ZYGMUNT BAUMAN

DAÑOS COLATERALES

Desigualdades sociales en la era global

SOCIOLOGÍA

Daños colaterales
Desigualdades sociales en la era global

Zygmunt Bauman

Traducción de *Lilia Mosconi*

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 2011
Primera edición en español, 2011
Primera edición electrónica, 2012

Título original: *Collateral Damage. Social Inequalities in a Global Age*
D. R. © 2011, Polity Press; ISBN: 978-0-7456-5295-5

D. R. © 2011, Zygmunt Bauman

Esta edición se publica por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

Diseño de portada: Juan Pablo Fernández
Foto del autor: Peter Hamilton

D. R. © 2011, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

D. R. © 2011, Fondo de Cultura Económica de España, S. L.
Vía de los Poblados, 17, 4º - 15, 28033, Madrid
editor@fondodeculturaeconomica.es

D. R. © 2011, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4649

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1220-5

Hecho en México - *Made in Mexico*

Acerca del autor

Zygmunt Bauman (Poznan, Polonia, 1925) es profesor emérito en la Universidad de Leeds y en la de Varsovia. Su extensa obra, referida a las problemáticas sociales y a los modos en que pueden ser abordadas en la teoría y en la práctica, lo ha convertido en uno de los principales referentes en el debate sociopolítico contemporáneo. Ha recibido diversos premios y distinciones, entre ellos el Premio Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales en 1992, el Theodor W. Adorno en 1998 y el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 2010.

En su vasta obra, se cuentan los siguientes libros: *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales* (1997), *Modernidad y Holocausto* (1998), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (2000), *La posmodernidad y sus descontentos* (2001), *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (2003), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2005), *Vida líquida* (2006), *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (2007), *El arte de la vida. De la vida como obra de arte* (2009) y *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global* (2010).

El Fondo de Cultura Económica ha publicado: *La globalización. Consecuencias humanas* (1999), *En busca de la política* (2001), *Modernidad líquida* (2002), *La sociedad sitiada* (2004), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2005) y *Vida de consumo* (2007).

ÍNDICE

Introducción. Los daños colaterales de la desigualdad social

I. *Del ágora al mercado*

II. *Réquiem para el comunismo*

III. *El destino de la desigualdad social en tiempos de la modernidad líquida*

IV. *¿Son peligrosos los extraños?*

V. *Consumismo y moral*

VI. *Privacidad, confidencialidad, intimidad, vínculos humanos y otras víctimas colaterales de la modernidad líquida*

VII. *La suerte y la individualización de los remedios*

VIII. *Buscar en la moderna Atenas una respuesta a la pregunta de la antigua Jerusalén*

IX. *Historia natural de la maldad*

X. *Wir arme Leut'...*

XI. *Sociología: ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?*

Índice de nombres y conceptos

INTRODUCCIÓN. LOS DAÑOS COLATERALES DE LA DESIGUALDAD SOCIAL

Cuando se sobrecarga un circuito eléctrico, la primera parte que se quema es el fusible. El fusible, un elemento incapaz de resistir el voltaje que soporta el resto de la instalación (de hecho, la parte *menos resistente* del circuito), fue insertado deliberadamente en la red: se derrite antes de que lo haga cualquier otra parte del sistema, en el preciso momento en que la corriente eléctrica sobrepasa el nivel seguro de tensión, y así interrumpe el funcionamiento del circuito entero junto con todas las unidades periféricas que se alimentan de él. Esto ocurre porque el fusible es un dispositivo de seguridad que protege otras partes de la red evitando que se quemen de forma definitiva e irreparable. Pero también significa que la operatividad y la duración del circuito entero —y en consecuencia, la electricidad que es capaz de absorber y el trabajo que es capaz de hacer — no pueden ser mayores que la resistencia de su fusible. Una vez que el fusible se quema, todo el circuito se detiene.

Un puente no colapsa cuando la carga que sostiene supera la fuerza promedio de sus tramos; el puente colapsa mucho antes, cuando el peso de la carga sobrepasa la capacidad portante de *uno* de sus tramos: el *más débil*. La "capacidad de carga promedio" de las pilas y los estribos es una ficción estadística que tiene escaso o nulo impacto en la utilidad del puente, del mismo modo en que no se puede calcular cuánto peso resiste una cadena por la "fuerza promedio" de los eslabones. Calcular promedios, fiarse de ellos y usarlos de guía es la receta más segura para perder tanto el cargamento como la cadena que lo sostiene. No importa cuánta fuerza tienen en general los tramos, las pilas y los estribos: el tramo más débil es el que decide el destino del puente entero.

A estas verdades simples y obvias recurren los ingenieros profesionales y experimentados cada vez que diseñan y prueban estructuras de cualquier tipo. También las recuerdan al dedillo los operarios responsables de mantener las estructuras ya instaladas: en una estructura que recibe los cuidados y controles debidos, los trabajos de reparación suelen comenzar apenas la resistencia de *al menos una* de sus partes cae por debajo del requisito mínimo. Digo "suelen"… porque lamentablemente esta regla no se aplica a todas las estructuras. De lo que ocurre con las que, por una u otra razón, fueron exceptuadas de ella —como los diques mal mantenidos, los puentes que se descuidan, las aeronaves que se reparan con desidia y los edificios residenciales o públicos donde los inspectores hacen la vista gorda—, nos enteramos *después* de que se produce una catástrofe: cuando llega la hora de contar las víctimas humanas de la negligencia y los exorbitantes costos financieros de las reparaciones. Pero hay una estructura que supera con creces a las demás en el grado en que estas verdades simples, dictadas por el sentido común, se olvidan o suprimen, se ignoran, se subestiman o incluso se niegan de plano: esa estructura es la *sociedad*.

Cuando se trata de analizar la sociedad, en general se da por sentado, aunque sin razón, que la calidad del todo puede y debe medirse por la calidad promedio de sus partes; y que si alguna de esas partes se halla muy por debajo del promedio, los perjuicios que pueda sufrir no afectarán a la calidad, la viabilidad y la capacidad operativa del todo. Cuando se evalúa y supervisa el estado de la sociedad, los índices de ingresos, el nivel de vida, salud, etc., suelen "promediarse hacia arriba"; rara vez se toman como indicadores relevantes las variaciones que se registran entre diversos segmentos de la sociedad, así como la amplitud de la brecha que separa los segmentos más altos de los más bajos. El aumento de la desigualdad casi nunca se considera señal de un problema que no sea estrictamente económico; por otra parte, en la mayoría de los debates —relativamente escasos— sobre los peligros que acarrea la desigualdad para las sociedades, se priorizan las amenazas a "la ley y el orden" y se dejan de lado los peligros que acechan a componentes tan superlativos del bienestar social general como la salud mental y física de toda la población, la calidad de su vida cotidiana, el tenor de su compromiso político y la fortaleza de los lazos que la integran en el seno de la sociedad. De hecho, el índice que suele usarse para medir el bienestar, y que se toma como criterio del éxito o el fracaso de las autoridades encargadas de proteger y supervisar la capacidad de la nación para enfrentar desafíos así como para resolver los problemas colectivos, no es el grado de desigualdad entre los ingresos o en la distribución de la riqueza, sino el ingreso promedio o la riqueza media de sus miembros. El mensaje que deja esta elección es que la desigualdad no es en sí misma un peligro para la sociedad en general ni origina problemas que la afecten en su conjunto.

La índole de la política actual puede explicarse en gran parte por el deseo de una clase política —compartido por una porción sustancial de su electorado— de forzar la realidad para que obedezca a la posición descripta más arriba. Un síntoma saliente de ese deseo, así como de la política que apunta a su concreción, es la propensión a encapsular la parte de la población situada en el extremo inferior de la distribución social de riquezas e ingresos en la categoría imaginaria de "clase marginal": una congregación de individuos que, a diferencia del resto de la población, no pertenecen a ninguna clase, y, en consecuencia, no pertenecen a la sociedad. Ésta es una sociedad *de clases* en el sentido de totalidad en cuyo seno los individuos son incluidos a través de su pertenencia a una clase, con la expectativa de que cumplan la función asignada a su clase en el interior y en beneficio del "sistema social" como totalidad. La idea de "clase marginal" no sugiere una función a desempeñar (como en el caso de la clase "trabajadora" o la clase "profesional") ni una posición en el todo social (como en el caso de las clases "alta", "media" o "baja"). El único significado que acarrea el término "clase marginal" es el de *quedar fuera* de cualquier clasificación significativa, es decir, de toda clasificación orientada por la función y la posición. La "clase marginal" puede estar "en" la sociedad, pero claramente no es "de" la sociedad: no contribuye a nada de lo que la sociedad necesita para su supervivencia y su bienestar; de hecho, la sociedad estaría mejor sin ella. El estatus de la "clase marginal", tal como sugiere su denominación, es el de "emigrados internos" o "inmigrantes ilegales" o "forasteros infiltrados": personas despojadas de los derechos que

poseen los miembros reconocidos y reputados de la sociedad; en pocas palabras, esta clase es un cuerpo extraño que no se cuenta entre las partes "naturales" e "indispensables" del organismo social. Algo que no se diferencia mucho de un brote cancerígeno, cuyo tratamiento más sensato es la extirpación, o en su defecto, una confinación y/o remisión forzosas, inducidas y artificiales.

Otro síntoma del mismo deseo, estrechamente ligado al primero, es la visible tendencia a reclasificar la pobreza —el sedimento más extremo y problemático de la desigualdad social— como problema vinculado a la ley y el orden, con lo cual se le aplican las medidas que suelen corresponder al tratamiento de la delincuencia y los actos criminales. Es cierto que la pobreza y el desempleo crónico o "empleo cesante" —informal, a corto plazo, descomprometido y sin perspectivas— se correlacionan con un índice de delincuencia superior al promedio; en Bradford, por ejemplo, a unos 10 kilómetros de mi localidad y donde el 40% de los jóvenes pertenece a familias sin siquiera un integrante con empleo regular, uno de cada diez jóvenes ya tiene antecedentes policiales. Sin embargo, tal correlación estadística no justifica por sí sola la reclasificación de la pobreza como problema criminal; en todo caso, subraya la necesidad de tratar la delincuencia juvenil como problema *social:* bajar el índice de jóvenes que entran en conflicto con la ley requiere llegar a las raíces de ese fenómeno, y las raíces *son* sociales. Consisten en una combinación de tres factores: la instilación y la propagación de una filosofía consumista de vida bajo la presión de una economía y una política orientadas por el consumo; la acelerada reducción de oportunidades disponibles para los pobres, y la ausencia, para un segmento creciente de la población, de perspectivas realistas de evitar o superar la pobreza que sean seguras y estén legitimadas por la sociedad.

En lo que respecta a Bradford, así como a tantos otros casos similares desperdigados por el mundo entero, es preciso señalar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, resulta un esfuerzo vano explicar estos fenómenos con referencia exclusiva a causas locales, inmediatas y directas (y ni hablar de vincularlos unívocamente a la premeditación maliciosa de una persona). En segundo lugar, es poco lo que pueden hacer las instituciones locales, por muchos recursos y buena voluntad que implementen, para remediar o prevenir estas adversidades. Las estribaciones del fenómeno que afecta a Bradford se extienden mucho más allá de los confines de la ciudad. La situación de sus habitantes jóvenes es una *baja colateral* de la globalización descoordinada, descontrolada e impulsada por los dividendos.

El término "baja (o daño, o víctima) colateral" fue acuñado en tiempos recientes en el vocabulario de las fuerzas militares expedicionarias, y difundido a su vez por los periodistas que informan sobre sus acciones, para denotar los efectos no intencionales ni planeados —e "imprevistos", como suele decirse erróneamente—, que no obstante son dañinos, lesivos y perjudiciales. Calificar de "colaterales" a ciertos efectos destructivos de la acción militar sugiere que esos efectos no fueron tomados en cuenta cuando se planeó la operación y se ordenó a las tropas que actuaran; o bien que se advirtió y ponderó la posibilidad de que tuvieran lugar dichos efectos, pero, no obstante, se consideró que el riesgo valía la pena, dada la importancia del objetivo militar: y esta segunda opción es

mucho más previsible (y mucho más probable) si se tiene en cuenta que quienes decidieron sobre las bondades del riesgo no eran los mismos que sufrirían sus consecuencias. Muchos de quienes dan las órdenes tratan con posterioridad de exonerar su voluntad de poner en riesgo vidas y sustentos ajenos señalando que no se puede hacer una tortilla sin romper huevos. El subtexto de esa afirmación, claro está, indica que alguien ha usurpado o ha logrado que se le legitime el poder de decidir qué tortilla freír y saborear, qué huevos romper, y que los huevos rotos no sean los mismos que saboreen la tortilla… El pensamiento que se rige por los daños colaterales supone, de forma tácita, una *desigualdad ya existente* de derechos y oportunidades, en tanto que acepta a priori la distribución desigual de los costos que implica emprender una acción (o bien desistir de ella).

En apariencia, los riesgos son neutrales y no apuntan a un blanco determinado, por lo cual sus efectos son azarosos; sin embargo, en el juego de los riesgos, los dados están cargados. Existe una afinidad selectiva entre la desigualdad social y la probabilidad de transformarse en víctima de las catástrofes, ya sean ocasionadas por la mano humana o "naturales", aunque en ambos casos se diga que los daños no fueron intencionales ni planeados. Ocupar el extremo inferior en la escala de la desigualdad y pasar a ser "víctima colateral" de una acción humana o de un desastre natural son posiciones que interactúan como los polos opuestos de un imán: tienden a gravitar una hacia la otra.

En 2005, el huracán Katrina asoló la costa de Luisiana. En Nueva Orleans y sus alrededores, todos sabían que se aproximaba el Katrina y todos disponían de tiempo para correr en busca de refugio. Sin embargo, no todos pudieron actuar de acuerdo con su conocimiento ni hacer buen uso del tiempo disponible para escapar. Algunos —bastantes — no tenían dinero para comprar pasajes aéreos. Podían meter a su familia en un camión, pero ¿hacia dónde la llevarían? Los hoteles también cuestan dinero, y era seguro que no lo tenían. Y, paradójicamente, para los vecinos que estaban en una situación holgada, era más fácil obedecer el exhorto de alejarse de sus hogares, de abandonar su propiedad para salvar la vida: los ricos tenían las pertenencias aseguradas, de modo que si el Katrina era una amenaza mortal para su vida, no lo era para sus riquezas. Más aun, las posesiones de los pobres sin dinero para pasajes aéreos ni para habitaciones de hotel eran ínfimas en comparación con la opulencia de los ricos, y por lo tanto, parecía menos lamentable su pérdida; sin embargo, se trataba de sus únicas pertenencias, y nadie se las compensaría: una vez perdidas, esas cosas se perderían para siempre junto con los ahorros de toda la vida.

Es cierto que el huracán en sí no es selectivo ni clasista y que puede golpear a ricos y pobres con fría y ciega ecuanimidad; sin embargo, la catástrofe que todos reconocieron como natural no fue igualmente "natural" para la totalidad de las víctimas. Si el huracán no fue en sí mismo un producto humano, es obvio que sus *consecuencias para los seres humanos* sí lo fueron. Tal como lo sintetizó el reverendo Calvin O. Butts III, pastor de la Iglesia Bautista Abisinia de Harlem (y no sólo él), "los afectados fueron en su gran mayoría los pobres. Los negros pobres".[1] Por su parte, David Gonzalez, corresponsal especial de *The New York Times,* escribió lo siguiente:

> En los días transcurridos desde que los barrios y las ciudades de la Costa del Golfo sucumbieron ante los vientos y el agua, se ha instalado cada vez más la idea de que la raza y la clase social fueron los marcadores tácitos de víctimas e ilesos. Tal como ocurre en los países más pobres, donde las falencias de las políticas de desarrollo rural adquieren pasmosa evidencia cuando se producen desastres naturales como inundaciones y sequías —afirmaron muchos líderes nacionales—, algunas de las ciudades más pobres de Estados Unidos han quedado en una posición vulnerable a causa de las políticas federales.
>
> "En días soleados, a nadie se le ocurría venir a ver cómo estaba la población negra de estas parroquias", dijo el alcalde Milton D. Tutwiler, de Winstonville, Misisipi. "Entonces, ¿debería sorprenderme de que nadie haya venido a ayudarnos ahora? No."

Según Martin Espada, profesor de inglés en la Universidad de Massachusetts, "solemos pensar que los desastres naturales son en cierto modo imparciales y azarosos. Sin embargo, siempre ocurre lo mismo: son los pobres quienes corren peligro. Eso es lo que implica ser pobre. Es peligroso ser pobre. Es peligroso ser negro. Es peligroso ser latino". Y de hecho, las categorías que se consideran particularmente expuestas al peligro tienden en gran medida a superponerse. Muchos de los pobres son negros o latinos. Dos tercios de los residentes de Nueva Orleans eran negros y más de un cuarto vivía en la pobreza, mientras que en el Lower Ninth Ward,[*] borrado de la faz de la Tierra por la crecida, más del 98% de los residentes eran negros y más de un tercio vivía en la pobreza.

