y a las que este debía su fama mundial, y que estaban también ansiosos por aprender cómo hacer realidad su sueño: si en el primer acto de una obra hay un rifle

colgado en una pared, seguro que alguien lo dispara en el tercero.

Sería de una ingenuidad supina presuponer que muchas (y no digamos ya la totalidad) de las cerca de un millón de armas ligeras que se producen al año no se dispararán —ya sea en ese intervalo de tiempo o en cualquier otro equivalente—. Vivimos en un mundo en el que el pragmatismo es la racionalidad suprema: un mundo de «yo puedo hacerlo y, *por lo tanto*, quiero hacerlo y lo hago». Un mundo en el que la idea de «racionalidad instrumental» que propuso Max Weber ha sido vuelta del revés: ya no se buscan los medios más efectivos para la consecución de unos fines, ahora se persiguen (y, las más de las veces, se hallan) las aplicaciones más adecuadas para unos medios. Semejante pragmatismo es lo menos que podemos esperar de nuestro mundo de consumidores (del que posiblemente ya se ha convertido en un elemento inseparable): un mundo en el que los productos, lejos de responder a una demanda ya existente, tienen la obligación y la expectativa de crear una demanda para sí mismos y hacerla crecer, algo así como invocarla *de la nada* en muchos casos.

A la hora de representar visualmente este aspecto de nuestra actual condición común, nada me resulta más adecuado y útil que la metáfora del campo de minas, una figura ideada y empleada (aunque en un contexto un tanto diferente) por Yuri Lotman, formidable estudioso estonio de la cultura, tanto en su plano histórico como en el antropológico. Lo que todos sabemos con certeza de los campos de minas es que están sembrados de explosivos; lo que razonablemente suponemos de ellos es que, tarde o temprano, se producirán allí explosiones; pero de lo que no tenemos idea alguna es de cuándo ni dónde tendrá lugar la siguiente. El único remedio a tan espantoso estado de conciencia de la inminencia de las detonaciones, combinada con la incapacidad de predecir el lugar y el momento de su estallido, es abstenerse de minar los campos de ese modo: una idea muy lógica en sí misma que, sin embargo y por desgracia, sigue siendo una quimera en nuestra situación actual.

Una quimera, digo, si tenemos en cuenta que los complejos militares-industriales de este mundo, sobre todo en el actual estado de avanzada emancipación del control político en el que se hallan, no desistirán de sus fabulosos beneficios, y que los Gobiernos de este mundo no se resistirán a la

tentación de rescatar las estadísticas del empleo para que no se hundan más aceptando la oferta de la pujante industria armamentística, y que los criminales de este mundo no dejarán pasar la oportunidad de sacar provecho de las situaciones propiciadas por aquellos Gobiernos (no muchos de ellos) que se atrevan a desafiar a los elementos y, contra todo pronóstico, impongan restricciones a la exportación o la importación de armas de fuego o de explosivos. Recordemos también otra tentación, una que a los poseedores de «armas ligeras» y, en especial, a sus inescrupulosos gurús o a aquellos de quienes reciben órdenes les resulta harto difícil abstraerse: me refiero a la tentación que brindan los medios de comunicación planetarios cuando inflan el impacto y las repercusiones hasta de los más nimios episodios de disparos en cualquier localidad, por pequeña que sea, dándoles una visibilidad y una audibilidad global y «en tiempo real», y reciclándolos así, sin ningún coste adicional, en sucesos impactantes y aterradores a escala global, lo que hace que la vida en todo el planeta, hasta en el último de sus rincones, entre en una situación de riesgo y emergencia permanentes. Y como colofón de la lista de factores que hacen que desactivar los campos de minas sea una quimera, está el efecto en el que se condensan todos los hechos ya mencionados, que no es otro que la convicción creciente entre los electorados de todo el mundo (con el estadounidense indiscutiblemente a la cabeza de todos ellos) de que más armas y más facilidades para obtenerlas son las mejores medicinas contra el daño causado por la saturación mundial de armas fáciles de obtener y de usar.

Y luego está el fenómeno *copycat* (o del «copión»), también facilitado en gran medida por unos medios ávidos de audiencia y, por consiguiente, dispuestos a seguir el juego. La imitación sigue el mismo patrón que las modas; como las modas, su imponente atractivo proviene de la esperanza que nos brindan de reconciliar lo irreconciliable y, por lo tanto, de satisfacer al mismo tiempo dos ansias humanas (demasiado humanas) en apariencia contradictorias: la pasión por lo social y la pasión por la individualidad, el deseo de pertenecer a un colectivo y el deseo de destacar. Esta clase de dualidad de intenciones y la dialéctica resultante de sus efectos conductuales fueron ya detectadas y ampliamente analizadas en su momento por Georg

Simmel^[16]. Pero el mérito de sacar a la luz el aparentemente intemporal fenómeno de la dialéctica de la repetición y la innovación inherentes a la moda corresponde a un estudioso anterior, Gabriel Tarde^[17], quien explicó la primera aludiendo a la búsqueda de apuestas seguras que los agentes humanos activan cada vez que se enfrentan a una elección arriesgada, y atribuyó la segunda al similarmente poderoso anhelo de distinción y autonomía que caracteriza al yo de cada persona.

Mucho ha cambiado, no obstante, desde los tiempos de Tarde y Simmel en lo que respecta al mecanismo, el alcance y el papel de la *imitación*, y el nuevo concepto del *copycat* trata de captar esas modificaciones recientes en lo que, por lo demás, ha seguido siendo un compañero constante del modo de existencia de los seres humanos. Las novedades en cuestión tienen su origen en la revolución bastante reciente en el terreno de la comunicación que un grupo de autores encabezado por Elihu Katz analizó en el libro *Echoes of Gabriel Tarde: What We Know Better or Different 100 Years Later* [Ecos de Gabriel Tarde: lo que conocemos mejor o diferente cien años después]^[18]. Para ser precisos, no se trata de novedades absolutas: son cambios cuantitativos, más que cualitativos, en el movimiento circular entre la fuente de la información y las opiniones individuales, sumados a la conducta que se sigue de ellos, aun cuando la mera magnitud y el enorme peso de los cambios cuantitativos propiciados por la llegada de Internet merecen ser reconocidos y admitidos como equivalentes a una verdadera variación cualitativa. En verdad, son «diferencias que marcan diferencias» (en alusión al tan repetido dicho de que «una diferencia que no marca la diferencia no es tal diferencia»)^[19]. En cualquier caso, es a Tarde a quien cabe atribuir en retrospectiva el mérito de señalar (mucho antes de su maduración y de que su presencia se hiciera notar y se hubiera convertido en algo imposible de pasar por alto a raíz del autorizado respaldo que supuso su reconocimiento por las ciencias sociales) el surgimiento de una pauta capaz de producir, un siglo más tarde, el cambio cualitativo actual. Como bien apunta Elihu Katz en la introducción del estudio antes citado, «Tarde se dio cuenta de que la muchedumbre estaba siendo desbancada por una nueva formación social que se organizaba a sí misma, virtualmente, en torno al periódico diario. En vez de asamblea física, el *público* había pasado a ser, en la práctica, una multitud dispersa que se

empapaba del orden del día de la prensa y que luego se reagrupaba, físicamente esta vez, en cafés, cafeterías y salones para comentar los asuntos de actualidad y formar una opinión pública».

De todos modos, desde la ventajosa perspectiva que nos da el tiempo, hoy podemos juzgar que el paso decisivo, clave y fatídico, portador ya en sí del potencial para que el fenómeno solo pudiera gestarse en nuestros días, fue la separación física entre la «opinión colectiva», y los portadores y los promotores de esa opinión. Hoy en día, en ningún momento de la formación de opinión resultan necesarias (en principio, al menos) una compactada muchedumbre ni la densidad física de los encuentros cara a cara. Para que reconociéramos la profundidad y los enormes efectos de la transformación de la arena pública que ese cambio auguraba y hacía no ya posible, sino muy probable también, hicieron falta muchas variaciones cuantitativas —muchas de ellas demasiado pequeñas para que las notáramos y las constatáramos al instante—, pues solo así se hizo claramente visible y apreciable como tal. Durante muchas décadas, las ideas de Tarde apenas si se aventuraron mucho más allá de las polvorientas tapas de libros escondidos en las secciones menos frecuentadas de las bibliotecas académicas, sin dejar por ello de brillar (por su ausencia) en los debates académicos. Esto era quizá lo que Bruno Latour (citado por Katz) tenía en mente cuando señaló que «hizo falta un siglo completamente distinto para que [Tarde] fuera comprendido por fin».

Ya estamos en ese «siglo distinto». Los motivos que guían la dialéctica de las relaciones entre individuo y grupo (una especie de interacción de amor/odio entre el apetito por la protección que da la pertenencia a un colectivo y el magnético poder de la autoformación autónoma), que tan pronto se unen como se divorcian, podrían haber salido intactos de ese paso a un siglo diferente, pero como John B. Thompson^[20] ya señaló hace veinte años, «el desarrollo de los medios de comunicación crea *nuevas* formas de acción e interacción, y *nuevos* tipos de relaciones sociales [...] que muestran un amplio conjunto de características que los diferencian de la interacción cara a cara» (págs. 81-82 [116]).

La metapeculiaridad de las nuevas formas de interacción comunicativa y del nuevo tipo de relaciones sociales que aquellas dejan como sedimento — que es lo mismo que decir la matriz de todas sus demás peculiaridades— es

la creciente preponderancia de la «acción a distancia». Lo que traen como consecuencia es la aparición de lo que Thompson llama «propiedad pública mediática»: un tipo de «propiedad pública» de «los individuos, las acciones o los acontecimientos» que «deja de vincularse al hecho de compartir un lugar común» (pág. 126 [169]). Thompson propone que dividamos las formas de esa manera relativamente novedosa de acción en dos categorías: una de «interacción mediática», caracterizada por «cierta limitación del conjunto de pistas simbólicas» —como «gestos, expresiones faciales, entonación, etcétera»— que están «a disposición de los participantes», y otra de «casi interacción mediática» que añade una peculiaridad más, como es la de transmitir información producida «para un indefinido abanico de receptores potenciales» (págs. 83-84 [118-119]). Creo que la característica más importante (y de lo más relevante para la expansión del fenómeno *copycat*) de los nuevos medios de comunicación —y, en particular, de la accesibilidad a Internet a través de un sinfín de receptores interactivos y básicamente *portátiles* que, por su reducido tamaño, están disponibles para ser usados las veinticuatro horas del día para una comunicación «en tiempo real»— es que posibilitan la práctica de una «*reacción-respuesta* concertada, pero carente de coordinación» (pág. 113 [151]). Podríamos decir que lo que eso propicia (prácticamente sin esfuerzo, lo que hace que la posibilidad en sí sea también muy tentadora) es la producción en un solo gesto de millares de los consabidos «mensajes en una botella», lo que multiplica las probabilidades de que esos mensajes sean avistados, pescados, abiertos, leídos y desarrollados, y hace que esos comportamientos concertados pero descoordinados sean muy probables (hasta el punto de que son un hecho común, en realidad).

Por su publicación hace veinte años, no es de extrañar que el estudio de Thompson centrara su análisis de los nuevos medios de comunicación en la televisión, con su división y su asimetría tan marcadas entre productores y receptores de información, muy próxima (podría decirse) en su intención (más aún que en su práctica) a una aplicación real de la distinción que hizo Descartes entre el sujeto activo que moldea y el objeto pasivo maleable. Supongo que Thompson habría cambiado un poco su foco de atención si hubiera llevado a cabo ese estudio tras la aparición de la más destacada novedad para la práctica de la «acción a distancia» traída por Internet: me

refiero a la *interactividad* inherente a este medio, que, en gran (y tal vez creciente) medida, hace mella en la nitidez cartesiana de la yuxtaposición sujeto/objeto, una novedad cuyas profundas consecuencias para la forma de la convivencia humana van haciéndose, día a día, menos inciertas y más evidentes. Al hablar de las perspectivas venideras de la «propiedad pública» (es decir, de un espacio público universalmente accesible en el que las ideas de todos puedan —al menos, en principio— exponerse, conocerse, debatirse y aprobarse o condenarse), Thompson describe el «entorno simbólico» de aquel momento como uno que ya «ha adquirido forma propia a causa de sustanciales *concentraciones* de recursos» (pág. 236 [304], cursiva añadida) a causa de «fusiones, absorciones y cruces de propiedad de compañías que compiten entre sí en la industria mediática» (pág. 241 [310]).

Esa observación se mantiene tan correcta y veraz hoy como hace veinte años. Lo que sí añadió el advenimiento de Internet, de todos modos, fue una nueva tendencia en los procesos que marcaban el entorno simbólico dominado por la televisión: me refiero al proceso de la *disipación* de recursos que, a pesar del continuado auge del poder de los grandes conglomerados mediáticos, contribuye a afianzar el régimen de «pluralismo regulado» que Thompson ofrece como principio idóneo para orientar «la reinención de la propiedad pública» (pág. 240 [310]). El pluralismo ya está aquí y no cabe duda de que cada vez está más *regulado*. Eso sí, con una o dos salvedades: la labor de regular, como tantos otros aspectos del «ser en el mundo» humano (ahí están, por ejemplo, los casos de invención de soluciones individuales para problemas creados socialmente, o la configuración de un Dios «mío personal» a medida a partir de las ofertas de las religiones organizadas), ha sido *filializada* y dejada a criterio del individuo. Ha sido relegada al ámbito de la «política de la vida» del que habla Giddens, pero —por gentileza de Internet— la política de la vida no solo ha obtenido acceso a la arena pública, sino que también la ha sometido y conquistado, adquiriendo así una ya indiscutida y ampliamente aceptada (y diariamente reproducida) dominación sobre ella. Y una salvedad más: el pluralismo emergente en cuestión es —por paradójico que parezca— un producto derivado de la multitud de abigarrados intentos individuales de «regulación» (de domesticación por reducción, o de eliminación pura y dura) de la confusa cacofonía que semejante pluralismo

inevitablemente genera y sostiene, o, dicho de otro modo, de los intentos de hacer digerible lo indigesto y de reducir la confusión hasta confinarla dentro de los límites de la inteligibilidad.

Aislando a quien reside en ella (las más de las veces, superviviente solitario de un naufragio o pasajero que vive angustiado por la probabilidad de un desastre naval) del tumultuoso embate de las olas de ese pluralismo vertiginosamente inescrutable, una isla nacida del maridaje entre la transparencia y la ausencia de ambigüedad satisface plena y simultáneamente un doble objetivo (o, cuando menos, esa impresión da), como es el anhelo de pertenecer y la obligación de autoformarse, dos metas tan ineludibles como incondicionalmente innegociables bajo las circunstancias de la modernidad líquida. En vez de discordar, esos dos requerimientos se entrelazan y se vuelven (o parecen volverse) proclives a ser atendidos simultáneamente, en paralelo, de una sola vez. La conducta *copycat* constituye una herramienta ideal para lograr tan ideal solución a esa ansiedad dual, y es Internet la que hace posible el uso de tal herramienta, prácticamente inutilizable en el endémica e irreductiblemente pluralista entorno *offline*.

Pero para que pueda ser *copiado*, un acto debe adquirir primero el público que Internet proporciona; si, en el hoy ya lejano pasado, los grupos tendían a amalgamarse entre miembros vecinos que compartían una proximidad física que facilitaba encuentros cara a cara repetibles, los grupos de la era de la informática (reencarnados en forma de «redes») se forman y cuajan en torno a aquellos transmisores de información que, por una razón u otra, se consideran voces de autoridad juzgadas fidedignas. La frecuencia de su aparición en pantalla y, más aún, el número de veces que sus mensajes han recibido un «me gusta» o han sido «compartidos» (número del que ellos presumen y que no olvidan anexar a sus mensajes) proporcionan —a falta de indicadores más fiables o menos manipulables— todo el respaldo necesario para mostrar que son públicamente importantes y respetables, y que, por lo tanto —por deducción—, elegirlos a ellos es deseable. El hecho de que yo haya optado por ellos, rechazando o arrinconando al resto del conjunto de la oferta de transmisores de información (a diferencia de la comunidad de antaño, que me escogía *a mí*, en vez de ser escogida *por mí*, y a la que yo pertenecía sin que me hubieran pedido mi consentimiento para ello), hace que

sienta una especie de gozosa y tranquilizadora palmadita en la espalda de mi autoestima. Me da la sensación de estar realizando un ejercicio de independencia más que de dependencia y, de paso, una valiente hazaña de autoafirmación, con la ventaja añadida de haber obtenido reconocimiento y aprobación grupal por adelantado.

Estas son características propias de todos y cada uno de los especímenes de imitación *copycat*, pero la que nos interesa aquí es una categoría especial de comportamiento imitativo que resulta directamente relevante para la cuestión del notable aumento del volumen y la intensidad de la violencia, percibido a menudo como un síntoma de cierto regreso del mundo hobbesiano (o, mejor dicho, al revés: de *nuestra* vuelta al mundo de Hobbes). Me refiero a la creciente frecuencia de actos de violencia imitativos.

Tales actos de *copycat*, que encajan bastante bien en el modelo de las «iteraciones» de Jacques Derrida, no son copias de carbón de los actos que esos «copiones» imitan, pues, dada la competencia descarnada que, en el seno de la industria mediática, existe por obtener las audiencias más altas posibles y, sobre todo, por que estas no dejen de crecer (lo que explica también el constante empeño en servir las noticias recién hechas y calientes —como el café—, para evitar a toda costa la «fatiga del espectador»), una reiteración mecánica, punto por punto y literalmente fiel sería seguramente contraproducente de cara al objetivo de arrancar un pedazo de la publicidad gratuita que ofrecen los medios a quien sepa proyectarse en ellos. De hecho, los actos de *copycat* tienden a ser repetitivos (con la intención de tomar prestados algunos de los efectos ya contrastados de una forma de acción ya contrastada también) e innovadores al mismo tiempo (con la intención de añadir algunos toques espectaculares e inauditos hasta entonces), con la esperanza de superar y disimular así el impacto que la infamia del hecho imitador en sí tendría de otro modo. El segundo de esos requisitos —el de que el acto en cuestión traiga consigo algo nuevo y, por consiguiente, sea portador de un cargamento fresco, no desgastado aún, de asombro potencial gracias a su insólita rareza— es una condición necesaria para el éxito de la réplica de lo viejo.

Para la imitación *copycat* de actos violentos, es necesario que la oferta sea lo bastante profusa como para suscitar (con la dedicada y hábil ayuda de la industria mediática) la formación de cierta «agenda» pública, como mínimo, a medio plazo; por ejemplo, la mencionada saturación planetaria de armas ligeras fáciles de obtener explica en muy buena medida su extendida presencia. Pero también debe darse otra condición: una demanda suficientemente grande de una oferta de ese tipo. Concretamente, se necesita una demanda que esté ya por la labor de buscar unas herramientas eficaces y cómodas de usar para satisfacerse a sí misma, y que, al mismo tiempo, sea capaz de hallar (con bastante probabilidad) el acto que copiar adecuado para satisfacer ciertas demandas y expectativas ya formadas y arraigadas. El terreno debe estar bien abonado para que las semillas germinen.

Y la oferta de suelo fértil para la germinación de las semillas de la violencia es hoy más que abundante. Sería un ejercicio vano (o, mejor dicho, inane) acusar a la tecnología informática surgida en fechas recientes del delito de la aparición y la espectacular proliferación del fenómeno *copycat*; a lo sumo, puede haber desempeñado un papel auxiliar o facilitador, al simplificar tentadoramente y abaratar seductoramente tareas antes engorrosas y costosas. Pero la simiente de la violencia habría sido estéril e infructuosa si el suelo sobre el que se hubiera esparcido (en mayor o menor abundancia, da igual) fuese yermo.

Pero de yermo no tiene nada, sino todo lo contrario, gracias a la multitud de fertilizantes que la condición humana suministra intensa y efusivamente. Esos fertilizantes son muchos y variados, pero un ingrediente que todos ellos necesitan es la ira, más enconada e hiriente por la irritante y frustrante ausencia de una vía de escape obvia y contrastada para ella. Esa ira atormenta a amplios (e incesantemente crecientes) sectores de la población, si bien los afecta de manera desigual por dos motivos radicalmente distintos. Jock Young, explorador incansable (y perspicaz como pocos) de las raíces de esa ira, profundamente hundidas en el vértigo de la vida moderna líquida, las describe así:

La violencia obsesiva de la banda de machotes callejeros y la obsesión punitiva del ciudadano respetable son similares, no ya por su naturaleza, sino también por su origen. Ambas arrancan de trastornos localizados en el mercado de trabajo: una, de un mercado que excluye la participación del individuo como trabajador, pero alienta su voracidad como consumidor; la otra, de un mercado que incluye a ese individuo, sí, pero en condiciones de precariedad. Es decir, nacen de la exclusión martirizante y de la inclusión precaria^[21].

A propósito del mecanismo psicológico por el que la frustración y la ira acumuladas son recicladas en forma de estallidos de violencia, Young sugiere que «los transgresores actúan impulsados por las energías de la humillación: el núcleo utilitario suele estar ahí, pero en torno a él se erige un frecuente deleite en el exceso, un placer en el quebrantamiento de las normas, una reafirmación de la hombría y la identidad^[22]».

Lo que esas características implican es que los actos de agresión son, en muy buena medida, desinteresados (de ahí la popular fórmula «no es nada personal, señor») y carecen de aquello que, en las series y las películas policíacas, llaman «móviles». Su causa principal —y quizá la única verdaderamente eficiente— muchas veces es una acumulación asfixiante e incontrolable de ira, a la vez que el objeto de la agresión es contingente y solo guarda una relación muy indirecta (o nula, por innecesaria) con su causa. La agresividad engendrada por la insoportable sensación de humillación y menoscabo, o por el igualmente inaguantable terror a la degradación y la exclusión sociales, tiende como norma a gestarse sin estar enfocada en objetivos concretos. Tanto si es elegida de forma deliberada y premeditada como si es casual, la víctima de un acto violento tiende a ser el efecto secundario adventicio y aleatorio, amén de no planeado, del carácter (in)cognoscible o (in)asequible de un objetivo concreto, una (in)cognoscibilidad y una (in)asequibilidad que son las verdaderas razones del infortunio y la angustia del agresor (aun cuando luego sea habitual que se establezca de forma retrospectiva un nexo material entre el acto y su objetivo).

En el caso de los actos de terrorismo, el «desenfoque» de sus objetivos y

la aleatoriedad de sus víctimas suelen demostrarse y recalcar de una forma tan deliberada como explícita, imposible de pasar por alto, con la intención de ampliar al máximo la onda expansiva del acto terrorista producido por una violencia concebida y ejecutada en el ámbito local: el mensaje que esa aleatoriedad transmite es que nadie está a salvo; culpable o inocente, cualquiera —en cualquier momento y lugar— puede ser una víctima de futuras explosiones vengativas de ira. Intentar demostrarse a uno mismo y a los demás la no implicación personal en la causa de la injusticia vengada es tan inútil como irrelevante. El mensaje que la calculada aleatoriedad del atentado pretende enviar es que todos nosotros, sin excepción, tenemos motivos similarmente válidos para temer la posibilidad de sufrir en nuestras propias carnes los horrores de la desventura de las víctimas.

Liberar esa ira acumulada es un ejercicio desinteresado en el sentido de que es autotélico: él es su propio motivo y fin. Un acto así es, por decirlo con las palabras de Willem Schinkel, un caso de «violencia por la violencia misma^[23]». Schinkel insinúa que «los aspectos autotélicos están presentes en todo acto de violencia; muchas veces se selecciona la violencia no por el fin que vaya a procurar, sino por el atractivo intrínseco del acto en sí». La atracción mórbida de la violencia reside en el alivio temporal que proporciona para la humillante sensación de inferioridad —debilidad, impotencia, indolencia, insignificancia— de quien la comete: la clase de alivio que ya insinuó milenios atrás Esopo en su alegoría del consuelo y la satisfacción que sintió una liebre, cansada de correr atemorizada por otros animales más grandes y fuertes, cuando se dio cuenta de que ella también asustaba con su presencia a una rana, que escapó despavorida en busca de refugio a la primera señal de que se le aproximaba el desanimado roedor.

La violencia autotélica puede funcionar como una especie de «válvula de escape» que permite que el vapor ya acumulado se libere, pero que hace bien poco (o nada) por impedir que vuelva a acumularse vapor otra vez y que alcance una densidad explosiva y un nivel crítico de presión. No es difícil obtener ventaja sobre alguien más débil y dotado de menos recursos que yo, y esa facilidad es, a un tiempo, el mérito y el demérito de dicha ventaja: la despoja de la capacidad de aportarme la tan ansiada satisfacción por «un trabajo bien hecho», y hace que esa satisfacción diste mucho de testimoniar

mis habilidades y mis poderes superiores como atacante y, por lo tanto, de garantizarme la recuperación de mi autoestima, de mi respeto propio y de mi confianza en mí mismo. En ese sentido, la violencia autotélica es también una violencia sin sentido, y lo peor de todo es que tiende a carecer dolorosa y deshonrosamente de sentido para su perpetrador mismo. Trata de compensar por la vía de la cantidad lo que pierde por el lado de la calidad. La violencia sin sentido tiende a ser, pues, autopropagadora y autoamplificadora.

Usar la fuerza suprema de uno mismo para atacar y herir a una criatura a todas luces más débil es una especie de sustituto pobre y de andar por casa de lo que sería una «prueba verdadera» de capacidad, gallardía y valor, y sobre todo, de la estatura y la importancia del propio atacante. Para que el acto de violencia llegara a ser tal prueba —o para que, por lo menos, fuese susceptible de serlo—, su perpetrador necesitaría un adversario *poderoso* al que desafiar, herir y derrotar: cuanto más poderoso, mejor. Combatir la malevolencia islámica y hacer retroceder la invasión musulmana que amenaza con destruir «todo lo que nos es querido y con lo que nos identificamos» sería un remedio incomparablemente más eficaz contra el menoscabo propio generado por la humillación que prender fuego al tenderete de un vecino pakistaní.

Un tal Simone Simonini, protagonista decididamente negativo (y única figura imaginada en un relato cuyos demás actores son personalidades históricas) de *El cementerio de Praga*^[24], última de la larga sucesión de novelas de Umberto Eco caracterizadas por lo admirablemente bien que reflejan el espíritu volátil y el enroscado serpenteo de la historia europea, nos ofrece una visión singularmente profunda de la genealogía del paranoico espectro de la conspiración, siempre próximo al umbral de la conciencia, incluso cuando esta dormita —cuánto más ahora, que está plenamente despierta—. Así resume Eco —por boca de Simonini— el servicio desempeñado por la cosmovisión conspiratoria, así como su utilidad y las causas de su extendido atractivo:

Yo siempre he conocido a personas que temían el complot de

algún enemigo oculto, los judíos para el abuelo, los masones para los jesuitas, los jesuitas para mi padre garibaldino, los carbonarios para los reyes de media Europa, el rey agujado por los curas para mis compañeros mazzinianos, los iluminados de Baviera para las policías de medio mundo y, ¡ea!, quién sabe cuánta gente más en este mundo piensa que una conspiración la está amenazando. He aquí una forma que se puede rellenar al gusto, a cada uno su complot (pág. 99 [110]).

En una conferencia que él mismo pronunció en la Universidad de Bolonia con motivo de la inauguración del curso 1994-1995 y que se publicó en una recopilación de artículos de análisis de los papeles respectivos de la verdad y la falsedad en la historia^[25] —lo falso, dijo él, «no necesariamente en forma de mentiras, sino seguramente en forma de error», ha motivado «muchos hechos en la historia» (pág. 2), para bien a veces, pero también para mal en otras ocasiones—, basados en unos exámenes exquisitamente eruditos de las muy influyentes historias de conspiraciones y complots ocultos (y, por sistema, malévolos) que guían desde la trastienda el curso de la historia y, por consiguiente, también el destino de sus *auctores* (es decir, de sus autores, conchabados con sus actores), Umberto Eco señaló: «El mito de las sociedades secretas y de la existencia de desconocidos superiores que dirigían el destino del mundo se debatía ya con anterioridad a la Revolución francesa». Aquellas historias míticas eran, en su conjunto, «demasiado fascinantes como para dejarse desmentir por los hechos» (págs. 18-19): «Cada una de esas historias tenía una virtud: como relatos, parecían posibles, más que la realidad cotidiana o histórica, que es mucho más compleja y menos creíble. Las historias parecían explicar algo que, de otro modo, costaba mucho entender» (pág. 23).

El narrador de *El cementerio de Praga* vive, piensa y actúa en el siglo XIX, pero Umberto Eco, que lo situó allí, recompuso su vida, su pensamiento y sus acciones desde la privilegiada visión en retrospectiva que nos da el siglo XXI. Lejos de haberse convertido en la aberración mental de un minúsculo margen desquiciado de la sociedad, la teoría conspiratoria de la historia y de la presunta maquinaria que mueve en nuestros días los hilos de los actores mundiales no deja de aproximarse más y más al corazón mismo

del debate político y de la opinión pública a la que abastece e inspira; su popularidad está aumentando con fuerza en un número creciente de países (incluso en aquellos que, hasta fecha reciente, se consideraban inmunes a sus infecciosos bacilos), lo que hace que cuente con un público seguidor en expansión y que aflore con mayor frecuencia en los discursos de los políticos y en las emisiones de los medios de comunicación de masas, amén de ocupar un segmento más amplio de los intercambios de opiniones de las llamadas «redes sociales». Su ascenso en estatura es muy difícil de contrarrestar (y no digamos ya de frenar), pues la inscripción de los actos de «violencia autotélica» en el ancho —y puede que infinitamente extenso, ¿quién sabe?— lienzo de una «conspiración a escala mundial» incrementa exponencialmente la significación de tales actos, además de elevar la categoría de la valentía y la importancia de sus perpetradores.

El valor añadido —y tal vez primordial— de tal inscripción estriba en que permite lanzar las redes de pesca más lejos que antes y capturar así personal hasta de aquellos ambientes más resistentes (o contrarios incluso) a los casos *copycat* de violencia autotélica, un personal que, de todos modos, ansía una «gran causa» capaz de inyectar sentido (un sentido, por supuesto, tan noble como ennoblecedor) en su, de otro modo, deprimente e insípida existencia sin perspectivas. Tener una causa significa trascender con mucho la localidad del hecho: levantar un oleaje que termine inundando espacios inconmensurablemente más extensos y afectando a incontables multitudes de personas; una causa que se acerque bastante al modelo de *La guerra de los mundos* o de la confrontación final y definitiva entre el bien y el mal: una batalla de gigantes, un combate a vida o muerte, una guerra hasta la extenuación y, por ello mismo, una guerra final, una guerra que ponga término a todas las guerras y una victoria que impida toda derrota futura.

Esto nos lleva al fenómeno del «terrorismo suicida», que es él mismo, en cierto modo, un ejemplo de comportamiento de *copycat*, pues no deja de ser una versión lejana y actualizada («nueva y mejorada», o «mejorada» al menos si se mide por el grado de su espectacularidad y por el alcance y la duración de sus repercusiones psicológicas) de los kamikazes japoneses de la

época de la segunda guerra mundial. Esta vez, sin embargo, el número creciente de personas —hombres y mujeres jóvenes en su mayoría— dispuestas a sacrificar la vida por una «causa» no es tanto el resultado del fanatismo religioso y de una presión totalitaria como de unas duras condiciones de vida y de unas perspectivas vitales cada vez menos halagüeñas. Su disposición al sacrificio tiende a verse potenciada e inducida por las políticas de exclusión adoptadas por los poderes establecidos como estrategia principal de su dominación social en general —y como su técnica favorita de gobierno en particular— y tiende a verse potenciada también por la progresiva externalización de las labores y las credenciales reguladoras de los órganos electos del Estado, dejadas al capricho de los mercados y, por consiguiente, de agentes y factores que están mucho más allá del alcance de los medios que pueda tener a su disposición el «individuo», a quien se le ordena ahora que afronte los retos de la vida valiéndose de sus propios (y, en la mayoría de los casos, a todas luces insuficientes) recursos. Como bien señala Stanley Cohen en su pionero estudio *Visiones de control social*:

La combinación de los recortes en el gasto social y las cualidades ilusorias atribuidas a la «comunidad» ha hecho que los enfermos, los mal adecuados y los deficientes reciban muy poco en forma de intervención social constructiva. Condenados a un ir y venir continuo entre las funciones de la asistencia social pública y el sector privado, viven en comunidades incapaces de tolerarlos o de atenderlos. Sí hay intervención para criminales y delincuentes, desde luego, pero no se puede decir que los nuevos organismos estén actuando sobre los contextos sociales más amplios (de clase, raza, poder o desigualdad), en los que el crimen y la delincuencia se localizan^[26].

Existe la creencia generalizada y arraigada de que la culpa del actual crecimiento de la violencia, particularmente densa e intensa en las áreas urbanas poco favorecidas, pobres y desaventajadas, corresponde en considerable medida a la cultura consumista dominante en la que la han nacido tanto la mayoría de los miembros «normales» (aquellos que son cabales y «como es debido») de la sociedad presente como sus atacantes

violentos, y en la que han sido criados y preparados/seducidos para participar con entusiasmo^[27]. Como escribí hace cinco años, a raíz de los disturbios en el londinense barrio de Lewisham:

Desde que nacemos hasta que morimos, nos educan y nos adiestran para tratar las tiendas como si fueran farmacias repletas de remedios que curan o, cuando menos, alivian todos los males y aflicciones de nuestras vidas particulares y en común. Los comercios y las compras adquieren así una dimensión absoluta y verdaderamente escatológica. Los supermercados son nuestros templos, por usar la famosa imagen de George Ritzer, y por lo tanto, añadiría yo, las listas de la compra son nuestros breviarios, a la vez que los paseos por los centros comerciales se convierten en nuestros peregrinajes. Comprar por impulso y librarse de pertenencias que ya no nos son suficientemente atractivas para poner otras que lo son más en su lugar es la emoción que más nos entusiasma. La plenitud del placer del consumidor es sinónimo de la plenitud de la vida. Compro, luego soy. Comprar o no comprar, esa es la cuestión.

Para los consumidores deficientes, esos desposeídos de nuestros días, el no comprar es el discordante y purulento estigma de una vida no realizada (y de su propia insignificancia e inutilidad). Es más que una ausencia de placer: es una ausencia de dignidad humana. De sentido de la vida. Y, en último término, de humanidad y de cualquier otra razón para el respeto propio y para el respeto de quienes los rodean^[28].

La de *unwertes Leben* («vida que no merece la pena vivir») fue originalmente una etiqueta asignada por gobernantes tiránicos a aquellas categorías de la población que declaraban indignas e indeseables por considerarlas una carga o una amenaza para una nación, una clase, una raza o una religión. En nuestros días, la cuestión de adoptar o rechazar esa etiqueta está siendo (cada vez más) *filializada* hacia el individuo, abandonado a su propio sufrimiento: se ha convertido en un asunto de elección individual más que de decisión por decreto tomada desde las más altas instancias de unos poderes autoritarios. Un número creciente de individuos prefiere esa elección antes que un tipo de vida vivida en condiciones que no solo le parecen

insoportables, sino que, según sospechan, y por razones bastante válidas, seguirán siendo insoportables mientras dure esa vida. La elección de una «muerte significativa» se les antoja entonces una opción mejor (y, con demasiada frecuencia, incomparablemente mejor) que una vida indefectiblemente carente de sentido, que es la única opción alternativa realista. Son esos individuos (o categorías enteras de individuos así) entre los que los comandantes de las bandas terroristas reclutan a sus obedientes soldados, listos para el autosacrificio. La única labor que los reclutadores tienen por delante a partir de ese momento es la de lavar el cerebro de sus reclutas para que crean en la significación de la forma y el momento de morir que les sugieren, una labor muy facilitada por el estado de esos soldados, que, mucho antes de unirse a tales grupos, ya se habían convencido de la ausencia de sentido de sus vidas.