Las víctimas más golpeadas por la catástrofe natural fueron quienes ya eran desechos de clase y residuos de la modernización mucho antes de que el Katrina asolara la ciudad: ya eran víctimas del mantenimiento del orden y del progreso económico, dos empresas eminentemente humanas y claramente antinaturales.[2] Mucho antes de que fueran a parar al último lugar en la lista de problemas prioritarios para las autoridades responsables por la seguridad de los ciudadanos, habían sido empujados a los márgenes de la atención (y la agenda política) de las autoridades que proclamaban la búsqueda de la felicidad como derecho humano universal, y la supervivencia del más apto como el medio primordial para implementarla.

He aquí una idea espeluznante: ¿no ayudó el Katrina, siquiera de forma inadvertida, a la mórbida industria de eliminación de desechos humanos en su desesperado esfuerzo por lidiar con las consecuencias sociales que acarrea la producción globalizada de "población redundante" en un planeta muy poblado (*super*poblado, según la industria de eliminación de desechos)? ¿No fue esa ayuda una de las razones por las que no se sintió con fuerza la necesidad de despachar tropas hacia la zona afectada hasta que se quebró el orden *social* y se avizoró la perspectiva de que se produjeran disturbios *sociales?* ¿Cuál de los "sistemas de alerta temprana" señaló la necesidad de desplegar la Guardia Nacional? La idea es por cierto degradante y terrorífica; uno la desecharía con gusto por injustificada o descabellada si la secuencia de acontecimientos la hubiera vuelto menos creíble de lo que era…

La posibilidad de convertirse en "víctima colateral" de cualquier emprendimiento humano, por noble que se declare su propósito, y de cualquier catástrofe "natural", por muy ciega que sea a la división en clases, es hoy una de las dimensiones más drásticas e impactantes de la desigualdad social. Este fenómeno dice muchísimo sobre la posición relegada y descendente que ocupa la desigualdad social en la agenda política

contemporánea. Y para quienes recuerdan el destino que corren los puentes cuya resistencia se mide por la fuerza promedio de sus pilas y estribos, también dice muchísimo más acerca de los problemas que nos reserva para el futuro compartido la ascendente desigualdad social entre las sociedades y en el interior de cada una.

El vínculo entre la probabilidad aumentada de sufrir el destino de "baja colateral" y la posición degradada en la escala de la desigualdad resulta de una convergencia entre la "invisibilidad" endémica o artificiosa de las víctimas colaterales, por una parte, y la "invisibilidad" forzosa de los "forasteros infiltrados" —los pobres e indigentes—, por la otra. Ambas categorías, aunque por razones diversas, se dejan fuera de consideración cada vez que se evalúan y calculan los costos de un emprendimiento y los riesgos que entraña su puesta en acto. Las bajas se tildan de "colaterales" en la medida en que se descartan porque su escasa importancia no justifica los costos que implicaría su protección, o bien de "inesperadas" porque los planificadores no las consideraron dignas de inclusión entre los objetivos del reconocimiento preliminar. En consecuencia, los pobres, cada vez más criminalizados, son candidatos "naturales" al daño colateral, marcados de forma permanente, tal como indica la tendencia, con el doble estigma de la irrelevancia y la falta de mérito. Esta regla funciona en las operaciones policiales contra los traficantes de drogas y contrabandistas de migrantes así como en las expediciones militares contra terroristas, pero también cuando los gobiernos se proponen recaudar más ingresos aumentando el impuesto al valor agregado y reduciendo las áreas destinadas al recreo infantil en lugar de incrementar las cargas impositivas de los ricos. En todos estos casos y en una creciente multitud de otros, resulta más fácil causar "daños colaterales" en los barrios pobres y en las calles escabrosas de las ciudades que en los recintos amurallados de los ricos y poderosos. Así distribuidos, los riesgos de crear víctimas colaterales pueden incluso transformarse a veces (y en favor de ciertos intereses y propósitos) de valor pasivo en valor activo…

Esta íntima afinidad e interacción entre la desigualdad y las bajas colaterales —los dos fenómenos de nuestro tiempo que crecen tanto en volumen como en importancia, así como en la toxicidad de los peligros que auguran— es el tema que se aborda, desde perspectivas sutilmente distintas en cada caso, en los sucesivos capítulos del presente volumen, basados en su mayoría en conferencias que se prepararon y dictaron durante los años 2010 y 2011. En algunos capítulos, ambas cuestiones aparecen en primer plano; en otros, funcionan como telón de fondo. Queda por elaborar una teoría general de sus mecanismos interrelacionados; en el mejor de los casos, este volumen puede verse como una red de afluentes que corren hacia el cauce de un río inexplorado y virgen. Me consta que aún queda pendiente la tarea de la síntesis.

No obstante, estoy seguro de que el compuesto explosivo que forman la desigualdad social en aumento y el creciente sufrimiento humano relegado al estatus de "colateralidad" (puesto que la marginalidad, la externalidad y la cualidad descartable no se han introducido como parte legítima de la agenda política) tiene todas las calificaciones para ser el más desastroso entre los incontables problemas potenciales que la humanidad puede verse obligada a enfrentar, contener y resolver durante el siglo en curso.

[1] Ésta y las siguientes citas fueron extraídas de David Gonzalez, “From margins of society to centre of the tragedy”, en *The New York Times,* 2 de septiembre de 2005.

[*] El Lower Ninth Ward es un barrio de Nueva Orleans (el Distrito Noveno) situado en la zona más baja de la ciudad, cerca de la desembocadura del Misisipi. [N. de la T.]

[2] Véase mi *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity, 2004 [trad. esp.: *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias,* Buenos Aires, Paidós, 2005].

I. DEL ÁGORA AL MERCADO[*]

LA DEMOCRACIA es la forma de vida del ágora: de ese espacio intermedio que une/separa los otros dos sectores de la polis, la *ekklesía* y el *oikos*.

En terminología aristotélica, el *oikos* era el espacio familiar, el sitio en cuyo seno se actuaba en pos de los intereses personales, que también se moldeaban allí; mientras que la *ekklesía* era lo "público": un consejo compuesto de magistrados —elegidos, designados o sorteados— cuya función consistía en velar por los asuntos comunes que afectaban a todos los ciudadanos de la *polis,* como las cuestiones de guerra y paz, la defensa de los dominios y las reglas que gobernaban la cohabitación de los ciudadanos en la ciudad-Estado. Originado en el verbo *kaléin,* que significa "llamar", "convocar", "reunir", el concepto de *ekklesía* presuponía desde el comienzo la presencia del ágora, el lugar disponible para reunirse y conversar, el sitio de encuentro entre el pueblo y el consejo: el sitio de la democracia.

En una ciudad-Estado, el ágora era un espacio físico al cual la *boulé* —el consejo— convocaba a todos los ciudadanos (jefes de familia) una o varias veces al mes para deliberar y decidir sobre temas vinculados a intereses comunes, así como para elegir o sortear a sus miembros. Por razones obvias, tal procedimiento no pudo sostenerse una vez que el ámbito de la polis o cuerpo político se extendió mucho más allá de las fronteras de la ciudad: el ágora ya no podía significar literalmente una plaza pública donde se esperaba que todos los ciudadanos del Estado se presentaran con el fin de participar en el proceso decisorio. Sin embargo, ello no significó que el propósito subyacente al establecimiento del ágora, así como la función de ésta en aras de ese propósito, hubieran perdido su relevancia o debieran ser abandonados para siempre. La historia de la democracia puede narrarse como la crónica de los esfuerzos sucesivos por mantener vivos tanto ese propósito como su realización luego de que desapareciera el sustrato original.

O bien cabría decir que fue la *memoria del ágora* lo que puso en marcha, guio y mantuvo en sus carriles a la historia de la democracia. Y deberíamos agregar que la tarea de preservar y resucitar la memoria del ágora estaba destinada a seguir diversos caminos y tomar formas diferentes: no existe una manera única y exclusiva de lograr la mediación entre el *oikos* y la *ekklesía,* y difícilmente exista un modelo exento de escollos y dificultades. En nuestros tiempos, más de dos milenios después, tenemos que pensar en función de *múltiples democracias*.

El *propósito* del ágora (a veces declarado, pero en general implícito) era y sigue siendo la perpetua coordinación de intereses "privados" (basados en el *oikos)* y "públicos" (tratados por la *ekklesía)*. Y la *función* del ágora consistía, y aún consiste, en proporcionar la condición esencial y necesaria de esa coordinación: *la traducción bidireccional entre el lenguaje de los intereses individuales/familiares y el lenguaje de los intereses públicos*. En esencia, lo que se esperaba lograr en el ágora era la

transmutación de intereses y deseos privados en asuntos públicos y, a la inversa, la de asuntos de interés público en derechos y deberes individuales. En consecuencia, el grado de democracia de un régimen político puede medirse por el éxito o el fracaso, la fluidez o la aspereza, de esa *traducción:* es decir, por el grado en que se ha alcanzado el objetivo principal, y no, como suele ser el caso, por obediencia acérrima a uno u otro *procedimiento* que sin razón se considere condición necesaria y suficiente de la democracia, de toda democracia, de la democracia *como tal*.

Cuando el modelo de "democracia directa" propio de la ciudad-Estado —donde era posible hacer una estimación in situ del éxito y la fluidez de la traducción según el número de ciudadanos que participaran en cuerpo y voz del proceso decisorio— se volvió claramente inaplicable al concepto moderno y resucitado de democracia (y en particular a la "sociedad extensa", una entidad conscientemente *imaginada* y abstracta que trasciende el alcance del impacto y la experiencia personal del ciudadano), la teoría política moderna bregó por descubrir o inventar cánones alternativos mediante los cuales fuera posible evaluar la democracia de un régimen político: índices que sirvieran como argumento y prueba para reflejar y señalar que el propósito del ágora se hubiera cumplido adecuadamente y que su función se hubiera llevado a cabo como era debido. Quizá los más conocidos entre esos criterios alternativos hayan sido los cuantitativos, como el porcentaje de ciudadanos participantes en las elecciones, que en la democracia "representativa" reemplazó a la presencia física y activa de los ciudadanos en el proceso legislativo. No obstante, la efectividad de esa participación indirecta fue volviéndose materia contenciosa, en particular una vez que el voto popular comenzó a transformarse en la única fuente de legitimidad de los gobernantes: ciertos regímenes abiertamente autoritarios, dictatoriales, totalitarios y tiránicos, que no toleraban el disenso público ni el diálogo abierto, podían jactarse sin dificultades de contar con porcentajes mucho más altos de votantes en las elecciones (y en consecuencia, según los criterios formales, con un apoyo popular mucho más extendido a las políticas implementadas) que otros gobiernos cuidadosos de respetar y proteger la *libertad de opinión y expresión,* que sólo podían soñar con dichos porcentajes. No sorprende entonces que, en el presente, cuando se ponen sobre el tapete los rasgos definitorios de la democracia, el énfasis se aleje de las estadísticas que indican presencia y ausentismo en las elecciones para seguir estos criterios de libertad de expresión y opinión. Con referencia a los conceptos de "salida" y "voz", que Albert O. Hirschman señala como las estrategias principales que los consumidores pueden (y suelen) emplear con el fin de ejercer genuina influencia en las políticas de comercialización,[1] se ha sugerido a menudo que el derecho de los ciudadanos a expresar en voz alta su disenso, la provisión de medios para hacerlo y el derecho a abstenerse de participar en el ámbito soberano de un régimen odioso, o bien hacer explícito su rechazo, son las condiciones sine qua non que deben cumplir los órdenes políticos para obtener el reconocimiento de sus credenciales democráticas.

En el subtítulo de su influyente estudio, Hirschman sitúa las relaciones comprador-vendedor y ciudadanos-Estado en la misma categoría, sujetas a iguales criterios en la medición del desempeño. Esta iniciativa fue y es legitimada por el supuesto de que las

libertades políticas y las libertades del mercado están estrechamente vinculadas, ya que se necesitan, engendran y revigorizan unas a otras; es decir que la libertad de los mercados, subyacente al crecimiento económico y a la vez su promotora, es en última instancia la condición necesaria, así como el caldo de cultivo, de la democracia política, mientras que esta última es el único marco en el cual es posible perseguir y lograr con eficacia el éxito económico. Sin embargo, lo mínimo que puede decirse de este supuesto es que resulta polémico. Pinochet en Chile, Syngman Rhee en Corea del Sur, Lee Kuan Yew en Singapur, Chiang Kai-shek en Taiwán así como los actuales gobernantes de China fueron o son dictadores (Aristóteles los llamaría "tiranos") en todo salvo la autodenominación de sus gobiernos; no obstante, estuvieron o están a la cabeza de una extraordinaria expansión y poder creciente de los mercados. Ninguno de los países nombrados sería hoy un epítome del "milagro económico" de no haber mediado una prolongada "dictadura del Estado". Y podríamos agregar que su condición de epítome no es mera coincidencia.

Conviene recordar que la fase inicial de todo régimen capitalista, la fase de la denominada "acumulación originaria" del capital, se caracteriza invariablemente por el estallido de disturbios sociales inusitados y extremos, así como por la expropiación de medios de subsistencia y la polarización de las condiciones de vida; tales circunstancias no pueden sino conmocionar a sus víctimas y engendrar tensiones sociales potencialmente explosivas, que los empresarios y comerciantes en ascenso necesitan reprimir con la ayuda de una dictadura estatal poderosa, despiadada y coercitiva. Y cabe agregar que los "milagros económicos" producidos en el Japón y la Alemania de posguerra podrían explicarse en medida considerable por la presencia de fuerzas de ocupación extranjera que arrebataron las funciones coercitivas/opresivas del poder estatal a las instituciones políticas nativas en tanto evadían con presteza todo control por parte de las instituciones democráticas de los países ocupados.

Uno de los puntos débiles más notorios de los regímenes democráticos es la contradicción entre la universalidad formal de los derechos democráticos (conferidos a todos los ciudadanos por igual) y la no tan universal capacidad de sus titulares para ejercerlos con eficacia; en otras palabras, la brecha que se abre entre la condición jurídica de "ciudadano de iure" y la capacidad práctica de ciudadano de facto; más aun, se espera que los individuos superen esta brecha mediante sus propios recursos y habilidades, de los cuales es posible que carezcan, o bien efectivamente carecen, como ocurre en una inmensa cantidad de casos.

Lord Beveridge, a quien debemos el proyecto para el "Estado de bienestar" británico, emulado más tarde por varios países europeos, no era socialista sino *liberal*. Beveridge creía que su propuesta de conferir un seguro contra todo riesgo *para todos,* respaldado por el colectivo social, era la consecuencia inevitable y el complemento indispensable de la idea liberal de libertad individual, así como una condición necesaria de la *democracia liberal*. La guerra al miedo declarada por Franklin Delano Roosevelt se basó en el mismo supuesto, como seguramente también lo hizo la pionera indagación de Seebohm

Rowntree sobre el volumen y las causas de la pobreza y la degradación humanas. A fin de cuentas, la libertad de elección entraña incontables e innumerables riesgos que a muchos se les harían insoportables ante el temor de que excedieran su capacidad para enfrentarlos. Para la mayoría de la gente, el ideal liberal de libertad de elección será siempre un fantasma elusivo y un sueño vano a menos que el miedo a la derrota sea mitigado por una póliza de seguros emitida en nombre de la comunidad, una póliza que los sostenga en caso de sufrir una derrota personal o un golpe de la fatalidad.

Si los derechos democráticos, así como las libertades que traen aparejadas esos derechos, se confieren en teoría pero son inalcanzables en la práctica, no cabe duda de que al dolor de la desesperanza se sumará la humillación de la desventura: la habilidad para enfrentar los desafíos de la vida, puesta a prueba a diario, es el crisol donde se forja o se funde la confianza personal del individuo, y en consecuencia, su autoestima. Un Estado político que rehúsa ser un Estado *social* puede ofrecer poco y nada para rescatar a los individuos de la indolencia o la impotencia. Sin derechos sociales *para todos,* un inmenso y sin duda creciente número de personas hallará que sus derechos políticos son de escasa utilidad o indignos de su atención. *Si los derechos políticos son necesarios para establecer los derechos sociales, los derechos sociales son indispensables para que los derechos políticos sean "reales" y se mantengan vigentes*. Ambas clases de derechos se necesitan mutuamente para su supervivencia, y esa supervivencia sólo puede emanar de su realización *conjunta*.

El Estado social ha sido la encarnación moderna suprema de la idea de *comunidad;* es decir, de la reencarnación institucional de esa idea en su forma *moderna* de "totalidad *imaginada"*: un entramado de lealtad, dependencia, solidaridad, confianza y obligaciones recíprocas. Los derechos sociales son, por así decir, la manifestación tangible, "empíricamente" dada, de la totalidad comunitaria imaginada (es decir, la variedad moderna de la *ekklesía,* el marco donde se inscriben las instituciones democráticas), que vincula esa noción abstracta a las realidades diarias, enraizando la imaginación en el suelo fértil de la experiencia cotidiana. Estos derechos certifican la veracidad y el realismo de la confianza mutua, de persona a persona, y de la confianza en el marco de una red institucional compartida que respalda y valida la solidaridad colectiva.

Hace aproximadamente sesenta años, T. H. Marshall recicló la atmósfera de su época en lo que él creía que había sido y debía seguir siendo una ley universal del progreso humano: el paso de los derechos de *propiedad* a los derechos *políticos,* y de ellos, a los derechos *sociales*.[2] La libertad política era a su parecer un resultado inevitable —si bien algo demorado— de la libertad económica, y a su vez engendraba necesariamente los derechos sociales, gracias a los cuales el ejercicio de ambas libertades se volvía factible y plausible para todos. Con cada extensión sucesiva de los derechos políticos —creía Marshall—, el ágora sería más inclusiva, se otorgaría voz a cada vez más categorías de personas que hasta entonces se habían mantenido inaudibles, se nivelarían hacia arriba cada vez más desigualdades y se eliminarían cada vez más discriminaciones. Aproximadamente un cuarto de siglo después, John Kenneth Galbraith detectó otra regularidad, sin embargo, que con certeza modificaba radicalmente, si no refutaba, el

pronóstico de Marshall: a medida que la universalización de los derechos *sociales* comenzaba a dar frutos, cada vez más titulares de derechos *políticos* se inclinaban por usar sus prerrogativas electorales para respaldar la iniciativa de los individuos, con todas sus consecuencias; entonces, en lugar de disminuir o nivelarse hacia arriba, la desigualdad de ingresos, niveles de vida y perspectivas futuras iba en aumento. Galbraith atribuyó esa tendencia a las drásticas transformaciones en el estado de ánimo y la filosofía de vida de la emergente "mayoría satisfecha".[3] Como ya se sentía rienda en mano, y cómoda en un mundo de grandes riesgos pero también de grandes oportunidades, la mayoría emergente no veía necesidad alguna de que se implementara un "Estado de bienestar", proyecto que les parecía más una jaula que una red de seguridad, una limitación más que una apertura… y un despilfarro excesivo que ellos, los satisfechos, capaces de confiar en sus propios recursos y libres de circular por el mundo, probablemente no necesitarían nunca y del que no se beneficiarían. Desde su punto de vista, los pobres del lugar, encadenados al suelo, ya no eran un "ejército de reserva de trabajo"; de modo que el dinero invertido en mantenerlos en buen estado era un verdadero derroche. El amplio respaldo "más allá de la izquierda y la derecha" que había recibido el Estado social —que para Thomas Humphrey Marshall era el destino final de la "lógica histórica de los derechos humanos"— comenzó a disminuir, derrumbarse y esfumarse con creciente celeridad.

En efecto, el Estado de bienestar (Estado social) difícilmente habría visto la luz si los propietarios de las fábricas no hubieran advertido alguna vez que cuidar el "ejército de reserva de trabajo" (mantener en buen estado a los reservistas por si se los requería otra vez en el servicio activo) era una buena inversión. La introducción del Estado social fue por cierto una cuestión "más allá de la izquierda y la derecha"; en estos tiempos, sin embargo, lo que está pasando a ser una cuestión "más allá de la izquierda y la derecha" es la limitación y el desmembramiento gradual de los recursos estatales para el bienestar. Si el Estado de bienestar hoy carece de fondos suficientes, si se está desmoronando o incluso se lo desmantela de forma activa, es porque la fuente de las ganancias capitalistas se ha desplazado o ha sido desplazada desde la explotación de la *mano de obra* fabril hacia la explotación de los *consumidores*. Y porque los pobres, desprovistos de los recursos necesarios para responder a las seducciones de los mercados de consumo, necesitan papel moneda y cuentas de crédito (servicios que no proporciona el "Estado de bienestar") para ser útiles tal como el capital del consumo entiende la "utilidad".

Más que ninguna otra cosa, el "Estado de bienestar" (cuya mejor denominación, repito, es la de "Estado social", nombre que desplaza el énfasis desde la distribución de beneficios materiales hacia la construcción comunitaria que motiva el otorgamiento de dichos beneficios) fue un proyecto creado y fomentado precisamente para evitar el actual impulso "privatizador" (término que sintetiza los modelos esencialmente anticomunitarios e individualistas que promueve el mercado de consumo, y que sitúan a los individuos en competencia recíproca); es decir, para frenar el impulso que ocasiona el debilitamiento y la destrucción del entramado de lazos humanos, socavando así los cimientos sociales de la solidaridad humana. La "privatización" traslada la monumental tarea de lidiar con los

problemas *socialmente* causados (en la esperanza de resolverlos) hacia los hombros de mujeres y hombres *individuales,* quienes en su mayoría están lejos de contar con los recursos suficientes para tal propósito; en contraste, el "Estado social" apunta a unir a sus miembros en el intento de proteger a todos y cada uno de ellos de la cruel, competitiva y moralmente devastadora "guerra de todos contra todos".

Un Estado es "social" cuando promueve el principio del seguro colectivo, respaldado por la comunidad, contra el infortunio individual y sus consecuencias. Este principio —una vez declarado, puesto en marcha e instalado en la confianza pública— es el que eleva la "sociedad imaginada" al nivel de una "totalidad genuina" —una comunidad tangible, perceptible y vívida— y, en consecuencia, reemplaza (en palabras de John Dunn) el "orden del egoísmo", que engendra desconfianza y suspicacia, por el "orden de la igualdad", que inspira confianza y solidaridad. Y se trata del mismo principio que vuelve democrático el cuerpo político: eleva a los integrantes de la sociedad al estatus de *ciudadanos,* es decir, los hace *participantes,* además de *accionistas,* de la entidad política; *beneficiarios,* pero también *actores* responsables por la creación y la asignación decente de los beneficios. En pocas palabras, los miembros de la sociedad se convierten en ciudadanos definidos e impulsados por su profundo interés en el bienestar y las responsabilidades comunes: una red de instituciones públicas que se encargan de garantizar la solidez y la confiabilidad de la "póliza colectiva de seguros" emitida por el Estado. La aplicación de ese principio puede y suele proteger a los hombres y las mujeres contra el triple flagelo del *silenciamiento,* la *exclusión* y la *humillación;* pero por sobre todas las cosas, puede funcionar (y en general lo hace) como fuente prolífica de la solidaridad social que recicla la "sociedad" en un valor comunitario y compartido.

En el presente, sin embargo, nosotros (el "nosotros" de los países "desarrollados" por iniciativa propia, así como el "nosotros" de los países "en desarrollo" bajo la presión concertada de los mercados globales, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial) parecemos movernos en la dirección opuesta: las "totalidades", las sociedades y las comunidades reales o imaginadas están cada vez más "ausentes". El ámbito de la autonomía individual se halla en expansión, pero también carga con el peso de las funciones que alguna vez se consideraron responsabilidad del Estado y ahora fueron cedidas ("tercerizadas") al interés individual. Los estados respaldan la póliza colectiva de seguros con escaso entusiasmo y creciente renuencia, y dejan en manos de los individuos el logro y la conservación del bienestar.

En consecuencia, no quedan muchos incentivos para concurrir al ágora, y mucho menos para comprometerse con sus tareas. Librados cada vez más a sus propios recursos y a su propia sagacidad, los individuos se ven obligados a idear soluciones individuales a problemas generados socialmente, y se espera que lo hagan como individuos, mediante sus habilidades individuales y sus bienes de posesión individual. Tal expectativa los enfrenta en mutua competencia y crea la percepción de que la solidaridad comunitaria es en general irrelevante, si no contraproducente (excepto en la forma de alianzas temporarias de conveniencia, es decir, de lazos humanos que se atan y desatan a

pedido y "sin compromiso"). Si no se mitiga por vía de la intervención institucional, esta "individualización por decreto" vuelve inexorable la diferenciación y polarización entre las oportunidades individuales; más aún, hace de la *polarización* de perspectivas y oportunidades un proceso que se impulsa y se acelera a sí mismo. Los efectos de esta tendencia eran fáciles de predecir… y ahora pueden computarse. En Gran Bretaña, por ejemplo, la porción del 1% que más gana se duplicó desde 1982 del 6,5% al 13% del ingreso nacional, mientras que los presidentes de las cien empresas del índice FTSE han recibido (hasta la reciente "recesión crediticia" y después) no 20 como en 1980, sino 133 veces más que los trabajadores promedio.

Sin embargo, aquí no termina la historia. Gracias a la red de "autopistas de información", que crece rápidamente en extensión y densidad, se invita, tienta e induce (más bien compele) a todos y cada uno de los individuos —hombre o mujer, adulto o niño, rico o pobre— a comparar lo que le ha tocado en suerte con lo que les ha tocado a *todos los otros* individuos, y en particular con el consumo fastuoso que practican los ídolos públicos (las celebridades que están constantemente en el candelero, en las pantallas de TV y en la tapa de los tabloides y las revistas de moda), así como a medir los valores que dignifican la vida con referencia a la opulencia que ostentan. Al mismo tiempo, mientras las perspectivas realistas de una vida satisfactoria divergen de forma abrupta, los parámetros soñados y los codiciados símbolos de la "vida feliz" tienden a converger: la fuerza impulsora de la conducta ya no es el deseo más o menos realista de "mantenerse en el nivel de los vecinos", sino la idea, nebulosa hasta la exasperación, de "alcanzar el nivel de las celebridades", ponerse a tono con las supermodelos, los futbolistas de primera división y los cantantes más taquilleros. Tal como señala Oliver James, esta mezcla verdaderamente tóxica se crea mediante el acopio de "aspiraciones poco realistas con la expectativa de que puedan cumplirse"; de hecho, grandes franjas de la población británica "creen que pueden hacerse ricas y famosas", que "cualquiera puede ser Alan Sugar o Bill Gates, aun cuando la probabilidad real de que tenga lugar ese acontecimiento haya disminuido desde la década de 1970".[4]

El Estado actual es cada vez menos capaz de prometer seguridad existencial a sus súbditos ("liberarlos del miedo", como lo expresó célebremente Franklin Delano Roosevelt al invocar su "firme creencia" de que "lo único que debemos temer es el temor mismo") y está cada vez menos dispuesto a hacerlo. En una medida que crece a ritmo constante, la tarea de lograr seguridad existencial —obtener y retener un lugar legítimo y digno en la sociedad humana y eludir la amenaza de la exclusión— se deja librada a cada individuo para que la lleve a cabo por su cuenta, valiéndose sólo de sus habilidades y recursos; y ello implica correr enormes riesgos y sufrir la angustiosa incertidumbre que inevitablemente entraña tal cometido. El miedo que la democracia y su retoño, el Estado social, prometieron erradicar, ha retornado para vengarse. La mayoría de nosotros, desde los estratos más bajos hasta los más altos, tememos hoy a la amenaza, por muy inespecífica y vaga que se presente, de ser excluidos, de no estar a la altura del desafío, de sufrir desaires, de sentirnos humillados y de que no se nos reconozca la dignidad…

Tanto los políticos como los mercados de consumo anhelan capitalizar los difusos y

nebulosos miedos que saturan la sociedad actual. Los comercializadores de servicios y bienes de consumo publicitan sus mercancías como remedios infalibles contra la abominable sensación de incertidumbre e indefinidas amenazas. Los movimientos y políticos populistas recogen para sí la tarea abandonada por el debilitado y evanescente Estado social, y también por gran parte de lo que queda de la izquierda socialdemócrata, que en líneas generales ya es cosa del pasado. Sin embargo, en marcado contraste con el Estado social, a ellos no les interesa *reducir* el volumen de los miedos sino *expandirlo,* y en particular expandir los miedos a aquellos peligros que les permiten mostrarse en TV como quienes valerosamente los resisten, los combaten y protegen de ellos a la nación. El inconveniente es que las amenazas reflejadas por los medios con mayor insistencia, espectacularidad y estrépito rara vez —si alguna— coinciden con los peligros que se hallan en las raíces de los temores y las angustias populares. Por mucho que el Estado logre oponer resistencia a las amenazas publicitadas, las fuentes genuinas de la angustia —de la inquietante incertidumbre y la abrumadora inseguridad social—, las causas primigenias del miedo que se ha vuelto endémico en el modo de vida del capitalismo moderno, permanecerán intactas, o en todo caso emergerán con mayor fuerza.

El grueso del electorado juzga a los líderes políticos, tanto a los actuales como a los aspirantes, por la severidad que manifiestan en la pista de la "carrera hacia la seguridad". Los políticos tratan de superarse unos a otros en sus promesas de endurecimiento contra los inculpados por la inseguridad: genuinos o supuestos, pero que están cerca, al alcance de la mano y pueden ser combatidos y vencidos, o al menos ser tildados de vencibles y presentados como tales. Los partidos como Forza Italia o la Lega Nord están en condiciones de ganar elecciones mediante promesas de proteger a los industriosos lombardos contra los robos de los holgazanes calabreses, defenderlos de los recién llegados de países extranjeros que les recuerdan la inestabilidad y la incurable fragilidad de su propia posición, y proteger a cada nuevo votante contra los insidiosos mendigos, acosadores, merodeadores, arrebatadores, ladrones de autos y, por supuesto, contra los gitanos. El inconveniente es que las amenazas más formidables a la vida humana aceptable y a la dignidad, y en consecuencia a la vida democrática, emergerán de quienes quedan indemnes.

De todos modos, los riesgos a que se exponen las democracias actuales se deben *sólo en parte* al modo en que los gobiernos estatales procuran con denuedo legitimar su derecho a gobernar y exigir disciplina flexionando sus músculos y mostrando su determinación a ponerse firmes frente a las inacabables —genuinas o supuestas— amenazas a los cuerpos humanos, en lugar de (como lo hacían antes) proteger la utilidad social de los ciudadanos y sus lugares respetados en la sociedad, así como su seguro contra la exclusión, la negación de la dignidad y la humillación. Digo "en parte" porque la segunda causa de riesgo para la democracia es aquello que sólo puede denominarse "fatiga de la libertad", manifiesta en la placidez con que la mayoría de nosotros acepta la limitación gradual de las libertades que tanto nos costó conseguir, de nuestro derecho a la privacidad, a la defensa en juicio y a ser tratados como inocentes hasta que se demuestre lo contrario. Laurent Bonelli ha acuñado recientemente el término "liberticida" para

denotar esa combinación entre las nuevas y exageradas ambiciones estatales y la timorata indiferencia de los ciudadanos.[5]

Hace un tiempo vi en televisión a miles de pasajeros varados en aeropuertos británicos durante uno de los tantos "pánicos terroristas", cuando se cancelaban los vuelos luego de anunciarse el descubrimiento de los "inefables peligros" que entrañaban las "bombas líquidas" y una conspiración internacional que amenazaba con hacer explotar los aviones en pleno vuelo. Esos miles de pasajeros perdieron sus vacaciones, importantes reuniones de negocios, celebraciones familiares… ¡pero no se quejaron! En lo más mínimo. Tampoco se quejaron de tener que prestarse a que los olieran los perros, de hacer interminables filas para los chequeos de seguridad, de ser sometidos a cacheos corporales que en circunstancias normales habrían considerado escandalosamente ofensivos para su dignidad. Por el contrario, se mostraban jubilosos y rebosantes de gratitud: "Nunca nos sentimos tan seguros como ahora", repetían. "¡Estamos muy agradecidos a nuestras autoridades por su vigilancia y por cuidar tanto de nuestra seguridad!"

En el otro extremo de la tendencia actual, sabemos de prisioneros sin acusación que pasan años en prisiones irregulares como Guantánamo, Abu Ghraib, y quizá docenas más que se mantienen en secreto y son por eso aún más siniestras e inhumanas; lo que llegamos a saber ha causado ocasionales murmullos de protesta, pero no una indignación pública generalizada, y mucho menos una contraofensiva eficaz. A quienes integramos la "mayoría democrática" nos consuela saber que todas esas violaciones a los derechos humanos están dirigidas a "ellos", no a "nosotros"… a otra clase de seres humanos ("entre usted y yo, ¿son realmente humanos?"), por lo cual tales atrocidades no nos afectan a "las personas decentes". Hemos olvidado oportunamente la triste lección de Martin Niemöller, el pastor luterano víctima de la persecución nazi. Primero fueron por los comunistas, reflexionó, pero yo no era comunista y entonces no dije nada. Después fueron por los sindicalistas, pero yo no era sindicalista y me quedé callado. Después fueron por los judíos, pero yo no era judío… Y por los católicos, pero yo no era católico… Después vinieron por mí… Entonces ya no quedaba nadie que pudiera defenderme.