El mundo hobbesiano previo al Leviatán (recordemos, un mundo en el que no se conocían ni la política ni los poderes concebidos y nacidos desde la política) era un escenario de guerra: una guerra de *todos* contra *todos* y, por lo tanto, no librada por (ni contra) nadie en particular. *Todo* hombre y *toda* mujer estaban levantados en armas contra *todos los demás* hombres y mujeres. Cada uno de esos «demases» era un enemigo ya desenmascarado como tal o un enemigo pendiente de desenmascarar. Había que tener las antenas bien extendidas y sintonizadas en todas las direcciones. Permanentemente. La seguridad era una ficción. Un momento de tranquilidad podía no ser más que una trampa del enemigo, dirigida a relajar nuestra vigilancia. Si las criaturas de la situación previa al Estado hobbesiano hubieran tenido acceso a la pólvora, probablemente habrían mantenido sus reservas de esta siempre secas (fueran cuales fuesen las circunstancias), listas para darle su uso prediseñado y predestinado.

Según nuestra *sensación* actual (incluso aunque no podamos expresarla), nuestro mundo —el mundo del debilitamiento de los lazos humanos, de la desregulación y la atomización de las estructuras construidas por la vía política, o lo que es lo mismo, el mundo del divorcio entre la política y el poder— vuelve a ser un escenario de guerra: de una guerra de todos contra

todos y, por lo tanto, no librada por (ni contra) nadie en particular. Librada día sí y día también, y de forma individual u, ocasionalmente, a través de alianzas puntuales o más duraderas, que cambian día sí y día también. Por la acción de las fuerzas unidas de los mercados, de nuestros maestros de escuela, de los directivos de nuestros lugares de trabajo y de los medios de comunicación que retratan para que lo aprendamos y lo consumamos el mundo que estamos predestinados a habitar, desde nuestra más tierna infancia se nos prepara y se nos pone a punto para que pasemos la vida sirviendo como soldados en esa guerra, aunque ahora se nos despoja de los uniformes facilitados por el Estado y se nos dice que somos «individuos que compiten». Frank Bruni, periodista de *The New York Times*, descubrió que los procesos de ingreso en las instituciones educativas más destacadas —las universidades de mayor prestigio, autoridad e influencia académicas de este mundo— «deforman los valores de los estudiantes, arrastrados hacia un frenesí competitivo^[29]». Somos los competidores de todos los demás: si no se nos ha caído ya la máscara que disimulaba que lo somos, se nos caerá a la primera oportunidad. Las personas atrapadas en un «frenesí competitivo» tienden a tener la pólvora seca y lista, y los cañones bien engrasados: siempre a mano y a punto para ser usados.

Se nos enseña a depender de nosotros mismos —lo que se traduce en que se nos forma para estar decididos y listos en cualquier momento— y a no contar con nadie más que con nosotros mismos cuando tengamos problemas y necesitemos escapar de unas aguas turbias y turbulentas a otras claras y calmadas. Puede que el orden de las cosas no haya sido obra nuestra, pero somos nosotros, cada uno de nosotros, quienes debemos jugar a ser sus guardianes todas las horas del día y todos los días del año. Jugar es algo por lo que nos pirramos, pero ¿¡ser!? Tarde o temprano, casi todos nosotros tenemos que caer en la horripilante cuenta de que —como sugiere Anand Giridharadas, citado por David Brooks en aquella misma edición de *The New York Times*^[30]— «si algo une a Estados Unidos en este momento de enfrentamientos, es el sentimiento generalizado de que el poder está en un lugar distinto a aquel en el que estamos nosotros». Giridharadas llama a esa sensación casi universal «la ansiedad de la impotencia».

Según un estudio del Pew Research Center, citado también por Brooks, a

la pregunta: «¿Diría usted que los suyos más bien han ganado o más bien han perdido?» con respecto a los demás, un 64% de los estadounidenses se decanta por lo segundo. Sospecho que el porcentaje de quienes eligen esa opción sería aún mayor (puede que hasta incluso considerablemente mayor) de no ser porque tanto los estadounidenses como el resto de nosotros hemos sido formados/instruidos para medir nuestro propio valor por la fortaleza de nuestros propios pies, sobre los que se espera que nos sostengamos, porque se nos ha enseñado a avergonzarnos de admitir lo poco fiables que son nuestras temblorosas piernas ante cualquier extraño que nos formule una pregunta tan personal (que no deja de ser la versión para la autoestima del dilema del «ser o no ser»). El sentimiento de impotencia y el pavor o la congoja que este nos infunde son estados de sumo bochorno para nosotros que la mayoría detestaríamos divulgar y en los que nos horroriza caer. El poder absoluto — como bien ha insistido en ello la sabiduría popular por lo menos desde los tiempos de lord Acton— puede corromper absolutamente; pero, con un ejercicio de actualización de esa máxima (poniéndola al día con las condiciones de nuestra sociedad desregulada/atomizada), Brooks hace que tomemos conciencia de que la sensación de impotencia absoluta también puede corromper de manera igualmente absoluta:

Hoy vivimos en un mundo de aislamiento y atomización en el que la gente desconfía de sus propias instituciones. En tales circunstancias, muchas personas reaccionan a la impotencia con actos de autodestrucción carentes de sentido. En los territorios palestinos, por ejemplo, hay jóvenes que ni se organizan ni colaboran con sus Gobiernos para mejorar sus perspectivas de futuro. Prefieren entrar en Israel, intentar apuñalar a un soldado o a una mujer embarazada y que les disparen o los arresten, una y otra vez. Tiran así sus vidas por un momento absurdo y, por lo general, fallido de terrorismo.

Por ilusorios que puedan ser tales momentos de poder, es muy habitual también que se espere de ellos (que se espere *contra* toda esperanza) que logren compensar la tan patentemente duradera impotencia y que, de forma indirecta, resarzan y se venguen por la negación prolongada y brutal de una

vida con sentido. Podemos ridiculizar la ingenuidad de tal esperanza o sentirnos desconcertados ante la enormidad del precio que algunas personas están dispuestas a pagar por materializar esa esperanza (un esfuerzo que parece a todas luces condenado de antemano a fracasar), pero eso no impide que haya otras muchas personas que puedan percibir en esa esperanza su única oportunidad realista y alcanzable de rehabilitación y de recuperación de su dignidad traicionera y brutalmente robada. Y los palestinos armados con un cuchillo son solo un caso más de la larga lista de personas expuestas a múltiples opresiones que privan de la dignidad y el respeto humanos.

Por lo que se refiere a los que se hallan en el otro extremo de la escala del bienestar, los estadounidenses, ciudadanos del país más rico y poderoso del planeta, son personas que, por decirlo con las palabras del propio David Brooks, «están acuciadas por problemas complejos e inextricables que no se pueden atribuir a un villano definido: el cambio tecnológico desplaza a los trabajadores, la globalización y el rápido movimiento de personas desestabilizan las comunidades locales, la estructura familiar se disuelve, el orden político en Oriente Próximo y Medio se tambalea, la economía china se estanca, la desigualdad aumenta, el orden global se deshace, etcétera».

Existe la tentación de decir que, en comparación con los estadounidenses, que se resienten de tantos golpes pero que siguen sin saber de dónde les vienen y quién se los asesta, los palestinos tienen suerte, cuando menos, de poder atribuir la culpa de todos sus sufrimientos a un denominador común de todas sus penalidades: la ocupación israelí. Los habitantes de otros países, sumidos en una parecida ausencia de perspectivas y de dignidad, no tienen apenas idea de a quién deberían apuñalar con sus cuchillos. Y van golpeando al azar. La vida en nuestra versión actualizada del mundo hobbesiano es bastante análoga a caminar por un campo de minas cuyos mapas nunca se han trazado o se han perdido: un campo, permítanme que les recuerde, tan atestado de explosivos que, inevitablemente, se producen en él explosiones una y otra vez, pero sin que nadie sepa con un mínimo de certeza dónde ni cuándo serán.

Así que parece que tenemos suficientes razones para suprimir los signos de interrogación del título del presente capítulo. Estamos ciertamente de vuelta en aquel mundo de Hobbes o, por lo menos, estamos muy

encaminados por la carretera que lleva de regreso a él. Eso sí, esta vez nos encontramos en una situación de guerra de todos contra todos no por la *ausencia* de un todopoderoso Leviatán, sino por la presencia coincidente de numerosos (demasiado numerosos) Leviatanes, grandes, pequeños y hasta diminutos, que fallan gravemente y no realizan las tareas que fueron la causa por la que nuestros ancestros —según la tesis de Hobbes— invitaron (o, mejor dicho, invocaron) al Leviatán para que los gobernase. Y porque el Leviatán propiamente dicho (un Leviatán capaz de remediar los defectos y las deficiencias de esos otros Leviatanes menores, defectos entre los que destaca más que ninguno el hecho de que nuestro modo de convivencia vaya muy a la zaga de las novedosas —pero firmemente afianzadas— condiciones en las que debe tener lugar) ha desaparecido por completo de nuestro panorama.

2

DE VUELTA A LAS TRIBUS

«Si los Estados llegan algún día a ser como vecindarios grandes, es probable que los vecindarios normales se conviertan en pequeños Estados. Sus miembros se organizarán para defender su política y su cultura local frente a los forasteros. Históricamente hablando, los vecindarios se han convertido en comunidades cerradas y localistas [...] siempre que el Estado se ha abierto»: esa era la conclusión retrospectiva que Michael Walzer extraía hace más de treinta años a partir de la experiencia pasada acumulada hasta entonces, y que le hacía presagiar su repetición en el inminente futuro^[31]. Ese futuro, convertido ya en presente, confirmó su expectativa y, en consecuencia, reafirmó su diagnóstico.

Por gentileza de la globalización y de la consiguiente separación y divorcio entre poder y política, los Estados se están transformando actualmente en no mucho más que vecindarios grandes, circunscritos dentro de unas fronteras vagamente delineadas, porosas e ineficazmente fortificadas. Al mismo tiempo, los vecindarios de antaño, de los que se preveía que acompañarían al resto de *pouvoirs intermédiaires* en su viaje al vertedero de desechos de la historia, pugnan hoy por asumir el papel de «pequeños Estados» y tratan de sacar el máximo partido de lo que ha quedado en pie de la política «cuasi local» y de la antaño celosamente guardada, no compartida e inalienable prerrogativa que el Estado tenía de separarnos a «nosotros» de «ellos» (y viceversa, claro está).

En cuanto la labor de trazar fronteras, cavar fosos y erigir murallas

rematadas con alambre de espino comienza de verdad, todas y cada una de las «diferencias que las personas pueden señalar [...] se usan para justificar la superioridad de un grupo sobre otro. Los amantes de las armas de fuego se creen superiores a los detractores de estas porque aman las armas, y los detractores de las armas de fuego se consideran superiores a los amantes de esas armas precisamente porque las detestan. [...] ¿Por qué las diferencias entre grupos de población se reducen siempre a una relación de inferior/superior? El motivo es el tribalismo. [...] Y el propósito de la tribu es determinar a quién apoyar y a quién matar^[32]».

Los términos seleccionados para que la discusión esté planteada como si pendiera sobre el filo de una navaja, y se mantenga así todo el tiempo, tienden a ser crudos e intransigentes (puede que ocurra ocasionalmente alguna conciliación de diferencias, alguna hibridación o alguna consolidación, pero muy rara vez serán intencionadas y, con menor frecuencia aún, deseadas). Planteadas las cosas sobre tan cortante divisoria, la fragmentadora/separadora disyuntiva de «o lo uno o lo otro» se vuelve tan obvia en sí misma como obligatoria, y queda excluida la posibilidad del «esto y lo otro», al igual que la casi inconcebible abstención de elegir entre dos posturas alternativas inequívocas e irrevocables. En circunstancias así, «nadie escucha a nadie. Toda información que contradiga lo que cualquiera de las partes esté defendiendo se ignora por sistema. [...] Las personas no se escuchan unas a otras, porque, en realidad, no se oyen unas a otras. La información que respalda sus creencias tiene una significación emocional para ellas y es la que se procesa. Todo lo demás se desecha^[33]» o, mejor todavía, tiene vetada la entrada.

En un territorio poblado por tribus, los bandos en conflicto rehúyen y desisten obstinadamente de persuadirse, hacer proselitismo o convertirse el uno al otro; la inferioridad de un miembro cualquiera de una tribu ajena es, y necesariamente debe ser y seguir siendo, una carga predestinada —eterna e incurable— o, cuando menos, ser considerada y tratada como tal. La inferioridad de la otra tribu debe ser una condición imborrable e irreparable de aquella, así como un estigma indeleble sin remedio, destinado a resistir todos los intentos posibles de rehabilitación. En cuanto se estipula la división entre «nosotros» y «ellos» conforme a tales reglas, el propósito de cualquier

encuentro entre los antagonistas deja de ser la atenuación del antagonismo: de lo que se trata a partir de entonces es de adquirir/crear más pruebas si cabe de que tal atenuación es contraria a la razón y está totalmente fuera de lugar. Para no revolver el asunto y evitar desgracias, los miembros de tribus diferentes atrapados en un bucle de superioridad/inferioridad no se interpelan al hablar, sino que hablan para sí mismos.

Así describe Luc Boltanski la filosofía hegemónica emergente (como Antonio Gramsci, bien podría haber denominado la actual tendencia de «vuelta a las tribus»), concentrándose en su versión francesa, que él llama la «nueva ideología dominante» o «neoconservadurismo a la francesa»:

Se caracteriza, al mismo tiempo, por el anticapitalismo (lo que la distingue del neoconservadurismo estadounidense), el moralismo y la xenofobia. Se centra de manera casi obsesiva en la cuestión de la identidad nacional, en la contraposición entre los franceses auténticos (y buenos) y los inmigrantes de las *banlieues*, amorales, violentos, peligrosos y, sobre todo, empeñados en aprovecharse de la bondad del Estado del bienestar [llamado en francés, con tono aún más conmovedor, *l'État-providence*]^[34].

Y añade que, tras condenar y descartar la política oficial de tolerancia equiparándola a una mera laxitud, la ideología neoconservadora «exige un fortalecimiento de los poderes policiales».

Si, como sugiere Rozenblit, «el motivo es el tribalismo», es normal (y hasta recomendable) que nos preguntemos «¿por qué el tribalismo?».

Según Celia de Anca^[35], el resurgimiento de la «emocionalidad» tras su largo exilio durante el siglo xx (ayudado e instigado, a su juicio —cuando no exacerbado y reforzado—, por la nueva política gerencial de unas corporaciones empresariales ansiosas por «sacar partido de las fuerzas resultantes de la diversidad en las plantillas de empleados de las propias empresas») es el responsable del asombroso avance de esta nueva oleada de tribalismo: «El principal cambio de paradigma del que somos testigos es la

transición desde un anhelo de independencia con respecto a una sociedad formada por comunidades hacia un anhelo de pertenencia a una sociedad formada por individuos».

En resumen, de la larga guerra moderna librada bajo la bandera de la racionalidad, la eficiencia y la utilidad, contra las ataduras, las obligaciones y los compromisos sociales/morales limitadores de la libertad de elección, fue el individuo que se identifica y se afirma a sí mismo el que emergió victorioso; pero esa fue una victoria que pronto se demostraría pírrica, pues el nuevo vencedor «negativamente libre» (por emplear los términos de la dicotomía establecida por Isaiah Berlin) fue abandonado a merced de sus propios (y lamentablemente insuficientes) recursos, desecado en el plano emocional y casi «decididamente impotente» (es decir, liberado de interferencias externas, pero también de ayudas desde fuera y, por consiguiente, despojado del capital social indispensable para actuar con efectividad y, en el fondo, para hacer un uso verdaderamente relevante de ese derecho a la autoafirmación que tanto le costó ganar). Esa libertad guardaba escasa similitud con los extáticos sueños y las seductoras promesas que acompañaron a la guerra por el estatus del individuo y por la emancipación de la subjetividad. La libertad individual pagada con una disminución de la seguridad individual fue antojándose a esos mismos individuos un negocio cada vez peor y cada vez más parecido a haber huido del fuego para caer en las brasas.

De Anca tiene esperanzas. Está convencida de que el «cambio de paradigma» al que se refiere no es un regreso a la versión pasada de una sociedad «formada por comunidades» y a todos los molestísimos aspectos de aquella, sino un salto adelante, hacia la eliminación —o, como mínimo, hacia una reducción radical— de la aborrecida fricción entre la «capacidad individual de pensamiento independiente» y «la necesidad de pertenecer a un grupo», dos aspectos que «no tienen por qué ser incompatibles»: no sería tanto, pues, regresar al tribalismo como ir «más allá del tribalismo» (o, mejor dicho, más allá del dilema entre tribalismo y antitribalismo), hacia «nuevas formas de etnicidad» que ofrezcan «la sensación de pertenecer por completo a una comunidad sin perder la conciencia individual». Ella ve con buenos ojos esas innovaciones, que considera que ya están implantadas: en las

«nuevas formas de tribalismo», ella entrevistó el modelo de las «comunidades abiertas, con vínculos emocionales más débiles que los de los modos tribales previos». Para expresar ese convencimiento, ella recurre especialmente a conceptos nacidos dentro de las «organizaciones políticas y económicas que hay actualmente en el mundo», desarrollados por los «conocidos asesores que trabajan en muchos de los programas que las ayudan»: en definitiva, De Anca hace una apuesta por la emergente filosofía de la gestión, que podría tener alguna probabilidad de ascender hasta una posición de predominio casi universal.

Empeñadas en desplazar las labores de gestión hacia puestos más bajos de la jerarquía de mando (empeñadas, pues, en *filializar* la tarea de «obtener resultados» —junto con la responsabilidad por no obtenerlos— hacia sus subordinados), la «filosofía y la política gerenciales avanzadas» del momento encuentran en el generalizado anhelo de conjunción de la seguridad de la pertenencia con la indisposición a renunciar a las ventajas de la autonomía individual, una oportunidad de perlas para expandir beneficios y ganancias y recortar gastos. En la actual versión de la neolengua gerencial, la intencionalmente nebulosa y poco definida idea de una «comunidad abierta» funciona principalmente como fachada para la práctica de la discapacitación vendida bajo la marca de la capacitación. Las idiosincrasias personales —los apegos y las alergias emocionales, las simpatías y las antipatías, las preferencias y las repulsiones, los gustos y las aversiones—, es decir, todas aquellas cualidades, motivaciones e inclinaciones individuales, no en serie, que antaño había que dejar en el guardarropa de la entrada a la fábrica o al edificio de oficinas, son hoy no ya permitidas y toleradas dentro de esas dependencias, sino incluso vivamente invitadas a entrar y a quedarse en ellas, amén de efusivamente elogiadas y vigorosamente alentadas en todos aquellos que ya han sido admitidos o aspiran a serlo; las idiosincrasias individuales tienden a ser tratadas como partes integrales de la descripción de los puestos de trabajo y como criterios principales utilizados en la evaluación del rendimiento del empleado. La variedad es el objetivo declarado y perseguido con esa política, al tiempo que se censuran la homogeneidad y las rutinas repetitivas, rechazadas porque se perciben como algo contraproducente y nada rentable.

Las cintas transportadoras y las cadenas de montaje de Henry Ford, y las mediciones de tiempos y movimientos de Frederick Taylor han desaparecido, pero, en su lugar, a los empleados que se conducen con instrucciones de convertirse y seguir siendo (amén de actuar como) individuos, se les encarga la tarea intencionalmente vaga de encajar sus actos emprendidos y realizados de forma individual en la «cadena de montaje» de la rentabilidad de la empresa. Ese cambio capital en el estatus de ciertos rasgos que, anteriormente, había que eliminar del lugar de trabajo —o que, cuando menos, se tenían que reprimir durante la jornada laboral— pretende satisfacer, a un tiempo, las aspiraciones de autoafirmación de los empleados y su añoranza de la calidez emocional de la pertenencia, aunque ahora desde la postulación y la promesa de un reconocimiento y una aprobación de las elecciones individuales. Sin embargo, lo que todas esas modificaciones de nuestro mercado de trabajo y de nuestra situación laboral exhaustivamente desregulados aportan en la práctica es una obligación de contribuir al «bienestar integral» de la «comunidad [¿]abierta[?]» sin que exista ninguna garantía asociada de mutualidad ni, menos aún, seguro alguno contra el no estar a la altura de unos niveles de expectativas siempre insuficientemente definidos y dejados a la volátil discreción de una especie de versión gerencial de los tradicionales «ancianos de la comunidad».

Resumiendo: los ansiados beneficios de la pertenencia se desvanecen durante el proceso de «construcción de la comunidad» así definida. Y para colmo, en vez de comprar un trabajo de una duración concreta y las aptitudes laborales relevantes de unos trabajadores para la labor concreta para cuya realización se los ha contratado, la empresa puede ahora alegar su derecho a aprovechar la totalidad del tiempo y la suma total de los activos de la personalidad del empleado, o incluso a esperar tácitamente de sus empleados que estén de servicio las veinticuatro horas del día y los 365 días del año, sin que ese servicio haya llegado nunca a solicitarse de forma explícita ni, menos aún, haya sido especificado por escrito en un contrato.

Ir «más allá del tribalismo» a base de conciliar lo inconciliable — consiguiendo y fusionando «lo mejor de ambos mundos», es decir, de la comunidad y de la individualidad— se parece sospechosamente mucho al intento de los gerentes y de los directivos de hoy en día (y de sus asesores) de

sacar partido de los sentimientos y de la mentalidad de «regreso a las tribus» extendidos entre las bases mismas de la sociedad actual; sentimientos y mentalidad engendrados por factores arraigados muy lejos del alcance de los poderes de los directivos de la empresa: se parece más a tal empeño que a la utopía de una sociedad mejor que los nuevos filósofos y profesionales del arte gerencial imaginaron y a la que prometieron aspirar.

En *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Karl Marx explicó el misterio de las revoluciones que abren de una patada la puerta al futuro —desconocido, no existente aún, no probado, nunca antes vivido y, por todos esos motivos, inexplorado y, en el mejor de los casos, solo vagamente adivinado—, ataviadas con réplicas hechas a medida de las viejas vestimentas originales guardadas en los museos o con atuendos que copian aquellos otros que vistieron en su momento (o que se cree que vistieron) los héroes del pasado que hoy se exhiben en forma de figuras de cera en el Museo de *Madame Tussauds* o en los numerosos museos de ese tipo que hay repartidos por el mundo:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.

Centrando su atención en la serie de levantamientos políticos franceses del siglo XIX, Marx desentrañaba así la lógica psicosocial encerrada en el

hecho de que se recurra al pasado como una ayuda para abrir al futuro las puertas del presente:

Pero, por muy poco heroica que la sociedad burguesa sea, para traerla al mundo habían sido necesarios, sin embargo, el heroísmo, la abnegación, el terror, la guerra civil y las batallas de los pueblos. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la República romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica^[36].

En el fondo, la resurrección de la mentalidad tribal brevemente descrita al inicio de este capítulo se parece mucho a una respuesta pública más o menos espontánea a las tan trascendentales como incoherentes transformaciones de las condiciones existenciales que, sumadas, hacen que lo que hoy se ve y se siente no sea menos «país extraño» (por emplear el memorable diagnóstico y título que David Lowenthal nos dio hace treinta años) de lo que, desde hace tiempo, es el pasado en nuestro mundo moderno tan rápidamente cambiante, notoriamente sorprendente y, como es bien sabido, obstinada y repetidamente desconcertante para quienes habitan en él, a quienes pilla siempre desprevenidos: sorprendiéndolos, desorientándolos y confundiéndolos. Ser un país extraño dejó de ser una cualidad particular y exclusiva del pasado y, como consecuencia de ello, la linde que separaba el pasado del presente se ha ido difuminando de manera progresiva, y sus puestos fronterizos están ya casi abandonados del todo. El futuro, por supuesto, es también un país extranjero, aunque resulta apreciable el interés de nuestros contemporáneos por guarecerse más herméticamente de ese futuro que del pasado: el número de turistas que desean visitar y explorar ese extranjero país del futuro está cayendo en picado y, en estos momentos, se limita ya a los más optimistas y aventureros (y, según algunos, los más desenfadados y despreocupados) de nosotros. El número de personas que se afana por viajar allí con la esperanza de hallar ese futuro lleno de más experiencias placenteras que las deparadas por los sucesivos presentes vividos parece decaer más rápido todavía;

nuestras películas y novelas de ciencia ficción se catalogan cada vez más a menudo dentro de las secciones de cine de terror y literatura gótica.

En nuestro día, tendemos a temer el futuro tras haber perdido confianza en nuestra capacidad colectiva para mitigar sus excesos, para hacerlo menos aterrador y repelente, y de más fácil uso. Aquello que (por inercia) todavía denominamos *progreso* evoca en la actualidad emociones opuestas a aquellas a las que Kant, cuando acuñó el término, pretendía apelar. Lo más habitual es que evoque el miedo a una catástrofe inminente, más que la alegría por un mayor confort futuro y por que pronto podamos terminar con ciertas molestias presentes (y olvidarnos de ellas).

Lo primero que acude a la mente de muchos de nosotros cuando se menciona la palabra *progreso* es la perspectiva de la pronta e inevitable desaparición de un mayor número de puestos de trabajo (tanto intelectuales como manuales —ya más menguantes estos últimos), sustituidos por ordenadores y por robots controlados por ordenadores, así como de una exacerbación de la batalla por la supervivencia que habrá que librar. Según casi todos los estudios al respecto, los *millennials* (los jóvenes que se están estrenando actualmente en el mercado laboral y enfrentándose a las dificultades de la independencia adulta y a las incertidumbres consustanciales a la búsqueda de una posición social digna, satisfactoria, gratificante y reconocida) son la primera generación de la posguerra que expresa un temor a retroceder (en vez de avanzar) en estatus social con respecto al alcanzado por sus padres; la mayoría de los *millennials* prevé un futuro que, lejos de allanar el camino con mejoras sucesivas de su situación como las que caracterizaron la historia de vida de sus padres (y que estos enseñaron a sus hijos a esperar y a esforzarse por conseguir), no hará más que empeorar sus condiciones vitales. En conjunto, la imagen de un *progreso* imparable presagia para ellos una amenaza de pérdida, más que un augurio de nuevos logros y de subida de posiciones en el mundo; hoy se la relaciona más con la degradación social que con el avance y los ascensos. Y mientras, como David Lowenthal señaló en otro estudio que publicó unos años después^[37], «a medida que las esperanzas de progreso se desvanecen, la herencia histórica nos trae el consuelo de la tradición».

«¿Por qué esa presencia preponderante de la herencia y el patrimonio

históricos en nuestros días?», se preguntaba Lowenthal:

Las respuestas difieren según el lugar. [...] Pero ninguna explicación específica para un pueblo en concreto puede hacerse extensiva a una tendencia tan contagiosa. Lo que entra en juego es un cúmulo de tendencias cuyas premisas, promesas y problemas son verdaderamente globales. Son tendencias que generan aislamiento y que desplazan y desubican al yo individual con respecto a la familia, a la familia con respecto al vecindario, al vecindario con respecto a la nación, e incluso a uno mismo con respecto a sus anteriores yoes individuales. Tales cambios son un reflejo de múltiples aspectos de la vida actual: el aumento de la longevidad, la disolución de la familia, la pérdida de entornos familiares, la aceleración de la obsolescencia, los genocidios y las migraciones en masa, y el miedo creciente a la tecnología. Erosionan expectativas acerca del futuro, acentúan la conciencia del pasado e infunden en millones de personas la sensación de que necesitan (y se les debe) una herencia histórica. [...] Atribulados por la pérdida y el cambio, solo logramos mantener el rumbo aferrándonos a los restos de la estabilidad^[38].

Una vez que averiguamos eso, nos advierte Lowenthal, «la ignorancia, como la distancia, hace que no examinemos más críticamente esa herencia». Pero la poca claridad y la ignorancia tienen otra «virtud» añadida: «El pasado es más admirable como terreno de fe que de hechos» (págs. 134-135).

Como conclusión de su monumental y complejo estudio, Lowenthal sugiere que «la rivalidad corta de miras es [...] inherente a la naturaleza misma de la herencia. Insistir en que fuimos los primeros o los mejores, exaltar lo nuestro y excluir lo de otros [...], esa es la esencia de la herencia entendida como patrimonio histórico» (pág. 239).

El patrimonio histórico construye un orgullo y un propósito colectivos, pero con ello magnifica también las distinciones entre los buenos (nosotros) y los malos (ellos). La fe, los artículos de consumo

y la retórica relacionados con esa herencia inflaman la enemistad, sobre todo cuando parece que nuestro singular legado corre peligro. Esa arraigada miopía fomenta el conflicto, al tiempo que la ignorancia inhibe la reciprocidad. Obsesionados por nuestra herencia histórica, ciegos a la de los otros, no solo evitamos las comparaciones, sino que renunciamos a sus beneficios (págs. 248-249).

Un vecindario repleto de extraños es una señal visible y tangible de la evaporación de las certezas, y un síntoma de que las perspectivas vitales — así como el destino del hecho mismo de tratar de materializarlas— escapan a nuestro control. Los extraños representan todo lo que la vida tiene de evasivo, débil, inestable e impredecible para nosotros, todo aquello, en definitiva, que envenena el ajetreado quehacer diario con premoniciones de nuestra propia impotencia y con noches de insomnio llenas de presagios de pesadilla. Es contra los extraños antes que nada (y, en primer lugar, contra los más «descaradamente estrafalarios» de todos ellos: residentes permanentes, extranjeros e inmigrantes), y en pos del objetivo de librarse de ellos, por lo que (como decía Michael Walzer) los residentes de un vecindario así «infestado» optan por «organizarse para defender su cultura y política locales» y tratan de reconvertirlo en un «pequeño Estado». Pero como la posibilidad de crear realmente un Estado futuro depurado de extraños está prácticamente descartada y cae, con toda probabilidad, fuera del alcance de lo posible, la imagen elegida para guiar el esfuerzo de esa reconversión suele ser una que, muy a menudo, se extrae del pasado (del pasado tal como *fue*, sí, pero más a menudo aún del imaginado tal como *pudo ser*: inequívocamente «nuestro», no contaminado por la molesta proximidad de «ellos»).

En cuanto se la despoja del poder de dar forma al futuro, la política tiende a transferirse al espacio de la memoria colectiva, que es un espacio inmensamente más susceptible de manipulación y gestión y, por ese motivo, más prometedor para materializar en nuestro tiempo presente (y en el que está por venir) aquella gozosa omnipotencia perdida (tal vez ya sin remedio) hace tiempo. Lo que se nos hace más evidente —y, por consiguiente, más dañino para la confianza en nosotros mismos, para nuestra autoestima y para nuestro amor propio— es que ya no somos quienes controlamos ese presente del que

el futuro germinará y brotará, y que, por esa razón, poca (o ninguna) esperanza podemos tener de controlar ese futuro. Parecemos condenados a no pasar de ser, en el curso de la formación de dicho futuro, meros peones en el tablero y en el juego de ajedrez de otros (todavía desconocidos e incognoscibles para nosotros). Qué alivio, entonces, regresar de ese mundo misterioso, recóndito, antipático, alienado y alienante, densamente sembrado de trampas y emboscadas, al familiar, acogedor y hogareño mundo de la memoria, no siempre muy firme, pero sí consoladoramente despejado y transitable: *nuestra* memoria (y, por lo tanto, *mi* memoria, pues yo soy uno de esos *nosotros*); *nuestra* memoria (recuerdo de *nuestro* pasado, no del de ellos); una memoria que *nosotros*, y solo *nosotros*, podemos poseer (y, por lo tanto, usar y abusar de ella).

En *teoría*, el futuro es un territorio de libertad (todo puede ocurrir todavía en él), a diferencia del pasado, que es territorio de una inevitabilidad inmutable e inalterable (todo lo que pudo haber pasado pasó). El futuro es, en principio al menos, moldeable, pero el pasado es sólido, macizo e inapelablemente fijo. Pero en la *práctica* de la política de la memoria, el futuro y el pasado han intercambiado sus respectivas actitudes o, por lo menos, han pasado a ser tratados como si las hubieran intercambiado. La maleabilidad y la manejabilidad del pasado, el hecho de que este sea susceptible de ser moldeado y remoldeado, son a un tiempo la condición *sine qua non* de la *política* de la memoria, su casi axiomática presunción de legitimidad y su aquiescencia con una creación en perpetua (re)creación.

En la sociedad contemporánea, el fin principal de la política de la memoria histórica es la justificación del derecho del grupo (llamado *nación*) a una soberanía política delineada territorialmente, que, a su vez, es la aspiración y el objetivo principal del nacionalismo. Como tan memorablemente explicó Ernest Gellner:

Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política. [...] Nuestra definición de nacionalismo no solo está supeditada a una definición previa y asumida del Estado: parece, asimismo, que el nacionalismo solo emerge en situaciones en las que

la existencia del Estado [territorialmente soberano] se da ya por supuesta^[39].

Él mismo añadía que el matrimonio formado por Estado y nación es una contingencia histórica y no una ley de la naturaleza, aun cuando entre las funciones del nacionalismo esté el negar lo primero y afirmar lo segundo, e incrustar en el resultado final la idea de que «un hombre debe tener una nacionalidad, como tiene una nariz y dos orejas; una deficiencia en cualquiera de estos particulares no es impensable, pero solo como resultado de algún desastre, y un desastre de un tipo determinado» (pág. 8 [19]).

Sea como fuere, el nacionalismo sería prácticamente inconcebible (o, en cualquier caso, un fenómeno harto improbable) de no existir la idea del Estado territorialmente soberano, aquel que responde al principio de *cuius regio, eius religio* (una fórmula diseñada originalmente en el Congreso de Westfalia, en 1648, celebrado en las localidades de Münster y Osnabrück, y que, más tarde, a raíz de la llamada Primavera de las Naciones, de 1848, y de su confirmación por la fuerza por Woodrow Wilson durante la Conferencia de Paz de Versalles, en 1919, pasaría a entenderse, a todos los efectos prácticos, como el principio de *cuius regio, eius natio*). El nacionalismo moderno era y sigue siendo una lucha de poder, y el objeto de ardiente deseo de tal contienda por el poder (así como el tremendamente atractivo y seductor botín de las insurrecciones y de las guerras civiles y de los conflictos militares o diplomáticos internacionales) es y sigue siendo la posesión de un Estado territorial soberano, políticamente independiente. Por citar de nuevo a Gellner, diremos en ese sentido que «las naciones, como una forma natural, dada por Dios, de clasificar a los hombres, como un destino político inherente aunque largamente aplazado, [son] un mito; para bien o para mal, el nacionalismo, ese nacionalismo que en ocasiones toma culturas preexistentes y las convierte en naciones, que en otras las inventa, y que a menudo las elimina, es la realidad, y por lo general una realidad ineludible» (pág. 47 [70]).

Lo ineludible sintoniza bien con esa ávidamente deseada y echada en falta tierra firme bajo nuestros pies (zarandeados actualmente por el oleaje cruzado de mensajes que se falsean y se anulan unos a otros). En «La multiplicación

de los medios», un ensayo incluido —en su versión inglesa— en la compilación titulada *Faith in Fakes*^[40], Umberto Eco señalaba lo siguiente: «Lo que la radio y la televisión son hoy en día sí lo sabemos: una incontrolable pluralidad de mensajes que cada individuo usa para hacerse su propia composición a golpe de mando a distancia». Sin embargo, «¿qué es un medio de comunicación de masas hoy en día? Un programa de televisión lo es, sin duda». Pero ¿acaso no lo es también...

... el anuncio en prensa escrita, [...] la camiseta de polo [en la que aparece estampado o bordado el logo del fabricante]? Ahí tenemos no ya uno, sino dos, tres o quizá más medios de comunicación de masas que actúan a través de diferentes canales. [...] Y entonces ¿quién está enviando el mensaje? [...] Ya no hay una autoridad única y definida (¡con lo que reconfortaba eso!). [...] El poder resulta hoy difícil de concretar y ya no hay modo de precisar de dónde vienen los «planes» que seguimos, y [aunque seguro que hay tales «planes»] estos ya no son intencionales y, por consiguiente, ya no pueden ser criticados con las críticas y las intenciones con las que se criticaban tradicionalmente.