En un mundo inseguro, *seguridad* es el nombre del juego. La seguridad es el propósito supremo del juego y su apuesta máxima. Es un valor que, en la práctica, si no en la teoría, eclipsa y escamotea de la vista y la atención todos los otros valores… incluidos los valores que son preciados para "nosotros", pero que "ellos" son sospechosos de detestar, por lo cual se declara que esos valores son la razón primordial de su deseo de destruirnos y de nuestro deber de derrotarlos y castigarlos. En un mundo tan inseguro como el nuestro, es preciso recortar o suspender la libertad personal de palabra y acción, el derecho a la privacidad, el acceso a la verdad: todo lo que solíamos asociar a la democracia y en cuyo nombre aún vamos a la guerra. O al menos eso es lo que la versión oficial sostiene y confirma con su práctica.

La verdad —cuya omisión sólo puede poner en peligro la democracia— es, no obstante,

que *no podemos defender con eficacia nuestras libertades en casa mientras nos amurallamos para separarnos del resto del mundo y atendemos sólo a nuestros propios asuntos*.

La clase es apenas una de las formas históricas de la desigualdad; el Estado nacional, apenas uno de sus marcos históricos; en consecuencia, "el final de la sociedad nacional de clases" (si es que la era de la "sociedad nacional de clases" ha llegado en efecto a su fin, lo cual es debatible) no augura "el fin de la desigualdad social". Ahora debemos extender la cuestión de la desigualdad más allá del ámbito engañosamente estrecho del ingreso per cápita, hasta abarcar la mutua atracción fatal entre la pobreza y la vulnerabilidad social, la corrupción, la acumulación de peligros, así como la humillación y la negación de la dignidad; es decir, hasta abarcar todos los factores que configuran las actitudes y conducen e integran los grupos (o bien, más exactamente en este caso, *des*integran los grupos), factores cuyo volumen e importancia crecen con celeridad en la era de la información globalizada.

Creo que lo que subyace a la presente "globalización de la desigualdad" es la actual repetición, aunque esta vez a escala planetaria, del proceso que Max Weber situó en los orígenes del capitalismo moderno con el nombre de "separación entre la economía doméstica y la empresa productiva": en otras palabras, la emancipación de los intereses empresariales con respecto a todas las instituciones socioculturales existentes de supervisión y control inspiradas en la ética (concentradas por entonces en el hogar/taller familiar, y a través de él en la comunidad local), y en consecuencia, la inmunización de las iniciativas empresariales contra todo valor que no atendiera a la maximización de las ganancias. Con la ventaja que otorga la mirada retrospectiva, podemos ver las presentes innovaciones como una réplica magnificada de las que marcaron aquel proceso original ya bicentenario. Las actuales tienen los mismos resultados: rápida diseminación de la miseria (pobreza, desintegración de familias y comunidades, adelgazamiento de los lazos humanos hasta su transformación en lo que Thomas Carlyle denominó "nexo del dinero") y una incipiente "tierra de nadie" (una suerte de "Lejano Oeste", tal como fuera recreado en los estudios de Hollywood) exenta de leyes vinculantes y supervisión administrativa, visitada sólo de forma esporádica por jueces itinerantes.

Para resumir una larga historia: la secesión original de los intereses empresariales fue seguida de un prolongado, frenético y dificultoso afán del Estado emergente por invadir, subyugar, colonizar y en última instancia "regular normativamente" esa tierra libre para todos; por echar los cimientos institucionales de la "comunidad imaginada" (denominada "nación"), con el propósito de tomar a su cargo las funciones vitales que antes desempeñaban las economías domésticas (hogareñas), las parroquias, los gremios de artesanos y otras instituciones que imponían valores comunitarios a los intereses empresariales, pero que las comunidades desfallecientes, birladas de su poder ejecutivo, ya no podían sostener. Hoy presenciamos la "Secesión empresarial, segunda fase": esta vez, los motes de "doméstico" y "baluarte del provincianismo" se aplican al *Estado nacional,* y es a él a quien le toca sufrir la desaprobación, la censura y la acusación de ser una reliquia irracional y hostil a la economía, un obstáculo a la modernización.

La esencia de esta segunda secesión, tal como la esencia de la original, es el *divorcio entre el poder y la política*. En el curso de su esfuerzo por limitar el daño sociocultural ocasionado por la primera secesión (que culminó en los "gloriosos treinta" años siguientes a la Segunda Guerra Mundial), el Estado moderno emergente logró desarrollar instituciones políticas y gubernamentales hechas a la medida de la fusión postulada de poder *(Macht, Herrschaft)* y política *en el interior* de la unión territorial entre nación y Estado. El matrimonio entre el poder y la política (o bien, mejor dicho, su cohabitación en el interior del Estado nacional) hoy desemboca en una separación al borde del divorcio, en cuyo marco parte del poder se evapora hacia arriba —hacia el ciberespacio —, otra parte fluye hacia los costados —hacia mercados de un apoliticismo militante e inquebrantable— y otra parte se "terceriza" (forzosamente, "por decreto") al ámbito de las "políticas de vida" que practican los individuos recién "emancipados" (también por decreto).

Los resultados son muy similares a los de la secesión original, sólo que esta vez se han producido en escala incomparablemente mayor. Sin embargo, hoy no se avizora una entidad equivalente al "Estado nacional soberano", capaz (siquiera como esperanza) de forjar (y menos aún de implementar) una perspectiva realista de suavizar el efecto de la globalización, hasta ahora estrictamente negativo (destructivo, tendiente a desmantelar las instituciones y disolver las estructuras), recapturando las fuerzas desbocadas con el propósito de someterlas a un control guiado por la ética y accionado por la política. Al menos hasta ahora… Hoy tenemos un *poder que se ha quitado de encima a la política* y una *política despojada de poder*. El poder ya es global; la política sigue siendo lastimosamente local. Los estados nacionales territoriales son distritos policiales de "la ley y el orden", así como basureros y plantas locales de remoción y reciclaje de la basura que ocasionan los problemas y riesgos generados en el nivel global.

Hay razones válidas para suponer que, en un planeta globalizado, donde las aflicciones de los individuos de todas partes determinan las aflicciones del resto y son determinadas por ellas, ya no sea posible garantizar y proteger eficazmente la democracia "por separado", es decir, en un solo país, o siquiera en unos pocos países selectos, como en el caso de la Unión Europea. El destino de la libertad y la democracia en cada país se decide y acuerda en la arena global, y sólo en esa arena es posible defenderlo con perspectivas realistas de éxito perdurable. Ningún Estado que actúe por su cuenta, por muchos recursos y armas que posea y por firme e intransigente que se manifieste, está ya en condiciones de defender valores selectos en casa mientras da la espalda a los sueños y anhelos de quienes se hallan más allá de sus fronteras. Sin embargo, dar la espalda es precisamente lo que parecemos estar haciendo los europeos y los estadounidenses cuando guardamos nuestras riquezas para multiplicarlas a expensas de los pobres que están afuera.

Unos pocos ejemplos bastarán. Si hace 40 años, los ingresos del 5% más rico de la población mundial eran 30 veces más altos que los del 5% más pobre, hace 15 años ya eran el 60% más altos, y hacia 2002 habían alcanzado un factor del 114 por ciento.

Tal como señala Jacques Attali en *La Voie humaine,*[6] la mitad del comercio mundial

y más de la mitad de las inversiones globales benefician sólo a 22 países que albergan al mero 14% de la población mundial, mientras que los 49 países más pobres, habitados por el 11% de la población mundial, reciben entre todos sólo el 0,5% del producto global: igual a la suma aproximada de los ingresos que obtienen los tres hombres más ricos del planeta. El 90% de la riqueza total del planeta permanece en manos de apenas el 1% de los habitantes.

Tanzania obtiene 2.200 millones de dólares por año, que reparte entre 25 millones de habitantes. El banco Goldman Sachs gana 2.600 millones de dólares, que luego se dividen entre 161 accionistas.

Europa y Estados Unidos gastan 17 mil millones de dólares anuales en alimentos para mascotas, mientras que, según los expertos, se necesitan apenas 19 mil millones de dólares para salvar del hambre a la población mundial. Tal como Joseph Stiglitz les recordó a los ministros de comercio que se preparaban para su reunión en México,[7] el subsidio europeo promedio por vaca "iguala los dos dólares diarios con que apenas subsisten miles de millones de pobres", mientras que los subsidios de 4 mil millones de dólares al algodón que el gobierno estadounidense paga a 25 mil agricultores en buena posición económica "causan la miseria de 10 millones de agricultores africanos y contrarrestan por mucho la mísera ayuda de Estados Unidos a algunos de los países afectados". En ocasiones, Estados Unidos y Europa se acusan mutuamente en público de llevar a cabo "prácticas agrícolas desleales". Sin embargo, según observa Stiglitz, "ninguno de los dos lados se muestra dispuesto a hacer concesiones de importancia", en tanto que sólo una concesión de importancia haría que los demás dejen de ver el despliegue desvergonzado de "brutal poder económico por parte de Estados Unidos y Europa" como algo que no sea el mero empeño por defender los privilegios de los privilegiados, proteger la riqueza de los ricos y servir a sus intereses, lo cual sólo redunda en una constante e inusitada acumulación de riquezas.

Si han de elevarse y reenfocarse en un nivel más alto que el del Estado nacional, los rasgos esenciales de la solidaridad humana (como los sentimientos de pertenencia recíproca y de responsabilidad compartida, o la buena disposición a velar por el bienestar mutuo y buscar soluciones amigables y duraderas a los choques de intereses que se exacerben de forma esporádica) necesitan un marco *institucional* en el cual se construya la opinión y se forme la voluntad. La Unión Europea apunta hacia una forma rudimentaria y embrionaria de tal marco institucional (y, aunque con lentitud y altibajos, avanza en esa dirección), encontrando en su camino, como sus más prominentes obstáculos, a los estados nacionales existentes y su renuencia a separarse de los restos de su soberanía otrora exultante. Si resulta difícil graficar la dirección actual de forma inequívoca, predecir los giros que dará en el futuro constituye una iniciativa aún más difícil, además de injustificada, irresponsable e insensata.

Suponemos, adivinamos, sospechamos qué es preciso hacer; pero no hay manera de saber qué forma tomará cuando se lleve a cabo. No obstante, podemos estar considerablemente seguros de que la forma definitiva no será la que conocemos. Será —debe ser— una forma diferente de aquellas a que nos habituamos en el pasado, en la era

de la construcción nacional y la autoafirmación de los estados nacionales. No puede ser de otra manera, dado que todas las instituciones políticas que tenemos hoy a nuestra disposición fueron hechas a medida de la *soberanía territorial* de los estados nacionales: se resisten a ser estiradas a escala supranacional o planetaria; y las instituciones políticas que sirvan a la autoconstitución de la comunidad humana planetaria no serán —no pueden ser— "las mismas, pero más grandes". Si fuera invitado a presenciar una sesión parlamentaria en Londres, París o Washington, Aristóteles quizás aprobaría las reglas procedimentales del sistema en cuestión y reconocería los beneficios que éste ofrece a quienes afecta con sus decisiones, pero se desconcertaría si le dijeran que lo presenciado es "la *democracia* en acción". Lejos está eso de ser lo que Aristóteles, creador del término, visualizaba como "polis democrática"…

Bien podemos percibir que el paso de los organismos y las herramientas *internacionales* a las instituciones *universales* —globales, planetarias, que abarquen a toda la humanidad— debe ser y será un cambio *cualitativo* y no meramente *cuantitativo* en la historia de la democracia. En consecuencia, podríamos preguntarnos con inquietud si los marcos de las "políticas internacionales" que tenemos a disposición en el presente pueden alojar las prácticas de la incipiente entidad política global, o siquiera servir como su incubadora. ¿Qué puede decirse de la Organización de Naciones Unidas, por ejemplo, que nació con el propósito de salvaguardar y defender la soberanía íntegra e inexpugnable del Estado sobre su territorio? ¿Puede la *fuerza vinculante* de leyes *planetarias* depender de los acuerdos (¡que se admiten como revocables!) entre miembros soberanos de la "comunidad internacional"?

En su estadio más temprano, la modernidad elevó la integración humana al nivel de las *naciones*. Antes de finalizar su tarea, sin embargo, debe cumplir con otro objetivo aún más formidable: elevar la integración humana al nivel de una *humanidad* que incluya a la población total del planeta. Por muy ardua y espinosa que resulte la tarea, es urgente e imperativa, puesto que en un planeta de interdependencia universal representa, literalmente, una cuestión de vida (compartida) o muerte (colectiva). Una de las condiciones cruciales que impone esta tarea —si se emprende y lleva a cabo con seriedad — es la creación de un *equivalente global* (no una réplica o copia magnificada) del "Estado social" que completó y coronó la fase previa de la historia moderna: aquella durante la cual las localidades y tribus se integraron en el marco de los *estados nacionales*. En consecuencia, al llegar a cierto punto resultará indispensable desempolvar el núcleo esencial de la "utopía activa" socialista —el principio de responsabilidad colectiva y el seguro colectivo contra la miseria y la desventura—, aunque esta vez a escala global, con la *humanidad total* como su objeto.

En el nivel que ya ha alcanzado la globalización del capital y el intercambio de mercancías, ningún gobierno, por su cuenta o siquiera en grupos de varios, está en condiciones de hacer cuadrar las cuentas: y si no se hacen cuadrar las cuentas, la capacidad del "Estado social" para continuar con su práctica de erradicar con eficacia la pobreza local se vuelve inconcebible. También resulta difícil imaginar que los gobiernos

sean capaces, por su cuenta o siquiera en grupos de varios, de imponer límites al consumo y elevar los impuestos locales a los niveles que requiere la continuación, y más aún la extensión, de los servicios sociales. Es imprescindible intervenir en los mercados, pero ¿será ésta una intervención *estatal,* si en verdad ocurre, y en particular si, además de ocurrir, también ocasiona efectos tangibles? Más bien parece que deberá ser la tarea de iniciativas *no* gubernamentales, independientes del Estado, y quizás incluso disidentes en relación con el Estado. La pobreza y la desigualdad, y más en general los desastrosos efectos secundarios y "daños colaterales" del *laissez faire* global, no pueden resolverse eficazmente por separado del resto del planeta, en un rincón del globo (a menos que se lo haga con los costos humanos que han debido pagar los norcoreanos o los birmanos). No hay manera aceptable de que los estados territoriales, por su cuenta o en grupos, "se salgan" de la interdependencia global de la humanidad. El "*Estado* social" ya no es viable; sólo un "*planeta* social" puede hacerse cargo de las funciones que los estados sociales intentaron desempeñar con resultados diversos.

Sospecho que los vehículos más factibles de llevarnos a ese "planeta social" no son los estados territoriales soberanos, sino más bien organizaciones y asociaciones no gubernamentales extraterritoriales y cosmopolitas: las que llegan directamente a las personas necesitadas por encima de los gobiernos locales "soberanos" y sin su interferencia…

---

[*] Agradezco el permiso para basarme en mi artículo "Ot agory k rynku — i kuda potom?", en *Svobodnaya Mysl,* núm. 8, 2009.

[1] Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1970 [trad. esp.: *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados,* trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1977].

[2] Thomas Humphrey Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays,* Cambridge, Cambridge University Press, 1950 [trad. esp.: *Ciudadanía y clase social,* trad. de Josefa Linares de la Puerta, Madrid, Alianza, 1998].

[3] Véase, entre otras obras de John Kenneth Galbraith, *Culture of Contentment,* Nueva York, Houghton Mifflin, 1992 [trad. esp.: *La cultura de la satisfacción,* Buenos Aires, Emecé, 1992].

[4] Oliver James, "Selfish capitalism is bad for our mental health", en *The Guardian,* 3 de enero de 2008.

[5] Laurent Bonelli, "L'antiterrorisme en France, un systeme liberticide", en *Le Monde,* 11 de septiembre de 2008.

[6] Jacques Attali, *La Voie humaine,* París, Fayard, 2004.

[7] Joseph Stiglitz, "Trade imbalances", en *The Guardian,* 15 de agosto de 2003.

II. RÉQUIEM PARA EL COMUNISMO

LA CONCEPCIÓN y el nacimiento de la idea del comunismo tuvieron lugar cuando la fase "sólida" de la modernidad entraba en su marea creciente.

No cabe duda de que las circunstancias de su nacimiento le inscribieron profundas marcas: puesto que a lo largo de muchos años por venir —durante un siglo y medio—, esas marcas emergieron intactas de sucesivos ensayos y pruebas hasta demostrar, por fin, que eran indelebles. Desde la cuna hasta el ataúd, el comunismo fue un fenómeno "moderno sólido" de pura cepa. Más aún, fue un hijo fiel, devoto y querido (quizás *el más* fiel, devoto y querido), así como (al menos en sus intenciones) el más ferviente alumno, entre los vástagos de la modernidad sólida; fue el subalterno leal y el dedicado compañero de armas de la modernidad en todas sus cruzadas sucesivas, y uno de los muy escasos devotos que permanecieron leales a sus ambiciones y empeñados en la continuación del "proyecto inconcluso", aun cuando la marea histórica cambió de dirección y la mayoría de los fieles renunciaron a sus ambiciones "solidificantes", las ridiculizaron y condenaron, las abandonaron y olvidaron. Inconmoviblemente devoto a las intenciones, las promesas, los principios y los cánones de la modernidad sólida, el comunismo permaneció hasta el final en el campo de batalla que los otros pelotones del ejército moderno ya habían dejado atrás, aunque no estaba en condiciones de sobrevivir —y no sobrevivió— a la defunción de la "fase sólida". En la nueva fase "líquida" de la modernidad, el comunismo estaba destinado a convertirse en una curiosidad arcaica, una reliquia de tiempos idos sin nada que ofrecer a las generaciones nacidas y formadas en el seno de la nueva era, sin una réplica sensata a sus ambiciones, expectativas e intereses, que se habían alterado por completo.