Eco escribió ese ensayo en 1983. No es de extrañar, pues, que la radio y la televisión aún figuren en él como los personajes principales del drama de los medios de masas. Si el autor hubiera vivido lo suficiente para actualizar aquel escrito con todo lo que esta era digitalizada reciente nos ha traído en forma de *wifi*, World Wide Web, Internet y ordenadores de bolsillo y de pantalla táctil, seguramente habría tenido muchas más preguntas que formularse y muchos más problemas para darles una respuesta inequívoca. Hubo un tiempo en que se esperaba que la información cartografiara el mundo de manera legible y llenara sus cruces de carreteras de señales indicadoras firmes y sólidas, resistentes a tormentas e inundaciones. En la actualidad, sin embargo, la actividad de la información se reduce más bien a hacer que esas señales sean eminentemente móviles encaramándolas a unas bien engrasadas ruedas, fáciles de impulsar y de hacer rodar solo con un leve toque de dedo sobre el botón «borrar» de la pantalla táctil: una función que es

especialmente agradecida y usada cada vez con mayor frecuencia por internautas que buscan «zonas de confort» dentro del mundo de hoy, inevitablemente turbulento hasta la exasperación (y notablemente caótico y confuso). Con esa función incluida en todos los ordenadores personales, descomponer mensajes a partir de ruidos multicanal resulta tan fácil para los dueños de esos dispositivos como componerlos, aunque ambas prácticas no dejan de ser parecidamente arriesgadas y solo tienen validez «hasta nuevo aviso». En un mundo equipado con tales funciones y dispositivos, los mapas introducidos en los navegadores por satélite necesitan actualizarse con creciente frecuencia y la mayoría de los conductores se arriesga cada vez más a extraviarse por culpa de la escandalosa obsolescencia de sus sistemas de navegación.

Lo paradójico del caso es que el pasado aporta un solar más cómodo y, en muchos sentidos, atractivo y tentador sobre el que edificar tales zonas de confort. Y digo paradójico porque, sobre el pasado, tenemos la creencia de que constituye una especie de almacén de irrevocables *hechos consumados*, entre los que se intercalan vacíos imposibles de llenar en retrospectiva, y eso debería limitar seriamente, en principio, tanto la libertad de los constructores de mensajes como el número de opciones constructivas concebiblemente posibles; si el constructor en cuestión tomara muy en serio, y tratara de seguir de buena fe, el mandamiento de Leopold von Ranke de estudiar los hechos del pasado «tal como realmente ocurrieron», muchos de los retornados de esas épocas renunciarían sin duda a sus elecciones preferenciales. Peor aún: dada la imposibilidad práctica de completar las investigaciones historiográficas con arreglo a esa máxima de Ranke, y por lo tanto, dada la imposibilidad endémica de zanjar las querellas interpretativas, esos retornados podrían verse inducidos a abandonar la esperanza misma de construir una «zona de confort» mínimamente defendible a partir de los «hechos del pasado». Sin embargo, es improbable que algo así suceda.

Por el contrario, las irreductibles oscuridades del pasado, la multiplicidad de interpretaciones de las que toda selección de hechos pretéritos es susceptible, y el resultante carácter incompleto y polémico de cualquier intento de elaboración de un relato exhaustivo y coherente de esos hechos «tal como realmente ocurrieron» tal vez sean un irritante fastidio para

cualquier historiador profesional, pero son precisamente las ventajas que presenta el pasado de cara a atraer a personas que busquen trincheras defendibles para su fe. La irresolubilidad misma de los desacuerdos, la imposibilidad de someter los relatos a una prueba con la que contrastar definitivamente su verdad, permite que los fieles se aferren a su convicción, por muy grande que sea el peso de los argumentos planteados por sus antagonistas.

En cuestiones de fe, la finalidad del debate no es la búsqueda de asentimiento, sino mostrar al adversario lo incurablemente sordo y ciego que es a «los hechos» y lo fatalmente adicto que se ha vuelto al prejuicio malicioso. Ese veredicto de malas intenciones hace que resulte superfluo probar la veracidad propia. Se desaconseja encarecidamente escuchar al adversario; sentir empatía por este es un error fatal, casi suicida; y «cuando se debate contra el otro bando, no se usa su lenguaje», o eso es lo que George Lakoff (de quien Geoffrey Nunberg, profesor de la Universidad de California, elogia la combinación de «oído de lingüista para las sutilezas del lenguaje y comprensión de las complejidades de la política moderna» que demuestra en la más reciente edición [2014] del conocido libro *The All New Don't Think of An Elephant* [El nuevo no pienses en un elefante] del propio Lakoff, «una obra genial» según el nobel de Economía George Akerlof)^[41] aconseja a los actores actuales y a los aspirantes de la escena política o de los alrededores de esta (pág. 1). Contrariamente a lo que reza un mito muy aceptado entre los actores políticos, los usuarios de los canales de comunicación se cierran en banda a mensajes que se ajustan a su propio interés personal cuando estos proceden de emisores tildados *a priori* de pertenecer a la categoría del «ellos» y que, como tales, están marcados *a priori* como enemigos «nuestros». «Escuchar esos mensajes sería traicionar *nuestra* identidad, con lo que nos arriesgaríamos a debilitar nuestra determinación y a socavar los cimientos mismos del mundo al que pertenecemos, *nuestro* mundo.» «Las personas no votan necesariamente en función de su interés particular —nos advierte Lakoff—. Votan según su identidad. Votan según sus valores. Votan a aquellos candidatos con quienes se identifican. Puede que estos se correspondan también con su interés particular. Eso es algo que puede pasar. No digo que las personas no se preocupen nunca por su propio

interés particular. Pero votan según su identidad. Y si su identidad coincide con su interés particular, eso será lo que votarán. Es importante que esto se entienda» (pág. 17).

Si no lo entendemos, añade él, nos parece que «los hechos tan pronto vienen como se van sin que nadie les haga caso ni los acepte como tales hechos, o [cuando nos parece] que incluso nos confunden. ¿Por qué iba nadie a decir algo así?, nos preguntamos. Entonces tildamos el hecho de irracionalidad, locura o estupidez», y hacemos extensivo ese calificativo a quienes lo hayan dicho, «suponiendo que no llevaran ya ese calificativo encima antes de hablar» (pág. 16).

Otra explicación del increíble fenómeno del sacrificio del interés propio en aras de ese aferrarse a una identidad la aportó en su día Friedrich Nietzsche: «No hay nada como el sentimiento hereditario de creerse un ser superior, con derechos superiores, para proporcionar la calma suficiente y dejar la conciencia tranquila». De ahí que pueda deducirse que «el egoísmo no es malo»: lo que pasa es que «el sufrimiento ajeno es algo que debe *aprenderse*, y nunca puede ser aprendido por completo». De ello se sigue que...

... la perversidad no tiene por fin en sí el sufrimiento ajeno, sino nuestro propio goce. [...] Todo ejemplo de encarnizamiento con el otro muestra qué placer experimentamos ejerciendo nuestro poder sobre la otra persona y obteniendo el agradable sentimiento de la superioridad propia. [...] [Lo que está en juego es nuestra] propia superioridad, que solo podemos *descubrir* en el sufrimiento del otro, cuando nos encarnizamos con él, por ejemplo^[42].

Pese a todos los elogios que merece por su excepcional sensibilidad para detectar las tendencias axiológicas subterráneas premonitorias, embrionarias, incipientes y todavía carentes de forma definida en la cultura europea (¿occidental incluso?, ¿o global en cuanto a su potencial y a su proceso de llegar a ser?), Nietzsche no llegó nunca a imaginarse (no podía haberse imaginado) un mundo con Facebook, Twitter, MySpace o LinkedIn: un mundo en el que los actos de creación o de destrucción de vínculos

interhumanos, de inclusión (o de exclusión) de otros en el *Lebenswelt*, y, en suma, de trazado de las líneas del frente entre «nosotros» y «ellos», se han convertido en instantáneos y se han reducido al mínimo movimiento de un simple dedo. Se han vuelto accesibles a cualquiera y en cualquier momento. En un mundo así, las posibilidades de «ejercer poder sobre la otra persona» y, con ello, de propiciar ocasiones con las que «obtener el agradable sentimiento de la superioridad propia» son ilimitadas y prácticamente infinitas. Además, salen del terreno de la evaluación moral y van a parar al espacio de la estética, que, como Kant bien indicó, es el campo de la experiencia desinteresada, no instrumental y autotélica. El papel principal (y, con demasiada frecuencia, único) asignado al otro (o a los otros) sobre quien rociamos nuestras aspersiones es el de saciar nuestra propia sed de superioridad. En el caso del vilipendio, la calumnia y la difamación digitalizados, el atractivo de tal método de búsqueda de autosatisfacción crece espectacularmente gracias a su anonimidad y a la imposibilidad (en general) de ilegalizarlo y al hecho de que, precisamente por ello, no se castigue.

En una cultura en la que, como Lindy West informa en la edición de *The New York Times* del 11 de marzo de 2016, «algunas personas creen que peor que ser racistas es que las llamen racistas», es normal que muchos individuos reciban esa función digitalizada como un regalo del cielo. Durante una de las numerosas concentraciones multitudinarias de entusiastas seguidores de Donald Trump, una tal señora Kemper («enfadada, apasionada e incrédula») confesaba: «Yo creo que es mejor que este país recupere algunos de aquellos valores, valores con los que crecieron mis padres, y mis abuelos antes que ellos. [...] Sea lo que sea que esté mal, ellos podrían guiarnos para señalárnoslo y revelárnoslo^[43]». Al ser expresadas de viva voz en público, sin rodeos, a cara descubierta y sin ayuda de otro dispositivo que un trivial micrófono, toda una serie de ideas que se habían ido precocinando y preparando semiclandestinamente en la intimidad de la conversación de un teléfono inteligente o de la pantalla de una tableta dieron la vuelta definitiva a la llave que abrió la puerta a que el señor Trump se granjeara el cariño de la nación ciberformateada.

El señor Trump no es más que un espécimen más (aunque destaque por su

espectacularidad y su notoriedad) de la amplia y creciente categoría de «políticos de la ira» que el profesor de Harvard Dani Rodrik sugirió en el título mismo de un artículo publicado en *Social Europe*^[44]. «Los conflictos entre una economía hiperglobalizada y la cohesión social son muy reales — comenta Rodrik—. [...] Dos tipos de grieta política se ven agravados en ese proceso: una división por identidad, que gira en torno a la nacionalidad, la etnia o la religión, y otra, por renta, centrada en la clase social. El atractivo de los populistas proviene de una u otra de esas categorías. [...] En ambos casos, existe un *otro* sobre el que enfocar las iras. [...] El atractivo de los populistas radica en que dan voz a la ira de los excluidos».

En semejantes circunstancias, no hay mejor manera de asegurar el éxito de los populistas que poner al fuego y hacer bullir permanentemente el caldero de la ira: la ira de los excluidos y los abandonados es una veta excepcionalmente fructífera de la que extraer carretadas y carretadas de capital político, y dado que las soluciones que se pretenden favorecer con ese capital tienden a ser «engañosas y, no pocas veces, peligrosas», son mínimas (o nulas) las probabilidades de que los cargamentos que se extraen de esa veta vayan a agotarse en un futuro más o menos cercano. Como los cadáveres incinerados en los crematorios de Auschwitz o Treblinka, el mineral extraído de esa veta no precisa de combustible adicional: la ira, mantenida constantemente al fuego, se suministra su propio calor.

En cualquier caso, para muchas de las personas degradadas y abandonadas en este mundo marcado por un abismo creciente entre la élite global que flota libre de un lado a otro del planeta y los lugareños que viven fijados al suelo, personas enfadadas y horrorizadas, puesto que no pueden evitar estar ante la perspectiva de la exclusión, todas esas políticas de «vuelta a las tribus» —con sus correspondientes llamamientos a levantar muros, compactar fronteras y extraditar a los residentes extranjeros— auguran (como ya sugirió Vadim Nikitin)^[45] «refugio y compasión, en vez de odio y división». Lo que realmente presagian es refugio para unos (para «nosotros») y odio para otros (para «ellos»). La beligerancia y el rigor, unidos a las prácticas crudas e implacables, puras y duras, que caracterizan a las tribus se nos presentan bajo la máscara de la protección o la salvaguarda de las «comunidades». Y las comunidades —como la seguridad que tan tentadora y

engañosamente prometen— son marcos de referencia o *frames* (por usar la terminología de Lakoff) de dos caras: en una llevan pintado el rostro —sonriente— de la libertad, pero la otra —triste y sombría— es la de la amenaza de la degradación y la exclusión. Lo que la metáfora de la seguridad («la seguridad entendida como contención: mantener a los malhechores fuera»)^[46] nos trae a la mente, según Lakoff, es una serie de ideas, como asegurar (nuestras) fronteras, mantenerlos a ellos y (sus) armas fuera de nuestros aeropuertos o desplegar agentes armados en los aviones.

La mayoría de los expertos opina más bien que todas esas medidas están condenadas a la ineficacia; cualquier terrorista inteligente puede penetrar cualquier sistema de seguridad. Pero en lo que a las impresiones y creencias populares —de los autóctonos, que no de los no nativos— respecta, esas opiniones expertas poco importan. Lo que sí importa, sin embargo, es el poder que ese *frame* o marco de referencia ejerce sobre nuestras actividades mentales: «Los marcos son estructuras mentales que dan forma a nuestro modo de ver el mundo. Por consiguiente, conforman los objetivos que perseguimos, los planes que elaboramos, nuestra forma de actuar y lo que consideraremos un buen o un mal resultado de nuestras acciones^[47]». Y lo que el marco de referencia de la «comunidad» conforma es una visión del mundo y de nuestro modo de «ser en el mundo» que liga estrechamente integración y separación: lo acogedor del hogar y lo inhóspito del exterior; la cordialidad de dentro y el distanciamiento, la suspicacia y la vigilancia de fuera. Esa visión y ese modo tienen hoy su epítome en el fenómeno del nacionalismo.

Anthony D. Smith, ampliamente reconocido como la máxima autoridad británica en el tema de las naciones y el nacionalismo^[48], se pregunta: «¿Por qué los fuegos del nacionalismo feroz se han reavivado cuando aún no han pasado ni cuarenta años desde que creímos que se habían consumido en el *Götterdämmerung* del Tercer Reich?». Y comenta a ese respecto que «los fuegos del nacionalismo nunca se extinguieron: solo los tapó temporalmente de nuestra vista nuestro propio sentimiento de culpa al advertir cuáles habían sido sus horrorosas consecuencias. El nacionalismo étnico sobrevivió —

incluso en Occidente— bajo una fina pátina protectora de socialdemocracia y liberalismo». Smith deduce de ello que «la nación y el nacionalismo siguen siendo la única base realista de una sociedad libre de Estados en el mundo moderno».

Podríamos decir, sin embargo, que en lo que a los «marcos» de la nación, el Estado y la soberanía territorial se refiere, todos descansan sobre la firme experiencia de vivir (apenas mermada ni atenuada) en un mundo atravesado de fronteras, salpicado de puestos fronterizos y controlado por agentes de inmigración. Sugiero que es esa experiencia la que sirve de materia prima a partir de la que se desarrolla una amplia gama de variaciones sobre el tema del «nosotros» y el «ellos» (o, en términos pragmáticos, de la integración a través de la separación, y de la separación a través de la integración). Precisamente, según Anthony D. Smith, «cualquier elemento cultural puede funcionar como marca o distintivo diacrítico de la nación, aun cuando, según las circunstancias, puede importar muchísimo cuál sea ese elemento elegido» (pág. 150). De hecho, algunos estudiosos del tema han llegado incluso a negar que sea posible concretar una «doctrina del nacionalismo mínimamente coherente» (pág. 149), aunque Smith dista mucho de opinar así. De todos modos, según él, el único rasgo común a todos los nacionalismos es «un movimiento ideológico de consecución y preservación de una autonomía, una unidad y una identidad en nombre de una población que algunos de sus miembros consideran que constituye una *nación*» (págs. 149-150).

En su *magnum opus* aquí citado, Smith menciona al gran antropólogo noruego Fredrik Barth en una sola ocasión: en concreto, en un capítulo dedicado a las que él considera «falacias modernistas» en la aproximación al estudio de la cuestión nacional. Sin extenderse en argumentos, rechaza la insistencia de Barth en priorizar las fronteras sociales sobre las diferencias culturales, si bien lo exculpa —condicionalmente— del cargo de haber caído de lleno en la «falacia de las fronteras sociales»; en Barth «no es puro instrumentalismo», admite Smith, pues cree también «que las identidades étnicas son preexistentes en cierto sentido y “están ahí”» (pág. 164), sea lo que sea que ese «están ahí» quiera decir.

Lo cierto es que la escuela fundada y encabezada por Barth (con cuyos postulados básicos estoy plenamente de acuerdo) se destacó por tratar la

atención por las diferencias culturales como una consecuencia derivada de las prácticas de establecimiento de fronteras sociales, como el título mismo de su gran estudio fundamental bien nos indica. El enfoque de Barth difiere de otros, según él mismo, porque «intenta explorar los diferentes procesos que parecen intervenir en la generación y el mantenimiento de los grupos étnicos», más que en «trabajar a partir de una tipología de formas de relaciones y grupos étnicos», y porque trata también de desplazar «el foco de la investigación desde el terreno de la constitución y la historia internas de grupos separados hacia el de las fronteras y el mantenimiento de estas^[49]». Tras señalar que, entre los estudiosos del tema nacional, «se atribuye, por lo general, una importancia fundamental al hecho de compartir una cultura común», Barth afirmaba que «es mucho lo que nuestra investigación puede beneficiarse de ver ese importante rasgo como una implicación o un resultado, más que como una característica primaria y definitoria de la organización de los grupos étnicos» (pág. 11). «El foco crucial de la investigación pasa a ser a partir de ese momento la *frontera* étnica que define al grupo, y no el material cultural circunscrito en aquella» (pág. 15). A juicio de Barth (juicio que yo comparto por completo), caracterizar a otros como «culturalmente ajenos, a raíz del reconocimiento asumido de unas limitaciones de los entendimientos compartidos», implica «una restricción de las interacciones a solo aquellos sectores en los que se supone que sí existe un entendimiento común y un interés mutuo» (*ibidem*).

En la decimotercera reimpresión (2006) de su clásico *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Eric Hobsbawm señala que, «desde que la edición inglesa de este libro se publicó por primera vez a comienzos de 1990 se han formado, o se encuentran en proceso de formación, más Estados nación nuevos que en cualquier otra época del siglo en curso. [...] Hoy día todos los Estados son oficialmente *naciones*, todas las agitaciones políticas tienden a ser contra extranjeros, a quienes todos los Estados hostigan y pretenden excluir prácticamente^[50]».

A «ellos» se les puede, se les debe, culpar de todos los agravios, incertidumbres y desorientaciones que sentimos tantos de nosotros después de cuarenta años en los que se han producido los cataclismos

más rápidos y profundos de la vida humana que constan en la historia documentada. ¿Y quiénes son «ellos»? Obviamente, y virtualmente por definición, los que «no son nosotros», los extraños que son enemigos por su propia condición de extraños. [...] Si no existieran los extranjeros con sus viles trucos, habría que inventarlos. Pero a finales de nuestro milenio raramente tienen que inventarse: son universalmente presentes y reconocibles dentro de nuestras ciudades, como peligros públicos y agentes de contaminación, universalmente presentes, más allá de nuestras fronteras y nuestro control, pero odiando y conspirando contra nosotros (pág. 174 [184]).

Hobsbawm se cuida mucho de declarar que semejante explosión del nacionalismo, empeñado como está este en añadir nuevas unidades políticamente autónomas a aquellas entre las que la humanidad de este planeta ha sido ya dividida, sea un producto natural (y, por consiguiente, sin alternativa) de cierta ley «objetiva» de la historia, ni un rasgo indeleble del modo de ser de nuestra especie. Todo lo contrario: él afirma una y otra vez que esta explosión es, en último término, una consecuencia de la libertad humana de elección y, como por definición son las elecciones, podría ser distinta de lo que es. «La forma más sencilla de describir la aparente explosión de separatismo en 1988-1992 es decir que se trata “de un asunto pendiente que data de 1918-1921”» (pág. 165 [176]). «La definición de la *nación* y sus aspiraciones, que, paradójicamente, Lenin compartía con Woodrow Wilson, creó de forma automática las líneas de fractura a lo largo de las cuales se romperían las unidades multinacionales, [...] del mismo modo que las fronteras coloniales de 1880-1950 formarían las fronteras de los Estados poscoloniales, toda vez que no había otras» (pág. 166 [176]). Dicho de otro modo, *fue una serie de elecciones humanas la que condujo a una situación sin elección*^[51].

Ciertamente hubo otra opción posible antes de que los vencedores de la Gran Guerra reunidos en Versalles decidieran aceptar la separación y la soberanía territoriales de cada nación como un principio universal y mundialmente vinculante. Se esperaba en aquel entonces que el orden mundial erigido sobre ese principio hiciera que la contienda bélica recién

terminada fuese la última de toda una larga lista de cruentas secuencias de luchas interétnicas: una guerra que impidiera así todas las guerras futuras. Pero, en realidad, la resolución inspirada por Woodrow Wilson no hizo más que allanar el camino para la llegada de la que, con mucho, sería la más sangrienta guerra de la historia mundial.

Esa otra opción sí se había contemplado (y elegido incluso) en aquellas regiones de Europa que Hannah Arendt denominó «cinturones de población mixta». Durante siglos, abundantes categorías étnicas, religiosas y lingüísticas convivieron allí en estrecha proximidad, entremezcladas. De hecho, si se hubiera aplicado allí desde un principio la fórmula de Versalles (a raíz de la Paz de Westfalia, de 1648, por ejemplo), no habría estado nada claro cuál de las numerosas lenguas, religiones o tradiciones culturales étnicas encarnadas en un determinado territorio debería haberse erigido en el estándar obligatorio para toda la población de la nueva unidad política así creada. Lo más probable habría sido que cualquier proyecto de ese tipo hubiese sido motivo de enconado cuestionamiento y disputa. Citemos de nuevo a Ernest Gellner y su estudio *Naciones y nacionalismo*:

Muy a menudo se habla de la fuerza del nacionalismo. Esto constituye un error importante, aunque se puede entender sin mucha dificultad desde el momento en que allí donde ha echado raíces ha tendido a imponerse fácilmente sobre otras ideologías modernas.

Sin embargo, la clave para entender el nacionalismo es, más que su fortaleza, su debilidad. Que no ladrara el perro fue lo que proporcionó a Sherlock Holmes la pista decisiva. La cantidad de nacionalismos potenciales que no han ladrado es, de lejos, mucho mayor que la de aquellos que lo han hecho, pese a que hayan sido estos los que hayan captado toda nuestra atención (pág. 42 [64]).

El «cálculo aproximado» (pág. 44 [66]) que hacía Gellner a ese respecto le daba «tan solo un nacionalismo real por cada *diez* potenciales (¡!) [...]. Por cada nacionalismo efectivo hay *n* potenciales [...] que no activan su nacionalismo potencial, que ni siquiera lo intentan». Ahora bien, vale la pena comentar que, más de tres décadas después de aquel cálculo de Gellner, el

valor de *n* no ha disminuido lo más mínimo (y esto es algo que puede decirse de todas las regiones del mundo, aunque con ritmos diferentes en cada una de ellas). Y es que, a medida que la globalización y la interdependencia han ido convirtiendo paulatinamente (pero sistemáticamente también) la totalidad —o, cuando menos, una inmensa mayoría— de las «soberanías territoriales» en una vana ilusión, los criterios utilizados para otorgar el derecho a la separación política territorial se han ido haciendo de manera igualmente paulatina y sistemática menos exigentes a cada paso, una circunstancia esta que constituye en sí misma uno de los más poderosos factores impulsores de las tendencias de «vuelta a las tribus».

En uno de los más prominentes «cinturones de población mixta» se ubicaba el Imperio austrohúngaro, y fue allí donde se probó y se difundió a conciencia la ya mencionada opción alternativa, sobre todo entre los círculos del sector socialdemócrata del espectro político. Esa alternativa consistía en dotar de autonomía cultural, que no territorial ni política (estatal), a las etnias. A muy grandes trazos diríamos que la opción en cuestión separa el «problema nacional» del territorial, pues asocia el primero a un llamado «principio de personalidad», por el que se entiende que la identificación nacional es una cuestión de elección personal individual y no de asignación administrativa por parte del Estado. La más representativa de la serie de publicaciones en las que se defendió esa opción fue seguramente el libro de Otto Bauer *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, 1979 (publicado originalmente en alemán en 1907)^[52].

De todos modos, la proliferación de nuevas divisiones territorialmente separadas —que comparten, no obstante, una misma propensión «a ser contra extranjeros»— no es ni mucho menos un fenómeno nuevo. Fue incluso reseñado en su momento por Georg Simmel, a quien Hobsbawm cita: «En el seno de ciertos grupos, puede que incluso sea una muestra de sabiduría política encargarse de que haya algunos enemigos con el fin de que la unidad de los miembros sea efectiva y para que el grupo siga siendo consciente de que esta unidad es su interés vital^[53]». De hecho, a medida que los tres pies (militar, económico y cultural) del trípode de las soberanías sobre las que se sostiene la soberanía política del Estado nación territorial van siendo castigados, diluidos y desgastados por el creciente oleaje de la globalización

de las finanzas, el comercio de mercancías y la información, podría ser que aquella fuera la única «sabiduría política» que busque, encuentre y aplique un creciente número de líderes políticos (en ejercicio o aspirantes) que tengan poco que ofrecer a sus electores, salvo cierta «conciencia de una unidad» arraigada en un pasado distante y oscuro, pero estentóreamente confirmado por las taimadas argucias y los complots deshonestos tramados por «ellos»: los residentes extranjeros, los forasteros, los extraños que se agolpan en nuestras puertas e incluso viven entre nosotros. Como ya intenté explicar en una entrevista con Brad Evans para el foro «The Stone» de *The New York Times*, cuando él me preguntó si yo pensaba que «la actual crisis de los refugiados que afecta a Europa representa un nuevo capítulo en la historia de las huidas ante las persecuciones o si lo que allí sucede es algo distinto», se trata «de un nuevo capítulo más» sin duda, aunque, como acostumbra a pasar con los capítulos sucesivos de cualquier cosa, siempre hay algo que se añade al contenido de sus predecesores.

Las migraciones no son ninguna novedad en la era moderna en general; tampoco son un hecho esporádico provocado por una concatenación de circunstancias única y extraordinaria. Constituyen, en realidad, un efecto regular y constante del modo de vida moderno, con su permanente obsesión por la construcción de un orden y por el progreso económico, dos cualidades que son, por sus consecuencias, verdaderas fábricas de «personas superfluas», personas «inempleables» o intolerables en el lugar en que viven y que, por ello, se ven forzadas a buscar refugio o unas oportunidades de vida más prometedoras lejos de sus hogares.

Es cierto que los itinerarios predominantes de los migrantes han ido cambiando en función de cómo se ha ido difundiendo el modo de vida moderno desde Europa, lugar de origen de ese modo de vida, hacia el resto del mundo. Mientras Europa era el único continente «moderno» del planeta, no cesó de arrojar su excedente de población superflua sobre otras tierras todavía «premodernas» en forma de colonos, soldados o funcionarios coloniales (se calcula que hasta un total de 60 millones de europeos abandonaron Europa para instalarse en América, África o Australia durante el

momento de máximo apogeo del imperialismo colonial). Pero, a partir de mediados del siglo xx, la trayectoria de las migraciones dio un giro de ciento ochenta grados y pasó de ser centrífuga a convertirse en centrípeta en lo que a Europa se refiere. Pero, esta vez, los migrantes ya no portaban consigo armas, ni pretendían la conquista de su país de destino. Los migrantes de la era poscolonial han cambiado (y continúan cambiando) sus formas heredadas de ganarse el sustento, destruidas actualmente por la modernización triunfal promovida por sus antiguos colonizadores. Y las han cambiado por la oportunidad de construirse un nido en los huecos y los vacíos que encuentren en las economías nacionales de esos colonizadores.

Pero a todo eso hay que añadir el creciente volumen de personas expulsadas a la fuerza de sus hogares por docenas de guerras civiles y de conflictos étnicos y religiosos, o por la acción del bandidaje descontrolado, en los territorios que los colonizadores dejaron tras de sí instituidos en forma de unos «Estados» nominalmente soberanos, creados de manera artificial, y dotados de escasas perspectivas de estabilidad y enormes arsenales de armamento (armas que buscan dianas en las que hacer blanco) suministrados por sus antiguos amos coloniales. La desestabilización que, sin visos aparentes de solución, se ha instalado en la región de Oriente Próximo y Medio tras las mal calculadas e insensatamente cortas de miras (amén de reconocidamente fallidas) políticas y aventuras militares allí desplegadas por las potencias occidentales es seguramente la más notable de esas situaciones, pero dista mucho de ser el único caso de esa categoría. De hecho, una inmensa parte de África —toda la franja situada entre los dos trópicos, el de Cáncer y el de Capricornio— ha terminado transformada en una gran fábrica de producción en masa de refugiados.

Michel Agier, el más destacado investigador de la naturaleza y las consecuencias de la migración masiva, advierte que las estimaciones actuales auguran mil millones de «personas desplazadas» en los próximos cuarenta años: «Tras la globalización de los capitales, las mercancías y las imágenes, ha llegado ya la hora de la globalización de la *humanidad*» (cursiva añadida) [54]. Pero los desplazados son personas sin *plaza* propia, sin lugar que reclamar como legítimamente suyo; tal como recuerda Agier, el viaje en sí, emprendido sin que se tenga muy claro cuál será el puerto de llegada, hace

que el «no lugar» termine siendo su lugar por una duración indefinida: por así decirlo, esas personas carecen de un sitio en el mundo compartido (págs. 20-21). Pero estos «no lugares» de refugiados (como son, por ejemplo, las estaciones de ferrocarril de Roma y Milán, o el Parque Central de Belgrado) están aquí, en nuestros vecindarios (los de esos «nosotros», afortunados «nativos», que tenemos la libertad de viajar por elección y no forzados por las embestidas del infortunio). Hallarse cara a cara con tales «no lugares» en vez de verlos desde una distancia segura por las pantallas de los televisores es una experiencia impactante. Introduce en nuestra propia casa (literalmente) la turbulencia mundial, con todos sus particulares demonios. La globalización, con todos sus desagradables efectos secundarios, deja de ser algo que se queda «fuera» y pasa a estar aquí mismo, en la calle en la que vivimos o en otras muchas por las que tenemos que pasar de camino al trabajo o al colegio de nuestros hijos.

La cuestión, sin embargo, es que no tenemos mayores probabilidades de escudarnos eficazmente del infortunio global aislándonos dentro de la ansiada seguridad del territorio nacional que de evitar las consecuencias de una guerra nuclear ocultándonos en un refugio familiar. Los problemas globales requieren soluciones igualmente globales; nada más podrá quitarnoslos de encima. Dicho lisa y llanamente, dejar que el problema se encone con la esperanza de que lo haga en otra parte del mundo y no en nuestras propias calles no va a servir de nada. El remedio *radical* y definitivo está fuera del alcance de un país en solitario —por grande y poderoso que este sea— e incluso de un conjunto de ellos, como la Unión Europea (da igual que confinemos a los «migrantes» dentro de campamentos contruidos en Europa, África o Asia, o que dejemos que desaparezcan en las aguas del Mediterráneo o del Pacífico).

En último término, las tribus, tanto si las consideramos algo «primigenio» o «primitivo» (como les parecían a quienes desde las élites intelectuales promovían las naciones, o en el mismo sentido en que a Marx se le antojaban «utópicos» los socialistas de la vieja escuela, es decir, como el resultado de siglos de autoengaño que ya va siendo hora que revisemos y replanteemos a partir de una buena crítica científica), como si las consideramos elaboraciones disfrazadas bajo el atavío «nuevo y mejorado» —por

«racionalizado»— de las «naciones», son producto de la necesidad humana —demasiado humana— de reducir la incomprensible y, por consiguiente, paralizante complejidad de la condición existencial humana común a una dimensión abarcable e inteligible para nosotros y nuestros sentidos: una que «resulte lógica».

Desde el nacimiento de la especie humana, esta reducción se ha acompañado de una división del mundo de las personas entre «nosotros» y «ellos»: quienes están dentro del universo de obligación moral y quienes quedan situados fuera de él. Como sugirió Lévinas, tal división fue (y es muy posible que siga siendo) una parte indispensable del continuado esfuerzo por hacer de ese modo de «ser y estar en sociedad» que se apoya en la «responsabilidad absoluta *por* el otro» el principio y el ansia que subyacen a *toda* la coexistencia humana. Las divisiones son herramientas necesarias para esa tarea desde el momento en que el principio de la responsabilidad absoluta e incondicional por todas las demás personas es uno a la altura del cual solo pueden estar los santos, no las criaturas que, como la mayoría de nosotros — lejos de estar envueltos en semejante aura de santidad—, probablemente, y tal vez hasta seguro, seguiremos estando ahí mientras dure el proceso.

Hasta ahora, son dos los procesos paralelos que han influido en los meandros que han ido trazando los giros y las vueltas de la mencionada tarea. Uno, el crecimiento cuantitativo del volumen del «nosotros» desde los tiempos de las hordas de cazadores recolectores hasta las actuales «totalidades imaginadas» que abarcan los Estados nación. El otro, el «proceso civilizador» —la «suavización de las costumbres» dentro de ese hábitat del «nosotros» en constante expansión, forzado de ese modo a admitir, adoptar y absorber a un imparable número creciente de extraños—, dirigido a sustituir el impulso del rechazo, la beligerancia instintiva y la hostilidad absoluta hacia los extranjeros por la «desatención cortés» o por la guerra exclusivamente verbal, simbólica. Esas presiones no lograron, sin embargo, variar un ápice las reglas del milenario juego del «nosotros contra ellos». La actual afluencia masiva de extranjeros, que está muy lejos todavía de haberse terminado y que, con toda probabilidad, no disminuirá, sino que aumentará, nos ha tomado tan desprevenidos como estaban aquellas tribus a las que tanto nos esforzamos por regresar.

En *The New York Times* del 14 de enero, Roger Cohen^[55] nos recuerda que, entre 1880 y 1924, Estados Unidos recibió 4 millones de inmigrantes italianos. Cita entonces unas palabras de Leon Wieseltier, de la Brookings Institution: «Fue así como tuvimos a Enrico Fermi, Frank Sinatra, Joe DiMaggio, Antonin Scalia..., y Al Capone. ¿Quién en su sano juicio insinuaría que la inmigración italiana no fue una verdadera bendición para nuestro país?». Cohen añade:

El presidente Obama puso el ejemplo de un inmigrante sirio, Refaai Hamo, durante el discurso sobre el estado de la Unión como prueba de «lo diversos y lo abiertos» que somos. [...] Pero, en vista del grado de apertura que Estados Unidos ha ofrecido a los refugiados sirios durante los casi ya cinco años de una guerra que ha arrebatado la vida a un cuarto de millón de personas, toda esa coreografía política bien podría entrar en la categoría de la más hiriente desfachatez.

Estados Unidos aceptó durante ese quinquenio a unos dos mil quinientos refugiados sirios («aproximadamente el 0,06% de los 4,4 millones que huyeron de su país»). Así pues, «más honor a la verdad se habría hecho poniendo [a Hamo] como símbolo de lo cerrada que se ha vuelto la mentalidad estadounidense», un cierre que, me permito añadir, es en sí muy adecuado para ser citado como prueba de nuestra acelerada carrera de regreso a las tribus.

Unos días antes, el 8 de enero, el mismo diario daba en su editorial la siguiente información:

Desde Año Nuevo, la Administración federal ha estado enviando agentes a domicilios particulares para dar un escarmiento a los infractores y defender el principio de la seguridad de las fronteras. Un presidente que ha hablado tan conmovedoramente de las muertes violentas de niños por armas de fuego aquí, en este país, ha asumido también la labor de enviar a madres e hijos de vuelta a los países más mortíferos de nuestro hemisferio [Honduras, Guatemala y El

Salvador] en viajes solo de ida. Madres e hijos, por cierto, que no representan amenaza alguna —presente ni imaginable— para nuestra seguridad^[56].