En su fase original —la fase "sólida"—, la modernidad fue una respuesta a la creciente fragilidad e impotencia del *ancien régime*. La separación entre la economía doméstica y la empresa propinó una estocada mortal a aquel régimen: cuando las actividades económicas salieron del hogar, separándose del denso entramado de lazos comunales y asociativos en cuyo seno se inscribía la vida hogareña, y cuando las actividades productivas y distributivas se reconstituyeron como pura y simple "empresa", exenta de restricciones comunitarias o gremiales, comenzó a desintegrarse la reproducción espontánea y naturalizada del tejido tradicional y consuetudinario de lazos que sostenían y respaldaban al *ancien régime*.

La secesión de la "empresa" sorprendió al *ancien régime:* lo tomó desprevenido para el gran desafío, manifiestamente incapaz de ponerse a su altura. Frente a los recién emancipados poderes del capital, que pulverizaban o hacían a un lado con indiferencia las reglas heredadas del juego (como proclamarían con embeleso Karl Marx y Friedrich Engels, los dos exaltados jóvenes de la Renania, "todo lo que era sólido y estable es destruido; todo lo que era sagrado se profana"), las instituciones sociopolíticas del *ancien régime* se mostraron impotentes hasta la abominación. No lograban domeñar, mitigar ni

regular el avance de las nuevas fuerzas, ni eran capaces de contener (y mucho menos reparar) el reguero de consecuencias, efectos secundarios y "daños colaterales" socialmente devastadores que aquéllas dejaban a su paso. Los "sólidos" existentes (es decir, las formas tradicionales, heredadas y afianzadas de la vida y la cohabitación humanas) se habían desacreditado por partida doble: como incapaces de imponer regularidad y previsibilidad a las acciones de los nuevos poderes e impotentes para reducir, y menos aún resistir con eficacia, su impacto socialmente dañino.

En resumidas cuentas: el pasado reprobó el examen del tiempo. Emergió de él sumido en el descrédito. Tanto los sufrientes como los espectadores advirtieron con claridad que era preciso quemarlo o pulverizarlo, y despejar urgentemente el terreno de escombros para erigir allí un nuevo y espléndido edificio. Daniel Bell sintetizó la esencia de ese "espíritu moderno" con una frase conmovedora y sucinta cuando habló de "la voluntad consciente con que el hombre se propone destruir su pasado y controlar su futuro".[1] La modernidad nació como intención de eliminar el legado, la carga y el lastre de las contingencias pasadas para comenzar de cero. Cuarenta años más tarde, Leonidas Donskis enunciaría estas preguntas retóricas:

> ¿No bastaron los proyectos arquitectónicos de Le Corbusier y su llamado a quitar de la historia todas las ciudades existentes y sus viejos centros, así como a despintar los lienzos para pintarlos de nuevo? ¿Acaso no se hicieron realidad esas grandiosas recomendaciones en manos de los modernizadores más entusiastas y diligentes del mundo: los bolcheviques y los maoístas? ¿No hemos tenido ya suficiente con los movimientos totalitarios abocados a la persecución y la destrucción del arte?[2]

La destrucción del arte… El arte nuevo como acto destructor del viejo… La arquitectura, la pintura y demás bellas artes no hicieron sino seguir el ejemplo a medida que la modernidad se lanzaba de cabeza a transformar la totalidad de la vida humana (ya fuera parte por parte, de a varias partes o por entero) en una obra de arte. Todo en la vida humana debía construirse de nuevo, ser concebido y nacer otra vez. Nada había de exceptuarse a priori, y nada se exceptuó, de la determinación humana de emanciparse de las cadenas de la historia mediante el recurso de la "destrucción creativa". Y no hubo nada que el potencial humano para la destrucción creativa no pudiera quitar de su camino, o refundir y reconstruir, o conjurar *ab nihilo*. Como luego declararía Lenin con garbo y aplomo característicamente modernos, no había fortaleza que los bolcheviques no pudieran capturar (y en consecuencia, supuestamente, que no capturaran).

La noción de "bancarrota del *ancien régime"* se refería en primer lugar al deterioro y quiebre del entramado social, y en consecuencia a la desintegración del orden social existente, que en ausencia de alternativas se percibía como el "orden propiamente dicho": como la única alternativa al caos y el pandemónium. La modernidad fue una reacción decidida y enérgica a la decadencia de las estructuras heredadas y el resultante desorden social. Lo que en ocasiones se denomina retrospectivamente "el proyecto de la modernidad" fue el resultado de iniciativas generalizadas, primero dispersas y difusas pero cada vez más concentradas, cohesivas y encauzadas, de luchar contra un inminente descenso en el caos. Lo que se describiría como el "nacimiento de la modernidad" —

también con el beneficio de la mirada retrospectiva— fue una ofensiva para reemplazar los "sólidos" de antaño, mohosos, anticuados, inútiles y en estado de rápida putrefacción por otras estructuras sólidas hechas a medida; sin embargo, según se esperaba, esta vez serían estructuras de una calidad vastamente superior: se confiaba en que los nuevos sólidos serían más sólidos, y por ende más solventes que sus desacreditados antecesores, puesto que se los había diseñado y *construido especialmente* de modo tal que resistieran a los accidentes de la historia, y quizá hasta resultaran inmunes a toda contingencia futura.

En su fase inicial o "sólida", la modernidad se propuso "estructurar" procesos que hasta entonces habían sido azarosos, bastante descoordinados y, por lo tanto, de insuficiente regularidad: construir "estructuras" e imponerlas a procesos aleatorios y contingentes operados por fuerzas dispersas y flotantes, desbocadas, siempre fuera de control y a menudo frenéticas ("estructurar" significa, en esencia, *manipular las probabilidades:* incrementar la probabilidad de algunos acontecimientos mientras se reduce drásticamente la probabilidad de otros). En síntesis, la modernidad se propuso reemplazar los sólidos heredados que no lograban preservar la regularidad del entorno humano por sólidos nuevos y mejorados que prometieran ser capaces de generar una situación ordenada, transparente y predecible. La modernidad nació bajo el signo de la "certeza", y bajo ese signo logró sus victorias más espectaculares. En su fase inicial o "sólida", se vivió como una *larga marcha hacia el orden:* un "orden" entendido como el reino de la certeza y el control; en particular, la certeza de que los acontecimientos, hasta entonces caprichosos por demás, serían puestos bajo control de forma definitiva para tornarse predecibles y dóciles a la planificación.

Había de ser una larga marcha, mensurada y marcada por descubrimientos científicos e invenciones tecnológicas, con posibilidades de anticipar y eliminar una por una todas las causas de la agitación presente y los disturbios futuros. Se admitía que la marcha habría de ser prolongada, pero de ningún modo interminable. El trayecto a recorrer conduciría sin dudas a una línea de llegada. La larga marcha hacia la certeza, y hacia la seguridad de índole superior que sólo la certeza podía ofrecer, sería tal vez un camino largo, tortuoso y escarpado, pero aun así habría de ser una iniciativa extraordinaria y un logro definitivo. De forma tácita se había asumido que la contingencia y el azar, con su profusión de accidentes y su total imprevisibilidad de los acontecimientos, eran anomalías: eran alejamientos de normas correctamente establecidas o eran los efectos de la incapacidad humana para afianzar una "normalidad" visualizada, postulada y concebida como estado de equilibrio y regularidad. La tarea consistía en levantar y reencarrilar un mundo que se había descarrilado por una falla de la locomotora o un error del maquinista, o bien volver a tender los rieles sobre un terreno más duro y resistente. La propuesta de cambio consistía en dejar el mundo en un estado tal que no requiriera cambios ulteriores: el objetivo del *movimiento* era alcanzar un *estado de regularidad*. El propósito del *esfuerzo* era el estado de *reposo*; el del *trabajo arduo,* el *ocio*.

Los académicos de las incipientes ciencias sociales se abocaban, al igual que los escritores de utopías, a construir modelos de un "estado estable" de la sociedad y/o un

sistema social que se equilibrara a sí mismo: un escenario tal que todos y cada uno de los cambios ulteriores, si habían de ocurrir, resultaran exclusivamente de factores externos y extraordinarios, mientras que el artefacto homeostático inherente a la sociedad correctamente diseñada haría todo lo posible para que esos cambios fueran redundantes. Había (o así se creía) una cantidad finita de problemas que abordar y resolver, de modo tal que con cada problema resuelto quedaría uno menos por enfrentar. Había cuantiosas necesidades humanas desatendidas, desabastecidas, deseosas de gratificación; sin embargo, con cada necesidad sucesiva que se gratificara habría una menos por satisfacer, hasta que no quedara ninguna tarea pendiente que justificara intensificar aún más el aporte de trabajo productivo. *La misión del progreso consistía en trabajar hasta quedarse sin tareas pendientes…*

Todas estas creencias eran compartidas por cualquiera que reflexionara sobre las perspectivas de la historia y la gestión del futuro humano. O, para ser más exactos, todas estas presunciones eran las herramientas comunes del pensamiento: las ideas que se usaban para pensar sin pensar sobre ellas; en casi ningún caso emergieron al nivel de la conciencia para pasar a ser objetos de la reflexión crítica. Tales presunciones se entrelazaban formando un eje en torno al cual rotaban todos los otros pensamientos; o bien, se vislumbraban como el campo donde se libraban las batallas de las ideas (o al menos las batallas que importaban). Lo que se disputaba en esas batallas era la elección del itinerario más corto, menos costoso y menos incómodo hacia la estación final del progreso: hacia una sociedad en la cual se atendieran todas las necesidades humanas y se resolvieran todos los problemas que afligían a los seres humanos y afectaban a su cohabitación. Una sociedad de bienestar universal y vida confortable, y una sociedad con una economía constante, estabilizada con firmeza en un nivel que permitiera abastecer todos los servicios necesarios de forma ininterrumpida.

He ahí el contexto en el cual se orquestó la confrontación entre los dos "mapas de ruta" opuestos, que pasó a la historia como el conflicto entre el capitalismo y el socialismo. Los promotores de ambas concepciones se tomaron con absoluta seriedad la moderna promesa tripartita de libertad, igualdad y fraternidad, tal como lo hicieron con la presunción del vínculo íntimo e inquebrantable que supuestamente existía entre los tres conceptos. Sin embargo, la variante socialista reprendió y censuró a los defensores y practicantes del capitalismo, y en particular al partido del *"laissez faire"* —los más radicales entre ellos—, por hacer demasiado poco o casi nada para cumplir con esa promesa. Los socialistas acusaron a la versión capitalista de la modernidad por el doble pecado del derroche y la injusticia. Derroche: la rebatiña caótica por las ganancias que fuerza a la producción a exceder regularmente las necesidades, y en consecuencia arroja gran parte de lo producido, sin escalas, a crecientes montañas de basura; la clase de despilfarro que podría evitarse si se invalidara el factor de las ganancias, se evaluaran las necesidades con anticipación y se planeara la producción de forma consecuente. Injusticia: trabajadores explotados a los que sistemáticamente se les roba el valor creado por el trabajo, con lo cual se les expropia su parte de la riqueza nacional. Ambos flagelos —rezaba la acusación socialista— podrían evitarse con toda certeza y probablemente

desaparecerían por completo si no fuera por la propiedad privada de los medios de producción, que colocaba la lógica de la producción en pugna con la lógica de satisfacer las necesidades: esa lógica que debería haber guiado toda producción de bienes. Una vez que fuera abolida la propiedad privada de los medios de producción —que no podía sino subordinar la producción de bienes a la lógica de las ganancias—, los dos flagelos caerían con ella en el olvido junto con la contradicción mórbida entre la naturaleza social de la producción y la gestión privada de sus medios. En su forma marxiana, el socialismo se pronosticaba como el fruto de la revolución proletaria. Cada vez más airados por su continuo empobrecimiento y creciente indignidad, los trabajadores se rebelarían tarde o temprano hasta forzar un cambio en las reglas del juego a su (bien ganado y merecido) favor…

A medida que pasaban los años, sin embargo, las perspectivas de que estallara una "revolución proletaria" parecían retroceder y se veían cada vez más remotas. El fantasma de la revolución, junto con el surgimiento y el desarrollo de organizaciones defensivas eficaces entre los trabajadores fabriles, incitaron al Estado (visto como representación política de la clase de propietarios fabriles) a imponer limitaciones al apetito de quienes iban tras las ganancias y a la inhumanidad de las condiciones laborales, con lo cual el proceso se transformó en una "profecía que se refuta a sí misma": la anunciada "pauperización proletaria" no se materializó. Lejos de ello, comenzó a resultar cada vez más evidente que los trabajadores se establecían, ya fuera con gusto o a desgano, *en el seno* de la sociedad administrada por el capitalismo, luchando eficazmente por mejorar sus condiciones de vida y satisfacer sus intereses de clase en ese marco. Dicha tendencia situó el rumbo histórico visible en cruda oposición a las expectativas del análisis marxiano. Y resultaba imperioso explicar la contradicción si se pretendía salvaguardar las expectativas que se desmoronaban a raíz de ella.

Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, entonces, se intentó elaborar una larga lista de explicaciones. Una de las más citadas e influyentes fue el supuesto soborno de la "burguesía obrera", el sector mejor pago y más especializado de la mano de obra industrial, que gracias a sus privilegios había desarrollado intereses en la preservación del statu quo y había logrado engarzar las organizaciones obreras, tanto los sindicatos como los incipientes partidos políticos, al servicio de esos intereses. La teoría de la "falsa conciencia" —otra explicación, aún más influyente— fue más allá, afirmando que el contexto general de la sociedad capitalista impedía a los sectores desfavorecidos, carenciados y discriminados percibir la verdad sobre su propia condición, en particular sobre las *causas* de esa condición, y por lo tanto sobre la *posibilidad de emanciparse* de su miseria. Estas explicaciones circularon en numerosas versiones con diversos grados de sofisticación, pero todas ellas apuntaban a una conclusión similar, a saber: que eran escasas las chances de que fueran *los propios trabajadores* (ahora denominados "las masas", con cierto desdén) quienes iniciaran, condujeran y concretaran la "revolución proletaria". Lenin aseguraba que "el proletariado", librado a sus propios recursos y sabiduría, no lograría superar la "mentalidad sindical"; los colegas intelectuales de Lenin, por su parte, coronando esta censura política con su propio desprecio sesudo por los

"filisteos burgueses", acusaban a "las masas" de una incapacidad y una falta de voluntad innatas para elevarse por sobre la embrutecedora y estupefaciente "cultura de masas".

He ahí el contexto —entre fines del siglo XIX y principios del XX— en el cual nació el exaltado, impaciente y temerario hermano menor del socialismo moderno: el corpus de ideas y prácticas que pasó a la historia con el nombre de "comunismo", usurpando y monopolizando la denominación acuñada en el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, para abastecerla de referencias que habían estado ausentes en las intenciones y pronósticos de sus inventores. Esa nueva entidad nació de la decepción por el incumplimiento de las "leyes de la historia", hija de la frustración causada por la evidente falta de progreso en aquella "maduración" del proletariado que lo llevaría a convertirse en una fuerza revolucionaria, así como por la creciente sospecha de que el tiempo "no era partidario del socialismo": la sospecha según la cual el transcurso del tiempo, de quedar en manos de sus actuales administradores, lejos de llevar a la inevitable transformación socialista, la volvería cada vez más lejana e incierta.