Pese a los muchos cambios históricos acaecidos, pues, la propensión y el impulso a dividir a los seres humanos (tanto a los más distantes e inaccesibles como a los que están a nuestro alcance) entre «nosotros» y «ellos» han pervivido indemnes, por mucho que las pautas de conducta que esa propensión y ese impulso potencian puedan haber variado. Mientras que la «humanidad» siga siendo un fantasma, un ente ininteligible, mental y pragmáticamente inasimilable (recordemos el ácido diagnóstico de Ulrich Beck cuando determinó que el estado de nuestra conciencia cosmopolita iba muy a la zaga de la realidad del cosmopolitismo de nuestra vida actual), la búsqueda de identidad —es decir, plegarse a las presiones internas y externas que nos instan a localizar y fijar nuestra propia posición en ese mundo poblado por otros, así como a la necesidad de someter nuestra elección al reconocimiento y la aprobación de otros— continuará requiriendo de un punto de referencia; *parecido* frente a *disímil*, *pertenencia* frente a *extranjería*, o, en definitiva, *nosotros* frente a *ellos*, son (y amenazan con continuar siendo durante mucho tiempo) herramientas indispensables en la tarea de la propia identificación personal: para que existamos «nosotros», también tienen que existir «ellos», los que «no son nosotros», o tenemos que invocarlos o, si no hay más remedio, inventarlos (como, desde luego, se presentan, se inventan, se designan o se imaginan, en todas y cada una de las versiones o fases de ese proceso identitario). El número creciente (al menos de algunos) de los grupos con los que las personas tienden a identificarse (y contra las que se identifican), así como la moderación (la «civilización») de las interacciones dentro de cada grupo (o, cuando menos, de las que se dan entre algunos de sus miembros) son meramente cambios en cantidad, no en calidad: en la forma, no en la función.

En el caso de las tribus, como en el de las naciones, la identidad (tanto la que se elige conscientemente como la que se nos lega tácita y pasivamente, y

que asumimos al nacer) traía consigo unos requisitos de una gran dureza: la «pertenencia» tendía a ser una especie de cuestión de «vida o muerte», innegociable e ilimitada. «Sacrificar mi vida por el bien del grupo» era un principio tan consustancial al modo de vida característico de las tribus como luego sería prueba máxima de pertenencia en el caso de las «totalidades imaginadas» de los Estados nación, esas formaciones modernas que conservaron aquel principio en particular al tiempo que rehusaban y rechazaban otra infinidad de elementos de la herencia de aquel pasado tribal al que renunciaron por completo. Esa macabra y cruel máxima sacrificial quedó a su vez prácticamente relegada al olvido, o perdió mucha de su anterior vigencia, desde el momento en que se hizo superflua —e incluso molesta y contraproducente— a raíz de (y en estrecha sincronía con) la sustitución de un sistema de confrontación bélica basado en el servicio militar obligatorio y en las levadas masivas de reclutas, por otro consistente en operaciones de alta sofisticación tecnológica llevadas a cabo por pequeños ejércitos profesionales, y a raíz también de que la explotación económica dejara de estar casi exclusivamente asociada con la conquista territorial como lo estaba antaño.

Pero el relato de todo ese episodio de «alejamiento respecto a las tribus» y más aún el del actual proceso de «vuelta a las tribus» (todavía en marcha) estarían gravemente incompletos si la reciente revolución cultural informático-digital no se incluyera entre sus imágenes más relevantes. Por sí misma, la entrada de la informática digital en la vida cotidiana de un amplio (y rápidamente creciente) sector de la humanidad no es más que un nuevo capítulo en la historia de la tecnología. Pero su disponibilidad casi universal y su movilidad plenamente «(des)territorializada», no sincronizada con el movimiento de nuestros cuerpos (y el hecho de que se esté convirtiendo en la práctica, para la mayoría de nosotros, en una prolongación no despegada —y a todos los efectos, inseparable— de nuestros cuerpos, cualidad esta jamás alcanzada, ni siquiera pretendida, y menos aún intentada, por ningún otro dispositivo tecnológico), han modificado por completo el conjunto de opciones que tenemos a nuestro alcance y han creado una impresionante multitud de respuestas nunca antes posibles, pero ahora realistas, a estímulos con los que ya estábamos familiarizados, al tiempo que nos han dotado de la

capacidad de generar una gran cantidad de estímulos totalmente novedosos a los que jamás nos habíamos enfrentado con anterioridad, y de liberar impulsos y acciones que nunca habíamos intentado ni puesto a prueba. Siguiendo la lógica de la racionalidad instrumental a la inversa («dígame qué usos puedo darle a este aparato» o «ya que eso es lo que puede hacer, ¡eso mismo haré!»), las nuevas oportunidades, posibilidades y ocasiones así propiciadas nos llevan a reevaluar el atractivo relativo de las diversas pautas de conducta entre las que podemos elegir y revolucionan por delegación las probabilidades de seleccionar unas líneas de comportamiento antes que otras alternativas.

No obstante, los medios electrónicos son neutrales en cuanto al modo en que la lógica de la racionalidad instrumental ha de ser (o es) aplicada por sus usuarios. Los nuevos medios pueden facilitar (y, a la postre, favorecer) tanto que seamos culturalmente omnívoros como que practiquemos una selectividad muy estricta (a la vez que caprichosa) a la hora de recopilar información, construir redes y comunicarnos, que son, a fin de cuentas, las tres funciones (o usos) más comunes que damos a tales medios. No fomentan, pues, en mayor medida (ni en menor medida tampoco) la apertura y la «fusión de horizontes» a la que se refería Hans Gadamer, de lo que fomentan el cierre hermético ante todo aquello que altanamente desechamos por encontrarlo demasiado poco manejable, incómodo y molesto. Tanto la multiplicación de *inputs* como la limitación rigurosa de estos resultan ahora mucho más fáciles de conseguir que nunca antes (y de lo que todavía son en el universo *offline*). Tienen la capacidad de *facilitar* las elecciones humanas, de *manipular* las probabilidades respectivas de las diversas opciones entre las que elegir, pero, desde luego, no de *determinarlas*, y menos aún de garantizar que luego se vayan a tratar de llevar sistemática y fielmente a la práctica, es decir, de conseguir que se implementen y se adopten conforme (más o menos) al diseño original de las opciones escogidas.

3

DE VUELTA A LA DESIGUALDAD

En su novela *Sybil o Las dos naciones*, publicada en 1845, Disraeli ponía en boca de un radical obrero, Walter Gerard, la siguiente sentencia:

Son dos naciones entre las cuales no hay ni relación ni entendimiento, que ignoran hasta tal punto las costumbres y las formas de pensar de la otra, que parece que vivieran en distintas zonas del mundo o que habitaran en distintos planetas; que se han criado de forma distinta, comen distintas clases de alimentos, se rigen por costumbres distintas, y no están gobernadas por las mismas leyes.

Una afirmación a la que uno de los personajes principales de la novela, Charles Egremont, añade la siguiente apostilla: «Los ricos y los pobres^[57]».

Hablando en calidad de candidato nominado a la vicepresidencia de Estados Unidos en la Convención Nacional Demócrata celebrada casi ciento sesenta años más tarde, el 28 de julio de 2004, el senador John Edwards volvió a formular aquella tesis de las «dos naciones», solo que, en esta ocasión, acuñó una nueva forma de denominar esa división, distinguiendo entre los *poseedores de riqueza* y los *desposeídos*^[58]. Edwards señaló entonces que «la verdad es que vivimos todavía en un país en el que hay dos Estados Unidos diferentes. [...] Uno, el de todas aquellas personas para quienes se ha cumplido el sueño americano y no tienen de qué preocuparse, y otro, el de la mayoría de los estadounidenses, que es el de todas las demás

personas que hacen verdaderos esfuerzos para cuadrar sus cuentas a diario. Y eso no tendría que ser así^[59]».

Juntas, las dos apreciaciones citadas sobre la situación y las perspectivas de futuro realistas de la sociedad, y sobre los retos a los que esta se enfrentaba en cada uno de los momentos históricos en que tales apreciaciones fueron hechas, nos ayudan muchísimo a desentrañar las raíces del fenómeno de la retrotopía. La mayor parte de esos casi ciento sesenta años que separan una impresión de la otra estuvieron dedicados a implantar iniciativas dirigidas a hacer que el veredicto de Disraeli fuese cosa del pasado: políticas encaminadas, en definitiva, a eliminar la pobreza. Durante los Treinta Gloriosos años de la posguerra, llegó incluso a pensarse de manera bastante generalizada en algún momento que la desigualdad endémica que desgarraba la sociedad y la partía en dos naciones diferentes iba camino de extinguirse para siempre y que cualesquiera restos que todavía nos legara de su pasado no serían más que inconvenientes pasajeros con fecha de caducidad no muy larga. Michal Kalecki, por ejemplo, señaló en un ensayo titulado «Aspectos políticos del pleno empleo», cuyo original fue publicado en la revista *Political Quarterly* en 1943^[60], en pleno umbral de la era del «Estado social^[61]», que «una consolidada mayoría de economistas opina hoy día que, incluso en un sistema capitalista, es posible lograr el pleno empleo mediante un adecuado plan de gasto público^[62]». Y una similar mayoría de la opinión entendida/informada estaba a favor de la idea de que la salida a aquel nivel inaceptable de desigualdad —entiéndase la desigualdad que había dejado como sedimento una gruesa capa de población que vivía por debajo del umbral de la pobreza— pasaba por facilitar a todos unos puestos de trabajo con unos sueldos que permitieran ganarse suficientemente la vida. También estaba muy extendida la opinión según la cual el papel de iniciador, diseñador y ejecutor en la batalla final contra la abominación de la desigualdad descontrolada que dividía (y divide) la sociedad en una nación de ricos y otra de pobres, tenía que ser desempeñado por los Gobiernos, pues, por sí sola, sin supervisión ni vigilancia estatal, la economía no surtiría los efectos deseados. La guerra contra la pobreza debía ser comandada y librada por órganos políticos que desplegaran todo un arsenal de armas igualmente políticas.

Durante unas décadas, esa convicción se acercó mucho a la categoría de

axioma, pues era compartida por las fuerzas de todo el espectro político; bien podía decirse de ella que estaba «por encima» de la división entre «izquierda y derecha», aun cuando cada sector de ese espectro sostuviera esa misma opinión por razones diferentes. Los capitalistas lo hacían en atención a la reciprocidad existente y aparentemente inquebrantable entre capital y mano de obra (y es que es cierto que los trabajadores dependen del capital para ganarse su sustento, pero el capital, en tiempos de la fase «sólida» de la modernidad, dependía igualmente de la mano de obra —y, sobre todo, de la mano de obra local— para reproducirse y para conservar su capacidad de producción de riqueza). Los obreros eran del mismo parecer, pues estaban condenados a mantener reiteradas transacciones de compra y venta de su fuerza de trabajo con el capital durante un tiempo sin final previsible, y, por consiguiente, eran los primeros interesados en crear y sostener las condiciones más propicias para aumentar el valor y el atractivo que su mano de obra tenía para los capitalistas, compradores potenciales de esta. Por último, también el Estado compartía esa perspectiva, pues su función, como bien explicaría Jürgen Habermas en su estudio titulado *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* [Problemas de legitimación en el capitalismo tardío], publicado —por aquello de no perder la costumbre del búho de Minerva, famoso por emprender el vuelo al anochecer— en 1973, es decir, en el momento final de ese período de «dependencia mutua» entre capital y mano de obra, era la de asegurar la perpetuación de las transacciones de compra y venta entre capital y mano de obra, lo que lo obligaba a mantener a los trabajadores en unas condiciones que hicieran que su fuerza de trabajo fuese una mercancía atractiva para sus compradores potenciales a base de subvencionar la educación, la sanidad, la provisión de viviendas dignas y cualesquiera otros gastos que tal finalidad exigiera: su misión consistía, por decirlo de otro modo, en compartir una parte de los costes de reproducción de una fuerza de trabajo de buena calidad para que los capitalistas pudieran pagar por esta su precio de mercado. Asegurada así la exitosa celebración regular de convenios entre un capital deseoso de comprar mano de obra y unos trabajadores interesados en venderla, todos consideraban buena la situación alcanzada (o, por lo menos, mejor que las situaciones alternativas entonces concebibles). Si se les hubiese preguntado,

las tres partes quizás hubieran opinado sobre aquella solución lo que Winston Churchill sobre la democracia (el peor régimen político exceptuando todos los demás).

La cuestión de cómo aquella luna de miel (o, mejor dicho, aquel armisticio entre capital y trabajadores, presidido y atendido por el Estado capitalista) topó con tan brusco final está aún relativamente fresca en la memoria popular (aunque ¿hasta cuándo?) y sigue siendo objeto de un debate demasiado encendido como para resumirla de un modo preciso y definido. Son muchos los factores que se han sugerido (y se continúan sugiriendo) como motivos del derrumbe de ese sistema, y muchos los culpables sobre los que se han proyectado dedos acusadores, pero la rescisión unilateral por parte de los patronos de la reciprocidad de la dependencia entre capital y mano de obra —una rescisión inducida por la globalización, pero entusiastamente ayudada y secundada por el desmantelamiento por parte del Estado tanto de las restricciones que limitaban la codicia de los capitalistas como del marco estructural y el tejido que hacían posible la defensa de las víctimas de tal codicia— parece ser la aspirante principal a ocupar el lugar de honor entre todas esas explicaciones.

Como tan convincentemente argumentó Émile Durkheim en su día, en cuanto las normas socialmente construidas y codificadas —amén de dotadas de la máxima autoridad, de sanciones efectivas y, en definitiva, de poder vinculante— comienzan a perder su control sobre las elecciones humanas o a ser explícitamente rechazadas por estas, las personas que antes estaban sujetas al efecto coercitivo de tales normas no pasan automáticamente a adquirir una mayor libertad de autoafirmación, sino que más bien se convierten en esclavas de su instinto y de sus propios impulsos (las normas impuestas por la sociedad son, y he ahí el modelo del Leviatán de Hobbes para recordárnoslo, la única defensa eficaz de las personas frente a sus propias predilecciones —innobles y destructivas, casi suicidas— y emociones desenfrenadas). Y todo parece indicar —como mínimo, en el caso de los capitales, liberados de toda atadura anterior por Gobiernos como los de Ronald Reagan, Margaret Thatcher y otros muchos seguidores e imitadores

suyos— que aquel sombrío augurio de Durkheim se ha hecho realidad: más aún por cuanto el nuevo orden de cosas que esos políticos coadyuvaban a crear afectó a las dos partes de ese conflicto de intereses de manera radicalmente divergente. Lo menos que puede decirse es que la mencionada liberación de la regulación normativa fue unilateral. Lo primero para lo que los capitales emancipados de las normas políticamente diseñadas e impuestas aprovecharon sus nuevas libertades fue para encorsetar a los trabajadores dentro de una densa red de limitaciones legales de nuevo cuño, despojándolos al mismo tiempo de toda capacidad de decisión que hubieran logrado conquistar durante los años de interdependencia entre capital y mano de obra. Por lo que respecta a la revisión (todavía en marcha) de las relaciones entre el capital y el Estado, baste señalar el entusiasmo con el que los mercados bursátiles reciben las sucesivas rondas de despidos masivos, y el horror que les inspira que el Estado siquiera valore la posibilidad de incrementar los impuestos o los gastos sociales para mitigar el daño social causado, un horror al que las finanzas globales reaccionan sin falta chantajeando al Estado culpable para que regrese al redil de los obedientes, del que, al parecer, con tan insensata (cuando no «criminal») rapidez osó apartarse. El reciente calvario al que Grecia ha sido sometida (y que, en el momento de escribir estas líneas, está aún lejos de haberse acabado) puso espectacularmente de manifiesto ese estado de las cosas —con la fervorosa ayuda de los medios de comunicación globales—, aun cuando deberíamos verlo más bien, por su intención misma, como una «guía para los perplejos» que aspiren a la prudencia, más que como una calamidad puntual (y menos aún excepcional) autoinfligida.

Branko Milanović, que, según la revista *New York Magazine*^[63], «lleva décadas estudiando la desigualdad de renta» (desde cuando «la palabra *desigualdad* ni siquiera era políticamente aceptable, porque parecía cosa de desaforados, de socialistas o de vaya usted a saber qué»), ha sabido resumir muy bien los resultados de ese proceso: «Es la tormenta perfecta. [...] El *establishment* de los países ricos ha olvidado que hay que prestar atención a quienes salen perdiendo. [...] Cada vez más personas de las que conforman el 1% más rico de la economía son ricas tanto en términos del capital por el que perciben réditos *como* por su trabajo. Eso es muy novedoso. Ya no existe

aquello tan tradicional de quienes eran solo capitalistas y quienes eran solo trabajadores. Ahora las personas más ricas perciben ambas clases de renta», lo que nos da a entender que quienes no están al nivel de «los más ricos» sufren una doble privación, ya que tienen cada vez menos de ambos tipos de ingresos y corren un peligro creciente de perderlos. Desde el punto de vista político, eso significa que, en lugar de una «democracia participativa», lo que «vemos actualmente tiene mucho más de la fórmula “un dólar, un voto” que de la fórmula “una persona, un voto”».

Es un asunto sobre el que, además, ya no hay discusión. Sea cual sea el indicador de desigualdad por el que opten los economistas de una escuela u otra, los resultados suscitan una misma y sorprendente opinión: la desigualdad está creciendo. Desde que comenzó el siglo actual, el valor añadido en concepto de crecimiento económico ha ido a parar casi exclusivamente al 1% más rico de la población (hay quienes hablan de un 0,5% o incluso de un 0,1% de los habitantes), mientras que el nivel de renta y propiedades del resto de la sociedad está experimentando ya (o se prevé que experimente) una caída. Se trata de un proceso que inició su despegue en el arranque mismo del nuevo milenio y que adquirió un impulso más acelerado con la crisis crediticia de 2007-2008. En la actualidad, nos ha devuelto a una situación desconocida en los llamados países «desarrollados» del hemisferio norte desde la década de 1920.

He aquí unas pocas cifras con las que dibujar el estado actual de las crecientes desigualdades nacionales y mundiales. En el país más rico del mundo, Estados Unidos, las ciento sesenta mil familias más acaudaladas disponen en conjunto de tanto capital como los 145 millones de familias más pobres. El 10% más rico de los estadounidenses posee el 86% de la riqueza del país, lo que deja para el 90% restante de la población un 14% de la riqueza nacional que hay que repartir. En el conjunto del planeta (según un informe reciente de Credit Suisse), la mitad más pobre de la humanidad (unos 3.500 millones de personas) tiene aproximadamente un 1% de la riqueza mundial total, que es tanto como lo que tienen las ochenta y cinco personas más ricas de la Tierra.

¿Otra «vuelta» más, pues? Sí, pero, en este caso, no planeada, no articulada a través de batallas políticas, no escrita en pancartas ni postulada en el programa de ningún partido, ni defendida ni peleada en el discurso político o económico; se ha tratado, más bien, de una derivada fortuita e imprevista — o, cuando menos, no muy reflexionada ni incluida en diagnósticos y pronósticos previos— de múltiples fuerzas que, liberadas de anteriores ataduras, han actuado fuera de nuestro control.

Y tuvo que pasar bastante tiempo, por cierto, antes de que detectáramos el arranque de ese proceso. Aún hizo falta más tiempo para que esa detección saltara a las portadas de los periódicos y a los discursos de los políticos y las figuras públicas principales. Y es que ese salto no ocurrió en el momento mismo en que la distancia entre las consabidas dos naciones —los ricos y los pobres— comenzó a crecer a ritmo espectacular: por entonces, todos los sectores de la sociedad (o casi) parecían seguir la evolución que, según se les había enseñado, era de esperar, pues su nivel de vida aumentaba más en los años de bonanza y menos (o a un ritmo mediocre o mínimo), pero aumentaba, en años peores. La constatación de que la situación de algunas personas «de arriba» mejoraba mucho más rápido que la del resto de las personas «de aquí abajo» no bastó para convertir el tema de la desigualdad en el «problema número uno» (o casi) a efectos de su importancia económica, política y social. Lo que hizo falta para que ese salto a la palestra tuviera lugar fue que la riqueza y la renta de la cada vez más limitada fracción de privilegiados de la sociedad y el bienestar del cada vez más numeroso resto de las personas comenzaran a evolucionar en sentidos directamente opuestos, como ha sucedido en varios de los años recientes. Solo ese cambio rompió la dinámica habitual al prender —en lo que hasta entonces había sido la contenida tristeza por las «lógicas» privaciones— la mecha de la ira excitada por la creciente evidencia de su relatividad.

Las voces dispersas que, en la primera época, advirtieron de los conflictos que estaban por venir por culpa de esa situación fueron prontamente marginadas y eficazmente ahogadas y desactivadas entonces por el coro de economistas creadores de opinión que, fieles al legado de Friedrich Hayek (o,

mejor dicho, al legado surgido al amparo de la revisión póstuma de su pensamiento y obra), Milton Friedman o Keith Joseph, se afanaron por elaborar auténticas odas con las que cantar las alabanzas de la infalible «mano invisible» del mercado que gestiona el escenario sobre el que «cada grupo ha tenido que librar sus propias batallas, a menudo en abierto conflicto con las demandas de otros grupos^[64]». Señales de advertencia tempranas, como las lanzadas, por ejemplo, por Frank Parkin («ha llegado ese embarazoso momento en el que los apetitos han crecido y hay que alimentarlos con un pastel que, por la razón que sea, no ha aumentado de igual modo. Llegados a este punto, la única manera de cumplir con las expectativas es mediante una transferencia neta de recursos de un grupo a otro»)^[65] o por Robert Heilbroner (al «eliminar la válvula de escape por la que se liberaban y se aminoraban las hondas tensiones por las pretensiones enfrentadas de los trabajadores y los propietarios», este nuevo capitalismo estacionario se ve ahora «forzado a afrontar el explosivo problema de la distribución de la renta como el capitalismo en expansión no tenía que hacerlo»)^[66] apenas eran audibles, y aún menos capaces de captar y retener la atención pública, entre todo el alboroto generado por la revisión general de la economía política impulsada por Reagan y Thatcher.

Las dificultades económicas que sufren las personas tienden a englobarse en dos grandes categorías: las habituales, que son las que se padecen durante el tiempo o con la frecuencia suficientes como para integrarse en la realidad cotidiana y, por lo general, para dejar de verse como injusticias que claman venganza o rebelión, y las que constituyen incrementos nuevos y súbitos en el volumen acostumbrado de penuria, minúsculas a veces en comparación con el volumen y la intensidad «normales» y rutinarios de sufrimiento, pero percibidas como casos claros de injusticia que, como tales, se hacen merecedores de un llamamiento a las armas.

El concepto de *privación relativa* y las consecuencias psicosociales estrechamente relacionadas con esta fueron estudiados de formas diversas por Robert K. Merton^[67], Walter Garrison Runciman^[68] y Barrington Moore, hijo^[69]. Sus definiciones y evaluaciones del fenómeno difirieron entre sí,

pero, en conjunto, supusieron una aportación muy significativa a la idea actualmente consolidada en la práctica sociológica de que los sentimientos de privación son relativos, pues surgen a partir de la comparación con una «normalidad» social que no es absoluta ni universal, y que varía según las épocas y los lugares^[70]. No son la dureza y el volumen absolutos u «objetivos» de las penurias padecidas los que determinan el descontento y la disconformidad de quienes las sufren conduciendo finalmente a la protesta y la rebelión de estos, sino la desviación del volumen o la intensidad de las penurias que se ven obligados a afrontar con respecto al patrón distributivo de las penurias entre diferentes sectores de la sociedad (es decir, con respecto al patrón tácitamente aceptado como «normal» y, por consiguiente, como legítimo).

Sirvan algunos ejemplos. No era la servidumbre exigida por los señores feudales —el trabajo no remunerado en las tierras del señor—, por rígida y notoria que esa obligación onerosa y opresiva pudiera ser, la que movía a los siervos medievales a la insurgencia, sino el acto de incrementar las exigencias requeridas por encima de lo habitual. En época moderna, los sindicatos tenían por costumbre convocar a sus afiliados a la huelga cuando los trabajadores de un mismo oficio y nivel de cualificación recibían en otra fábrica un aumento de sueldo que a los de la suya se les negaba. En nuestros días, los jóvenes de familias acomodadas de los estratos más altos de la sociedad pueden sentirse movidos a rebelarse —a pesar de sus privilegios heredados— cuando, al entrar en el mercado laboral, descubren que los fantásticos puestos de trabajo a los que aspiran por su formación, su ambición y sus expectativas no existen o no son lo que esperaban.

El mensaje general de la perspectiva centrada en la privación relativa y de los estudios que esta ha generado es que no es un criterio abstracto de la justicia (ni, por lo tanto, una definición igualmente abstracta de la injusticia acuñada por los filósofos) lo que incita a las víctimas a rebelarse, sino la comparación con las personas que tienen a su alrededor: sus coetáneos en «tiempo real», visibles y palpables, aquellos que les son conocidos o que les «suenan» de algo, personas en definitiva que componen su *Lebenswelt*. Son ellas las que nutren a los «grupos de referencia» en yuxtaposición con los cuales tienden a articularse los casos de disconformidad y rebelión que se

movilizan bajo la bandera de la resistencia legítima a la desigualdad. O, mejor dicho, son ellas las que componen el censo general del que los damnificados y los ofendidos seleccionan grupos en los que centrar sus reivindicaciones de compensación o su sed de venganza.

En palabras de Runciman, «la privación relativa siempre debería entenderse como una *sensación* de privación; la persona que está “relativamente privada” no tiene por qué estarlo “objetivamente” en el sentido más habitual de que carece manifiestamente de algo» (pág. 12). Runciman citaba a Alexis de Tocqueville para enfatizar la divergencia y la trascendental desconexión entre la desigualdad entendida como la distribución estadísticamente detectable, objetiva y medible de pertenencias materiales, ingresos, prestigio adjudicado y todos sus elementos accesorios, por un lado, y la siempre subjetiva sensación de padecer una situación de privación, por el otro:

Fue precisamente en aquellas zonas de Francia en las que se habían registrado mayores mejoras donde el descontento popular alcanzó mayores cotas. [...] Soportado con paciencia siempre que parezca irreparable, un agravio puede resultarnos intolerable en cuanto la posibilidad de enmendarlo cruza nuestra mente. [...] En el apogeo de su poder, el feudalismo no concitó tanto odio como en vísperas de su eclipse (pág. 24).

Y encuentra en Leonard Reissman^[71] un punto de apoyo para introducir otro factor responsable de la mencionada divergencia: «Era como si quienes habían triunfado de veras hubieran visto incrementadas sus aspiraciones por efecto del éxito mismo. El éxito, pues, puede proporcionar por sí solo el estímulo externo que acentúa las comparaciones, mientras que quienes se ven obligados a ajustarse a logros menores reducen sus aspiraciones en consonancia con su experiencia».

Lo que se deduce de esas observaciones es que, por paradójico que parezca, el éxito pasado en la elevación de la posición social propia genera e intensifica el agravio que se siente cuando se impide que esa elevación continúe o se repita en el presente y se percibe así una discriminación que

añade animosidad al ansia de repararlo. Bajo una forma un tanto reciclada, esa idea inspiró el concepto de *revoluciones de expectativas crecientes*, ampliamente empleado en las teorías sobre las revoluciones desde la década de 1950 y, desde 1969, asociado sobre todo a la «hipótesis de la curva en J» de James C. Davies^[72]. Davies postuló que la probabilidad de que se produzcan revoluciones violentas aumenta cuando, a un período de descenso, sigue otro período prolongado de incremento de las expectativas acompañado de un aumento paralelo de su satisfacción: «Cuando las percepciones de la satisfacción de las necesidades decrecen, pero las expectativas continúan aumentando, se genera una distancia creciente entre expectativas y realidad. Esa diferencia termina por volverse intolerable y propicia una rebelión contra un sistema social que incumple sus promesas».

Esta última cita podría haber pasado, casi literalmente, por una descripción de nuestra condición actual. ¿Significa eso que estamos siendo testigos de una «situación revolucionaria»? Permítanme que añada que esta condición nuestra concuerda también bastante con la fórmula de Lenin para la formación de «situaciones revolucionarias», que él entendía como aquel estado en el que los gobernantes ya no pueden gobernar como antes y los gobernados ya no desean que los gobiernen como antes.

Ahora bien, como en tantos otros casos de presunta homogeneidad bajo los que se disimula una heterogeneidad real, podríamos afirmar que todas las similitudes entre las consecuencias probables de las condiciones existenciales de entonces y de ahora en apariencia semejantes son casuales aquí: las divergencias superan abrumadoramente a los parecidos y a las congruencias. En esta absolutamente individualizada y desregulada sociedad nuestra, en la que las alianzas y las coaliciones —inherentemente *ad hoc*, volátiles, temporales y fugaces, y proclives a la fisión— tienen una breve (y cada vez más corta) esperanza de vida, y en la que el tiempo en que una empresa o iniciativa pasa de ser útil a convertirse en contraproducente no deja de menguar, en esta sociedad adicta a delegar (*filializar*) las tareas de la política social en el ámbito de la «política de la vida» individualmente administrada, la filosofía hegemónica y el modo de vida que esa filosofía impulsa y genera

pueden considerarse una estratagema dirigida a devaluar y denigrar cualquier solidaridad humana que vaya más allá del nivel de nuestros seres «más próximos y más queridos». La probabilidad de reconvertir el carácter común de la condición existencial en un propósito y una acción comunes y sostenidos también es mínima. Lejos de engendrar solidaridad, la condición existencial actual, ayudada y favorecida por la nueva filosofía gerencial y la nueva estrategia de dominación, es una fábrica de suspicacias mutuas, antagonismos de intereses, rivalidades y conflictos. Paul Verhaeghe lo ha sabido formular de manera muy sucinta:

La solidaridad deviene en un lujo caro y cede paso a las alianzas provisionales, en las que la principal obsesión siempre es extraer más provecho de la situación que los competidores. Se debilitan los lazos sociales con los colegas, al igual que el compromiso emocional con la empresa o la organización. El típico acoso escolar se ha convertido en un elemento común también en los ambientes de trabajo. He ahí un síntoma típico de cómo el impotente desahoga su frustración con el débil, algo que en psicología se conoce como agresividad desplazada. Existe una sensación soterrada de temor, un temor que puede ir desde el simple miedo escénico hasta un miedo social más amplio a un «otro» amenazador^[73].

En una sociedad en la que el «otro» (*cualquier* otro) es una amenaza, ya sea a cara descubierta, desenmascarada o bien todavía no revelada (y, por esa misma razón, más horripilante y aterradora), la solidaridad (y, en especial, la solidaridad comprometida, pactada y jurada) se le antoja al ingenuo, al incrédulo, al insensato y al frívolo una especie de trampa traicionera. «Parece lógico» (aunque, para ser más precisos, no son la lógica ni la razón lo que aquí entra en juego, sino la más pura *doxa*, que la filosofía actualmente hegemónica hace pasar por «lógica») hacer todo lo posible por eludir esa trampa. A efectos de la moneda de cambio hoy circulante, la solidaridad carece de valor. Muestra una propensión malsana a convertirse no en un activo fiable, sino en una carga, una deuda. Los mercados bursátiles de la «política de la vida» devalúan el «capital social» de Putnam, al tiempo que

priman lo autorreferencial, la preocupación por uno mismo y las aristas antisociales de la autoafirmación.

Pero el «capital social» no es la única víctima del envejecimiento rápido y la pronta obsolescencia de la función de esos activos en nuestra sociedad individualizada, privatizada, en la que destaca la cesión de las labores de la Política (con mayúscula) a una «política de la vida» diseñada, gestionada y supervisada en el nivel de los individuos. También podemos sospechar que la «privación relativa» corre esa misma (mala) suerte. De una sensación de privación delimitada por un tiempo y un espacio, y disparada por el hecho de que un grupo de quienes consideramos (o imaginamos) que son «como nosotros» haya recibido ventajas que se nos niegan «a nosotros», nos estamos moviendo hacia un ambiente en el que la privación es permanente e incluso se diría que «móvil», pues ya no está adherida para siempre a un «grupo de comparación» específico, sino que va echando el ancla al azar, en cualquiera de los infinitos puertos que encontramos a lo largo del itinerario de nuestra vida.

Ahora que todos los hábitats del planeta están abiertos a la visita y al examen externos, es más probable que el éxito de cualquier ser o grupo humano se perciba como otra nueva confirmación irritante y exasperante de mi propia privación y que, de ese modo, añada una ofensa más a mi particular lista de agravios. En la sociedad individualizada, la competencia por favores que todos desean, pero que tan persistentemente escasean, no puede vivirse más que como un juego de suma cero. El éxito de todos los demás se me antoja una derrota mía propia y una disminución de mis ya de por sí exiguas posibilidades de «elevar mi lugar en el mundo». De ahí que nos sintamos tentados a abandonar la idea del sentimiento de una «privación relativa» y cambiarla por otra manera de concebirla, como si se tratara de una forma universal. Pero esa sensación de la «universalidad» de la privación tiene como efecto secundario la sensación paralela de la incurabilidad de la privación: haga yo lo que haga dentro del ámbito de la «política de la vida», la privación no desaparecerá. Está condenada a seguir siendo mi innegociable destino mientras mis acciones concebibles se mantengan confinadas dentro de los límites del mencionado ámbito.

En mi opinión, esta circunstancia es un importantísimo factor explicativo

del fenómeno de la «vuelta a las tribus» descrito en el capítulo anterior.

Este cambio es un efecto secundario combinado de dos procesos paralelos: la globalización de los poderes (o, al menos, de los poderes más potentes, aquellos capaces de determinar nuestro destino) y la globalización de la información (o, al menos, de la que más determina aquello que se nos presenta como la verdad y que más se nos presiona para que aceptemos como tal verdad, toda la verdad y nada más que la verdad). Esos dos procesos conforman en definitiva lo que podemos llamar el «ensanchamiento de horizontes» o, incluso, el «borrado de horizontes» (entendidos como límites a nuestra visión), unos horizontes de interdependencia y comparabilidad al mismo tiempo. Dicho ensanchamiento de horizontes es, según un consenso muy extendido y, al parecer, bastante fundado, un logro de la nueva tecnología informática, cada vez más próxima a alcanzar una accesibilidad plena y verdaderamente ecuménica (para todos).

La extensión de los horizontes cognitivos hasta la totalidad del espacio que entra dentro del encuadre de las videocámaras y de los teléfonos inteligentes (y, por consiguiente, dentro del alcance del ciberespacio en general) pone fin a la idea del *vecindario* definido en términos de una distancia física que distinguía la accesibilidad y la familiaridad de lo «próximo» de la inasequibilidad y la oscuridad de lo «lejano». De hecho, expulsa de nuestro uso aquella lógica metonímica (o «magia simpatética», como James George Frazer la denominó en *La rama dorada*) en la que tanto el fenómeno como el concepto de *privación relativa* estaban fundados.

El contenido del *vecindario*, entendido como un conjunto de «personas a nuestro alcance» —o los «otros significativos» de los que escribió George Herbert Mead y que conforman el «mí» forzado a participar en el diálogo/interacción continuo con el «yo»—, no está ya inscrito como antes, pues, en un espacio continuo o contiguo, sino en uno fragmentado, difuso y disperso; si esos fragmentos aparecieran marcados en un mapa geográfico, se parecerían a un archipiélago de diásporas, una reunión de islas separadas que mantendrían las distancias entre sí, al tiempo que permanecerían ligadas por una proximidad mental/cultural sostenida por —y sustentadora de— su

identidad compartida (o, como en el caso de los «otros significativos», por el significado, la relevancia y la importancia que les asignara el cartógrafo). En la práctica, eso quiere decir que el «grupo de referencia» utilizado como vara de medir de la discriminación sufrida no tiene ya por qué mostrar una composición interna coherente. De hecho, en la mayoría de los casos, es heterogéneo, desarticulado y, en general, defectuoso e insostenible desde el punto de vista de la lógica. Tampoco tiene por qué aspirar ya a la durabilidad, ni legitimarse mediante la presunción de la constancia y de la permanencia de su poder, pues la tendencia más común hoy en día es la de componer y descomponer tales grupos *ad hoc*.

Lo que yo conjeturo es que ese nuevo estatus existencial de la sensación de privación es una respuesta —o, por lo menos, una parte significativa de una respuesta— tanto a la pregunta de si el rápido crecimiento del grado de desigualdad «objetiva», comoquiera que se mida esta, conducirá al surgimiento de la «situación revolucionaria» —como nuestros antepasados habrían supuesto—, como a la de que, si no va a conducir a tal situación, por qué no.