Urgía dar un fuerte espaldarazo a la parsimoniosa historia y espolear con decisión a las masas somnolientas; urgía introducir la conciencia de la necesidad histórica en los hogares proletarios, donde su concepción y su nacimiento eran improbables. Dada la imposibilidad de que "las masas" llevaran a cabo la revolución, era preciso que lo hicieran *por* "las masas" los especialistas en la revolución —los "revolucionarios profesionales"—, quienes emplearían el poder estatal de coerción, una vez que lo hubieran tomado, para convertir a "las masas" en una genuina fuerza revolucionaria, e instigarlas (educarlas, arengarlas, aguijonearlas y, de ser necesario, coaccionarlas) para que asumieran el papel histórico que eran tan reacias a aceptar (o para el que estaban incapacitadas o eran demasiado ignorantes para asumir). Ello podría hacerse realidad incluso antes de que la industrialización regida por el capitalismo hubiera logrado elevar las masas premodernas explotadas al estatus de clase obrera. Una vez que los revolucionarios profesionales se hubieran capacitado y adoctrinado para la formación de un partido revolucionario armado con el conocimiento de las "leyes de la historia" y consolidado por una disciplina de hierro, era posible saltearse u omitir el interludio capitalista, es decir, la "limpieza del terreno" y la "reactivación" conducidas por el capital en las zonas rurales premodernas que, como la Rusia zarista, se extendían en la periferia del "mundo desarrollado". La senda que conducía a la sociedad ideal, ordenada, exenta de conflictos y resistente a las contingencias podía transitarse entera, desde la línea de partida hasta la de llegada, siguiendo el conocimiento de la "inevitabilidad histórica" y bajo la supervisión, la vigilancia y el comando de quienes se hallaban en posesión de ese conocimiento. En pocas palabras, el comunismo —la versión leninista del socialismo— era una ideología y una práctica de atajos, cualquiera fuera el costo de tomarlos…

Al ser puesta en práctica, esa idea (así como la estrategia desplegada para hacerla realidad) demostró ser lo que había previsto Rosa Luxemburgo en su disputa con Lenin: una receta para la servidumbre. Sin embargo, ni siquiera Rosa pudo imaginar hasta qué punto llegaría la atrocidad, la violencia, la crueldad, la inhumanidad y la impronta sanguinaria de aquel ejercicio, con su consecuente volumen de sufrimiento humano.

Forzada a un extremo sin precedentes, la promesa moderna de felicidad absoluta, garantizada por una sociedad de diseño y dirección racionales, se reveló como una sentencia de muerte a la libertad humana. Una vez llevada la sociedad a tal extremo, inédito en el mundo, los organismos gobernantes la abordaron como si fueran jardineros dispuestos a arreglar un jardín, sometiéndola a un obsesivo —y en última instancia compulsivo y coercitivo— proceso de búsqueda, detección, desarraigo y exterminio de las "malas hierbas" sociales, es decir, de los seres humanos que no encajaban en el orden deseado, de quienes con su sola presencia empañaban la claridad, contaminaban la pulcritud y alteraban la armonía del diseño. Y en la sociedad devenida jardín ocurrió lo que ocurre en todos los jardines: las malas hierbas —las personas que no tenían convite, sembradas y arraigadas en múltiples lugares que eran erróneos por no formar parte del plan; las personas que habían trastocado la visión soberana de la armonía definitiva poniendo en tela de juicio el dominio que los gobernantes devenidos jardineros tenían sobre su criatura— fueron condenadas a la destrucción. Lejos de acercar el prometido confort de una cohabitación humana por completo transparente, predecible y sin accidentes, y por lo tanto segura, la guerra declarada contra el desorden, la contingencia y la impureza parecía inacabable; en su transcurso iba generando sus propios *casus belli,* siempre nuevos, y conjurando nuevas y sucesivas "malas hierbas" cuya destrucción era imprescindible: ambas cosas en un caudal que mostraba escasa o nula propensión a declinar.

En resumen, el experimento comunista sometió a una prueba extrema —quizá definitiva y conclusiva— la viabilidad de la ambición moderna para ejercer un control absoluto sobre el destino y las condiciones de vida de los seres humanos. Además, reveló cuán pavorosos eran los costos humanos de actuar en pos de dicha ambición. Así como el nacimiento de la versión comunista de la modernidad formó parte integral —quizás inevitable— del albor de la "modernidad sólida", su implosión y caída fueron parte inherente de la decadencia y defunción de esa modernidad. El régimen comunista siguió el mismo destino que la ambición moderna sólida de reemplazar las realidades sociales heredadas por una realidad construida a diseño y hecha a medida de las necesidades humanas, a su vez presuntamente calculables y debidamente calculadas.

La alternativa comunista se concibió como la opción ideal por ser la más corta y rápida: era la pista que permitiría correr una carrera de obstáculos a campo traviesa, sin desperdiciar un segundo de tiempo, hasta eliminar la incertidumbre de la condición humana. Se la abrazó como la forma más segura de moldear una existencia humana que se adecuara al ideal cuya realización, según se vislumbraba, soñaba y prometía, tendría lugar en la incipiente fase "sólida" de la era moderna. Si bien su pretensión de mejor camino demostró ser, como mínimo, altamente cuestionable, la razón principal de su caída en desgracia y derrota postrera —el último clavo en su ataúd— fue un giro de los acontecimientos hasta entonces imprevisto: la disipación, la desaparición, y a más largo plazo el rechazo explícito, de la meta que permitiría mensurar el éxito del ejercicio terminado. *La sentencia de muerte del experimento comunista fue el ingreso de la modernidad en su fase "líquida".*

La competencia y la confrontación directa entre la alternativa comunista de la modernidad y su rival capitalista tenían sentido siempre y cuando (¡pero *sólo* siempre y cuando!) ambos competidores siguieran aceptando la premisa de la rivalidad: la creencia según la cual las necesidades humanas a satisfacer eran una totalidad *finita,* constante y calculable. Pero en la fase líquida de la modernidad, el capitalismo decidió abandonar la competencia para apostar a la potencial *infinidad* de los deseos humanos, y desde entonces ha puesto todo su empeño en servir a ese infinito crecimiento: en lograr que los deseos no deseen su satisfacción sino más deseo; en multiplicar en vez de racionalizar las oportunidades y las opciones; en dar rienda suelta al juego de probabilidades en lugar de "estructurarlo". En sintonía con este nuevo rumbo, la tarea de fundir y volver a forjar las realidades dadas ha dejado de ser una empresa singular y definitiva para convertirse en la condición humana continua y, según se presume, permanente. Del mismo modo y por las mismas razones, la modalidad existencial permanente del "sistema de redes sociales" que reemplazó a la "estructuración social" pasó a ser una interacción entre conexiones y desconexiones. El concepto de sociedad comunista, entonces, estaba mal preparado y era eminentemente impropio para brindar servicios a la forma de vida de la modernidad líquida, del mismo modo en que las instituciones desarrolladas para construir el orden de la "modernidad sólida" eran particularmente inadecuadas para servir a la encarnación "líquida" de la modernidad. Ante la nueva condición, los medios y los fines legados por la prehistoria "sólida" de la modernidad líquida se volvieron anticuados y redundantes: contraproducentes, para ser más exactos.

¿Cuánto más habría durado la competencia entre las dos versiones de la modernidad si ambos antagonistas se hubieran mantenido leales a la fe y los preceptos de la "modernidad sólida"? Esta pregunta queda abierta y tal vez sea imposible de responder. La monotonía gris de la vida bajo un régimen que usurpó el derecho —y se adjudicó la capacidad— de decretar el tamaño y el contenido de las necesidades humanas eliminó a ese régimen del concurso de belleza en el que competía con el bazar capitalista, cada vez más colorido y seductor, y lo hizo con mucha mayor contundencia que cualquier otra deficiencia o falta (Agnes Heller *et al.* caracterizaron memorablemente al comunismo como "dictadura sobre las necesidades",[3] en tanto que el escritor satírico Vladímir Voinóvich visualizó a los habitantes de la futura Moscú comunista como hombres y mujeres que todas las mañanas, al levantarse, escuchaban el anuncio oficial sobre cuán grandes o pequeñas se había decretado que serían sus necesidades del día).[4] Con el advenimiento de la fase líquida de la modernidad, la caída del comunismo fue una conclusión anunciada.

La caída… ¿significa la muerte? ¿Una defunción irreversible? ¿La clausura definitiva e implacable de un episodio histórico que muere sin testamento válido, sin dejar otra prole u otro legado que una advertencia contra los atajos, las vías rápidas y las políticas al estilo "nosotros sabemos qué es bueno para ustedes"? Se trata de una cuestión abierta, al igual que el reemplazo de la modernidad "sólida" por la "líquida": dado que este proceso no es un avance puro y simple ni una bendición inmaculada, podría revelarse como cualquier cosa excepto un cambio histórico definitivo. Las atrocidades y los

sufrimientos que asolaban a la difunta fase "sólida", gracias a Dios o a la Historia, han quedado en el pasado. No obstante, otras atrocidades y otros sufrimientos, antes desconocidos o vagamente intuidos, han emergido prestos para ocupar su lugar en la nómina de agravios y discordias. Tal vez nuestros contemporáneos consideren que los nuevos flagelos son tan repulsivos como los dolores que sufrieron sus ancestros: dolores que a ellos les resulta fácil menospreciar, desdeñar o desestimar por no haberlos experimentado jamás en carne propia. También cabe observar que (para usar la frase de Jürgen Habermas) el "programa del comunismo" ha quedado inconcluso. Muchos de los aspectos inmorales, desalentadores y odiosos de la condición humana que lo hacían tan atractivo a los ojos de millones de habitantes de la "modernidad sólida" (como la descaradamente injusta distribución de la riqueza, la pobreza generalizada, el hambre, la humillación y la negación de la dignidad humana) siguen entre nosotros de forma tan ostensible, si no más, como hace doscientos años; no sólo no han desaparecido, sino que continúan creciendo en volumen, fuerza, espanto y repugnancia.

En India, por ejemplo —gema resplandeciente de la corona moderna líquida, país que goza de admiración universal por ser el ejemplo más espléndido de potencial humano liberado gracias al nuevo escenario moderno líquido—, un puñado de multimillonarios prósperos coexisten con aproximadamente 250 millones de personas obligadas a vivir con menos de un dólar diario; el 42,5% de los niños menores de 5 años sufre de desnutrición; 8 millones de niños sufren de hambre severa, continua e inhabilitante, que los deja raquíticos de cuerpo y mente, y otros 2 millones mueren año a año por la misma razón. [5] Pero la pobreza, junto con la humillación y la ausencia de perspectivas, sus devotas compañeras de viaje, no sólo persisten en países que han conocido la miseria y la desnutrición desde tiempos inmemoriales: también están revisitando tierras de donde parecía que se las había ahuyentado y desterrado para siempre. En Gran Bretaña, por ejemplo, en 2009, se otorgaron viandas escolares sin cargo a 14 mil niños más que en el año anterior, con miras a paliar la desnutrición causada por la pobreza. Desde la tercera victoria electoral de Tony Blair, el 10% de los hogares más pobres ha visto sus ingresos reducidos a razón de 9 libras semanales, mientras que el 10% más rico ha disfrutado de un incremento que ascendió en promedio a 45 libras semanales.[6] Y lo que se juega en la cuestión de la desigualdad es mucho más que el hambre y la escasez de alimentos, por grande que sea el dolor de estas penurias.

Hoy sabemos mucho más sobre las multifacéticas consecuencias destructivas de la desigualdad humana que quienes se impacientaron con las inanidades del desgobierno capitalista y se sumaron a los partidos comunistas con el fin de acelerar las reparaciones. Sabemos, por ejemplo, que en las sociedades más desiguales del planeta, como Estados Unidos o Gran Bretaña, la incidencia de las enfermedades mentales es tres veces más alta que en el otro extremo de la liga; en estas sociedades también se registra un alto índice de población carcelaria, obesidad, embarazos adolescentes y (¡a pesar de la inmensa riqueza que allí se acumula!) una elevada tasa de mortalidad para *todas* las clases sociales, incluidos los estratos más altos. Mientras que el nivel general de la salud es por regla más alto en los países más ricos, entre los países de igual riqueza las tasas de

mortalidad caen a medida que asciende la igualdad social… Según algunas sorprendentes estadísticas, el aumento de los gastos específicamente vinculados a la salud ha tenido un impacto casi nulo en la expectativa de vida promedio, mientras que el aumento de la desigualdad causa un fortísimo impacto negativo.

La lista de "enfermedades sociales" que atormentan a las así llamadas "sociedades desarrolladas" es larga y se extiende cada vez más, a pesar de todos los esfuerzos en sentido contrario, genuinos o supuestos. Además de las aflicciones ya mencionadas, contiene ítems como el homicidio, la mortalidad infantil, el aumento de los problemas mentales y emocionales, y una pronunciada mengua en la confianza mutua, sin la cual la cohesión y la cooperación sociales son inconcebibles. En todos los casos, los guarismos se vuelven menos alarmantes a medida que pasamos de sociedades más a menos desiguales; algunas diferencias entre las sociedades de alta desigualdad y baja desigualdad son verdaderamente abrumadoras. Estados Unidos está primero en la liga de la desigualdad, y Japón está último. En Estados Unidos, casi 500 de cada 100 mil personas están en la cárcel; en Japón, menos de 50. En Estados Unidos, de cada 1.000 mujeres de entre 15 y 16 años, más de 50 están embarazadas; en Japón, apenas tres. Más de un cuarto de la población estadounidense padece enfermedades mentales; en Japón, alrededor del 7%. En Japón, España, Italia y Alemania, países con una distribución de la riqueza relativamente más igualitaria, una de cada diez personas reporta un problema de salud mental, en contraste con países más desiguales, como Gran Bretaña, Australia, Nueva Zelanda o Canadá, donde estos problemas afectan a una de cada cinco personas.

Éstas son meras estadísticas: sumas, promedios y sus correlaciones. Dicen poco de las conexiones causales que se ocultan tras las correlaciones. Sin embargo, aguijonean la imaginación. Y dan el alerta. Apelan a la conciencia *tanto como* a los instintos de supervivencia. Ponen en tela de juicio nuestra apatía ética o indiferencia moral, ya demasiado extendidas; pero también muestran, más allá de toda duda razonable, el grosero dislate que subyace a la idea según la cual la búsqueda de la felicidad y la buena vida es un asunto autorreferencial que cada individuo debe llevar a cabo por su cuenta: dejan en claro que la esperanza del "yo puedo solo" es un error fatal que pone en jaque el propósito de cuidarse y preocuparse por uno mismo. No podemos acercarnos a ese propósito mientras nos distanciamos de los infortunios que afectan a los demás.

Hay razones contundentes para celebrar el aniversario de la caída del comunismo. No obstante, también hay razones contundentes para detenerse a pensar y repensar acerca de lo que le ocurrió cuando vaciaron la bañera con el niño dentro… Ese niño está llorando: llora en busca de nuestra atención.

---

[1] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* Londres, Heinemann, 1976, p. 4 [trad. esp.: *Las contradicciones culturales del capitalismo,* Madrid, Alianza, 1987].

[2] Leonidas Donskis, *Troubled Identity and the Modern World,* Nueva York, Palgrave, 2009, p. 139.

[3] Véase Ferenc Feher, Agnes Heller y György Markus, *Dictatorship over Needs,* Oxford, Blackwell, 1983.

[4] Véase Vladímir Voinóvich, *Moscow 2042,* Nueva York, Harvest Books, 1987; ed. orig. en ruso, 1986 [trad. esp.: *Moscú 2042,* trad. de Cristina Pagés, Barcelona, Planeta, 1988].

[5] Véase Amelia Gentleman, "Indian election: challenge of narrowing shaming gulf between wealth and want", en *The Guardian,* 12 de mayo de 2009.

[6] Véase Larry Elliott y Polly Curtis, "Gap between rich and poor widest since 60s", en *The Guardian,* 8 de mayo de 2009.

III. EL DESTINO DE LA DESIGUALDAD SOCIAL EN TIEMPOS DE LA MODERNIDAD LÍQUIDA

ENTRE 1963 Y 1964, Michel Crozier publicó (primero en francés y luego en inglés) *El fenómeno burocrático,* resultado de su meticuloso estudio sobre la vida interna de las grandes organizaciones empresariales.[1] En apariencia, el foco de la investigación estaba puesto en la aplicabilidad del "tipo ideal de burocracia" propuesto por Max Weber, por entonces paradigma incuestionable de todos los estudios vinculados a las organizaciones. Sin embargo, el hallazgo principal de Crozier fue la presencia, no de una, sino de muchas y diversas "culturas burocráticas nacionales", cada una de ellas bajo una profunda influencia de las peculiaridades sociales y culturales del país al que pertenecía. Crozier criticó a Weber por no haber prestado atención a esas idiosincrasias culturales que limitaban seriamente la universalidad de su modelo. Sin embargo, yo sugeriría que, por muy pionero que haya sido su énfasis en las peculiaridades derivadas de la cultura, el verdadero descubrimiento de Crozier que hizo época tuvo lugar en el transcurso de la develación y la codificación de las estrategias empleadas por los titulares de los cargos burocráticos, a quienes el autor acusaba de apartarse del modelo teórico weberiano y, por ende, socavar su validez.