Nelson D. Schwartz tituló «En esta era de privilegiados, no todo el mundo viaja en el mismo barco» un reportaje que publicó en *The New York Times*^[74] el 23 de abril de 2016 sobre los nuevos y superlujosos, aunque también —y esto es significativo— aislados, protegidos, ocultos y absolutamente privados, enclaves que las agencias de viajes ofrecen a la nueva y reducidísima, aunque también cada vez más manifiestamente autoenriquecida, clase de los «tremendamente ricos». Tras haber hallado en los superricos todo un mercado nuevo y singularmente rentable, las agencias están desplazando su atención hacia la procuración de toda clase de lujos para satisfacer las necesidades y los caprichos de esos clientes: se centran así, ahora, en este método intensivo (distinto del extensivo, más tradicional) de obtención de una rápida y considerable mejora de la relación coste/rendimiento. La metáfora del «mismo barco» (que se contrapone implícitamente a la alternativa de que unos y otros viajen en barcos «completamente distintos») viene al caso de los dos objetos de estudio que

Schwartz seleccionó para su reportaje: las empresas de transporte marítimo Norwegian y North Caribbean. El fenómeno que allí halló es representativo, sin embargo, de una tendencia muchísimo más amplia que, actualmente, está cobrando un impulso sin precedentes.

Schwartz cita en un primer momento a Emmanuel Saez, profesor de economía en la Universidad de California en Berkeley, para ponernos en antecedentes de cuál es el escenario sobre el que la desigualdad se somete a un proceso de pulimentado y acicalado, al tiempo que se la equipa continuamente de nuevas dimensiones que proveedores y suministradores añaden al significado de ser considerado un miembro del club del 1% de las personas más ricas de la población, un club siempre ávido de más distinciones y privilegios.

[Saez] calcula que el 1% de las familias más ricas de Estados Unidos controla actualmente el 42% de la riqueza de la nación, cuando hace dos décadas no poseía siquiera el 30%. Y el 0,1 de las familias más ricas representa el 22% de la riqueza, casi el doble de la proporción que controlaba en 1995. [...] En la actualidad, se está invirtiendo un volumen cada vez mayor de recursos en conquistar cuota de mercado en la cima de la pirámide, a veces a costa de una disminución del servicio para el resto del público consumidor. Desde el final de la Gran Recesión, coincidiendo con un momento en que los ingresos de la clase media se están estancando, los muy ricos y las empresas que les prestan servicios están viviendo una bonanza inusitada.

Por el efecto conjunto de la lógica del mercado y de los dedicados esfuerzos de quienes marcan tendencias en ese mercado, ansiosos por sacar el máximo provecho posible de su hallazgo de un sector nuevo y generador potencial de succulentos beneficios...

... entre 2010 y 2014, el número de hogares estadounidenses poseedores, como mínimo, de un millón de dólares en activos

financieros ha registrado un salto de casi un tercio más hasta alcanzar casi los 7 millones, según un estudio del Boston Consulting Group. Para esa cohorte de quienes poseen más de un millón de dólares, la riqueza estimada creció a un ritmo del 7,2% anual entre 2010 y 2014, ocho veces superior al de las ganancias de las familias con activos financieros inferiores al millón de dólares.

La vida entera de los más acaudalados, y no solo sus aspectos más domésticos, se vive hoy en una especie de *gated community* (uno de esos complejos residenciales de alto *standing* y acceso vigilado y restringido) móvil: una burbuja dentro de un caparazón tan tupido como impermeable, que no deja translucir ni transparentar nada de su interior a la vista del común de los (inferiores) mortales que tienen «menos de un millón de dólares».

Cabe presumir, entonces, que las dos categorías de personas mencionadas se pasan la vida entera en dos mundos mutuamente incomunicados por gruesos y robustos muros de separación que quienes tienen «más de un millón de dólares» jamás necesitan atravesar y quienes tienen «menos de un millón» nunca están autorizados a cruzar. Gracias a los nuevos accesorios provistos y suministrados por las empresas que miman a los muy ricos satisfaciendo sus autoalienantes y autoaislantes predisposiciones, los habitantes de esos dos mundos bien pueden pasarse la vida sin coincidir nunca unos con otros y, sobre todo, sin compartir modos de vivir ni experiencias vitales ni la filosofía de vida a la que tales modos y experiencias dan lugar. A todos los efectos prácticos, los ocupantes de las dos categorías (la de los de más de un millón de dólares y la de los de menos de esa cantidad) parecen desarrollar y usar lenguas imposibles de traducirse la una a la otra. Casi nunca antes desde los tiempos de la Edad Media había sido tan marcada la ampliamente notada divergencia (que, en el fondo, es más bien una distancia insalvable) entre el idioma de la élite y el del resto de la humanidad como lo está siendo a comienzos del siglo XXI. Además del grado de confort, y del volumen y la potencia de sus capacidades y de su estilo de vida, la superior de esas «dos naciones» ha adquirido un lenguaje propio. Bien puede decirse ahora que la bisección de la sociedad en dos naciones está completa.

Sin embargo, como bien se insinúa —aunque solo sea brevemente— en el reportaje de Schwartz, hay que hacer una importante salvedad a ese respecto:

Cuando los pasajeros de la clase turista se apiñan en el interior de aparatos Boeing 747 y Airbus A380, por ejemplo, «el vistazo de una ducha o de un baño privado crea un indicador de distinción en la mente de las personas», según Alex Dichter, uno de los directivos de McKinsey que trabaja con grandes aerolíneas. «Muchas marcas usan productos así a modo de herramienta aspiracional, y la segregación por clases puede crear algo a lo que la gente pueda aspirar».

Los encantos sublimes y exóticos del mundo habitado por aquellos que disponen de una cartera de «más de un millón de dólares» tienen también una importante función que desempeñar y para la que se exige ceder algo de la falta de transparencia y de la invisibilidad que, de otro modo, ese mundo tiene de cara a quienes están fuera de él. Para que esa función se desempeñe de forma efectiva, es necesario que estos *outsiders* obtengan vistazos ocasionales de las imponentes y alucinantes maravillas disfrutadas a diario por los «millonarios», pero negadas —y, de momento, fuera de su alcance— al resto de los mortales. Los mercados de consumo se proponen así borrar lo «relativo» de la «privación relativa», algo con lo que se entiende (correctamente, por cierto) que estimulan en sus víctimas nuevas acciones redentoras y compensatorias. Como ya intenté argumentar en mi libro *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos*^[75]?, el efecto «goteo» de la riqueza de los de arriba sobre el bienestar popular es, en líneas generales, un mito; pero también debo añadir que la incidencia de ese efecto en la sensación popular de privación y en el consiguiente nivel de aspiraciones de las personas es una cruda realidad.

Tanto los casos de cierre hermético como de apertura (por rara y parcial que esta sea) son válidos, cada uno a su modo, aun cuando no dejen de contraponerse los unos a los otros. Para poner en marcha su potencial para incrementar las aspiraciones (y, por consiguiente y con un poco de suerte, también para ensanchar mercados), los placeres reservados a los ricos riquísimos se exhiben en infinidad de monitores portátiles de los medios de

masas tanto en barriadas marginales de Bombay como en apartamentos de las aisladas y elitistas *gated communities* ya mencionadas, pero, al igual que los otros mensajes en pantalla, siempre se corre el riesgo de que sean tomados por productos de la imaginación del guionista de turno, por mucho que vengan acompañados de la garantía de estar «basados en hechos reales». El «vistazo de una ducha o de un baño privado» cuando se va de camino a un apretado asiento en la atiborrada sección turista de un *jumbo* se convierte por eso mismo en un acto de aprobación autenticadora de crucial importancia: nos decimos entonces que, después de todo, y pese a nuestras suspicacias, lo que enseñaron en aquella película no era ningún cuento de hadas ni el producto de una imaginación fantasiosa. Era muy real y, como tal, merecedor de ser tomado en serio y justificativo del esfuerzo subsiguiente. Solo si se consigue ese efecto, habrá probabilidades de que se eleve como se pretendía el listón para el salto de las aspiraciones.

Daniel Raventós —y un número rápidamente creciente de sus compañeros de armas— considera que la «renta básica» es la piedra angular de cualquier futura casa de la igualdad. «La renta básica —escribe él— es un ingreso pagado por el Estado a cada miembro de pleno derecho de la sociedad o residente, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre o, dicho de otra forma, independientemente de cuáles puedan ser las otras posibles fuentes de renta, y sin importar con quién conviva^[76]».

Coincidiendo en ese aspecto con los postulados de la Red Global de Renta Básica (Basic Income Earth Network o BIEN), Raventós insiste en que, para garantizar que, una vez convertida en ley, la renta básica haga un bien social y no cause perjuicios, su aplicación debe guiarse por los tres principios siguientes: ha de abonarse 1) a individuos y no a familias; 2) con independencia de cualesquiera otros ingresos por otras fuentes, y 3) sin que se requiera para su cobro que el individuo en cuestión esté realizando trabajo alguno ni que esté dispuesto a aceptar un empleo si se lo ofrecen (pág. 9 [22-23]). Permítanme destacar el hecho de que esos tres principios hacen que la idea de la renta básica se aparte de los presupuestos explícitos o tácitos de las

prácticas contemporáneas de lo que queda de la filosofía original del «Estado del bienestar», enfocadas en los hogares más que en los individuos, tendentes a que el derecho a recibir provisiones sociales esté en función de los recursos económicos disponibles del potencial receptor, y proclives a cambiar el concepto mismo de *bienestar* (o *welfare*: prestaciones públicas incondicionadas) por el de trabajo (o *workfare*: prestaciones públicas condicionadas a que el receptor o la receptora tengan empleo o se avengan a realizar algún tipo de servicio comunitario).

Tanto la Red Global de Renta Básica como el propio Daniel Raventós otean por encima de las cabezas de los actuales diseñadores y gestores de programas de provisión social y fijan su mirada, más allá de estas, en los orígenes mismos de la historia del Estado del bienestar: concretamente, en el informe de William Beveridge *Social Insurance and Allied Services*, que fue acogido con una aprobación casi unánime entre la población en general y entre las principales instituciones creadoras de opinión en Gran Bretaña en el momento de su publicación, en 1942 (una de las pocas voces discrepantes fue la de Kingsley Wood, el entonces ministro de Hacienda del Gobierno de coalición conservador-laborista, pues insistía en que el plan de aquel primer informe Beveridge era impracticable por las onerosas exigencias financieras que entrañaba). La intención de reactivar y restablecer los supuestos sobre los que descansaba el informe Beveridge (premisas que, con la posterior sucesión de gobiernos *tories* y laboristas, se fueron abandonando tan paulatina como sistemáticamente hasta casi caer en el olvido) se deja ver en el subtítulo del estudio-manifiesto de Raventós. William Beveridge (más tarde, lord) no era un conservador ni un socialista; él se consideraba liberal, una etiqueta que se había ganado con justicia tras haber seguido fielmente los preceptos esenciales de la ideología liberal hasta su máxima materialización lógica. La libertad individual que dicha ideología proyecta como valor supremo y como mandato fundamental por el que se guía, amén de como objetivo preeminente de la práctica política («metaobjetivo», diríase incluso), solo podía hacerse debidamente efectiva velando por el cumplimiento de las adecuadas «condiciones materiales de la libertad». Pero lo cierto es que no se han cumplido (ni entonces ni tampoco ahora) para una gran parte de la sociedad británica, una parte doliente (y que, en no pocos aspectos, continúa siéndolo o

tiene motivos para temer serlo) bajo la pesada carga de los cinco «males gigantes» de la sociedad: la miseria, la ignorancia, la necesidad, la ociosidad (o desocupación) y la enfermedad. Mientras no hagamos frente a esos malignos colosos y los obliguemos a retroceder, la «libertad» seguirá siendo para esa gran parte de la sociedad británica un mero lema vacío y, a todos los efectos prácticos, una ilusión que pone sal en una herida dolorosamente inflamada ya de por sí. Esa meta declarada de los liberales —satisfacer todas las condiciones materiales de la libertad— sigue estando tan lejana de nuestra realidad hoy como lo estaba cuando William Beveridge se sentó a redactar su informe (o, quién sabe, igual hasta está más distante ahora que entonces).

Aun admitiendo que la «idea de una renta básica» fue considerada en su momento (sobre todo, desde la izquierda del espectro político) «una vía para atenuar la desigualdad», Paul Mason^[77] añade un nuevo y poderoso argumento para justificar la urgente importancia de ese mecanismo: la renta básica «es la solución a un problema mucho mayor: la desaparición del trabajo mismo». Lo que Mason viene a decirnos, más o menos, es que, hasta hace muy poco, tanto los Pangloss como las Casandras de este mundo convivían dentro de aquello que André Gorz bautizó como la «utopía basada en el trabajo», pero que esa utopía se vio golpeada (impactando por igual en todos los sectores del espectro político, a los que pilló desprevenidos de manera muy parecida) cuando se constató que el suelo sobre el que se asentaba había sido retirado bajo sus cimientos. A tal constatación ayudó, entre otras revelaciones, que, desde la Martin School de Oxford, se dijera en 2013 que «en las próximas dos décadas, un 47% de los puestos de trabajo en Estados Unidos corren peligro de desaparecer por efecto de la automatización», o que el McKinsey Global Institute llegara a la conclusión de que «140 millones de trabajadores del conocimiento se arriesgan a correr esa misma suerte», o que hoy sepamos ya que, si las pasadas oleadas de «pérdida de nivel de cualificación del empleo y de destrucción de este se acompañaron de la creación de nuevos puestos de alto valor y de una cultura de consumo para salarios más elevados», la automatización reducirá «la necesidad de mano de obra en un sector sin necesariamente generar necesidad de ella en otro».

De todos modos, las posibilidades de que, por la fuerza de la presión pública, la renta básica deje de ser más o menos pronto esa idea noble, pero utópica (como de País de Cucaña o de Jauja), para convertirse en una realidad palpable son, a lo sumo, escasas y descorazonadoras, sobre todo en lo referente a la tercera de las condiciones postuladas por Raventós: la abolición del doble condicionamiento de esa renta en función de la riqueza o la pobreza de su perceptor potencial o de si tiene ya un trabajo (o siquiera de si quiere tenerlo). La resistencia a la implantación del proyecto de una «renta básica» se centra más en esos dos postulados interrelacionados que en los otros, aunque, todo sea dicho, son reticencias debidas principalmente a un mal entendimiento y una confusión de los valores en juego. Pero si algo se puede decir de la evolución de la implementación de los diversos puntos de la agenda de la «renta básica» es que las sucesivas conquistas en ese terreno se están demostrando meramente temporales y fáciles de suprimir bajo presión una tras otra, como lo son actualmente también los principios de los servicios sociales administrados por el Estado que forman los cimientos mismos del Estado del bienestar.

El resumen oficial del simposio organizado el 11 de marzo de 2009 por la Fundación Joseph Rowntree, en colaboración con la Facultad de Política de la Universidad de York (un simposio dedicado a analizar y debatir la fundamental contribución de Philippe van Parijs al proyecto de renta básica), comienza con el siguiente diagnóstico del estadio presente de la enrevesada y controvertida historia del Estado del bienestar:

Durante las tres últimas décadas, los Gobiernos británicos han ido apartándose de la filosofía del universalismo sobre la que antaño se sustentaba el Estado del bienestar. La especificación y la selección de beneficiarios se están convirtiendo rápidamente en la norma, mientras que la generalidad de las prestaciones y los servicios se está volviendo la excepción. El proyecto de ley de reforma de la provisión social pública que se debate actualmente en el Parlamento (y que, entre otras cosas, deja muy claro que muchas personas con enfermedades mentales y madres y padres solteros con hijos mayores de tres años de

edad deberán estar disponibles para trabajar para poder optar a las ayudas y servicios allí previstos) es muy sintomático de esta tendencia.

Esta tendencia, como bien señala el mencionado resumen, no es privativa de Gran Bretaña; el Congreso de Estados Unidos aprobó en 1996 la Ley de Conciliación de las Responsabilidades Personales con las Oportunidades Laborales, la cual «hizo más exigentes los criterios para optar a las ayudas — a fin de que solo las personas muy necesitadas pudieran acceder a ellas—, limitó la percepción de estas a un máximo de cinco años y puso como condición indispensable que todos los perceptores acepten un empleo o se inscriban en un programa de formación laboral».

Existe una diferencia definitoria entre la «filosofía del universalismo» — para la que la renta básica es un derecho inalienable de los ciudadanos y una confirmación de la obligación que la comunidad tiene con cada uno de sus miembros— y el centrarse en los «más necesitados» y en aquellos que «más están sufriendo». La primera es el acompañamiento natural de cualquier fase de reconocimiento y fomento de los «derechos humanos»; lo segundo devuelve a la sociedad a su «hogar natural», por así decirlo: a los tiempos de los hospicios y los asilos victorianos para pobres. En dicho hogar, no tenían cabida conceptos como el de la dignidad humana endémica y arraigada o el derecho a «buscar la felicidad» que se proclamaba en la Declaración de Independencia estadounidense. Los hospicios y los asilos para pobres fijaban sus objetivos en niveles mucho más bajos, que no eran otros que los de la supervivencia biológica de los individuos allí tutelados (las elevadas tasas de mortalidad eran un efecto secundario, no la premisa explícita y deliberada, de esa rebaja de los niveles). Así fijado, el objetivo tenía que ser doble: posponer la muerte de las personas allí internas era uno, pero impedir que se integraran en la vida de las otras personas, las no estigmatizadas, las «normales» (que lo eran porque cuidaban de sí mismas y aspiraban a seguir siendo «autosuficientes») era otro. Ingresar en un hospicio o en un asilo para pobres significaba adquirir las lacerantes marcas del estigma: la culpa y la vergüenza de quienes tenían que vivir por debajo del umbral de la humanidad adulta, hecha y derecha. En un mundo que tenía el trabajo y el servicio militar por

normas de vida, y que tomaba ese trabajar y ese servir como militar como hechos que certificaban la condición de miembro de la sociedad y la posición social, las personas que carecían de un trabajo y, por ello, de un medio mínimamente garantizado de subsistencia, eran irremediabilmente tachadas de marginadas. Reclamar que no se pongan condiciones de necesidad económica y que se independice el derecho a un estatus social de presencia o ausencia de un empleo remunerado rompe radicalmente con ese legado languideciente de la mentalidad que generaron en su día los hospicios y los asilos para pobres, y que los sistemas (nuevos y antiguos) de ayudas supeditadas a la situación económica o laboral de los perceptores se proponen resucitar y prestigiar de nuevo.

Cada vez más estudiosos del tema están reuniendo pruebas empíricas de que dar a las personas dinero sin condicionar su cobro al cumplimiento de ningún requisito —una estrategia que las anima a autoafirmarse, al tiempo que hace que tal autoafirmación sea algo posible para ellas y esté plenamente a su alcance— es, contrariamente a lo que sus no menos numerosos críticos opinan, un «buen negocio» también desde el punto de vista de los presupuestos públicos y la riqueza nacional: es algo que suma más como un activo de lo que resta como pasivo, y que, por tanto, contribuye a aumentar (que no a reducir) los niveles de riqueza y renta de la nación. Uno de esos investigadores, y probablemente el que más ha extendido su red de pesca de datos y hechos (tanto que yo no podría siquiera comenzar a presentar aquí sus enormes capturas en ese terreno) es el ya citado Rutger Bregman, a quien incluso *The Economist* —publicación que no es famosa precisamente por ser una tribuna favorable a los entusiastas de la renta básica universal— menciona como prueba del consenso emergente en torno a este asunto: la «forma más eficiente de gastar dinero en los sin techo tal vez sea dándoselo^[78]».

Bregman nos insta a replantearnos de raíz el legado de la mentalidad heredada del «Estado del bienestar», moldeada como fue en plena época de la «sociedad del trabajo», pero totalmente fuera de lugar en estos tiempos presentes que aquel trabajo, sin pretenderlo siquiera, forjó y nos dejó: «El Estado del bienestar, que debería potenciar la sensación de seguridad y orgullo de las personas, ha degenerado en un sistema de suspicacias y

vergüenzas» (pág. 69). Yo añadiría a eso que, en vez de redistribuir la riqueza, ese sistema que todavía llamamos —por inercia— «Estado del bienestar» está hoy encargándose de estigmatizar socialmente a quienes «dependen de la ayuda del Estado», pues estos tienden a ser considerados «gorriones» o «aprovechados» que «piden» (y reciben) «algo a cambio de nada». Esa mentalidad deformada y degenerada del antiguo Estado del bienestar recicla la condición de esas personas y la convierte en una marca de la que avergonzarse, así como en la demostración (la única demostración, en realidad) que se necesita para negarles derechos humanos plenos, como los de las demás personas, para atribuir a su carácter una corrupción y una depravación especiales, y, en definitiva, para considerarlos superfluos en la sociedad.

A diferencia de esa filosofía que subyace a la versión actual del «Estado del bienestar» (y diría incluso que en directa contraposición con esta), la filosofía sobre la que se sustenta la idea de la renta básica augura y promueve la inclusión en vez de la exclusión, y la solidaridad y la integración sociales en vez de la precarización de los vínculos solidarios y la división social.

Estas consideraciones justifican que veamos la renta básica como un tremendo avance social y moral que ninguna otra receta para abordar la desigualdad parece capaz de proporcionarnos. Pero los avances que se nos prometen con esa medida son, en realidad, más numerosos y variados aún. Tras animarnos a «hablar distinto [y] pensar distinto», Bregman cita directamente, por ejemplo, una serie de beneficios que se han detectado al poner en marcha programas de renta básica según se mencionaban en *Just Give Money to the Poor* [Dar dinero solo a los pobres], un libro elaborado por un equipo de expertos de la Universidad de Mánchester, dirigidos por Armando Barrientos y David Hulme, y publicado en 2001^[79]: «1) Los hogares dan un buen uso al dinero; 2) la pobreza disminuye [y se observan] beneficios diversos a largo plazo para la renta, la salud y los ingresos fiscales; y 3) son programas que cuestan menos que sus alternativas» (pág. 59). O, por poner otro ejemplo, este referido a los hallazgos obtenidos en un estudio de 2003 por Jane Costello^[80], una profesora de la Universidad de Duke que, a la pregunta: «¿Cuál es, entonces, la causa de los problemas de salud mental que se observan entre las personas pobres: la naturaleza o la cultura?», respondió

que la una y la otra, «pues el estrés de la pobreza supone un factor de riesgo elevado para personas que ya estén genéticamente predispuestas a padecer una enfermedad o un trastorno de esa índole. Pero hay una conclusión más importante que extraer y aprender de este estudio, y es que los genes no pueden remediarse, pero la pobreza, sí» (pág. 99).

«El principal argumento a favor de la renta básica universal —ha escrito Philippe van Parijs— está basado en una concepción de la justicia^[81]». Y para él, la *justicia* se define como la creación de instituciones «diseñadas para procurar del mejor modo posible una *libertad real* para todos». Nótese que no es solo el derecho a ser libres lo que está en juego, sino también la *realidad* de esa libertad (aquello que John Rawls llamó el «valor de la libertad», y que Isaiah Berlin bautizó —aunque, por desgracia y con equivocada intención, lo hiciera en un sentido despectivo— como «libertad positiva» para diferenciarla de la mera «libertad negativa», la ausencia de restricciones externas, que era la que él defendía como libertad verdadera). Para los defensores de la renta básica universal —al igual que para sus predecesores, los diseñadores del Estado del bienestar—, esa «libertad positiva» (es decir, la capacidad de autoafirmarse y de seguir las opciones que uno mismo elige para sí) no puede dejar de ser un hecho concomitante con la libertad «negativa» en cuanto reformulamos aquella como una especie de garantía que evita que esta última ampare el desamparo y la indigencia de muchos de los miembros de la sociedad. La libertad es valiosa cuando tanto ella como el potencial humano que se supone que destapa son reales; pero para un número elevado de seres humanos quedará muy lejos de serlo a menos que se acompañe de una renta básica o de algún tipo de mecanismo funcionalmente equivalente. «La valía o el valor real de la libertad de una persona —insiste Van Parijs— depende de los recursos de los que esa persona disponga para hacer uso de su libertad.» Y para que todo ese sistema contribuya a la causa de la justicia social, «la distribución de oportunidades (entendidas estas como formas de acceso a los medios que las personas necesitan para hacer aquello que quieran hacer) [tiene que] estar diseñada de tal modo que brinde las mayores oportunidades reales posibles a aquellos individuos que tengan las menores oportunidades de todos».

Además de incluir una elegante y concisa reformulación de la postura de

Van Parijs, el libro mencionado es una recopilación de valoraciones críticas de varios puntos del programa del pensador belga, que, sumadas, nos proporcionan un estudio casi integral de la relativamente breve (aunque turbulenta) historia de la idea y de su situación actual, así como un análisis de sus posibles opciones de éxito y de los obstáculos que se presentan a la hora de aprovecharlas de forma adecuada. Entre esas valoraciones, la de Claus Offe destaca por su exhaustividad y su atrevimiento —de los que sale, en conjunto, airoso— a la hora de explorar tanto las raíces de la creciente popularidad de la idea como las probabilidades adversas a su puesta en práctica.

Lo que Offe hace en esas páginas no es otra cosa que forzar un poco la teoría de Van Parijs para que ofrezca —como toda buena teoría debería ser capaz de ofrecer— «una teoría de sí misma». «El teórico debe dar respuesta, entre otras, a la pregunta: “¿Por qué se oponen tantas personas a mi teoría?”^[82]». Esta es una pregunta muy seria —la más seria, quizá, de todas las que exigen respuesta— si tenemos en cuenta que, «aunque el interés por los programas de renta básica y la disposición favorable a esta van por lo general en aumento, y no solo en las economías avanzadas, nadie se atrevería a proclamar en serio que la renta básica [...] es una realidad que está ya a la vuelta de la esquina en ninguna parte. ¿Por qué no?» (pág. 112).

Del inventario de respuestas iniciales que Offe da a esa pregunta, destaca por encima de las demás una de las más habitualmente intuitas de todas, y que no es otra que el miedo (que, aunque «pasional y exagerado, no tiene por qué ser puramente paranoico») que inspira la libertad que se adivina que una situación como esa generaría. Pero «¿quién tiene motivos para temer la libertad que produciría la renta básica universal (y qué motivos serían esos y qué es lo que habría que temer de dicha libertad)?». Como era de suponer, son los empresarios quienes encabezan la lista de personas que expresan esos miedos, pues tienen un motivo doble que temer: en primer lugar, temen que «su control sobre los trabajadores se debilite, ya que estos seguirían disponiendo de una opción viable de vida si renunciaran a sus trabajos», y en segundo lugar, porque «sospechan que una renta básica universal precisaría de un nivel de [...] presión fiscal que, a su vez, comportaría una compactación a la baja de la escala de los ingresos netos» (pág. 113).

Estos y otros miedos que la propuesta suscita en diversos sectores tienen que ser tenidos muy en cuenta, como Offe hace bien en advertir y en exigir incluso. Él también sugiere maneras de calmar al menos algunos de esos miedos o, cuando menos, de mitigarlos y hacer que sean más fáciles de contrarrestar, superar y vencer. Las principales, y las más innovadoras también, son «el *gradualismo* y la *reversibilidad*. Se trata de aportar un contexto en el que las personas puedan cambiar sus preferencias por medio del aprendizaje, como en el dicho aquel de que comiendo se abre el apetito (sin necesidad de alimentar a nadie a la fuerza)» (pág. 114). Quizá la más interesante de las vías que propone Offe —porque posiblemente sea también la más prometedora— es aquella que él llama «cuenta sabática» por un total de tiempo determinado «(de, por ejemplo, diez años) a la que toda persona adulta tendría derecho y de la que podría ir tomando en cualquier momento [...] partes en forma de períodos de tiempo, como mínimo, de seis meses, un tiempo libre que podría usar, gracias a la cobertura de una renta fija que tendría durante ese período, para dedicarlo al fin que quisiera». Su predicción es que el efecto más deseable (y, al mismo tiempo, muy probable) de ese modo de reforzar los cimientos auténticamente universales de la libertad se produciría en el terreno de «lo que antes llamábamos *humanización del trabajo* y de la eliminación progresiva de empleos especialmente *malos*» (pág. 117).

No obstante, uno de los obstáculos más serios (aunque tenga más que ver con una cuestión técnica o administrativa que con un «antagonismo de intereses de clase») que se acumula en el camino de lo que, de otro modo, sería una ruta muy razonable —desde el punto de vista práctico— hacia la renta básica universal esbozada por Offe, es la elevada probabilidad de que, cuando se intente poner en marcha de verdad, no tarde en confirmarse la sospecha de que un régimen de renta básica solo puede implantarse de manera verdaderamente universal y de ninguna otra. Offe se muestra muy claro sobre este último (y, quizá, fundamental) escollo: al menos en lo que al territorio de la Unión Europea respecta, la renta básica «no puede ser introducida en un único país en solitario». No puede, deberíamos aclarar, mientras la red de instituciones políticas dedicadas a cubrir el territorio comunitario en su totalidad brille por su ausencia o esté políticamente

fragmentada como, a la mayoría de efectos prácticos, está en la actualidad. Esta es una circunstancia que, en cierto sentido, es específica de la Unión Europea, pero que, en otros aspectos, no deja de ser una manifestación de la separación institucional que, en el mundo en general, se observa entre la capacidad de que se hagan cosas y la capacidad de decidir qué cosas deberían y tienen que hacerse.

Estas son reflexiones que no hay que tomar, sin embargo, como un argumento en contra de integrar el régimen de una renta básica universal en la práctica humana en general; todo lo contrario: pueden (y deberían) usarse para aprovechar el probable ascenso que seguirá experimentando el atractivo y la popularidad de la renta básica con el fin de (re)maridar el poder y la política, en la actualidad divorciados. ¿Cómo? Pues, por ejemplo, fomentando (aunque a mucha mayor escala) la «implementación de una Europa social que sea capaz de dotar el proyecto de la integración europea del sentido y el atractivo popular general que tanto se echan hoy en falta en él» (pág. 118).

Creo que sería un grave error sostener que el proyecto de una renta básica universal está condenado a fracasar porque los más que documentados hechos actuales apuntan la presencia de una tendencia dominante (y puede que apabullante incluso) de «regreso a la desigualdad». Ese es un argumento al que debemos (y podemos) dar la vuelta: la vitalidad del proyecto de la renta básica universal, siendo como es uno de los pocos ingredientes esenciales de la «utopía para realistas» contemporánea, puede ser empleada como un arma singularmente poderosa en la lucha para invertir tan repelente, peligrosa y potencialmente catastrófica tendencia.

4

DE VUELTA AL SENO MATERNO

La «vuelta al yo» ha nacido como una especie de grito de guerra en la batalla por liberarnos de los horrores de la reclusión tribal, resucitado por el cadáver mortinato de su más aparente alternativa (la del cosmopolitismo), del mismo modo que la idea de la «vuelta a las tribus» era —y continúa siendo— el lema con el que muchos tratan de buscar un refugio que los proteja de las abominaciones de la soledad de los individuos huérfanos, dolientes, en la era de la posliberación. Ambos llamamientos son venenos que, curiosamente, funcionan como antídotos el uno del otro.

En «The Privatization of Hope» [La privatización de la esperanza]^[83], una sucinta, aunque no por ello menos mordaz e incisiva y, sobre todo, sincera (audazmente sincera, me siento tentado a decir) vivisección de los lazos humanos que actualmente se están deshaciendo como consecuencia de haber sido dejados básicamente al albur del criterio de los propios individuos, de sus crónicamente inadecuados recursos y de la naturaleza autorreferencial de sus preocupaciones, sus iniciativas y sus empresas, pieza publicada en la *Boston Review* del 26 de abril de 2016, Ronald Aronson afirma lo siguiente:

Se está privatizando la esperanza. En todo el mundo, pero especialmente en Estados Unidos y en el Reino Unido, se está produciendo un verdadero desplazamiento sísmico que está trasladando las aspiraciones y las responsabilidades desde el plano de la sociedad, en general, hacia el de nuestros propios universos individuales. Y el hecho de que las expectativas

personales se separen así del mundo exterior transforma tanto las primeras como el segundo.

No es que hayamos perdido toda esperanza durante esta pasada generación; de hecho, hoy se observa una enloquecedora profusión de esperanzas personales. Pero la que se ha visto atacada ha sido esa clase de esperanza que es social, que es la motivación que impulsa los movimientos que hay que hacer para que el mundo sea más libre, más igual, más democrático y más habitable.

En definitiva:

Hubo un tiempo en que los trabajadores entendieron que podían mejorar sus condiciones si se hacían valer colectivamente; ahora los trabajadores comprenden que su mejor opción es protegerse a sí mismos *por sí solos*. Entre esos buscadores de sí mismos, las experiencias de clase y de solidaridad son tan imposibles como irrelevantes. Como bien dice [Steve] Fraser, cuando el yo es el único sitio viable de mejora, cuando no hay ningún beneficio posible que obtener con la acción colectiva, la conciencia colectiva se antoja «ridícula, ingenua y confusa, cuando no pecaminosa y sediciosa».

Una vez abandonados al juego del mercado, al que no tuvieron prácticamente más opción que incorporarse en su doble calidad de vendedores y de mercancía en venta, los humanos así cosificados son impelidos o persuadidos a percibir su «ser en el mundo» como una agregación y sucesión de transacciones de compraventa, y a considerar a la población de ese mundo como un cúmulo de otros compradores/vendedores como ellos que exhiben sus respectivas mercancías y regatean con ellas desde el peculiar puesto del mercado (del que cada persona es su propio propietario y gerente privado) en el que las exponen y guardan.

Es más que probable que las personas con las que nos encontramos al entrar por vez primera en ese mundo, y con las que nos reencontramos una y otra vez en nuestras sucesivas entradas en cada uno de los compartimentos de

este, nos «interpelen^[84]», y es igualmente probable que nosotros las interpelemos a ellas, como rivales y competidoras —y de vez en cuando, tal vez, como candidatas para alguna alianza *ad hoc* ocasional, aunque casi nunca como nuestros naturales hermanos de armas— que ya son o que están destinadas a ser. Actualmente, nos están empujando con insistencia —y sin demasiada resistencia por nuestra parte, la verdad— hacia atrás, de regreso a comienzos del siglo XIX, cuando a los campesinos de muchos países de Europa, y a los oficiales y artesanos de todos ellos, les fueron expropiados aceleradamente sus medios de producción y, con ellos, su estatus y su capital sociales. A partir de ese momento, vivieron hacinados dentro de los márgenes de una «vida desagradable, brutal y corta», característica de un mundo en el que se libraba una «guerra de todos contra todos»: un mundo poblado por otros como ellos mismos, los «miserables», que, como ellos, carecían de rostro y no eran plenamente humanos, y, como ellos también, consideraban su nuevo entorno tan alienante como hostil. Tardaron muchas décadas en descubrir un interés común entre toda aquella multitud anónima que fichaba todos los días, a la entrada y a la salida de las fábricas del capitalismo temprano: esas décadas fueron el tiempo que les llevó coronar aquel hallazgo con la idea de la «solidaridad» que los introdujo en toda una era de experimentos, intentonas abortadas o muertas al nacer, salidas nulas, derrotas y triunfos a corto plazo que almacenamos en nuestra memoria colectiva a largo plazo; y todavía pasó más tiempo hasta que inventaron, institucionalizaron y practicaron una acción solidaria sistémica y sistemática dirigida a sustituir la esclavitud por la emancipación.

Pues bien, ahora nos encontramos en una era similar en cuanto al clima dominante. Algunos de nosotros sacamos ánimos para mantener la esperanza de que estén pronto por llegar nuevos y más prometedores comienzos para todos. Otros, desencantados de cualquier esperanza, exasperados y adictos a la frustración, invierten sus aspiraciones en retornar al pasado. Pero da la impresión de que a una gran mayoría de nosotros no le preocupa ni lo uno ni lo otro (ni el futuro ni el pasado) y se ocupa más bien en hallar modos de aplacar las insoportables perspectivas recurriendo a dispositivos propensos a dar satisfacciones pequeñas pero diarias: estas personas rebajan así aspiraciones y expectativas tras replegarse en el engañosamente seguro

refugio de la preocupación por uno mismo y de lo autorreferencial. Sin embargo, todavía no hemos empezado de verdad a tomar nota (ni, menos aún, a extraer conclusiones) de lo falsa que es la protección de ese refugio ni de lo inverosímil que resulta esa autorreferencialidad. Tras habernos quemado los dedos en el intento, la mayoría de nosotros sigue creyendo ahora —como bien apuntaba Frazer— que la conciencia colectiva (y no digamos ya la acción colectiva) es o bien sediciosa, o bien ingenua.

La frustración y el dolor de esos deditos chamuscados son casi auténticos, pero las conclusiones que la mayoría de las personas saca de ellos en la práctica (aunque no siempre en la teoría) no son las únicas concebibles, ni siquiera las únicas convincentes (ni, menos aún, preestablecidas o predeterminadas). Al contrario, descansan sobre varias capas de supuestos fantasiosos tácitos, ninguno de los cuales tiene apenas base empírica en la que sustentarse. Tim Jackson, profesor de desarrollo sostenible de la Universidad de Surrey, supo abarcar todos esos niveles dentro de una sola y concisa frase: «Se trata de que las personas en general *nos convenzamos de gastar un dinero que no tenemos en cosas que no necesitamos para crear en personas que no nos importan unas impresiones que no perduran*^[85]». Reducida a su esencia más pura, esa frase significa que hemos sido arrastrados a todas esas obsesiones y rutinas sin sentido, en las que hemos terminado confiando como fórmula *infalible* para confirmar nuestro estatus *ilusorio*.

Aplicando la excelente distinción de Robert Merton entre las funciones manifiestas y latentes de las estructuras sociales y de las pautas de conducta que estas insinúan y exigen, diríamos que la función manifiesta del modo de vida impuesto por la cultura consumista es atender las necesidades y las elecciones de los clientes, y facilitar su satisfacción, mientras que su función latente (que, como bien sugiere Merton, es el motor factual de la estructura en sí) es permitir que los usuarios se reconcilien con una vida en la que la falta crónica de atención a las necesidades auténticas se hace llevadera gracias al ardid de la satisfacción ilusoria de necesidades meramente fantasmales, y se ajusten a ella.

Basándose en manifestaciones demasiado habituales en la actualidad —y, por lo tanto, muy conocidas— de la aplicación práctica de esa norma,

Umberto Eco nos ofrecía (en uno de sus ensayos breves recopilados en 1991) ^[86] una autopsia excepcionalmente perspicaz de su mecanismo de funcionamiento:

El hombre de poder es aquel que no está obligado a responder a todas las llamadas y, lo que es más, aquel que siempre está reunido, como suele decirse. [...]

Por lo tanto, quien ostenta el teléfono móvil como símbolo de poder está declarando, en cambio, a todo el mundo, su desesperada condición de subalterno, estando como está obligado a ponerse firme, incluso mientras está ocupado en tratos sexuales, cada vez que el administrador delegado llama. [...] Pero el hecho de que use con ostentación el teléfono móvil es la prueba de que no sabe estas cosas y es la ratificación de su inapelable marginación social.

El revelador estudio —una investigación meticulosa y profunda— de lo que Steve Fraser llama la «edad de la aquiescencia» [The Age of Acquiescence] ^[87], un verdadero compendio de los factores que unen fuerzas para apuntalar a esos «hombres de poder» dentro de los castillos a los que se retiran y para volverlos inmunes a los actos de disconformidad y protesta de quienes tienen vedado el acceso a ellos, se subtitula *The Life and Death of American Resistance to Organized Wealth and Power* [La vida y la muerte de la resistencia estadounidense a la riqueza y el poder organizados]. Lo que se pregunta no es por qué surgió Occupy Wall Street (una pregunta que tendría una respuesta demasiado obvia como para precisar de un estudio de quinientas páginas como ese), sino por qué no «surgió mucho antes». Y, como podríamos añadir nosotros con la ventaja añadida que nos da el hecho de leer ese libro dos años después de que saliera de imprenta, la pregunta de por qué se fue apagando y marchitando hasta desaparecer tan pronto, sin dejar prácticamente rastro alguno en las prácticas de Wall Street y sin apenas desgastar un ápice lo asegurados que los hombres de poder están frente a lo que piensen o hagan los miembros del 99% restante de los habitantes de la nación. Sobre todo, teniendo en cuenta que «la clase política respondió a ello recetando más de aquello de lo que la gente estaba ya harta: una nueva dosis de austeridad, aderezada con una especie de creencia religiosa en una “recuperación” que, para el 99% de los estadounidenses, jamás iba a ser más

que una ilusión óptica», y teniendo en cuenta también que, durante esos años, «las esperanzas de la gente corriente de tener un futuro digno se disiparon y la amargura se instaló en su lugar».

En algún punto del camino que nos llevó de la utopía positiva, embravecida, tajante y segura de sí misma de la modernidad temprana a la actual retrotopía apocada, alicaída y derrotista, Pigmalión, recordado (gracias a *Las metamorfosis* de Ovidio) por haberse enamorado de los encantos de Galatea, escultura de marfil tallada por él mismo, se encontró con Narciso, que se había enamorado de su propia belleza (aunque, en este último caso, a través de las impresiones que esta dejaba sobre superficies capaces de reflejarla, aunque no necesariamente, como en el caso de las aguas del río, de retenerla).

En un memorable estudio sobre el narcisismo contemporáneo^[88], Christopher Lasch anuncia la próxima sustitución del «hombre económico», personalidad típica ortodoxa de la sociedad capitalista, por el «hombre psicológico», el más consumado producto del individualismo burgués. El hombre psicológico, una personalidad preparada y afinada por la sociedad capitalista en su actual fase consumista-narcisista, está (en marcado contraste con su ahora desplazado predecesor)...

... torturado no por la culpa, sino por la ansiedad. No trata de convencer de sus certezas a otros, sino de hallar un sentido en la vida. [...] Se queda sin la seguridad de las lealtades de grupo y ve en cualquier otro individuo un rival de cara a conseguir los favores otorgados por el Estado paternalista. [...] Ferozmente competitivo en su reclamación de aprobación y aplauso, desconfía de la competencia porque la asocia inconscientemente a un ansia desmedida de destrucción. [...] Codicioso en tanto en cuanto sus antojos no conocen límites, [...] exige satisfacción inmediata y vive en un estado de inquieto y permanentemente insatisfecho deseo. [...] Vivir para un momento es la pasión dominante: vivirlo para uno mismo, no por nuestros predecesores ni por la posteridad (págs. 22-23 y 30).

Lasch concluía de todo ello que la semejanza del «narcisista contemporáneo, absorto en sí mismo y en sus delirios de grandeza, con el yo *imperial* tan frecuentemente exaltado en la literatura estadounidense del

siglo XIX» es meramente superficial (pág. 35), y permítanme que añada que lo es tanto como la semejanza entre el Pigmalión/productor y el Narciso/consumidor. Sin embargo, déjenme también aclararles de inmediato que ese es un parecido que no podemos minimizar calificándolo de casual o contingente. Después de todo, el regreso a un modelo narcisista del yo con la intención de que este encarnase aquel *yo imperial* de antaño era exactamente lo que prometía la sociedad a base de atiborrar innumerables estanterías de kits para la autoidentificación personal, con instrucciones de montaje incluidas: una sucesión de causa y efecto cuya problemática situación resultante guarda una similitud más que «superficial» con todos los demás aspectos del fenómeno de la «vuelta al pasado», del que la «vuelta al yo» es uno más.

Una de las preguntas fundamentales que podemos hacernos en ese sentido es si las tendencias narcisistas han de ser vistas y tratadas (y, por lo tanto, introducidas en la órbita de la atención y la responsabilidad médicas) como «trastornos de la *personalidad*» —como son habitualmente clasificadas, presentadas y debatidas— o como un «trastorno de la *sociedad*». ¿Son anomalías individuales multiplicadas, aunque todavía resulten marginales (y sepamos o deseemos que sigan siéndolo), o son los síntomas de una normalidad emergente? ¿Estamos ante la manifestación de un reinicio de las opciones propio de un cambio de la condición humana, o ante la muestra de unas nuevas inclinaciones de los caracteres a los que se ha endosado una nueva carga de deber y obligación? En definitiva, ¿es una cuestión de sociología o de psicología? Estas son preguntas difíciles y les buscaremos en vano una respuesta inequívoca si tratamos de analizar con microscopio el *ecotipo* en el que el fenómeno narcisista ha sido concebido y gestado. Hablamos de un sociopaisaje que Anthony Elliott ha sabido observar, registrar y describir muy correctamente:

Vivimos hoy en un mundo en el que las personas lidian con cambios en las costumbres sexuales, luchan contra la desestabilización de las relaciones, experimentan con diferentes definiciones del yo y buscan sentido negociando las exigencias interpersonales de la vida cotidiana. Todos esos contactos con el lienzo general de la cultura en lo que se refiere al significado de esta para la vida interior implican el reconocimiento de la libertad de elección. Elegir,

en ese contexto, significa entender las formas activas y creativas en que se forma y se reforma un sentido del yo, reconociendo al mismo tiempo la profunda influencia de otras personas y de la cultura en nuestra manera de concebir la esfera privada^[89].

La firme (a la par que extensa e intensamente argumentada) opinión de Lasch es que «las experiencias de vacío interior, soledad e inautenticidad» que desencadenan la respuesta narcisista «nacen de las condiciones de belicosidad que impregnan la sociedad estadounidense por doquier, de los peligros y la incertidumbre que nos rodean, y de la pérdida de confianza en el futuro» (pág. 64). Esta hipótesis me parece la verdad y nada más que la verdad, pero no toda la verdad. Lo que se echa en falta es la conexión entre la experiencia de una masa ingestible de riesgos y la ansiedad permanente que tal experiencia genera (junto con el síndrome narcisista). Lo que crea ese nexo, según sugiero yo, es una transferencia completa de la responsabilidad por los fallos y fracasos en la vida hacia las espaldas mismas de los actores de esa vida.

Cuando la ninfa Liríope, madre de Narciso, pidió al adivino Tiresias que le predijera el futuro de su hijo (véase el libro III de *Las metamorfosis* de Ovidio), Tiresias (que podía verlo todo gracias a su ceguera física) le pronosticó una larga vida..., siempre y cuando Narciso «jamás se reconociera a sí mismo». Lo cierto es que los narcisos de nuestro tiempo son forzados por la cultura en la que nacen a no hacer prácticamente otra cosa que esforzarse al máximo por «reconocerse a sí mismos»: cada uno de ellos. En realidad, esa es la causa principal de que se conviertan en narcisos ya desde la más tierna infancia de la que será una vida de crianza, formación e instrucción en ese sentido.

Sigmund Freud^[90] se mostró cauto, circunspecto y prudente a propósito de la condición y la psique humanas, y eludió definirse de manera inequívoca en cuanto a si esa ansia de «reconocerse a uno mismo» a pesar de las advertencias es el síntoma de un trastorno o una muy extendida proclividad de la psique humana. Para poner de manifiesto la dificultad intrínseca de una resolución directa y definida de semejante dilema, Freud amplió la descripción clínica de narcisismo que existía en su época (que, según la versión de Paul Näcke de 1899, entonces considerada plenamente autorizada,

era la «actitud de una persona que trata su propio cuerpo como normalmente se trata el cuerpo de un objeto sexual») a fin de que el concepto pudiera «reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre [...]. El narcisismo, en este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo» (págs. 3-4 [71-72]). Según su propia versión ampliada, el «narcisismo» se caracteriza por «dos rasgos fundamentales de carácter: el delirio de grandeza y el extrañamiento de su interés respecto del mundo exterior (personas y cosas)» (pág. 4 [72]). No obstante, las dos características citadas están íntimamente conectadas: «La libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo» (pág. 5 [72]). Existe, por así decirlo, una interacción *Hassliebe*, sintética/antitética, entre las dos: «Vemos también a grandes rasgos una oposición entre la libido yoica y la libido de objeto. Cuanto más gasta una, tanto más se empobrece la otra» (pág. 7 [73-74]). Según el enfoque de Freud, el «narcisismo» podría seguir viéndose como una perversión de la natural predisposición humana, pero no como una dolencia que pone a los afectados en la categoría de «casos clínicos». Freud se niega a extraer de todo ello la conclusión de «que los seres humanos se descomponen tajantemente en dos grupos [...]; más bien, promovemos esta hipótesis: todo ser humano tiene abiertos frente a sí ambos caminos para la elección de objeto [el anaclítico y el narcisista], pudiendo preferir el uno o el otro. [...] [No obstante,] el narcisismo primario [...] puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto» (págs. 23-24 [85]). Lo que yo insinúo es que esta posibilidad, adelantada ya por Freud en 1914, se ha convertido a las alturas de 2014 en una norma que regula nuestro comportamiento.

Los efectos de esa transformación de la premonición de Freud en una norma psicosocial han sido constatados así por Rutger Bregman: «Lo que importa ahora [es] ser tú mismo [e] ir a lo tuyo». Por eso, la libertad, nuestro ideal aparentemente más elevado, «se ha vaciado^[91]». De lo que andamos más dolorosamente faltos es de «un motivo para levantarnos de la cama por la mañana». No es de extrañar, pues, que «nunca como ahora ha[ya] habido

tantos jóvenes visitando psiquiatras», ni que nunca antes hubiera tantos casos de síndrome del trabajador quemado en fases tempranas de una carrera profesional, ni que nunca antes se tomaran tantos antidepresivos como ahora. De todos modos, Bregman encuentra también un aspecto positivo entre tanta desgracia: «La extendida nostalgia, el anhelo de un pasado que nunca fue realmente así, nos dan a entender que todavía tenemos ideales, aun cuando los hayamos enterrado vivos^[92]».

No es extraño que, habiendo perdido o dado la espalda a toda visión de una sociedad futura alternativa (mejor) y asociando como consecuencia ese futuro, si no con algo «peor que el presente», sí con «más de lo mismo» (algún otro incremento salarial, algún otro ascenso profesional, algún otro nuevo aparato electrónico, algunas otras vacaciones, algún otro cambio en la moda del vestir, de los coches, de los papeles pintados, etcétera), recurramos nostálgicamente a la hora de buscar ideas genuinamente significativas a las grandes ideas enterradas (¿prematuramente?) del pasado. Se nos permite deducir de ello que la visión de una «vida mejor» se ha desacoplado de su idílico matrimonio con el futuro. Y que, durante el proceso de divorcio, esa visión también se ha cosificado y convertido en mercancía, relegada a los mercados de consumo, y ha quedado abominablemente empobrecida al ser vaciada de su anterior relevancia ética.

Pero ¿y la idea misma de *ir a mejor* y de *mejora*? ¿Son los significados que se nos impulsa y se nos predispone a concebir y atribuir a semejantes resortes casi inmortales de nuestros esfuerzos inmunes a la revolución cultural en marcha? Según Carl Cederström y André Spicer han hallado en un estudio^[93], un nuevo significado —el de *wellness*— tiende actualmente a desplazar y a expulsar aquellos otros que recordábamos de nuestro pasado aún relativamente reciente. Ese *wellness* mismo «se ha convertido en una exigencia moral. [...] Como consumidores, se nos exige que nos procuremos un estilo de vida dirigido a maximizar nuestro bienestar» (entendido, permítanme que se lo aclare, como nuestra salud y estado de forma personales). Resulta significativo que «cuando la salud deviene en ideología, el no conformarse a esta pasa a ser un estigma». Las personas que «no cuidan sus cuerpos [...] son demonizadas como seres perezosos, débiles o sin fuerza de voluntad, [...] anormales obscenos que disfrutan ilegal y

desvergonzadamente con aquello que cualquier persona sensata rechazaría» (págs. 3-4). Los autores citan a Steven Poole^[94] a propósito de cómo la alimentación se ha convertido en la ideología de nuestro tiempo y de cómo ha cambiado nuestra confianza en lo tocante a la búsqueda de respuestas a aquello que se nos insta (desde diferentes colectivos de personas, que pueden ir desde políticos y sacerdotes —en quienes hemos perdido ya la fe— hasta los cocineros y los nutricionistas estrella) a considerar como «las grandes preguntas (existenciales)». Ese ha sido un cambio verdaderamente capital: cuando *externalizamos* en expertos nuestra vida íntima y la búsqueda de un sentido, ese «entrenamiento (o *coaching*) se traduce en una *internalización* de la responsabilidad» (cursiva añadida). «Ahora tenemos que culparnos a nosotros mismos de todos los problemas imaginables» (pág. 13).

Permítanme señalar que, en tanto que los actos de la asunción de responsabilidad y de la fidelidad a esa asunción de responsabilidad conforman juntos el núcleo central de una actitud moral, la nueva moral de la «vuelta al yo» pasa a fundarse en una reorientación de la responsabilidad (que, en cualquier caso, es su principal componente y el que merece la mayor parte de nuestra atención e interés) para que deje de estar «ahí fuera» (es decir, en el «otro», en nuestros allegados, en «nosotros», en la comunidad, en la sociedad, en la humanidad o en el planeta que compartimos) y pase a residir en *mi* cuerpo: en la habilidad de este y en su capacidad para procurar la satisfacción del *wellness*. El daño colateral provocado por el cambio en cuestión es la privatización del deber moral, que pasa además a adquirir una esencia autorreferencial. La nueva moral ha dejado de ser centrífuga y es ahora centrípeta: de ser el principal aglutinante que salvaba distancias y acercaba posiciones entre las personas y, en definitiva, las integraba, ha pasado a convertirse en una más de la ya larga y aún creciente lista de herramientas de división, separación, disociación, alienación y laceración.

A propósito del actual interés popular por las obras de la novelista y filósofa Ayn Rand (1905-1982), denigrada (cuando no directamente desestimada e ignorada) tanto por la filosofía académica convencional como por la crítica literaria más autorizada, Wikipedia facilita la siguiente información:

En 1991, una encuesta encargada por la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos y el Book of the Month Club preguntó a los afiliados a este último cuál había sido el libro más influyente de su vida. *La rebelión de Atlas*, de Rand, fue el segundo más nombrado después de la Biblia. Los libros de Rand continúan vendiéndose y leyéndose con gran profusión: en 2013, por ejemplo, se vendieron más de 29 millones de ejemplares (de los que un 10% aproximadamente eran copias adquiridas por el Ayn Rand Institute para su distribución gratuita en centros educativos). En 1998, los lectores de Modern Library proclamaron en una votación *La rebelión de Atlas* como mejor obra de ficción del siglo xx, seguida de *El manantial* (de la misma autora) en segundo lugar, en una lista en la que figuraban otros libros de Rand, como *Himno* (en séptimo puesto) y *Los que vivimos* (en octavo)^[95].

De *La rebelión de Atlas*, libro que la opinión popular (según esta se revela en las cifras de ventas) tiene por obra maestra de la autora, Wikipedia opina que se convirtió en un superventas internacional a pesar de las numerosas críticas negativas recibidas. Y, en general, esa es una valoración que condensa bastante bien lo que ha sido la suerte corrida por el resto de las novelas y los ensayos filosóficos de Rand. La historia de Ayn Rand es un testimonio muy gráfico de la asombrosa (y casi insaciable) demanda popular de las ideas promovidas por sus escritos. Ella seguramente detectó y cultivó una especie de trama argumental en el *Lebenswelt* de nuestros contemporáneos que había sido ignorada y abandonada por las élites de la filosofía y de la literatura (o, mejor dicho, una trama que esas élites no habían sabido reconocer como era debido o se habían negado a visitar y, más aún, a examinar a fondo). Esta extraña y bastante inhabitual disonancia y divergencia es un buen indicio tanto de la complejidad —la ambigüedad intrínseca, en realidad— de la resurrección de Narciso como, además, de la categoría del conjunto del movimiento de «vuelta al yo» en la cultura contemporánea (de ahí que la ignorancia de la que el «fenómeno Ayn Rand» continúa siendo objeto entre los filósofos —y entre los sociólogos también— parezca un error de juicio bastante grave).

Rand bautizó el argumento en cuestión con el nombre de ética objetivista (nombre que se explica porque se basa en «la necesidad *objetiva* de la supervivencia del hombre»), y a la cosecha que aspiraba a recoger cultivando

dicho argumento la denominó *egoísmo racional* (definido como el conjunto de «valores necesarios para la supervivencia del hombre»)^[96]. Nótese que la entidad llamada *sociedad humana* no desempeña papel alguno en toda esa base de definiciones.

Rand no ocultaba los motivos para su elección de términos. Tras confesar que, «de vez en cuando», le preguntaban: «¿Por qué usa usted la palabra *egoísmo* para designar unas cualidades positivas del carácter, cuando esa palabra genera antagonismo en muchas personas para quienes no significa lo mismo que para usted?», ella reconocía que la usaba «precisamente por la razón por la que a usted le da miedo esa palabra» (pág. vii). Y explicaba que «el altruismo proclama [erróneamente] que cualquier acción que se realiza en beneficio de otros es buena y cualquier acción que se realiza en beneficio propio es mala» (pág. viii). Semejante modo de ver, intrínsecamente hostil a su visión de la ética objetiva como ella no cesaba de recalcar, es responsable de «ciertos conflictos y contradicciones irresolubles por los que se han caracterizado las relaciones y las sociedades humanas a lo largo de la historia».

En resumen, Rand perseguía nada menos que una (re)evaluación radical de los valores, consistente en intercambiar los lugares asignados en la condición y en el dilema fundamental de la existencia humana a lo bueno y lo malo, respectivamente. Ella venía a decir que la *verdad objetiva* se corresponde con la descripción hobbesiana de la convivencia humana como una guerra de todos contra todos, y que al Leviatán —en el que Hobbes depositó la esperanza de la paz— le cabía la culpa tanto de pervertir esa verdad como de todas las formidables consecuencias de semejante mentira. También afirmaba que el hecho de que esa ética preceptúe el egoísmo del hombre debería ser percibido por muchos de nosotros —pecadores, arrepentidos o no, como somos— como una buena noticia: es decir, como una absolución integral por el egoísmo y como una exoneración de toda culpa, vergüenza o pecado erróneamente atribuido a tal egoísmo por la perversa actividad filosófica moderna. También podría ser muy bienvenida para un número aún mayor de nosotros —aquellos que desearían pecar, pero no se atreven a hacerlo— a modo de indulgencia adquirida por anticipado con la que perdonar cualquier pecado futuro. No obstante, también sonaría

como una llamada de advertencia a la cautela, dirigida a todos nosotros de forma indiscriminada: una cautela que «parece lógica», pues vendría dictada por el mencionado carácter integral de la absolución y de la indulgencia que la ética objetiva ofrece. En cualquier caso, tomadas en conjunto, las buenas y las malas noticias traídas por la ética objetiva probablemente actúan haciendo del «egoísmo racional» poco menos que una hipótesis autocumplida.

Pero no solo es probable que actúen de ese modo, sino que estamos siendo ya testigos de cómo actúan así y de cómo sus avances progresan a ritmo bastante vivo. Y, como ya cabía esperar dada la irremediable dualidad del mensaje (que, a un tiempo, pronostica y presagia, promete y advierte, envalentona y desanima), se han abierto las compuertas a una riada de publicaciones de autoaprendizaje, manuales de bricolaje y guías prácticas, todas entregadas a la labor de convertir a sus lectores en mano de obra que paga (en vez de cobrar) por realizar ese trabajo.

La riada, sin embargo, baja por dos cauces fluviales distintos (aunque no siempre nítidamente separados): uno se dirige hacia aquellas personas que buscan instrucciones sobre cómo convertirse en narcisistas y cómo disfrutarlo sin cargos de conciencia, y otro que apunta hacia aquellas otras que desean saber cómo defenderse de las obsesiones y relaciones narcisistas de terceros y cómo conseguir que esos terceros lamenten pensar y actuar tal como piensan y actúan. Otra corriente, que se origina tal vez en la misma fuente, se divide a su vez en dos riachuelos: uno encaminado hacia el anhelo de un tramo de soledad preñada de creatividad y el otro dirigido hacia quienes padecen los dolores de la soledad. Pues bien, las que siguen son solo unas pocas muestras improvisadas, tomadas de la profusión de restos flotantes entre semejante inundación de manuales de instrucciones.

Podríamos decir, por ejemplo, y por emplear las consoladoras palabras de Wilson Cooper, que «la soledad es tan común en los seres humanos como las conchas y las caracolas en una playa^[97]». Por fortuna, la soledad «solo es una sensación. Y si bien las sensaciones pueden tener un fuerte impacto en nosotros, esta es una que se puede transformar» (pág. 13). ¿Cómo? Recuerden: «Nadie puede amarte hasta que tú puedas amarte a ti mismo. [...] No puedes esperar que los sentimientos de otra persona suplan aquello que tú no piensas de ti mismo. Si ya tienes problemas de autoaceptación, ni todo el

elogio de los demás hará que los soluciones» (pág. 15). Poco importa lo que quienes te rodean valoran o censuran de tu personalidad. Así que, «aprende a ser valiente» (pág. 19). No te avergüences de delatar tu soledad en público: «Puede que haya un restaurante que te gustaría probar, o incluso un concierto al que te mueres por ir, y a los que no vas porque no puedes encontrar a nadie que te acompañe. [...] Aprende a darte cuenta de que está bien que te vean solo en público» (pág. 20). Lo cierto es que es un consejo que parece simple y claro, y que estas son recomendaciones fáciles de seguir. Pero ¿y si descubres que no funcionan tan bien como esperabas y que el hecho de que actúes de ese modo se ha demostrado insuficiente? ¿«Hay algo que se pueda hacer por ti» si estás deseoso de hablar con otra persona acerca de cómo te sientes? Sí, por suerte sí. Para eso están los terapeutas. Y los fármacos que el terapeuta de turno puede recetar (págs. 26-27).

Al igual que todas las demás variedades de yoes imperfectos, a los yoes afligidos por la soledad, como Arlie Russell Hochschild los habría llamado^[98], se les aconseja/recomienda/obliga ahora a «externalizarse». Lo que le queda así a nuestro presuntamente todopoderoso yo, dotado de la fuerza suficiente (se supone) como para ser capaz de transformar sentimientos y sensaciones, es ahogar esa degradante sensación de vergüenza y, de ese modo, acudir sin compañía, a pesar de todos los factores en contra, a ese restaurante que acaban de inaugurar o a ese concierto tan fantástico.

No mucho más nos han dejado en nuestras cajas de herramientas vitales. En la era de la comida rápida y los teléfonos móviles, las anticuadas habilidades de la vida social se están olvidando u oxidando a pasos agigantados por falta de uso. Tanto el arte de negociar el reconocimiento y la aprobación públicos de las identidades de nuestras elecciones personales como el respaldo igualmente público de la autoestima están cayendo con idéntica rapidez en un estado de deterioro por culpa de la navegación *on-line*, sustituto actual del caminar, el nadar, el bucear y el sondear. El fiarse de la autoridad de los veredictos pronunciados por «otros que son importantes» ya no está de moda en un momento en que los «otros» tienden a desaparecer de nuestra vida y de nuestro tacto mucho antes de que lleguen a ser importantes y de que tengamos ocasión de reconocer la infalibilidad de su criterio. Cooper parece admitir esto último, aunque olvida buscar el origen de los problemas y

los daños que esto ocasiona: «La persona puede ser un amigo, un familiar o incluso [*sic*] un amante, pero no *parece* [¡he ahí esa maldita *sensación* de nuevo!] que enriquezca nuestra vida como debiera» (pág. 22, cursivas añadidas). Y menos se lo «parece» a un narcisista, lastrado además por una soledad autoinfligida. La sola compañía recomendada al yo solitario es aquella que se le ha hecho accesible a través de compras realizadas en el mercado de los asesores y los terapeutas.

De los bienes adquiribles en ese mercado se espera que armen a los compradores para batallas que se libran en dos frentes. Se busca ayuda (como aconsejan los asesores y los terapeutas que ofrecen sus servicios) para abordar dos retos a los que la creciente oleada de interés narcisista por uno mismo y de autorreferencialidad enfrenta a nuestros coetáneos.

El primero de esos retos es la necesidad de detenerse al menos unos centímetros antes de la línea a partir de la cual la postura de «egoísmo racional» recomendada al narcisista pasaría de ser un activo a convertirse en una carga —de «norma» laudable a perversión digna de condena—, o, lo que es lo mismo, antes de la línea más allá de la cual las inclinaciones narcisistas propias —incitadas como son, día tras día, por la ruptura de lazos humanos, al tiempo que los esfuerzos combinados de los mercados y de los medios de comunicación las nutren, las ceban y las refuerzan también a diario— amenazan con convertirse en un incipiente, esperanzador y prometedor repelente narcisista para otros seres humanos, reduciendo así a cero sus probabilidades de que quienes las tienen entablen (y, menos aún, mantengan) una relación significativa (y no digamos ya provechosa y gratificante) con otras personas. Como oferta de ayuda de esa primera categoría, investiguen, por ejemplo, libros como *Selfishness and Self Absorption: How to Stop It from Ruining Your Relationships* [El egoísmo y la autoabsorción: cómo detenerlos antes de que arruine tus relaciones], de Ted Dawson, o *Narcissism: The Narcissist Laid Bare* [Narcisismo: el narcisista al descubierto], de Carol Franklin.

El segundo reto es el derivado de que se nos sitúe en el papel de víctimas de los excesos narcisistas; un ejemplo de respuestas a ese reto puede encontrarse en un folleto de Eva Delano que lleva el muy revelador título de *Narcissism Problem Solution: What to Do if Your Partner, Parent, Friend or*

Work Colleague is a Narcissist? [Solución al problema del narcisismo: ¿qué hacer si tu pareja, tu padre, tu madre, tu amigo o tu compañero de trabajo es un narcisista?]. Déjenme que les advierta, sin embargo, de que la línea fronteriza entre esas dos categorías de consejo experto dista mucho de ser clara y sólida. Por la naturaleza misma de su objeto, los asesores y los terapeutas están condenados a oscilar torpe e incómodamente —en respuesta a las peticiones de sus clientes/pacientes— entre dos exigencias (en apariencia contradictorias) centradas en un mismo fenómeno: cómo ser un narciso eficaz y cómo despojar a un narciso (hombre o mujer) de su eficacia.

El documental recientemente estrenado de Erik Gandini *La teoría sueca del amor*^[99] está atrayendo mucha atención pública —en Suecia, país en el que se centra, pero también mucho más allá de las fronteras suecas—. Su autor pone especial énfasis en destacar que la sociedad sueca «es rica, y lo que esa riqueza nos ofrece es tiempo libre. Podemos dedicarlo al autodesarrollo y a reflexionar sobre nosotros mismos». Pero, como él mismo añade de inmediato, si analizamos la situación más de cerca, veremos que lo que todo ese espectáculo de felicidad y bienestar nos trae a un primer plano es la soledad. Un 58% de la población de Estocolmo reside en viviendas unipersonales, uno de cada cuatro habitantes de esa ciudad muere solo, y el consumo de antidepresivos aumentó allí un 25% en los últimos veinte años.

Un estudio de Tony Jeton Selimi titulado *Loneliness: The Virus of the Modern Age* [La soledad: el virus de la era moderna]^[100] exhibe en su cubierta el siguiente comentario elogioso que le dedica el doctor John Demartini (quien, según Wikipedia^[101], es «autor de nueve libros superventas internacionales traducidos a veintiocho idiomas»): «Un bálsamo para el alma inquieta que anhela conexión, libertad y amor en el desierto del vacío». Le siguen nada menos que una treintena más de elogios y alabanzas firmados por reputados académicos y profesionales del entrenamiento y la terapia personales. Salta a la vista que *Loneliness: The Virus of the Modern Age* es un estudio tan serio como ampliamente leído e influyente (Selimi se presenta a sí mismo en su currículum como alguien «internacionalmente conocido como experto en conducta y cognición humanas entre líderes empresariales,

directores generales y emprendedores»). Según sus propias palabras, Selimi dedica su libro «a aquellas almas que han sufrido el dolor del rechazo o la separación y no se han sentido parte de aquello que se percibe como la norma» (pág. xvii).

El tema del libro de Selimi es un fenómeno demasiado conocido para nosotros a partir de nuestra experiencia cotidiana, y que a todos nos molesta, a pesar de que, por paradójico (o, en el fondo, no tan paradójico) que parezca, seamos nosotros mismos quienes lo sostenemos con nuestras entusiastas aportaciones a diario. Como él mismo expone en la introducción de su libro:

La separación, el aislamiento, la soledad y la desconexión te siguen a todos los ámbitos de tu vida. En tu desplazamiento diario al trabajo o en los aeropuertos o en los restaurantes, ves a personas pegadas a sus móviles, sus iPads, sus tabletas, sus ordenadores y sus portátiles intentando desesperadamente conectarse, comunicarse y ser oídas. Pero si miras a tu alrededor, verás a muchas personas que ignoran la presencia de congéneres suyos, que están justo a su lado, que renuncian a crear una conexión personal con ellos y rehúyen hasta la más simple de las conversaciones (pág. xxx).

A simple vista, no hay ni una coma que quitar (ni que añadir) a ese párrafo: conciso pero, al mismo tiempo, muy informativo y alertador. Pero hay algo que, aunque perdonable para la corta extensión de un párrafo, resulta inexcusable cuando hablamos de un libro entero. Y es que, después de que hayamos ido página por página con la esperanza de reunir al final toda la información necesaria y de recibir algunas instrucciones sobre cómo aplicar una respuesta razonable a tal alerta (y sobre dónde buscar dicha respuesta), es probable que terminemos con la sensación de que quedan muchas necesidades por añadir a la lista y que nada se ha dicho de las cosas más importantes. Lo que pretendía ser una *introducción* al tema indicado por el título del libro acaba entonces por parecernos una *distracción* para desviarnos de la senda pretendida y prometida.

A comienzos del siglo xx, los por entonces frecuentes brotes de fiebre tifoidea solían ser tratados por los profesionales médicos —que diagnosticaban la enfermedad por un síntoma muy concreto, que era la elevadísima fiebre que presentaban los pacientes, de cuarenta grados centígrados o más incluso— sumergiendo a los afectados en una bañera llena

de agua fría. Una lógica parecida subyace al mencionado procedimiento que se aplica para diagnosticar y tratar las dolencias y las afecciones sociales. Y también es similar en cuanto a su grado de eficacia, aunque, obviamente, en este caso, los pacientes estén vivitos y coleando, y en casa, cuando se entregan a la labor de «externalizar/internalizar la responsabilidad» que tan notoriamente caracteriza en la actualidad a esa área gris de la interfaz entre la ciencia social y la orientación personal. La diagnosis y la semiótica de la soledad, y el tratamiento propuesto para ese «virus de la era moderna», son algunas de las múltiples pruebas de la supervivencia de esa lógica.

La soledad y el miedo a la soledad no solo son *sentimientos* generalizados, sino que son también *hechos* objetivos de nuestra época, firmemente anclados en la experiencia de la vida moderna líquida; pero también lo son la aversión y la antipatía a una hipotética vacuna radical para mantener alejados esa soledad y ese miedo (o incluso un antídoto puntual contra sus furtivas toxinas), es decir, a una solución drástica que impida sus compromisos a largo (y particularmente indefinido) plazo. Bajo unas condiciones de vida de las que emana una atmósfera de fugacidad y que exhiben sin reservas su propio carácter marcadamente temporal, cualquier planificación a largo plazo, por muy anclada que esté en contratos visiblemente vinculantes de compromiso recíproco, inspira poca confianza y, si acaso, tiende más bien a acrecentar el territorio de los riesgos, pues añade un número considerable de variables incógnitas a cualquier cálculo de las ganancias y las pérdidas potenciales, o de las probabilidades de triunfo o de derrota. Entre tanto cuestionamiento de la fiabilidad de toda compañía y entre tanta reducción de cualquier alianza a una mera situación *ad hoc*, las redes, las confederaciones o las colusiones apenas si pueden empezar siquiera a ahuyentar el fantasma de la soledad. Ese espectro ronda todos los niveles de unión humana —desde los más altos hasta los más bajos— desproveyendo toda clase de lazos interpersonales actualmente existentes —por mucho que los apreciemos y por muy laborioso que haya resultado construirlos— de la capacidad de proporcionar garantías sobre la durabilidad del hábitat en cuestión.

Comencemos por el nivel más bajo, básico y fundamental de unión

humana^[102], que no es otro que el de la sociedad amorosa o «reunión moral de dos». El relato de su crisis actual, tal como lo narra el extraordinario psicoanalista belga Paul Verhaeghe^[103], comienza con una apreciación muy perspicaz sobre la presente condición del hogar familiar, que sigue siendo el escenario corriente de esa pareja (aunque su preponderancia numérica se esté desmoronando con bastante rapidez). «Ha desaparecido un mundo —señala Verhaeghe— que ahora podemos representar mediante el uso generalizado de las comillas (la “señora de la casa” invitó al marido de su “mejor amiga” a subir a su piso “a tomar algo”). Hoy nada significa lo que significó en su momento, [...] la vida familiar ha cambiado drásticamente, la pareja de antaño ha dejado prácticamente de existir.» Verhaeghe analiza las consecuencias (¿o las causas?) de esa desaparición: «Las anticuadas declaraciones de amor romántico —en los contados casos que aún se pronuncian— suenan bastante huecas. Las antiguas expectativas de amor imperecedero han dejado de tener vigencia alguna; este solo es “para un tiempo” o “mientras dure”. La generación más joven rara vez emplea expresiones como *mi amor* o, menos aún, *mi esposo*: ahora tiene que ser *mi compañero*» (pág. 1).