Crozier representó, por así decir, una crítica "inmanente" a Weber, realizada a la sombra de la concepción weberiana y desde la perspectiva weberiana: aceptaba de forma tácita la presunción de Weber según la cual la burocracia era la encarnación primera y principal de la idea moderna de acción "legal-racional", y la "racionalización", el único fin de la burocracia moderna. También aceptaba el postulado weberiano de que precisamente ese fin, y sólo ese fin, podía y debía proporcionar una clave para desentrañar la lógica de las prácticas burocráticas y sus requisitos. En su tipo ideal, Weber retrataba la burocracia moderna como una suerte de "fábrica de conducta racional", entendida como la conducta que se guía por la búsqueda de los mejores medios para alcanzar metas previamente dadas. Si el objetivo de las organizaciones burocráticas era la tarea que se les encargaba y confiaba, sus estructuras y procedimientos podían explicarse por el papel que desempeñaban, y estaban concebidas para desempeñar, en la búsqueda, la estipulación y el seguimiento a rajatabla de los métodos "más racionales" para cumplir con esa tarea, es decir, los que fueran más eficientes, menos costosos y más adecuados para minimizar el riesgo de cometer errores, así como para neutralizar o eliminar de cuajo cualesquiera otros motivos, lealtades e intereses heterogéneos y heterónomos de sus funcionarios que pudieran competir e interferir con ese papel. Sin embargo, las organizaciones burocráticas francesas que Crozier seleccionó para llevar a cabo su estudio se veían más bien como "fábricas de conducta *irracional"*, y en este caso, el significado de "irracionalidad" es un derivado por refutación de la concepción weberiana de "racionalidad". Con referencia al modelo

weberiano —reconocidamente abstracto pero supuestamente fiel—, la práctica de la burocracia en las organizaciones francesas, según los hallazgos de Crozier, generaba muchísima "disfunción", otro concepto basado en la teoría de Weber, en tanto se lo explicaba como un conjunto de factores antagónicos a la versión weberiana de la "conducta racional", que a su vez aludía a la primacía incuestionable del cumplimiento de las metas por sobre cualquier otra consideración. Crozier descubrió que, en lugar de concentrar el tiempo y las energías en la realización de la tarea declarada, el personal de la oficina empleaba mucho tiempo y energías en actividades que no tenían relevancia alguna para dicha tarea, o bien en cometidos que obstruían su cumplimiento o incluso volvían imposible su implementación. La disfunción más importante que descubrió y registró repetidas veces fue la lucha intergrupal por el poder, las influencias y el privilegio.

Tal lucha interna por el poder era endémica en las organizaciones que estudió Crozier: cada categoría de funcionario buscaba más poder para sí misma y trataba de obtenerlo usando las reglas formales en su propio beneficio, aprovechando las lagunas en los estatutos o recurriendo a métodos completamente informales o incluso prohibidos de forma explícita por el reglamento de la organización. Mientras trataba de explicar una desviación específicamente francesa, de índole cultural, con respecto al modelo ideal de la vocación y las prácticas "racionalizantes" hasta la obsesión y la compulsión de la burocracia moderna, a mi juicio, Crozier —como si obedeciera al llamado de William Blake a "ver el universo en un grano de arena"— descubrió y documentó la estrategia universal de *todas y cada una de las batallas por el poder,* o bien el proceso mediante el cual se genera e institucionaliza la desigualdad de poder: la "madre de todas las desigualdades", por decirlo de alguna manera.

Dicha estrategia, como lo aprendí por entonces de Crozier, consiste, en todos los tiempos y en todas partes, en la *manipulación de la inseguridad*. La incertidumbre, causa principal de la inseguridad, es por lejos el más decisivo instrumento de poder: de hecho, es su propia sustancia. Tal como lo enuncia Crozier, quienes están "cerca de las fuentes de la incertidumbre" son quienes ejercen el dominio. Ello es así porque quienes se sitúan en el extremo receptor de la incertidumbre (más exactamente, quienes se enfrentan a un adversario cuyos movimientos son imprevisibles y jaquean las expectativas) están impedidos y desarmados en sus esfuerzos por resistir y combatir la discriminación. Los grupos o las categorías con opciones limitadas o nulas, obligados por esa razón a seguir rutinas monótonas y predecibles hasta el hartazgo, no tienen ninguna chance en su lucha por el poder contra individuos que gozan de movilidad, poseen libertad de elección, cuentan con múltiples opciones y son en esencia impredecibles. Es un combate de flexibles contra fijos: los grupos *flexibles,* los que tienen muchas opciones para elegir, son una fuente constante de incertidumbre que incapacita a los demás, y en consecuencia causan una sensación abrumadora de inseguridad en quienes se hallan fijos a una rutina; en contraste, los flexibles no necesitan incluir los posibles movimientos y respuestas de los *fijos* entre los riesgos de su propia posición y sus perspectivas.

Es así que, dentro de una organización, una categoría de funcionarios se esfuerza por imponer a la categoría que desea subordinar un código de conducta exhaustivo y

detallado al máximo, cuyo propósito ideal es volver monótona y regular, y en consecuencia totalmente predecible, la conducta de los grupos que "fija" mediante tal recurso; por otra parte, la categoría que impone el código se esfuerza por mantener libres sus manos (y piernas) de modo tal que resulte imposible prever sus movimientos, y jaquea así los cálculos y las predicciones de la categoría marcada para la subordinación. Si recordamos que la idea de "estructuración" significa manipulación de probabilidades (es decir, hacer que algunos acontecimientos sean altamente probables en tanto se reduce la probabilidad de otros), podríamos decir, en pocas palabras, que *la estrategia fundamental de todas y cada una de las luchas por el poder consiste en estructurar la condición de la contraparte mientras se "desestructura", es decir, se desregula, la parte propia.* En la lucha por el poder, los adversarios se empeñan en dejar a sus subordinados presentes o eventuales sin otra opción que aceptar dócilmente la rutina que sus presentes o eventuales superiores han establecido o intentan imponer. Y si los subordinados aceptan esa rutina, su conducta deja de ser una fuente de incertidumbre para convertirse en una "constante", una variable exenta de riesgos, y por lo tanto de nula importancia para los superiores en el cálculo de sus propios movimientos.

Hay por supuesto límites "naturales" a la libertad de elección que disfrutan incluso los más libres entre los grupos que mantienen y buscan el poder: son límites impuestos por el escenario socioeconómico en que operan y por la sustancia de su operación; límites que permanecen inmunes a las estratagemas incluso más ingeniosas e inteligentes, y que por ende son prácticamente imposibles de cercenar. Y los escenarios donde se desarrolla la lucha por el poder han sufrido una transformación radical, verdaderamente drástica, con el pasaje desde la anterior fase "sólida" a la presente fase "líquida" de la era moderna.

Cuando los periodistas lo acorralaban con preguntas acerca de los motivos que subyacían a su repentina decisión de poner en tela de juicio las prácticas empresarias más comunes de la época duplicando los salarios de sus trabajadores, Henry Ford respondió con una ocurrencia célebre: dijo que lo había hecho para que sus trabajadores pudieran comprar los autos que él vendía. Sin embargo, la decisión en verdad surgió a instancias de una consideración mucho más realista; para ser más exactos, mucho más racional: si bien sus trabajadores dependían de él para ganarse el sustento, él a su vez dependía de ellos, la mano de obra local, los únicos operarios que podía usar para mantener la línea de montaje en funcionamiento por el bien de su poder y su fortuna. La dependencia era *mutua*. A causa del gran volumen y la fijeza de su fuente de poder y fortuna, Ford casi no tenía otra opción que mantener la ya dócil y disciplinada mano de obra dentro de su fábrica sin arriesgarse a que los operarios fueran tentados con mejores ofertas por la competencia. En contraste con sus descendientes de un siglo más tarde, el viejo Henry Ford no disponía de la suprema "arma de la inseguridad", es decir, la opción de trasladar su riqueza a otros lugares: lugares repletos de gente dispuesta a soportar sin un quejido cualquier régimen fabril, incluso el más cruel, a cambio de cualquier paga, incluso la más miserable; al igual que sus trabajadores, el capital de Ford estaba "fijo" al lugar, sumergido en una pesada y voluminosa maquinaria, encerrado entre los altos muros de la fábrica. Ambas partes tenían plena conciencia de un secreto a voces: que su dependencia

era mutua, por lo que estaban destinadas a permanecer juntas durante mucho tiempo por venir.

Ante la perspectiva de una interdependencia tan estrecha, con tan larga expectativa de vida, las partes no podían sino llegar a la conclusión, tarde o temprano, de que era interés de ambas elaborar, negociar y observar un modus vivendi, es decir, un modo de coexistencia que incluyera la aceptación voluntaria de límites inevitables a la libertad de maniobra propia y a la medida en que la otra parte en el conflicto de intereses pudiera y debiera ser presionada. La única otra alternativa disponible para Henry Ford y sus crecientes filas de admiradores, seguidores e imitadores habría equivalido a cortar la rama que los sostenía, lo quisieran o no, a la cual estaban tan atados como los obreros a sus puestos de trabajo y de la cual no podían trasladarse a lugares más cómodos y atractivos. Transgredir los límites impuestos por la interdependencia habría significado destruir las fuentes de su propio enriquecimiento; o bien agotar rápidamente la fertilidad del suelo donde su fortuna había crecido y se esperaba que siguiera creciendo, año tras año, en el futuro… quizá por siempre. En resumen, la desigualdad a la que podía sobrevivir el capital tenía límites. *Ambas partes del conflicto estaban interesadas en evitar que la desigualdad se saliera de cauce.*

Había, en otras palabras, límites "naturales" a la desigualdad: he ahí las principales razones por las que la profecía de Karl Marx sobre la "absoluta pauperización del proletariado" se refutó a sí misma, y las principales razones por las que la introducción del Estado social, un Estado que se ocupara de mantener la mano de obra en buenas condiciones para el empleo, pasó a ser una cuestión apartidaria, algo que estaba "más allá de la derecha y la izquierda". Esas eran también las razones por las que el Estado necesitaba proteger el orden capitalista contra las consecuencias suicidas de permitir que las predilecciones mórbidas de los capitalistas —su rapacidad en pos de ganancias rápidas — se desenfrenaran; y también fueron las razones por las que el Estado actuó sobre esa necesidad estableciendo salarios mínimos o límites horarios a la jornada y la semana de trabajo, además de otorgar protección jurídica a los sindicatos y otras armas que los trabajadores tenían para defenderse. Fue por eso, entonces, que se puso freno a la brecha creciente que separaba a los ricos de los pobres, o incluso, como suele decirse hoy, se la "tornó negativa". A fin de sobrevivir, la desigualdad necesitaba inventar el arte de la autolimitación. Y lo hizo y lo practicó, aunque fuera a los tropezones, durante más de un siglo. En líneas generales, los factores mencionados antes contribuyeron al menos a que se produjera una inversión parcial de la tendencia, una mitigación de la incertidumbre que acosaba a las clases subordinadas, y así una relativa nivelación hacia arriba de las oportunidades y fortalezas con que contaban las partes involucradas en el juego de la incertidumbre.

He ahí los factores "macrosociales" que decidieron la medida y las tendencias de la desigualdad en su edición moderna, así como las perspectivas de la guerra que se libraba contra ella. Se complementaban con los factores microsociales ya mencionados, vigentes en el campo de batalla de cada fábrica particular, donde se libraba la guerra contra la desigualdad. Sin embargo, en ambos niveles, la incertidumbre siguió siendo el arma

principal en la lucha por el poder, así como la manipulación de las incertidumbres era la estrategia primordial del enfrentamiento.

A fines de los años treinta, en un libro con el acertado título *La revolución de los directores,* James Burnham señalaba que los directores o gerentes, que en un principio habían sido contratados por los propietarios de las máquinas con el mandato de instruir, disciplinar y supervisar a los operarios con el fin de aprovechar al máximo sus esfuerzos, terminaron por arrebatar el poder real a sus empleadores, en tanto que los propietarios, de manera gradual, pasaron a ser accionistas. Éstos habían decidido contratar y pagar gerentes porque la supervisión diaria de trabajadores desaliñados, resentidos y mal predispuestos era una tarea incómoda y engorrosa, un trabajo latoso que los dueños de las plantas y maquinarias industriales no disfrutaban de hacer por sí mismos, y estaban dispuestos a pagar generosamente para sacárselo de encima. Los propietarios tenían sobradas razones para gastar dinero en la compra de servicios que prometían liberarlos de esa carga ingrata e indeseada. Sin embargo, la función de "dirigir" —es decir, obligar a otras personas, por fuerza o persuasión, a que siguieran una rutina monótona y estupefaciente haciendo a diario algo que habrían preferido no hacer (en otras palabras, reciclar la coerción gerencial en buena disposición de los trabajadores, endilgándoles las necesidades como rasgos de carácter)— resultó ser el poder real, el poder que verdaderamente importaba. Los gerentes contratados se convirtieron en los verdaderos jefes. El poder ya no estaba en manos de quienes eran propietarios de los "medios de producción", sino de quienes dirigían las "relaciones productivas", es decir, las acciones de otras personas. Los gerentes pasaron a ser los verdaderos titulares del poder, giro de los acontecimientos que Karl Marx jamás previó al vislumbrar la inminente confrontación entre capital y trabajo.

En su sentido original, tal como fue legado por los tiempos en que el ideal del proceso industrial se concebía según el modelo de una máquina homeostática de movimientos prediseñados y estrictamente repetitivos en decurso constante e inmutable, la gerencia era sin duda una tarea pesada. Exigía disciplina meticulosa, así como vigilancia estrecha y continua, a la manera del panóptico. Requería la imposición de una rutina monótona destinada a sofocar los impulsos creativos *tanto* de los dirigidos *como* de sus directores. Generaba tedio y un resentimiento en constante ebullición que amenazaba con estallar en conflicto abierto. También era una manera costosa de "lograr que se hagan las cosas": en lugar de reclutar al servicio del trabajo el potencial no disciplinado de los proletarios, empleaba recursos valiosos para sofocarlo y mantenerlo a raya. A grandes rasgos, la gerencia diaria no era una tarea que pudiera entusiasmar e inspirar a individuos dotados de recursos y poder: éstos no la llevarían a cabo un instante más de lo debido y, dados los recursos de poder a su disposición, no podía esperarse que aplazaran demasiado tiempo ese momento final. Y no lo hicieron.

La actual "Gran transformación, segunda fase" (para invocar la excelente frase de Karl Polanyi), el surgimiento de la loada y bienvenida "economía de la experiencia", que se vale de todos los recursos de la personalidad —imperfecciones incluidas—, señala que ha llegado el momento de que "los gerentes se emancipen de las cargas de la gerencia".

Parafraseando a James Burnham, este proceso podría describirse como la "Revolución de los directores, fase dos"; no obstante, si se toma en cuenta el parámetro de las revoluciones, los titulares del poder son prácticamente los mismos. Lo que ha ocurrido —lo que está ocurriendo— es más un golpe de Estado que una revolución: se proclama desde la cúpula que el viejo juego ya no corre más y que están vigentes las nuevas reglas del juego. Quienes iniciaron y sostuvieron la revolución permanecieron al mando, a lo sumo más seguros y mejor establecidos que antes en sus cargos. Esta revolución se llevó a cabo con el objeto de aumentar su poder, de afianzar aún más su dominio e inmunizarlo del resentimiento y la rebelión que su antiguo ejercicio despertaba en el pasado, en tiempos prerrevolucionarios. Desde la segunda revolución, el poder de los gerentes se ha consolidado hasta volverse casi invulnerable, puesto que se ha segado la mayoría de las ataduras que los restringían y les causaban toda clase de inconveniencias.

Durante esta segunda revolución, los gerentes eliminaron la imposición de la rutina e invitaron a las fuerzas de la espontaneidad a ocupar el espacio que los supervisores habían dejado vacante. Renunciaron a ejercer la gestión; por el contrario, exigieron de los residentes, bajo amenaza de desalojo, la autogestión. El derecho a extender su contrato quedó sujeto a la competencia recurrente: después de cada *round,* los más lúdicos y eficaces serían recompensados con el siguiente contrato a término, aunque sin garantía, ni siquiera una posibilidad mayor, de salir ilesos de la próxima prueba. En la sala de banquetes de la "economía de la experiencia", los carteles con el recordatorio "tu último logro (no el penúltimo) es la medida de tu mérito" han reemplazado a la inscripción "Mene, Tekel, Upharsin" ("contado, pesado, repartido"). Puesto que privilegian la subjetividad, el juego y el desempeño, las organizaciones de la era signada por la "economía de la experiencia" debieron y desearon prohibir —y en efecto prohibieron— el planeamiento a largo plazo y la acumulación de méritos. Así mantienen a los residentes en movimiento constante, en búsqueda febril de evidencias siempre nuevas que les indiquen la prolongación de su permanencia.