La situación actual de las «relaciones amorosas» presenta todos los síntomas de la transitoriedad característica de las disposiciones provisionales; es cualquier cosa menos clara e inequívoca. Pero, paradójicamente, «una relación amorosa para toda la vida sigue siendo algo con lo que sueñan tanto jóvenes como mayores. El hecho de que no la consigan en la práctica solo sirve para hacer ese sueño más vivo si cabe» (pág. 2). Un paso decisivo para desvelarnos el misterio de semejante paradoja consiste en darse cuenta de que, «si antes lo principal [para una relación amorosa duradera] era el sexo, ahora lo que se recalca es la seguridad. *El amor es un remedio en una era de soledad*» (cursiva añadida).

El amor, sugeriría yo, se ha convertido actualmente en uno de los peones del interminable juego de «seguridad contra libertad», que se disputa en la propia condición humana con la implicación activa y dedicada (entusiasta en ocasiones y, en otras, molesta) de todos nosotros, practicantes de la vida, y productos básicos o secundarios de esta, amén de sus constructores, sus autores y sus actantes. Los «límites claramente definidos que no dejaban

margen a la duda» (por usar los términos de Verhaeghe) tendentes a la seguridad «se suprimieron en la segunda mitad del siglo xx», época de derribo y desmoronamiento de muros, para abrir las puertas a la libertad de «una relación nueva y más liberal entre hombres y mujeres». Las elevadas expectativas, que crecieron durante ese período tumultuoso (a la par que frustrantemente breve) al son del estruendo de la caída de los muros, comenzaron a marchitarse y a desvanecerse, sin embargo, en cuanto se hizo manifiesto que lo que había al otro lado de esas paredes, donde se esperaba, se preveía y se deseaba fervientemente descubrir, desentrañar, absorber y poner en práctica una densa masa de respuestas reales (y placenteras y gratificantes) a los dilemas, no era más que un espacio vacío.

Reticente el amor a ocupar el puesto vacante de proveedor de seguridad para la creciente legión de solitarios, y (hasta el momento) reacio a los esfuerzos por elevarlo al nivel que ese puesto requiere, no parece entreverse de momento una salida al punto muerto en que la libertad y la seguridad se hallan embrolladas. Lo que la una favorece es disputado por la otra. Las ansias de seguridad y de libertad se contrapesan con precisión y los contradictorios impulsos a gozar de mayor seguridad y de mayor libertad al mismo tiempo nos parecen ahora, más que nunca, irreconciliables en la teoría, a pesar de que, en la práctica, se expropian simultáneamente uno a otro su magnetismo y su capacidad de actuar y de conseguir cosas. No parece concebible que uno y otro vayan a aumentar de forma coincidente, y el incremento de cualquiera de ellos tendría seguramente el efecto de acentuar la agresividad del desafío planteado por el otro. En lo que al impacto de esta disputa sobre el destino de la soledad respecta, apostar a cara o cruz por que la una (libertad o seguridad, da igual) se imponga a la otra es una sensación muy parecida a tener que elegir entre el fuego y las brasas.

El ejercicio de desnudo físico y espiritual de Melissa Broder^[104] se ha convertido en un éxito editorial de ventas de la noche a la mañana en los dos universos (*on-line* y *offline*) entre los que flotamos y vagamos a diario, y entre los que se divide nuestro modo de «ser en el mundo» y nuestra cosmovisión, polinizadores cruzados de la autopsia que nos practicamos a

nosotros mismos. La crítica literaria y el público lector han estado de acuerdo esta vez (lo que no es muy frecuente, dicho sea de paso): los lectores han hallado en la confesión pública de Broder lo que los críticos prometieron que encontrarían, que no es otra cosa que una respuesta a la agobiante cuestión de cómo vestir sus propias *Erlebnisse* con palabras que ellos mismos tan desesperadamente buscaban en su esfuerzo por cubrir sus sensaciones (las interiores y las visibles de puertas afuera) con un envoltorio que las hiciera inteligibles para sí mismos y comunicables a otros. La revista *Elle* del 14 de marzo de 2016 se deshacía en elogios hacia «la reina en Twitter del desasosiego, la inseguridad, la obsesión sexual y el terror existencial expresados a través de su *alter ego*»: alguien que «no parece pretender impresionar a nadie, sino solamente sobrevivir». En palabras de Roxane Gay, «estos ensayos son tristes e incómodos, y preciosos a su modo. Son muy reveladores de lo que es vivir en este mundo ahora mismo». Y es que el dilema que afrontan los ávidos y (sin duda) agradecidos lectores de Broder es encarado de frente por la autora desde las primerísimas páginas del libro: «Existe una especie de atribución externa dirigida a que te sientas como una mierda. Se trata de una herramienta muy práctica que sirve para que percibas todo lo positivo que te pasa como si fuera un error, como algo subjetivo o como algo que nunca es consecuencia de tu propia bondad. También sirve para indicar que en las cosas negativas está la verdad objetiva. Y que siempre son culpa tuya» (págs. 1-2).

Puesto que el hecho mismo de nacer nos sitúa de forma inevitable y definitiva en ese mundo, un mundo cuyos habitantes se enfrentan a la poco apetecible tarea de componer sus yoes reales a partir de «atribuciones externas», no es de extrañar que el primer enunciado (y, al mismo tiempo, conclusión por adelantado del resto del libro) sea: «Traer un bebé al mundo sin su consentimiento no parece ético. Abandonar el seno materno es de locos. El seno materno es el nirvana». Menos extraña todavía —de hecho, se parece bastante a una conclusión obvia— suena la suposición de Melissa Broder cuando nos dice: «Yo no quería salir del vientre de mi madre», y su enfática y categórica admisión: «He intentado regresar a él desde entonces». ¿Por qué? Porque «ya desde el primer día en este mundo descubrí cómo no ser suficiente», y ese descubrimiento, lejos de menguar, no ha dejado de

cobrar una intensidad más impresionante con cada día que pasa.

Ese seno materno al que Melissa Broder sueña volver es, como ella misma dice, un ejemplo de nirvana. En el budismo, de donde procede el concepto del *nirvana*, este alude a la *extinción* de todos los antojos, apetitos, anhelos y ansias, así como de todas las molestias, los incordios, los agobios y los tormentos (algo así como un «apagado» —como quien sopla una vela— de *todos* los estímulos y todas las pasiones, positivas o negativas, placenteras o dolorosas, gratificantes o molestas). El resultado prometido es, y recurro de nuevo a la doctrina budista para explicarlo, un estado de ausencia de todo ego, que es lo diametralmente opuesto al estado de perpetua «insuficiencia» mencionado por Broder, que vendría a ser una situación de búsqueda constante que nunca alcanza (cual Tántalo en su infierno particular) el escandalosa y exasperantemente esquivo momento del encuentro o la llegada. Ni que decir tiene que el nirvana representa un giro de ciento ochenta grados con respecto a la vida que nosotros, «declarados libres para elegir por decreto del destino», estamos condenados a vivir. El anhelo de «regresar al seno materno» y, de ese modo, reingresar en el estado del nirvana es una versión —adaptada al solitario individualizado— de la nostalgia por el paraíso irreversible e irremediabilmente perdido que siempre ha rondado a los sucesores de Adán y Eva. Resulta inevitable que el anhelo de una hazaña instantánea y radical que, de un plumazo, ponga fin a las fatigas generadas por el hecho de ser responsables individuales (que no corresponsables) de nuestros propios pasos en falso, meteduras de pata y faltas, alcance una y otra vez magnitudes suficientemente grandes como para que, a su lado, el precio marcado en la etiqueta de la renuncia al libre albedrío parezca una minucia.

Los sueños, la nostalgia y el anhelo de un mundo distinto de este otro, y ya demasiado familiar, de la autopsia cotidiana, un mundo depurado de todos esos irritantes factores de sobra conocidos para nosotros (en el fondo, sueños de nada menos que una condición existencial alternativa), señalizan el itinerario de nuestra búsqueda colectiva de una vida mejor, una vida de más confort y menos incomodidad que nos ofrezca bienes que el mundo presente, el del aquí y el ahora, no nos da, y que nos ahorre todos esos males que este otro mundo rebosa a raudales. El vientre materno/nirvana del que habla Broder parece servir bastante bien como indicador de carretera del lugar al

que hemos llegado como resultado de nuestra aventura histórica moderna. El País de Cucaña^[105] medieval señaló en su momento el inicio de esa aventura: «Imagínense una tierra de ensueño por donde corren los cerdos asados con cuchillos clavados en sus lomos para que sean más fáciles de cortar y comer, por donde los gansos —hechos a la parrilla— acuden volando derechos a nuestra boca, y donde los peces —ya cocinados— saltan del agua a tierra firme para caer a nuestros pies. El tiempo siempre es suave, el vino brota a raudales, el sexo nunca falta y todas las personas disfrutan de una eterna juventud».

Así es como Herman Pleij, catedrático emérito de literatura neerlandesa de la Universidad de Ámsterdam, reconstruía en su revelador estudio titulado (en inglés) *Dreaming of Cockaigne* [Soñando con Cucaña]^[106] el «sueño del campesino medieval que le servía de consuelo a tanto esfuerzo agotador y a la lucha diaria por conseguir un alimento siempre escaso^[107]», el sueño de un mundo de libertad y abundancia, en el que «se desafiaban [todas las restricciones de la sociedad] (abades apaleados por sus monjes), se abrían las puertas de la libertad sexual (monjas volteadas para que mostraran sus traseros) y la comida era copiosa y abundante (llovían quesos del cielo)». Este sueño, diría yo, abrió por completo la puerta de entrada a la aventura de la modernidad y, a partir de ahí —ayudado por las alas del escenario histórico—, impulsó esa aventura, la alentó y la mantuvo en movimiento durante todo su trayecto, llevándola así (aunque fuera de manera furtiva e inadvertida) a despejar el escenario para que hiciera su entrada triunfal en él el seno materno/nirvana antes mencionado, que es el sueño del precariado moderno líquido, un sueño que le brinda consuelo ante el alucinante triple dilema al que ese precariado se enfrenta por el hecho de tener que cuadrar una autoidentificación sostenible con la obligación de seguir eligiendo para reparar los daños causados con las elecciones previas y con la utilización de tales elecciones como materiales de construcción con los que edificar el sentido (¿los sentidos?) de la vida. El sueño idealizado del País de Cucaña era un llamamiento a ponerse en marcha; la imagen del nirvana del seno materno es un llamamiento a descansar.

La visión idealizada del País de Cucaña era una utopía hecha a medida de la escasez y de los impedimentos típicos de quienes sufrían toda clase de

carencias. El nirvana de la vuelta al seno materno es la utopía hecha a medida de la tan excitante como onerosamente agobiante superabundancia: superabundancia de oportunidades, opciones, elecciones, sensaciones tentadoras, atracciones placenteras, movimientos posibles, etcétera, y de riesgos de perder (como en el juego) que cada una de esas opciones rebosa. Es una utopía hecha a la medida de personas que están destinadas a sufrir todo eso y que, por ese motivo, están desencantadas, fatigadas, demacradas y quemadas: personas desalentadas y desanimadas por lo que se han encontrado en el País de Cucaña cuando este se ha acercado desoladora y reveladoramente a hacerse realidad.

Como si estuviera exponiendo de nuevo o resumiendo la extensa y larga familia de argumentos engendrada por el análisis que hizo George Herbert Mead de la dialéctica del «yo» contra el «mí», Umberto Eco^[108] afirma que tener «la convicción de que los demás están en nosotros» es una «condición básica» del hecho de ser humanos:

[Son] los demás, es su mirada, lo que nos define y nos conforma. Nosotros (de la misma forma que no somos capaces de vivir sin comer ni dormir) no somos capaces de comprender quiénes somos sin la mirada y la respuesta de los demás. Hasta quien mata, estupra, roba o tiraniza lo hace en momentos excepcionales, porque durante el resto de su vida mendiga de sus semejantes aprobación, amor, respeto, elogio. [...] Correría el riesgo de morir o de enloquecer quien viviera en una comunidad en la que todos hubieran decidido sistemáticamente no mirarlo nunca y comportarse como si no existiera.

La alternativa sería, en opinión de Eco, «una especie de Adán bestial y solitario que no sabe todavía lo que es una relación sexual, el placer del diálogo, el amor a los hijos, el dolor por la pérdida de una persona amada». Y como bien observó Aristóteles hace ya dos milenios y medio, solo los ángeles o las bestias pueden vivir fuera de la polis, es decir, ajenos a la compañía de otros seres humanos. Los humanos no somos ángeles y tampoco estamos dispuestos a aceptar que se nos considere unas bestias. Ser humanos sin compañía humana es, sencillamente, un contrasentido.

La compañía humana es la más tenaz y tozuda de las realidades que hacen que un ser vivo sea humano. Los humanos no hemos sido creados para llevar una existencia solitaria; tampoco sería concebible que la lleváramos y siguiéramos siendo humanos. Pero en el nirvana del seno materno no hay otros seres humanos (que es como decir que *no hay humano alguno*; para decir lo «maravilloso —calentito, acogedor, apacible— que se está allí dentro» tiene que haber un ser humano hecho y derecho que lo diga, un ser cuya formación y cuyo llegar a ser no comienza hasta haber dejado atrás ese seno materno); por su parte, los convecinos del País de Cucaña, que se llenan el estómago a reventar sin esfuerzo alguno de su parte y que han sido excusados de tener que realizar cualquier tarea vital obligatoria o urgente, no encontrarían muy necesario establecer contacto visual entre sí ni estrecharse la mano (ni tampoco tendrían apenas oportunidad de hacerlo). Así que solo después de estar una temporada en el frío y ventoso mundo terrenal puede llegar a apreciarse la calidez del nirvana y soñar con ella, del mismo modo que la arrulladora dicha del *dolce far niente* (la dulce y despreocupada ociosidad) del País de Cucaña perdería (o no llegaría a adquirir en ningún momento) buena parte de su lustre y de su magnetismo si no se viviera antes la diaria y pesada monotonía de detectar molestias y aflicciones inminentes, y de realizar los correspondientes esfuerzos por cortarlas de raíz, contraatacarlas y reparar el daño que hayan dejado tras de sí.

En las condiciones existenciales presentes, el fenómeno de la «vuelta al seno materno» debe su seductor atractivo al arduo trabajo añadido que se deriva de la tan cacareada (como encubierta y furtivamente perpetuada) *filialización* tanto de las tareas vitales como de las responsabilidades exigibles por su cumplimiento adecuado y normativamente regulado: una *filialización* que significa la delegación o la descarga de sectores/aspectos propios tanto de la *Gemeinschaft* como de la *Gesellschaft* (si usamos la terminología de Ferdinand Tönnies), o tanto de la *communitas* como de la *societas* (si empleamos la versión de Victor Turner de esos mismos conceptos), sobre los hombros del individuo, unos hombros que, como de sobra conocido es ya, carecen (o pronto evidenciarán carecer) de la capacidad o de la habilidad suficientes para soportar esos aspectos *filializados* y para desempeñarlos a satisfacción de los propios agentes individuales o de quienes

los rodean y juzgan (aprobatoria o condenatoriamente) sus esfuerzos. He ahí otro caso de abierta discrepancia entre la grandiosidad de las tareas y la escasez de los medios disponibles: unos individuos permanente e irremediabilmente sobrecargados de unos deberes burdamente superiores a su capacidad para sustentarlos. No es de extrañar que los reprimidos recuerdos del vientre materno y las vagas fantasías del País de Cucaña se despierten de su sesteo sobresaltados por la «tormenta que impele irresistiblemente» a los actores del mundo moderno líquido y los aleja de esa clase de futuro. Es fácil adivinar de dónde están escapando apresuradamente y exculparlos por completo de sentir tal ansia. Pero ¿hacia dónde corre (o corremos) la mayoría de nosotros?

Podría verse la sociedad moderna líquida de mercados consumistas y de consumidores individuales como un artilugio dirigido a mantener vivo el sueño del País de Cucaña, es decir, como algo con lo que hacer que este resulte arrolladoramente tentador devolviéndolo a nuestro campo de visión y, en apariencia, colocándolo cerca de nuestro alcance mediante el recurso de trasplantarlo desde el reino de la fantasía hacia el territorio de unas perspectivas casi realistas, pero (por continua elevación de los listones de los saltos de altura del deseo) prudentemente situado siempre a uno o más pasos de que podamos dar esa caza o persecución por concluida, y haciendo con ello que cualquier esfuerzo adicional resulte igualmente inútil. Equipada ahora como está, además, con una realidad virtual gestada por las herramientas (disponibles de forma universal y generalizada, y siempre preparadas) de la tecnología digital, esta sociedad podría aplicar (y, de hecho, aplica) una estrategia similar para mantener vivos todos esos sueños de regresar al vientre materno a base de dotarlos de un aire siniestramente realista.

Ese vientre tiende a ser un lugar solitario, pero protegido, sin desafíos ni injerencias, sin competidores que pugnen por mermar la talla de su único ocupante o por robarle sus ventajas y privilegios. Si ese ocupante —el embrión— estuviera en posesión de una mente pensante, la autorreferencialidad acudiría a él casi por rutina: ese residente del seno materno sería el objeto obvio y evidente, indiscutido y no cuestionado, de la suma total de sus propias preocupaciones, exámenes interiores y cuestiones

axiológicas de interés propio personal. Tal como señala Deborah Lupton^[109], la introducción de las tecnologías digitales facilita (en realidad, pone en las manos de todos) «la monitorización, la medición y la grabación de elementos del cuerpo y de la vida propios como una forma de mejora y reflexión personales» (pág. 1), actividades, me permito añadir, a las que el hipotético embrión dotado de conciencia estaría dedicado a tiempo completo, sin molestias ni interrupciones; sería algo que haría sin que se lo ordenasen y sin que le hubiesen presionado a hacerlo: sin que ese autoseguimiento hubiese sido «alentado o, siquiera, impuesto a las personas con el principal propósito de que se cumplan los objetivos de los otros» (pág. 3). Y es que no hay «otros» dentro del vientre de la madre, universo total de nuestro embrión hipotético, así que es imposible imponer el autoseguimiento, y alentarle a ello resultaría inútil. Son las personas a quienes ese embrión terminará por sumarse las que son ahora objeto, como recalca reiteradamente Lupton, de «frecuentes estímulos, *empujoncitos*, apremios o coacciones para que supervisen aspectos diversos de sus vidas para producir datos personales que puedan ser luego usados también para los fines de otros» (págs. 3-4). Podríamos «conceptualizar el autoseguimiento definiéndolo como una práctica de *yoidad* que se ajusta a expectativas culturales relativas a la autoconciencia, la reflexión y la asunción de responsabilidad por la gestión y el gobierno de uno mismo, y por la mejora de las oportunidades vitales personales propias. El autoseguimiento representa, pues, la apoteosis del ideal neoliberal de ciudadano emprendedor» (pág. 68).

Ese «ideal neoliberal de emprendedor», casi obligado culturalmente bajo el actual dominio del neoliberalismo, ayuda mucho, además, a explicar la aparición del fenómeno de la «vuelta al seno materno». Este último es el producto de una socialización efectiva en la filosofía de la vida hegemónica en la actualidad. Como todos los procesos de socialización eficaz, este comienza también con una transformación del «yo debo» en un «yo quiero», y alcanza su culminación cuando disuelve el primero y lo asimila al segundo, de modo que hace que el «deber» ya no parezca tal y sea prácticamente invisible. Hay incluso algún que otro caso (constatado) en que ese «deber» se acepta con actitud aprobatoria, como un trampolín más que como una molesta jaula. Toda socialización aspira en último término a preparar o

acondicionar a las personas para que hagan por voluntad propia lo que tienen que hacer.

Frank Bruni^[110] resume de manera impecable la situación a la que se nos ha empujado y a la que —tan alegres y agradecidos— hemos llegado:

Quienes han alzado la voz de alarma sobre Facebook tienen razón: casi cada minuto que pasamos enganchados a nuestros teléfonos inteligentes, tabletas y portátiles, navegamos con los dedos por nuestros sitios web favoritos y nos desplazamos por nuestras fuentes de noticias personalizadas, lo hacemos encaminados a una conclusión predeterminada. Se nos presiona para que nos amoldemos.

Pero no hay que echar la culpa de ello a ningún titiritero a sueldo de Mark Zuckerberg que esté tirando de los hilos para que eso sea así. Nosotros somos los verdaderos culpables. En lo tocante a tratar de elevar una perspectiva por encima de todas las demás y conducir a las personas en rebaño hacia tribus cultural e ideológicamente inflexibles, nada que Facebook pueda hacer siquiera se acerca a lo que nos hacemos a nosotros mismos.

Se nos presiona para que nos adaptemos y ansiamos que nos presionen. El hecho de que nos guíen aplaca nuestro temor a perder el rumbo. La familiaridad consuela y tranquiliza, o, mejor dicho, nos mantiene a una distancia segura de situaciones que exigen consuelo y tranquilidad. Yo mismo he usado términos como *zona de confort*, cámara de resonancia y *sala de los espejos* para referirme a ese miniuniverso vallado y separado que tendemos a buscar y en el que con tanto entusiasmo maniobramos, ayudados e incitados por el invisible «titiritero a sueldo de Mark Zuckerberg que tira de los hilos». Libre de perturbadoras y desagradables cacofonías, la zona de confort es un lugar en el que los únicos sonidos que el individuo oye son los ecos de los ruidos que el propio individuo hace, y en el que lo único que ve es el reflejo (o los reflejos) de su propio retrato; es lo más cerca del nirvana del seno materno que pueden llevarnos (y que, con nuestro propio concurso personal, nos llevan) los artilugios electrónicos. En el mundo virtual en línea, Internet es nuestro vehículo inteligente y equipado con imponentes motores cuya impresionante potencia tratamos de complementar y aumentar aún más,

todo lo que podamos, aplicándonos a los remos con toda nuestra energía.

Bruni cita a Jonathan Haidt, autor de *The Righteous Mind* [La mente virtuosa] (2012), cuando escribe que «una de las cosas que queremos es pasar más tiempo con personas que piensan como nosotros, y menos con quienes son distintas». Y quienes hacen que Internet funcione ya se encargan de complacernos: Internet, según Bruni, está «diseñada para darnos más de lo mismo, sea lo que sea *lo mismo*» (y lo más importante, añadiría yo, también para cerrarnos a lo distinto, sea lo que sea *lo distinto*).

Coincido con la descorazonadora conclusión de Bruni: «La proliferación de canales de televisión por cable y el crecimiento de Internet prometían expandir nuestros mundos, no achicarlos. En vez de ello, han incrementado la velocidad y la minuciosidad con la que nos retiramos a enclaves aislados y poblados por quienes piensan como nosotros».

Los fenómenos de «vuelta a las tribus» y «vuelta al seno materno», tributarios ambos de la poderosa corriente de «vuelta a Hobbes», tienen su origen más o menos en la misma fuente: el miedo al futuro incrustado en un presente exasperantemente caprichoso e incierto. Y se desecan consumidos en la misma maraña de callejones sin salida. Creo que poca oportunidad tenemos de que se detengan a menos que podamos contener la fuente de la que manan. Eso, claro está, si no persuadimos (o forzamos) al Ángel de la Historia para que dé media vuelta una vez más.

EPÍLOGO

MIRANDO HACIA ADELANTE, PARA VARIAR

Así que aquí estamos: moradores de una era de alteraciones y discrepancias, algo así como una época en la que todo (o casi todo) puede pasar, pero en la que nada (o casi nada) puede emprenderse con un mínimo de certeza de que se llevará a cabo; una era de causas en busca de efectos, y de efectos en busca de causas que muestran un grado de efectividad mínimo y en constante descenso; una era dotada de medios aparentemente contrastados que derrochan (o ven diezmada) su utilidad a pasos acelerados, mientras la búsqueda de sustitutos para ellos rara vez consigue ir más allá de la mesa de diseño, con logros no más reseñables que los conseguidos con el rastreo de los restos del avión del vuelo 370 de Malaysian Airlines.

Y por eso esta es también una época de crisis instrumentales persistentes. Además, o, para ser más exactos, encima de la crisis causada por la separación y el casi divorcio entre el poder y la política (es decir, por el resquebrajamiento de las principales condiciones necesarias para la acción efectiva, pues los poderes se emancipan hoy del control político al tiempo que la política se ve acuciada por una interminable carencia de poder), hay que tener en cuenta otra crisis instrumental que está saltando rápidamente a un primer plano de los problemas contemporáneos y, con casi total probabilidad, venideros: me refiero a las preocupaciones relacionadas con la incapacidad institucionalizada y la indolencia instrumental. Digo esto teniendo en mente la incongruencia señalada por el ya desaparecido Ulrich

Beck: la de haber sido proyectados hacia una avanzada *condición cosmopolita* (una interdependencia, una interacción y un intercambio universales, planetarios) cuando la correspondiente *conciencia cosmopolita* (y no digamos ya la concienciación cosmopolita) apenas si ha avanzado más allá de la fase del parto inicial.

Para caracterizar esta condición presente nuestra, William Fielding Ogburn habría recurrido al término *retraso cultural*, que acuñó en 1922 para describir la crisis de los «salvajes» cuando, expuestos a una fuerte presión externa para «modernizar» sus condiciones de vida, seguían ignorando inocentemente (aunque en su propio detrimento) la mentalidad y el código de conducta modernos. No obstante, habría una cláusula adicional que tener en cuenta seguramente, pues ¿dónde se encuentran (si es que existen) los equivalentes actuales de la mente «ya moderna» que diagnosticaban la condición de «no ser todavía modernos» como un caso de «retraso» con vistas a ayudar a los atrasados a ponerse a la altura de quienes iban por delante de ellos? Más pertinente y más oportuno aún para el propósito de comprender la crisis actual resulta recordar a Karl Marx cuando nos describió a nosotros, a las personas en general, como agentes hacedores de la historia, aunque, como norma, bajo condiciones que no hemos creado nosotros: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente^[111]».

Viviendo en una era así, resulta prácticamente inevitable que respiremos una atmósfera de desasosiego, confusión y ansiedad. En un ambiente como este, la vida es cualquier cosa menos agradable, reconfortante y gratificante. Sí, es verdad, los mercados de consumo ofrecen un amplio surtido de tranquilizantes, antidepresivos y fármacos contra todos y cada uno de los trastornos psíquicos posibles: remedios que prometen y proporcionan un alivio temporal —agradable y reconfortante— de las aflicciones psicológicas; pero esos fármacos están pensados para ser consumidos de forma personal (e interna) y no para ser aplicados a realidades extrapersonales (o suprapersonales), por lo que, cuando se consumen, contribuyen a cegar a los propios seres humanos ante la naturaleza real de su padecimiento, en vez de ayudar a la erradicación de las raíces mismas del problema.

Ahora que hemos recordado todo eso a propósito del actual estado de nuestra condición y nuestra situación colectivas, podemos ya preguntarnos: ¿cómo hemos llegado hasta aquí?

Un modo de exponer la historia del género *Homo sapiens* desde que un reducido grupo de sus miembros salió de África hace entre doscientos mil y ciento cincuenta mil años y se instaló en el Oriente Próximo, desde donde iniciaron el largo y arduo proceso de conquistar y poblar el resto del planeta, es contándola como una serie de sucesivas elevaciones del nivel de integración social. La «horda primitiva» de cazadores-recolectores de aquellos tiempos no podía reunir a más de unos ciento cincuenta miembros en total, pues difícilmente podía abastecerse de comida a un número mayor de aquellos «protohumanos» que vivían «de lo que encontraban», cazando y recolectando frutas y semillas en un territorio no más extenso de lo que se podía recorrer a pie en un día. Con la invención de la agricultura —la labranza y la cría de animales— y, consiguientemente, del almacenamiento de alimentos, los seres humanos pudieron integrarse en grupos mayores. El tamaño de esos colectivos aumentó a lo largo de los milenios y los siglos en paralelo a las mejoras en herramientas y armas, al crecimiento de la eficiencia del trabajo y al incremento de la velocidad del transporte. Con cada ampliación sucesiva, el contenido de la categoría designada como «nosotros» fue acrecentándose, en yuxtaposición siempre a «ellos», el resto de los seres humanos, cercanos o distantes, pero asignados por vía sumaria a la categoría de los «extraños» —los extranjeros, los forasteros, los foráneos..., los «no nosotros», en definitiva— y, con demasiada frecuencia, estereotipados como nuestros enemigos reales o potenciales.

Los modelos de asociaciones estables y de coaliciones más o menos duraderas entre tales asociaciones han ido variando de una era histórica a otra y de una región del planeta a otra, pero si un rasgo compartieron todas hasta fecha reciente, fue el mecanismo de su comienzo, su constitución y su reproducción: la dialéctica de la asociación y la disociación, la unificación y la separación, la integración y la división. Las unidades que se integraban tenían antes que separarse de su «nosotros». En la contraposición binaria de un «nosotros» (estos que están destinados, condenados y, en definitiva, obligados a querer integrarse con todo su corazón) y un «ellos» (aquellos que

son «otros» hasta la médula y sin redención, destinados y quizá también decididos a permanecer eternamente fuera de los límites del ámbito de la integración, y a los que, por todos esos motivos, hay que impedir que crucen tales límites), «ellos» desempeñaba, por norma, un rol previo —o «no marcado», según la terminología propia de la semiótica estructuralista—; decidir y proclamar qué personas «no son como nosotros» debía *preceder* a la decisión y la proclamación de quiénes sí somos «nosotros»; la identificación de un «ellos» era una condición necesaria (y, en no pocos casos, suficiente) de «nuestra» autoidentificación, amén de una legitimación explícita de esta.

Tan solo equipada con esta caja de herramientas, Europa entró en la era moderna de la construcción de los Estados nación aplicando el precepto de la «integración por medio de la separación» al diseño y el desarrollo de sus Estados modernos territorialmente soberanos. Dos fechas merecen recordarse en especial por haber sido cruciales para tal proceso: 1555 y 1648. En 1555, los emisarios de las dinastías que gobernaban Europa se reunieron en Augsburgo para decidir por deliberación una fórmula que pudiera poner fin a las insoportablemente prolongadas, sangrientas y devastadoras guerras civiles —verdaderas masacres mutuas y repetitivas— entre católicos y protestantes. La fórmula acuñada entonces fue la de *cuius regio, eius religio* (que, traducida de forma libre y un tanto frívola, pero captando la esencia del concepto, vendría a significar que quien gobierna decide a qué Dios rinden culto sus súbditos). De todos modos, aún tuvo que transcurrir un siglo (hasta 1648), con otra guerra de treinta años, entre tanto, entre Reforma y Contrarreforma, así como con una serie de epidemias e incontables miles de víctimas más, para que se volvieran a mandar enviados regios, esta vez a Münster y Osnabrück, a estampar sus firmas en el acuerdo que dotó de legitimidad definitiva al principio de Augsburgo y que lo hizo de obligatorio cumplimiento para reyes y príncipes de las dinastías participantes. En la práctica, la implementación del mencionado principio se plasmó en la separación territorial mutua de los fieles de las dos religiones en guerra, y en la delegación de la decisión de elegir entre cultos en manos de los soberanos territoriales. Se dejó así en poder de estos la facultad de privilegiar a una de las iglesias enfrentadas y discriminar a la otra, y quedó también a su arbitrio hasta dónde podrían tolerar y tolerarían la negativa a someterse a la fe

dominante por parte de aquellos de sus súbditos que rechazaran convertirse.

Justo dos siglos después de la Dieta de Augsburgo, de 1555, se produjo la triple destrucción (en forma de terremoto seguido de un incendio y rematado por un *tsunami*) de Lisboa, en aquel entonces una de las más ricas y destacadas sedes de la cultura, el arte y el comercio en Europa. Aquello dio a las más eminentes mentes de la Ilustración la oportunidad de replantearse, reevaluar y reubicar la sabiduría de la providencia divina en el orden de las cosas. Así, en su *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Voltaire acusó a Natura, la principal de las creaciones de Dios, de haber mostrado en Lisboa su verdadero rostro de indiferencia moral e injusticia criminal (*l'innocent, ainsi que le coupable, subit également ce mal inévitable*) y de haber demostrado así lo totalmente inadecuada que es para asegurar una victoria del bien sobre el mal, a menos que sea puesta bajo control humano. *Deus*, venía a decir el corolario de aquel veredicto, se había retirado, *absconditus*, al terminar su labor de creación; el mundo tenía que ser puesto bajo una nueva dirección: esta vez, humana.

Llevó un tiempo que aquel mensaje se convirtiera en la nueva filosofía hegemónica y se afianzara en las mentes y las actitudes humanas. El desastre de Lisboa y sus secuelas tuvieron lugar en el contexto de la ascensión de la monarquía absoluta, y el mensaje de *les philosophes* se interpretó originalmente como un llamamiento —dirigido a sus colegas filósofos y a los poderosos y presuntamente omnipotentes mecenas protectores de estos— a iluminar y fundamentar mejor las decisiones legislativas de los monarcas absolutos de la época (a quienes se suponía dotados de autoridad prácticamente ilimitada y de la capacidad de cambiar la realidad humana por decreto), a fin de que estos sí pudieran procurar el triunfo del bien sobre el mal que la estúpida e insensible naturaleza no lograría traer ni, menos aún, asegurar.

Sin embargo, dos siglos después de Münster y Osnabrück, a partir de la Primavera de las Naciones, en 1848, la fórmula *cuius regio, eius religio* experimentó un cambio de sujeto: el *regio* de los monarcas a quienes se esperaba ilustrar mutó en *le peuple*, recién liberado y empoderado. En esa novedosa versión, la fórmula pasó a usarse al servicio de la nación, el Estado y la construcción del Estado nación. Por gentileza de la aventura imperial

colonialista europea, la mencionada fórmula revisada y sus aplicaciones fueron trasplantadas a los demás continentes y, en la Conferencia de Paz de Versalles, en 1919-1921, quedó consagrada —por proclamación explícita del presidente de aquellas conversaciones y de Estados Unidos, Woodrow Wilson, en forma de un «derecho de las naciones a la autodeterminación»— como un principio universal de la cohabitación humana mundial.

¿Cómo conciliar la globalización/cosmopolitización de las finanzas, la industria, el comercio, el conocimiento y la comunicación, y la indiscutible globalidad de los problemas de supervivencia a los que se enfrenta la humanidad con la endémica localidad y autorreferencialidad de los instrumentos políticos con los que el principio de Wilson nos llama a gestionar todos esos ingredientes cruciales de la condición humana? Este es el más difícil de todos los dilemas que la humanidad tiene ante sí: constituye, de hecho, el metadilema del que depende en último término la resolución de todos los demás dilemas menores derivados. Hay una creciente brecha abierta entre lo que *hay que* hacer y lo que *puede* hacerse; entre lo que importa de verdad y lo que cuenta para quienes hacen y deshacen; entre lo que ocurre y lo deseable; entre la magnitud de los problemas a los que se enfrenta la humanidad, y el alcance y la capacidad de las herramientas disponibles para gestionarlos. Como ya ha recalcado Benjamin Barber, secundado por un cada vez más nutrido acompañamiento de observadores, el Estado nación, la más reciente y perfeccionada entidad resultante de la larga cadena de sistemas de integración humana capaces de llevar a cabo acciones colectivas concertadas (hasta el momento), se ha desenvuelto más o menos dignamente en la labor de servir a la causa de la independencia y la autonomía, tarea para la que fue diseñado y ajustado en un principio, pero da muestras diarias de su singular inadecuación para actuar con eficacia bajo las actuales condiciones de interdependencia humana a escala planetaria. Otro gran número de observadores, más diamantinos e iconoclastas aún, se ha apresurado a dedicar obituarios (burdamente exagerados, como Mark Twain seguramente habría bromeado al respecto) a la fallecida —o pronta a fenecer— era de los Estados nación.

Hasta ahora, todas las ampliaciones sucesivas de la escala de las unidades políticas integradas a niveles más elevados e inclusivos (y, necesariamente,

más abstractos, imaginados y alejados del alcance de nuestros sentidos) siguieron, en líneas generales, a incrementos en la capacidad y el alcance de los medios de comunicación accesibles, y a las consiguientes expansiones del ámbito de posibilidades abierto por estos. Cada paso en ese camino fue desbloqueándonos un nuevo conjunto de opciones y, de ese modo, fue sentando la base para nuevas reediciones del inflamado, en ocasiones, pero siempre bullente, conflicto entre síndromes actitudinales mutuamente antagónicos (defensivo frente a ofensivo, conservador frente a progresivo, orientado al futuro frente a refugiado en el pasado). Pero si un rasgo compartieron todos esos pasos fue la renegociación de la división del «nosotros frente a ellos» y de la conexión íntima entre la modificación del trazado de las fronteras de la integración y el cambio en la disposición de las líneas del frente de la separación.

Ahí radica la novedad sin precedentes que representa el desafío planteado por la siguiente elevación del nivel de integración humano que tenemos actualmente ante nosotros (así como la del reto, todavía no abordado ni afrontado, de elevar la conciencia colectiva —al tiempo que la conducta que esta inspira y legitima— hasta el nivel que nuestra interdependencia y nuestra interacción ya han alcanzado, o, por recordar el legado de lo que Ulrich Beck nos enseñó, el reto de complementar esta situación de cosmopolitismo con una conciencia igualmente cosmopolita). En radical contraste con todas las batallas previas (y, en último término, victoriosas) que se libraron para expandir el alcance de la integración hasta un nivel superior, en esta que nos toca luchar hoy día —por el ascenso de la integración hasta el nivel de la humanidad en su conjunto— *resulta imposible recurrir al arma de la «designación de un enemigo común» o al mecanismo del «nosotros contra ellos»* que se tenían por condiciones probadas en la práctica e indispensables para la victoria. La «conciencia cosmopolita», según esta se postula, se define por tener las puertas abiertas de par en par y por funcionar como una invitación en pie a todos los seres humanos para que se sumen a ella; su madurez misma equivale a un abandono de la idea de «enemigo» y de aquella máxima de que «el extraño nunca deja de serlo» que servían de base fundamental a la división del «nosotros frente a ellos». Así que el reto del momento presente consiste nada más y nada menos que en diseñar —por vez

primera en la historia humana— una integración sin separación alguna a la que recurrir. Hasta el momento, pocas son las señales de que ese reto tenga probabilidades de ser afrontado pronto y sin rodeos. Samuel P. Huntington resumió muy explícitamente las tendencias actuales cuando escribió que, en el mundo posterior a la Guerra Fría, «las personas están descubriendo identidades nuevas, pero a menudo también viejas, y caminan resueltamente bajo banderas nuevas, pero con frecuencia también viejas, que conducen a guerras con enemigos nuevos, pero a menudo también viejos^[112]». Él apoyaba esa opinión en una cita tomada de una novela de Michael Dibdin, cuyo personaje del «demagogo nacionalista veneciano [...] expresaba bien una severa *Weltanschauung* de esta nueva era», a saber:

No puede haber verdaderos amigos sin verdaderos enemigos. A menos que odiemos lo que no somos, no podemos amar lo que somos. Estas son las viejas verdades que vamos descubriendo de nuevo dolorosamente tras más de un siglo de hipocresía sentimental. ¡Quienes las niegan, niegan a su familia, su herencia, su cultura, su patrimonio y a sí mismos! No se les perdonará fácilmente^[113].

El «demagogo nacionalista veneciano» imaginado por Dibdin era un tal Ferdinando dal Maschio, fundador del movimiento Liga Véneta y partidario de una *nuova Repubblica* véneta gobernada desde Venecia y escindida de la República italiana, una de las reliquias del «sesgo sentimental». Se trata de una figura en marcado conflicto incluso con otra figura real aparentemente parecida, la de Umberto Bossi, famoso por reclamar una escisión similar para una Padania independiente con capital en Milán, pues Dal Maschio considera que Bossi es insuficientemente radical y no se merece que lo clasifique en la categoría de los «amigos»: «Los venecianos debemos tomar el control de nuestro propio destino [...]. Durante más de un siglo, nos hemos dejado cautivar por la quimera del nacionalismo [primero, el Imperio austríaco y, luego, la Italia gobernada desde Roma]. Ahora algunos nos instan a que nos entreguemos mansamente al poder de Milán».

Las citas previas proceden de arengas públicas del Ferdinando dal Maschio demagogo. Las siguientes son extractos de las confesiones íntimas

del Dal Maschio pensador y teórico de andar por casa: «El centro ya no se aguanta. [...] La acción está en la periferia. En la nueva Europa, la periferia es el centro. Va siendo hora de que volvamos a casa. Hora de que regresemos a nuestras raíces, a lo que es real, significativo y duradero». «La nueva Europa no será lugar para desarraigados errantes ni para cosmopolitas sin conciencia de pertenencia. Estará llena de fronteras, físicas e ideológicas, que estarán estrictamente vigiladas. Y tendremos que ser capaces de mostrar unos documentos identificativos o atenernos a las consecuencias.»

Esta puede parecernos una *Weltanschauung* poco halagüeña, desde luego, pero no cabe duda de que está reuniendo una amplia y creciente parroquia de adheridos. No estaríamos exagerando mucho si la anunciáramos como la filosofía hegemónica en ciernes que devuelve la fisión y la separación al espacio ocupado hasta hace poco por la casi difunta integración del Estado nación, del mismo modo que introduce el impulso a regresar de «vuelta a las raíces» en el espacio (todavía vacío) en el que había de alojarse la humanidad cosmopolitamente integrada que todavía está por nacer.

La propia (y no menos sombría) *Weltanschauung* de Huntington sintonizaba bien con la imagen de la «nueva Europa» que dibujaba Dal Maschio y que tiene todos los números para contar con la aprobación de los demagogos, y que no es otra que la visión de unos países unidos por su común aversión a todo lo que suene a tolerante y democrático, y en especial, a aquellos conceptos y ejemplos de la familia de la tolerancia liberal, una visión que, al mismo tiempo, admirarán y aplaudirán seguro las cada vez más nutridas legiones de conversos y adheridos al entorno de esos demagogos. Huntington venía a decir que «la cultura y las identidades culturales» serían las que configurarían «las pautas de cohesión, desintegración y conflicto en el mundo de la posguerra fría». En ese mundo, «las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales»:

La gente se define desde el punto de vista de la genealogía, la religión, la lengua, la historia, los valores, las costumbres y las instituciones. Se identifican con grupos culturales: tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas, naciones. [...] La gente usa la

política no solo para promover sus intereses, sino también para definir su identidad. Sabemos quiénes somos solo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia solo cuando sabemos contra quiénes estamos (págs. 20-21).

Esta norma, según sugería Huntington, es algo más que una contingencia particular y pasajera del momento: «La gente siempre ha sentido la tentación de dividir a las personas en nosotros y ellos, en el grupo propio y los demás, nuestra civilización y esos bárbaros». Que las personas siempre cedan (o no puedan evitar ceder) a tal tentación sigue siendo una cuestión discutible, un interrogante que, muy probablemente, solo sea posible dilucidar de manera *retrospectiva*, es decir, con relación a lo que ha sucedido ya, excluyendo el futuro por su conocida imprevisibilidad y su tendencia a sorprender y pillar desprevenidas hasta a las más grandes mentes. Pero la previsión de los cambios de la posguerra fría que hizo Huntington hace unos años se ha visto ampliamente confirmada hasta ahora, y, por las tendencias observables en el momento de escribir estas palabras, todo parece indicar que el futuro nos deparará nuevas pruebas adicionales de la veracidad de sus premoniciones.

La gran pregunta es si podríamos resistirnos a las tentaciones detectadas por Huntington y qué condiciones serían las que harían posible esa resistencia. Dicho de otro modo, ¿puede inducirse el parto de una «humanidad cosmopolitamente integrada» de tal modo que esta sobreviva sana y salva al alumbramiento?

La respuesta más convincente a ese interrogante capital, a esa cuestión de vida o muerte para la humanidad (aunque diste mucho de ser un hechizo mágico que pretenda producir resultados al instante y consista más bien en una invitación que se nos cursa para que nos entreguemos a un esfuerzo prolongado y tortuoso cuyo éxito no está ni mucho menos garantizado de antemano), la encontré en un discurso del papa Francisco —que es actualmente la única persona entre las grandes figuras públicas investidas con una autoridad planetaria más o menos considerable que demuestra la suficiente audacia y determinación como para plantear y abordar esa clase de preguntas—, pronunciado el 6 de mayo de 2016 al recibir el Premio Carlomagno europeo. Y esa respuesta es la *capacidad para dialogar*. Cito

aquí la formulación literal de dicha respuesta, tal como deberíamos aprendérsola:

Si hay una palabra que tenemos que repetir hasta cansarnos es esta: *diálogo*. Estamos invitados a promover una cultura del diálogo, tratando por todos los medios de crear instancias para que esto sea posible y nos permita reconstruir el tejido social. La cultura del diálogo implica un auténtico aprendizaje, una ascesis que nos permita reconocer al otro como un interlocutor válido; que nos permita mirar al extranjero, al emigrante, al que pertenece a otra cultura como sujeto digno de ser escuchado, considerado y apreciado. Para nosotros, hoy es urgente involucrar a todos los actores sociales en la promoción de «una cultura que privilegie el diálogo como forma de encuentro, la búsqueda de consensos y acuerdos, pero sin separarla de la preocupación por una sociedad justa, memoriosa y sin exclusiones» (*Evangelii gaudium*, 239). La paz será duradera en la medida en que armemos a nuestros hijos con las armas del diálogo, les enseñemos la buena batalla del encuentro y la negociación. De esta manera podremos dejarles en herencia una cultura que sepa delinear estrategias no de muerte, sino de vida; no de exclusión, sino de integración.

Esta cultura de diálogo, que debería ser incluida en todos los programas escolares como un eje transversal de las disciplinas, ayudará a inculcar a las nuevas generaciones un modo diferente de resolver los conflictos al que los estamos acostumbrando. Hoy urge crear «coaliciones», no solo militares o económicas, sino culturales, educativas, filosóficas y religiosas. Coaliciones que pongan de relieve cómo, detrás de muchos conflictos, está en juego con frecuencia el poder de grupos económicos. Coaliciones capaces de defender a las personas de ser utilizadas para fines impropios. Armemos a nuestra gente con la cultura del diálogo y del encuentro.

El diálogo, y todo lo que este implica, nos recuerda que nadie puede limitarse a ser un espectador ni un mero observador. Todos, desde el más pequeño al más grande, tienen un papel activo en la construcción de una sociedad integrada y reconciliada. Esta cultura es posible si todos participamos en su elaboración y construcción. La situación actual no permite meros observadores de las luchas ajenas. Al contrario, es un firme

llamamiento a la responsabilidad personal y social^[114].

Esta alocución, que es un reto que se nos lanza a «todos» nosotros, pues todos tenemos que participar en la «elaboración y construcción» de la cultura del diálogo capaz de sanar las heridas de nuestro mundo multicultural, multicéntrico y multiconflictivo, va dirigida ante todo a nosotros, a la plebe, y no nos llega en modo alguno restringida para ser usada por políticos profesionales que se reclamen (y de quienes se espere que sean) expertos en el arte de la negociación. La intención que subyace al mensaje del papa Francisco es sacar el futuro de la convivencia pacífica, la solidaridad y las colaboraciones entre los seres humanos del confuso y oscuro ámbito de la alta política «anunciada en televisión» para bajarlo al nivel de la calle, las fábricas, las oficinas, los colegios y los espacios públicos donde nosotros, ciudadanos del pueblo llano, nos encontramos y conversamos; arrebatar el problema, el futuro y la esperanza de la integración de la humanidad de las manos de los comandantes de las tropas retratados en *El choque de civilizaciones* de Samuel Huntington y confiarlos al cuidado de los encuentros cotidianos entre vecinos o compañeros de trabajo, en los que todos participamos y nos presentamos ante los demás como padres o madres amantísimos o crueles, como parejas leales o infieles, como convecinos serviciales o mezquinos, como compañía agradable o tediosa, en vez de ataviarlos como representantes o especímenes de civilizaciones, tradiciones, religiones o etnias ajenas entre sí.

Pero para que eso ocurra, tienen que darse ciertas condiciones adicionales que permitan que nos percibamos y nos tratemos unos a otros como «interlocutores válidos». Las probabilidades de que el diálogo fructifique, según nos recuerda el propio papa Francisco, dependen de que nos respetemos recíprocamente y de que asumamos, nos otorguemos y nos reconozcamos mutuamente una igualdad de estatus:

La distribución justa de los frutos de la tierra y del trabajo humano no es mera filantropía. Es un deber moral. Si queremos entender nuestra sociedad de un modo diferente, necesitamos crear puestos de trabajo dignos y bien remunerados, especialmente para nuestros

jóvenes.

Esto requiere la búsqueda de nuevos modelos económicos más inclusivos y equitativos, orientados no para unos pocos, sino para el beneficio de la gente y de la sociedad. [...] Tenemos que pasar de una economía líquida [...] a una economía social.

No hay atajos que nos lleven a una pronta, hábil y cómoda contención de las corrientes de «vuelta a...» (a Hobbes, a las tribus, a la desigualdad o al seno materno). Repito: costará mucho (será probablemente un esfuerzo arduo, oneroso y problemático como ninguno antes) completar la presente tarea de elevar la integración humana al nivel del conjunto de la humanidad llevándola a buen puerto. Debemos prepararnos para un largo período que estará marcado por más preguntas que respuestas, y por más problemas que soluciones, y en el que tendremos que avanzar por el filo de unas igualadísimas probabilidades de éxito y de fracaso. Pero este sí es un caso — a diferencia de aquellos a los que Margaret Thatcher aplicó la expresión— en el que bien podemos dictaminar que «no queda más alternativa» ni posibilidad de recurrir a posteriores instancias superiores. Los habitantes humanos de la Tierra nos encontramos (más que nunca antes en la historia) en una situación de verdadera disyuntiva: o unimos nuestras manos, o nos unimos a la comitiva fúnebre de nuestro propio entierro en una misma y colosal fosa común.

Notas

[1] Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, 2001 (trad. cast.: *El futuro de la nostalgia*, Madrid, Antonio Machado, 2015). <<

[2] Franz Kafka, «The Departure», en *The Collected Short Stories of Franz Kafka*, Penguin, 1988, pág. 449 (trad. cast.: «La partida», en *La muralla china: cuentos, relatos y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1973). <<

[3] Javier Solana, «Europe's Dangerous Nostalgia» [La peligrosa nostalgia de Europa], 25 de abril de 2016. Véase < <https://www.project-syndicate.org/commentary/nationalism-leaves-europeans-at-risk-by-javier-solana-2016-04?barrier=accessreg>>. <<

[4] Boym, *The Future of Nostalgia*, o. cit., pág. xvi. <<

[5] E. H. Carr, *What Is History?*, publicado originalmente por Cambridge University Press en 1961 (trad. cast.: *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 1983). <<

[6]

Véase

<

http://howitreallywas.typepad.com/how_it_really_was/2005/10/wie_es_eigent
(la cita de Carr en la presente edición procede de *¿Qué es la historia?*, o. cit.,
págs. 11-12 [N. del T.]). <<

[7] Peter Drucker, *The New Realities*, Butterworth-Heinemann Ltd., 1989. <<

[8] Timothy Snyder, *Black Earth: The Holocaust as History and Warning*, The Bodley Head, 2015, pág. 320 (trad. cast.: *Tierra negra: el Holocausto como historia y advertencia*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015). <<

[9] Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1965 [1950] (trad. cast.: *Derecho natural e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2014). <<

[10] En esta y en futuras citas, se consignan entre corchetes las páginas de la edición en castellano mencionada en «Notas». [*N. del T.*] <<

[¹¹] Véase < <https://thisishell.com/guests/henry-giroux>>. <<

[¹²] Max M. Mutschler, «On the Road to Liquid Warfare?», en *BICC Working Paper*, 2016. <<

[13] En *The Arms Bazaar: Shattered Lives*, campaña «Control Arms», octubre de 2003, cap. 4, pág. 54. La cita aquí incluida está tomada de <www.globalissues.org/article/74/the-arms-trade-is-big-business#Asworldtradeglobalizessodoesthetradeinarms>. <<

[¹⁴] En < www.theguardian.com/news/datablog/2012/mar/02/arms-sales-top-100-producers>. <<

[15] *Small Arms Survey*; véase <
www.amnesty.org/en/latest/news/2015/08/killer-facts-the-scale-of-the-global-arms-trade>. <<

[16] Véase Georg Simmel, «Fashion», en *American Journal of Sociology*, 62, mayo de 1957, <
<http://sites.middlebury.edu/individualandthesociety/files/2010/09/Simmel.fash>
<<

[17] Véase Gabriel Tarde, *Law of Imitation*, H. Holt and Co., 1903 (original francés publicado en 1890) (trad. cast.: *Las leyes de la imitación y La sociología*, Madrid, CIS/BOE, 2011). <<

[18] Elihu Katz y otros, *Echoes of Gabriel Tarde: What We Know Better or Different 100 Years Later*, USC Annenberg Press, 2014. <<

[19] Este enunciado —de apariencia bastante banal en esta versión— suele ser atribuido al pionero de la filosofía pragmatista, William James, si bien la paráfrasis aquí citada dista bastante de la afirmación concreta que él hizo (en la II Conferencia de su libro *Pragmatismo*) cuando escribió que «no puede haber una diferencia dondequiera que sea que no *repercuta* en algún otro lado» [trad. cast. tomada de *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 82]. En esa misma conferencia, James atribuye el origen de ese aserto suyo a otro que Charles Peirce hizo antes en su artículo «How to Make Our Ideas Clear» (trad. cast.: «Cómo esclarecer nuestras ideas», en *El hombre, un signo: el pragmatismo de Peirce*, Barcelona, Crítica, 1988), publicado originalmente en el número de enero de 1878 de la revista *Popular Science Monthly*: «Nuestras creencias son en realidad reglas para la acción [...]. Para desarrollar el significado de un pensamiento, no tenemos más que determinar qué conducta está encaminada a producir», una idea que llevó a Ludwig Wittgenstein a definir la comprensión como saber cómo seguir. Véase también <<http://theblogofciceronianus.blogspot.co.uk/2013/11/differences-that-make-no-difference.html>>. <<

[20] Thompson, *Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, Polity, 1995 (trad. cast.: *Los media y la modernidad: una teoría de los medios de comunicación*, Barcelona, Paidós, 1998). <<

[21] Jock Young, *The Exclusive Society*, Sage, 1999, págs. 8-9 (trad. cast.: *La sociedad excluyente: exclusión social, delito y diferencia en la modernidad tardía*, Madrid, Marcial Pons, 2003). <<

[22] Jock Young, *The Vertigo of Late Modernity*, Sage, 2007, pág. 54 (trad. cast.: *El vértigo de la modernidad tardía*, Buenos Aires, Didot, 2012). <<

[23] Véase Willem Schinkel, «The Will to Violence», en *Theoretical Criminology*, 8, 1 de febrero de 2004. Véase también <www.ncjrs.gov/App/publications/abstract.aspx?ID=206082>. <<

[24] Umberto Eco, *Il cimitero di Praga*, 1.^a ed. italiana de 2010, citada aquí a partir de la traducción inglesa de Vintage Books, 2012 (trad. cast.: *El cementerio de Praga*, Barcelona, Lumen, 2010). <<

[25] Umberto Eco, *Serendipities: Language and Lunacy*, Phoenix, 1998. <<

[26] Stanley Cohen, *Visions of Social Control*, Polity, 1985, pág. 125 (trad. cast.: *Visiones de control social*, Barcelona, PU, 1988). <<

[27] Léase una exposición brillantísima de este argumento en J. G. Ballard, *Kingdom Come*, Fourth Estate, 2014 (trad. cast.: *Bienvenidos a Metro-Centre*, Barcelona, Minotauro, 2008). <<

[28] Véase < www.socialeurope.eu/2011/08/the-london-riots-on-consumerism-coming-home-to-roost>. <<

[29] Véase < www.nytimes.com/2016/01/20/opinion/rethinking-college-admissions.html?emc=edit_ty_20160120&nl=opinion&nlid=43773237&_r=0>. <<

[30] Véase < www.nytimes.com/2016/01/22/opinion/the-anxieties-of-impotence.html?emc=edit_th_20160122&nl=todaysheadlines&nliid=43773237&_r=0>. <<

[31] Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983, pág. 38 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993). <<

[32] Bruce Rozenblit, *Us Against Them: How Tribalism Affects the Way We Think*, Transcendent Publications, 2008, págs. 74-75. <<

[33] Ibídem, pág. 54. <<

[34] Luc Boltanski, «Sociologie et critique sociale: dérive ou renouveau?», en Luc Boltanski y Nancy Fraser, *Domination et émancipation: pour un renouveau de la critique sociale*, Grands Débats, 2014, pág. 64 (trad. cast.: *Dominación y emancipación*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016). <<

[35] Celia de Anca, *Beyond Tribalism: Managing Identities in a Diverse World*, Palgrave Macmillan, 2012, págs. xxii-xxvi. <<

[36] Citado de Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, traducción norteamericana reimpressa en el Reino Unido por Amazon, 2008, págs. 1-2 (trad. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, págs. 10 y 11). Véase también <www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/ch01.htm> (trad. cast.: <www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>). <<

[37] David Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Viking, 1997, pág. ix. <<

[38] Ibídem, págs. 5-6. <<

[39] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, 1983, págs. 1 y 4 (trad. cast.: *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988, págs. 13 y 17).

<<

[40] Umberto Eco, *Faith in Fakes: Travels in Hyperreality*, Vintage, 1995 (trad. cast.: «La multiplicación de los medios», en VV. AA., *Cultura y nuevas tecnologías*, Madrid, Novatex, 1986). <<

[41] Véase George Lakoff, *The All New Don't Think of An Elephant*, Chelsea Green, 2014. <<

[42] Véase Friedrich Nietzsche, *Aphorisms on Love and Hate*, Penguin Classics, 2015, págs. 21 y 29-30 (trad. cast.: véase *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf, 1984, págs. 89, 100 y 101). <<

[43] En < www.nytimes.com/2016/03/11/opinion/campaign-stops/what-are-trump-fans-really-afraid-to-say.html>. <<

[44] En < www.socialeurope.eu/2016/03/the-politics-of-anger>. <<

[45] En < www.independent.co.uk/voices/donald-trump-is-just-the-kind-of-president-america-needs-a6924986.html>. <<

[46] Lakoff, *The All New Don't Think of an Elephant*, o. cit., págs. 108-109.

<<

[47] Ibídem, págs. xi-xii. <<

[48] Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity, 2007, págs. 51-52. <<

[49] Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Waveland Press, 1998, pág. 10 (trad. cast.: *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976). <<

[50] Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, 2016, pág. 163 (trad. cast.: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2.^a ed., 1992, pág. 173). <<

[51] Como memorablemente escribió Karl Marx (en un pasaje de *El 18 brumario de Luis Bonaparte* ya citado), los «hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado». <<

[52] Citado aquí a partir de la traducción francesa, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, Guérin Littérature, 1987 (trad. cast.: *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1979). Los dos principios mencionados fueron propuestos por Bauer como un modo de garantizar, a un mismo tiempo, la continuidad de las identidades nacionales y la cooperación duradera (y, a ser posible, pacífica) entre ellas dentro de un Estado austrohúngaro multiétnico, con su irreductible «mezcolanza de naciones». Véanse en particular las págs. 250 y 364 y siguientes. <<

[53] Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, o. cit., pág. 175 (trad. cast.: pág. 185). <<

[54] Michel Agier, *Le Couloir des exilés: Être étranger dans un monde commun*, Éditions du Croquant, 2011, pág. 95. <<

[55] En < www.nytimes.com/2016/01/15/opinion/fermi-sinatra-dimaggio-and-capone-american-immigration.html>. <<

[56] En < www.nytimes.com/2016/01/08/opinion/a-shameful-round-up-of-refugees.html?emc=ed>. <<

[57] Benjamin Disraeli, *Sybil, or The Two Nations*, Oxford University Press, 1998, pág. 66 (trad. cast.: *Sybil o Las dos naciones*, Madrid, Debate, 2002: de esta edición, en formato *ebook*, está tomada la cita traducida. Cabe comentar que quien apostilla no es Egremont, sino el propio Gerard a requerimiento, eso sí, del primero [*N. del T.*]). <<

[58]

En

<

http://usatoday30.usatoday.com/news/opinion/columnist/raasch/2004-07-28-raasch_x.htm>. <<

[59] En < https://en.wikipedia.org/wiki/Two_Americas#External_links>. <<

[60] En < <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/kalecki220510.html>> (trad.
cast. en < www.eumed.net/cursecon/textos/kalecki/>). <<

[61] Ese ensayo tomó como base, en líneas generales, una conferencia que él mismo había impartido ante la Marshall Society, en Cambridge, en la primavera de 1942. <<

[62] No obstante, él advertía —proféticamente— que los «patronos capitalistas» se alzarían en armas contra tan flagrante injerencia de los Estados en la base misma de su dominio: «El mantenimiento del pleno empleo provocaría cambios sociales y políticos que darían un nuevo ímpetu a la oposición de los dirigentes empresariales. De hecho, bajo un régimen de pleno empleo permanente, el *despido* dejaría de desempeñar su función como *medida disciplinaria*. La posición social del patrono se vería socavada, y la confianza de la clase obrera en sí misma y la propia conciencia de clase de esta crecerían [...]. La *disciplina en las fábricas* y la *estabilidad política* son valores más apreciados por esos dirigentes empresariales que las ganancias mismas. Su instinto de clase les dice que una situación de pleno empleo duradera no es recomendable desde su punto de vista y que el desempleo es una parte integral del sistema capitalista *normal*». <<

[63] En < <http://nymag.com/daily/intelligencer/2016/03/milanovic-millennial-on-millennial-war-is-next.html>>. <<

[64] Véase Vic George y Roger Lawson (comps.), *Poverty and Inequality in Common Market Countries*, Routledge & Kegan Paul, 1980, pág. 241. <<

[65] Frank Parkin, *Marxism and Class Theory*, Tavistock, 1979, pág. 83 (trad. cast.: *Marxismo y teoría de clases: una crítica burguesa*, Madrid, Espasa Calpe, 1984). <<

[66] Robert L. Heilbroner, *Business Civilization in Decline*, W. W. Norton, 1976, pág. 109. <<

[67] Robert K. Merton, «Social Structure and Anomie», en *American Sociological Review*, 3, 1938, págs. 672-682. <<

[68] Walter Garrison Runciman, *Relative Deprivation and Social Justice: A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*, University of California Press, 1966. <<

[69] Barrington Moore, hijo, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, M. E. Sharpe, 1978 (trad. cast.: *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM, 1989). <<

[70] En < www.boundless.com/sociology/textbooks/boundless-sociology-textbook/social-change-21/social-movements-140/relative-deprivation-approach-771-1936>. <<

[71] Leonard Reissman, «Levels of Aspiration and Social Class», en *American Sociological Review*, 18, 1953, págs. 233-243. <<

[72] J. C. Davies, «The J-Curve of Rising and Declining Satisfaction as a Cause of Some Great Revolutions and a Contained Rebellion», en Hugh Davis Graham y Ted Robert Gurr (comps.), *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, Praeger, 1969, págs. 690-730. <<

[73] Paul Verhaeghe, «Neoliberalism Has Brought Out the Worst in Us», en *The Guardian*, 23 de abril de 2016; véase <www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/29/neoliberalism-economic-system-ethics-personality-psychopathicsthic>. <<

[74] En < http://www.nytimes.com/2016/04/24/business/economy/velvet-rope-economy.html?emc=edit_th_20160424&nl=todaysheadlines&nlid=43773237&_r=0> (trad. cast.: < www.nytimes.com/es/2016/05/02/en-esta-era-de-privilegios-no-todos-vamos-en-el-mismo-barco/>. <<

[75] Zygmunt Bauman, *Does the Richness of the Few Benefit Us All?*, Polity, 2013 (trad. cast.: *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, Barcelona, Paidós, 2014). <<

[76] Daniel Raventós, *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*, Pluto Press, 2007, pág. 8 (original en castellano: *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, pág. 22). La definición de la renta básica universal (RBI) según Raventós no se aparta mucho de otra anterior —y considerada por muchos todavía como fundamental— de Philippe van Parijs: «Una renta pagada por el Estado, de un modo uniforme y a intervalos regulares, a cada miembro adulto de la sociedad. Esa paga se abona —y su nivel se fija— con independencia de si la persona es rica o pobre, vive sola o con otras, quiere trabajar o no. En la mayoría de las versiones propuestas —y, desde luego, en la mía—, se concede no solo a los ciudadanos, sino a todos los residentes permanentes» (*What's Wrong with a Free Lunch?*, Beacon Press, 2001, pág. 5).

Van Parijs selecciona a Karl Marx y a Joseph Charlier, ambos influidos por Charles Fourier, como pioneros originales (en 1848 ambos) de la idea.

Permítanme añadir que poco importa a quién corresponda realmente el honor de haber inventado la renta básica universal: lo cierto sigue siendo que, aún en abril de 2016, fecha de publicación de su reseña del libro de Bregman *Utopia for Realists* (véase < www.opendemocracy.net/neil-howard/utopia-for-realists-review>), alguien como Neil Howard seguía manifestándose asombrado ante la idea de que se pudiera dar «dinero gratis a todo el mundo. Suena a locura». Eso sí, unas líneas más abajo, añadía: «Uno de los grandes puntos fuertes de Bregman es haber sabido exponer sus ideas y las pruebas que las avalan de tal modo que resulten no solo nada descabelladas, sino incluso perfectamente sensatas». Y concluía finalmente aquella extensa reseña en un tono de máximo elogio: «Está fundado en una labor de investigación fabulosa y está muy bien escrito, con un estilo ciertamente ameno. Resulta, además, sumamente accesible. Una de las verdaderas cualidades de Bregman es la de saber escribir sobre lo revolucionario como si fuera lo más común y corriente». <<

[77] En < www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/01/paying-everyone-a-basic-income-would-kill-off-low-paid-menial-jobs>. <<

[78] Rutger Bregman, «Cutting Out the Middleman», en *The Economist*, 4 de noviembre de 2010. <<

[79] En < www.oecd.org/dev/pgd/46240619.pdf>. <<

[80] En < <http://jama.jamanetwork.com/article.aspx?articleid=197482>>. <<

[81] Van Parijs, *What's Wrong with a Free Lunch?*, o. cit., pág. 14. <<

[82] Ibídem, pág. 111. <<

[83] En < <http://bostonreview.net/us-books-ideas/ronald-aronson-privatization-hope>>. <<

[84] Un término introducido por Louis Althusser en «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Verso, 1970 (trad. cast.: «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado; Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974), para denotar el acto en el que se «llama» a una persona, invocando su asignación categorial preconcebida, asumida/impuesta. Tanto quienes son llamados como quienes los llaman están ideológicamente instruidos para reconocer en el acto de tal «interpelación» la referencia a su estatus y a su tipo de relación mutua. <<

[85]

En

<

[www.ted.com/talks/tim_jackson_s_economic_reality_check/transcript?](http://www.ted.com/talks/tim_jackson_s_economic_reality_check/transcript?language=en)
[language=en](#)>. <<

[86] Umberto Eco, «How Not to Use the Cellular Phone», en *How to Travel with Salmon and Other Essays*, Mariner Books, 1995 (trad. cast.: «Cómo no usar el teléfono móvil», en *Segundo diario mínimo*, Barcelona, Lumen, 1994). <<

[87] Steve Fraser, *The Age of Acquiescence*, Little, Brown and Company, 2015. <<

[88] Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Warner Books, 1979 (trad. cast.: *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999). <<

[89] Anthony Elliott, *Concepts of the Self*, Polity, 2.^a ed. revisada y actualizada, 2007, pág. 85. <<

[90] Véase Sigmund Freud, *On Narcissism: An Introduction*, Read Books, 2013 [1914] (trad. cast.: «Introducción del narcisismo», en *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 2.^a ed., 1984, págs. 65-98). <<

[91] Rutger Bregman, *Utopia for Realists: The Case for a Universal Basic Income, Open Borders, and a 15-hour Workweek*, The Correspondent, 2016, págs. 22-23. <<

[92] Ibídem, pág. 25. <<

[93] Carl Cederström y André Spicer, *The Wellness Syndrome*, Polity, 2015, pág. 3. <<

[⁹⁴] Steven Poole, *You Aren't What You Eat*, Londres, 2012. <<

[95] En < https://en.wikipedia.org/wiki/Ayn_Rand#Popular_interest>. <<

[96] En Ayn Rand, *The Virtues of Selfishness*, Signet (Penguin), del que se han vendido 1,3 millones de ejemplares desde su publicación en 1964 (trad. cast.: *La virtud del egoísmo: un nuevo y desafiante concepto del egoísmo*, Buenos Aires, Grito Sagrado, 2006). <<

[97] Wilson Cooper, *Love Yourself: Your Life Depends on It: How to Transform Your Life and Overcome the Loneliness*, 2015, pág. 7. <<

[98] Véase Arlie Russell Hochschild, *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*, Henry Holt and Company, 2012. La externalización (en forma de delegación en expertos contratados) de «aquellos servicios que llegan al corazón de nuestras vidas emocionales, un ámbito que antes estaba más resguardado del mercado», es, a juicio de Hochschild, «la mayor innovación del panorama contemporáneo». La misma pauta antes probada con las maquinillas de afeitar, los relojes de cuerda automática o la comida rápida demostró venir como anillo al dedo para ser aplicada a un nuevo mercado potencialmente lucrativo: el de la soledad sufrida por un número imparablemente creciente de seres humanos que andan en busca de algo o de alguien hacia lo que externalizar un problema, el suyo, que no sabían cómo afrontar. <<

[99] En < <http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,150913,20064106,sztokholm-europejska-stolica-samotnych-jak-szwedzi-stali.html>>. <<

[100] Tony Jeton Selimi, *Loneliness: The Virus of the Modern Age*, Balboa Press, 2016. <<

[101] En < https://en.wikipedia.org/wiki/John_Frederick_Demartini>. <<

[102] Véase mi ensayo «Morality Begins at Home: Or the Rocky Road to Justice», en Zygmunt Bauman, *Postmodernity and Its Discontents*, Polity, 1997 (trad. cast.: «La moral empieza en casa: o el accidentado camino hacia la justicia», en *La modernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001). <<

[103] Véase Paul Verhaeghe, *Love in a Time of Loneliness: Three Essays on Drive and Desire*, Karnac, 2011 (trad. cast.: *El amor en los tiempos de la soledad: tres ensayos sobre el deseo y la pulsión*, Barcelona, Paidós, 2001).

<<

[104] Melissa Broder, *So Sad Today*, Scribe, 2016. <<

[105] En España, tradicionalmente, se conoce el País de Cucaña como el País de Jauja. *[N. del T.]* <<

[106] Herman Pleij, *Dreaming of Cockaigne: Medieval Fantasies of the Perfect Life*, Columbia University Press, 2001. Véase también <<http://cup.columbia.edu/book/dreaming-of-cockaigne/9780231117029>>. <<

[107] En < <https://en.wikipedia.org/wiki/Cockaigne>>. <<

[108] Véase Eco, «When the Others Appear on the Scene», carta al cardenal Carlo Maria Martini, en *Five Moral Pieces*, Vintage, 2001 (trad. cast.: «Cuando los demás entran en escena, nace la ética», en *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio*, Madrid, Temas de Hoy, 1997). <<

[109] Deborah Lupton, *The Quantified Self*, Polity, 2016. <<

[110] Frank Bruni, «How Facebook Warps Our World», en *The New York Times*, 22 de mayo de 2016; en < <http://nyti.ms/1s1hq1G>>. <<

[111] En < www.gutenberg.org/files/1346/1346-h/1346-h.htm> (trad. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, pág. 10 [N. del T.]). <<

[112] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, and the Remaking of World Order*, Free Press, 1997, pág. 20 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 20). <<

[113] Michael Dibdin, *Dead Lagoon*, citado aquí a partir de la versión para Kindle de la edición de Faber & Faber de 2012 (trad. cast.: *Laguna muerta*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001). <<

[114] Versión castellana adaptada de <
http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html> [N. del T.]. <<