Nigel Thrift, un analista extremadamente perceptivo de las elites empresarias contemporáneas, ha advertido un cambio notable en el vocabulario y el marco cognitivo que caracterizan a los nuevos capitanes de la industria, el comercio y las finanzas, y en particular a los más exitosos, los que "llevan la voz cantante" y establecen el patrón de conducta para que emulen los miembros menores o aun aspirantes.[2] A fin de comunicar las reglas de sus estrategias y la lógica de sus acciones, los líderes empresarios contemporáneos ya no hablan de "ingeniería" (noción que implica una división o yuxtaposición entre los "ingenieros" o artífices y el objeto que "diseñan" o "construyen"), como lo hacían sus abuelos e incluso sus padres, sino de "culturas" y "redes", "equipos" y "coaliciones"; y hablan de "influencias" en lugar de control, liderazgo, o incluso gerencia. En oposición a los conceptos ahora abandonados o rechazados, todos estos términos nuevos transmiten el mensaje de la volatilidad, la fluidez, la flexibilidad, la brevedad de la vida útil. Quienes los usan aspiran a formar conjuntos improvisados y flexibles (alianzas, cooperaciones, cohabitaciones, equipos *ad hoc)* que puedan armarse, desmantelarse y rearmarse según lo requieran las cambiantes

circunstancias: con breve antelación o sin previo aviso. He ahí el fluido marco de acción que mejor se ajusta a su percepción del mundo circundante como "múltiple, complejo, en movimiento veloz, y en consecuencia 'ambiguo', 'borroso', 'moldeable', incierto, paradójico, e incluso caótico". Las organizaciones empresariales de hoy (si es posible seguir usando ese nombre, un término cada vez más "zombi", como diría Ulrich Beck) suelen tener un elemento considerable de *des*organización deliberadamente incorporado. Cuanto menos sólidas y más proclives al cambio, mejor.

Los gerentes rechazan la "ciencia gerencial" que ofrece reglas estables y permanentes de conducta. Como todo lo demás en un mundo tan líquido, la sabiduría, los conocimientos y la experiencia (el *know-how)* están condenados a envejecer con celeridad, a exprimir y agotar rápidamente las ventajas que alguna vez ofrecieron; por lo tanto, hay un rechazo a aceptar el saber establecido, escasa disposición a regirse por los precedentes y una persistente desconfianza del valor que encierra la tradición heredada de experiencia en la búsqueda de eficiencia y productividad. Los gerentes prefieren "escrutar la red de posibilidades", libres de detenerse por un tiempo cada vez que la oportunidad parece estar llamando a su puerta y libres de volver a ponerse en movimiento una vez que la oportunidad comienza a cambiar de rumbo. Ansían jugar el juego de la incertidumbre; prefieren el *caos* al *orden*. Para los espíritus volátiles y aventureros, así como para los cuerpos fuertes y hábiles, el caos promete más chances y más placer. Así, lo que necesitan de sus consejeros es que les expliquen cómo reciclar y rehabilitar los recursos antes consignados a las pilas de basura, es decir, de qué modo volver a desarrollar habilidades que antes se habían abandonado y suprimido (como sus impulsos emocionales, alguna vez tildados de "irracionales"), además de sacar a la luz capacidades interiores que en el pasado se reprimieron… y que ahora echan de menos con amargura quienes se ven condenados a nadar en aguas turbulentas.

El fenómeno de que los gerentes hayan abandonado su antiguo amorío con el orden, la rutina, el orden rutinario y la rutina ordenada, para enamorarse del caos y la incertidumbre crónica, podría explicarse como una adaptación prudente (o "racional") a las condiciones de la globalización que se practica en la actualidad, notoria por devaluar el potencial defensivo del espacio haciendo caso omiso de cualquier línea Maginot y desmantelando todos los Muros de Berlín en que alguna vez se depositaron las esperanzas de proteger los oasis del orden contra la invasión de la incertidumbre. O bien podría argumentarse que la actual revolución en la filosofía de los gerentes no es el efecto sino la causa primigenia de dicha globalización.

Antes de sumarme al poco prometedor debate sobre la prioridad del huevo o la gallina, preferiría sugerir que el nuevo escenario global y los nuevos patrones de conducta se hallan estrechamente vinculados entre sí, hasta el punto de que hoy ya son complementos necesarios uno de otro; y que, como resultado, las barreras institucionales capaces de poner freno a las fuerzas promotoras de la desigualdad para impedir que ésta sobrepase sus límites "naturales", con todas las consecuencias desastrosas e incluso suicidas que ello trae aparejado, ya no están en su lugar, al menos por el momento. Aunque aún no se hayan desmantelado del todo, las barreras erigidas en el pasado para

tal propósito han demostrado ser harto insuficientes para la nueva tarea. En la época en que fueron erigidas no se concebía que debieran enfrentar semejante volumen de incertidumbre como el que se observa hoy en día, alimentado por fuentes globales que parecen ser inextinguiblemente prolíficas, hasta el punto de que resulta tan dificultoso refrenarlas con los instrumentos políticos disponibles como lo fue usar la tecnología actual para detener la mancha de petróleo crudo que contaminó el golfo de México.

En pocas palabras, la nueva filosofía gerencial es la de la *desregulación* exhaustiva: el desmembramiento de los modelos procedimentales firmes y fijos que se propuso imponer la burocracia moderna. Esta filosofía prefiere los caleidoscopios a los mapas y el tiempo puntillista al lineal. Coloca la intuición, el impulso y los estímulos momentáneos por encima del planeamiento a largo plazo y el diseño meticuloso. Las prácticas iluminadas e inspiradas por ella dan como resultado una transformación de la incertidumbre, antes vista como un incordio temporario y transitorio —que tarde o temprano se eliminaría de la condición humana— en un atributo ubicuo, incorregible e inamovible de dicha condición, buscado e incluso bienvenido en público y a los cuatro vientos. Todo esto ha resultado en una multiplicación radical de las chances a favor de quienes se hallan "cerca de las fuentes de la incertidumbre" y en contra de quienes están fijos en su extremo receptor. Por otra parte, los intentos de angostar ese hiato, de mitigar la polarización de las oportunidades y la discriminación resultante, se han vuelto marginales y efímeros: ahora son espectacularmente ineficaces, incluso impotentes, para detener la multiplicación galopante de la fortuna y la miseria en ambos polos del eje del poder actual. Estas iniciativas padecen de un déficit crónico de poder para actuar y lograr respuestas, mientras que las fuerzas que presionan en dirección contraria continúan amasando y acumulando cada vez más poder. Los gobiernos estatales buscan en vano remedios locales para las privaciones y miserias que se fabrican en el nivel global: del mismo modo en que los individuos-por-decreto-de-la-fatalidad (léase: por impacto de la desregulación) buscan en vano soluciones individuales a los problemas de la vida que se fabrican en el nivel social.

"La desigualdad entre los individuos del mundo es abrumadora", dice Branko Milanovic´, el economista más destacado del departamento de investigaciones del Banco Mundial. "A comienzos del siglo XXI, el 5% más rico recibe un tercio del ingreso global total, exactamente igual que el 80% más pobre." Mientras que varios países pobres se están poniendo a la altura del mundo rico, las diferencias entre los individuos más ricos y los más pobres son enormes y tienden a aumentar en todo el globo. Tal como lo enuncia el informe de las Naciones Unidas de 2005 sobre la desigualdad mundial, "sería imposible para los 2.800 millones de personas que viven con menos de 2 dólares diarios igualar alguna vez los niveles de consumo que alcanzan los ricos". Según este informe, a pesar del considerable crecimiento económico que han experimentado ciertas regiones, la desigualdad planetaria ha crecido en los últimos años y las "naciones ricas son las principales beneficiarias del desarrollo económico". Ante la desregulación planetaria de los movimientos del capital, el crecimiento económico no se traduce en el aumento de la igualdad, sino todo lo contrario: es un factor clave del enriquecimiento de los ricos y el

empobrecimiento aún mayor de los pobres.

En 2008, Glenn Firebaugh señaló que

> se ha revertido una tendencia de larga data; pasamos de la desigualdad creciente entre naciones y una desigualdad constante o decreciente en el interior de las naciones, al decrecimiento de la desigualdad entre las naciones y una desigualdad creciente en el interior de las naciones. He ahí el mensaje del libro que publiqué en 2003: *The New Geography of Global Income Inequality* [La nueva geografía de la desigualdad entre los ingresos globales].

Y el mensaje de este libro se ha confirmado desde entonces.[3] Las conclusiones de Firebaugh sintonizan bien con el esquema esbozado aquí para captar y explicar las tendencias y perspectivas contemporáneas de la desigualdad social. Sólo podemos repetir con Crozier que "quienes se hallan en el origen de la incertidumbre ejercen el domino", y de más está decir que extraen abundantes ganancias de su dominio indiscutido. El capital, de flotación libre en el "espacio de flujos" (para usar la célebre y acertada denominación de Manuel Castells), global y "despolitizado", busca con denuedo zonas del mundo con bajos niveles de vida que se muestren propicias a ser tratadas como "tierras vírgenes": que permitan sacar partido del lucrativo diferencial (temporario y autodestructivo) entre las tierras con bajos jornales y sin instituciones de autodefensa ni protección estatal de los pobres y las tierras explotadas hace mucho tiempo, que sufren el impacto de la "ley de retornos decrecientes". La consecuencia inmediata de esa "libre flotación" del capital emancipado del control político muy probablemente conduzca a un estrechamiento del diferencial que puso en marcha la tendencia actual a una nivelación interestatal "hacia arriba" de los niveles de vida. Los países que liberaron el capital en el "espacio de flujos", sin embargo, se encuentran en una situación en la cual ellos mismos se convierten en objetos de las incertidumbres generadas por las finanzas globales, y en la cual su capacidad de actuar cae víctima del nuevo déficit de poder; ello los obliga, en ausencia de una regulación global, a retroceder paso a paso de la protección que, en la época precedente al divorcio entre el poder y la política, sumado a la privatización de la incertidumbre, prometían (y en la mayoría de los casos otorgaban) a sus habitantes pobres.

Ésta podría ser la explicación para el giro de ciento ochenta grados que ha señalado Firebaugh en las tendencias actuales. Aliviado de los controles y equilibrios locales y arrojado a la tierra de nadie en que se ha convertido la zona global "despolitizada", los capitales acumulados en las partes "desarrolladas" del mundo son libres de recrear en lugares distantes las condiciones que regían en sus países de origen en los tiempos de la "acumulación primitiva"; con una salvedad, no obstante: en este ciclo temporal, los jefes son "propietarios absentistas", situados a miles de kilómetros de los trabajadores que contratan. Los jefes han roto de forma unilateral la mutualidad de la dependencia, mientras que se multiplica sin límites la cantidad de personas expuestas a las consecuencias de estas nuevas libertades adquiridas por ellos, y aún más la cantidad de personas que anhelan someterse a semejante exposición…

A su vez, ello no puede sino repercutir de forma negativa en las condiciones de los

trabajadores metropolitanos que fueron dejados atrás por la secesión del capital: esos trabajadores están ahora constreñidos, no sólo por la incertidumbre que agregó la mayor vastedad de opciones abiertas a sus jefes, sino también por los precios increíblemente bajos que tiene la mano de obra en los países donde el capital, gracias a su libertad de movimiento, elige establecerse de forma temporaria. Como resultado de este proceso, tal como observó Firebaugh, la distancia entre países "desarrollados" y "pobres" tiende a reducirse, mientras el crecimiento ilimitado e insaciable de la brecha entre poseedores y desposeídos, que Europa conoció en los albores del siglo XIX, regresa con furia vengativa a los países que no hace mucho tiempo parecían haberse librado para siempre de las conflictivas e irritantes desigualdades sociales.

---

[1] Michael Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon,* Londres, Tavistock, 1964 [trad. esp.: *El fenómeno burocrático,* Buenos Aires, Amorrortu, 1974].

[2] Nigel Thrift, "The rise of soft capitalism", en *Cultural Values,* abril de 1997, p. 52.

[3] Véase Glenn Firebaugh, *The New Geography of Global Income Inequality,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003.

IV. ¿SON PELIGROSOS LOS EXTRAÑOS?

LA INCERTIDUMBRE y la vulnerabilidad humanas son los cimientos de todo poder político: es contra estos adláteres gemelos de la condición humana, vehementes y resentidos pero constantes, y contra el miedo y la angustia que suelen generar, que el Estado moderno ha prometido proteger a sus súbditos; y es principalmente de esta promesa de donde ha extraído su *raison d'être,* además de la obediencia y el apoyo electoral que le conceden sus ciudadanos.

En una sociedad moderna "normal", la vulnerabilidad y la inseguridad de la existencia, así como la inevitable condición de incertidumbre profunda e irredimible bajo la que vivimos y actuamos, se reafirman aún más en virtud de que las actividades humanas se exponen a fuerzas del mercado que se caracterizan por su notorio capricho y una endémica imprevisibilidad. Excepto por la tarea de crear y proteger las condiciones legales requeridas por las libertades del mercado, el poder político no tiene necesidad de contribuir a la producción de incertidumbre y su resultante estado de inseguridad existencial: los antojos del mercado bastan para erosionar los cimientos de la seguridad existencial y agitar sobre la mayoría de los integrantes de la sociedad el espantajo de la degradación, la exclusión y las humillaciones sociales. Cuando exige a sus súbitos obediencia y acatamiento de la ley, el Estado puede, en consecuencia, basar su legitimidad en la promesa de *mitigar* el margen de la vulnerabilidad y la fragilidad ya existentes que caracterizan la condición de sus ciudadanos: *limitar* los daños perpetrados por el libre juego de las fuerzas del mercado, *proteger* a los vulnerables contra las estocadas excesivamente dolorosas y asegurar a los inseguros contra los riesgos que, de manera necesaria, entraña la libre competencia. Esta legitimación encontró su expresión más alta cuando la forma moderna de gobierno se autodefinió como *État providence;* es decir, una comunidad que toma sobre sus hombros, para administrarse, la obligación y la promesa alguna vez adjudicadas a la divina providencia: proteger a los fieles contra las vicisitudes inclementes del destino, ayudarlos en caso de infortunio personal y brindarles socorro en sus pesares.

Tal forma de poder político, su misión, su tarea y sus funciones están hoy en día en pleno retroceso hacia el pasado. Las instituciones del "Estado providencial" se recortan, achican, desmantelan o desfasan de forma progresiva, mientras que se eliminan una a una las restricciones antes impuestas a las actividades empresariales, así como al libre juego de la competencia mercantil y sus consecuencias. Las funciones protectoras del Estado se estrechan y "concentran en un objetivo", en una pequeña minoría de personas inempleables e inválidas, aunque incluso esa minoría tiende a ser reclasificada: poco a poco deja de ser un objeto de cuidado social para transformarse en un problema a resolver mediante la ley y el orden; la incapacidad de un individuo para involucrarse en el juego del mercado de acuerdo con las leyes que éste establece, valiéndose de sus propios recursos y al costo de su propio riesgo personal, tiende a ser cada vez más criminalizada

o sospechosa de intenciones delictivas, o en todo caso de potencial delictivo. El Estado se lava las manos con respecto a la vulnerabilidad y la incertidumbre que resulta de la lógica (más precisamente, de la ausencia de lógica) de los mercados libres. La nociva fragilidad de la posición social se redefine hoy como un asunto privado, un problema que deben resolver y sobrellevar los individuos valiéndose de los recursos que se hallan en su posesión privada. Tal como lo enuncia Ulrich Beck, hoy se espera de los individuos que busquen soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas.[1]

Estas nuevas tendencias tienen un efecto secundario: socavan los cimientos sobre los que el poder estatal, reclamando para sí el rol crucial de combatir y eliminar la vulnerabilidad y la incertidumbre que acosan a sus súbditos, fue afirmándose durante la mayor parte de la era moderna. El obvio crecimiento de la apatía política, la pérdida del interés y los compromisos políticos ("no más salvación por la sociedad", como lo ha expresado la célebre y sucinta frase de Peter Drucker), sumados a un repliegue masivo de la población con respecto a su participación en la política institucionalizada, atestiguan el derrumbe de los cimientos sobre los que se apoya el poder estatal.

Puesto que ha rescindido su anterior interferencia programática de la incertidumbre y la inseguridad existenciales que produce el mercado, y puesto que, por el contrario, ha proclamado que la eliminación gradual e inexorable de las limitaciones residuales a las actividades orientadas por el lucro era la tarea primigenia de todo poder político que se preocupara por el bienestar de sus súbditos, el Estado contemporáneo se ve obligado a buscar otras variedades, *no económicas,* de la vulnerabilidad y la incertidumbre sobre las cuales descansar su legitimidad. La alternativa elegida en tiempos recientes (en primer lugar y de forma más espectacular, pero de ninguna manera exclusiva, por parte del gobierno estadounidense) parece ser la cuestión de la *seguridad personal:* miedos presentes o augurados, manifiestos u ocultos, genuinos o supuestos, a las *amenazas que penden sobre los cuerpos, las posesiones y los hábitats humanos,* ya se originen en pandemias y dietas o estilos de vida insalubres, o bien en actividades delictivas y comportamientos antisociales de la "clase marginal" o, en los últimos años, del terrorismo global.

A diferencia de la inseguridad existencial originada en el mercado, que es indudablemente genuina, profusa, visible y obvia en su necesidad de consuelo, esta inseguridad *alternativa* con la que el Estado espera restaurar su monopolio perdido sobre las oportunidades de redención necesita un refuerzo artificial, o al menos una extrema dramatización, para inspirar un volumen suficiente de miedos a la vez que supera, eclipsa y relega a una posición secundaria la inseguridad *generada por la economía,* contra la cual la administración estatal puede hacer muy poco y anhela particularmente no hacer nada. En contraste con las amenazas al sustento y al bienestar generadas por el mercado, la gravedad y el alcance de los peligros que jaquean la seguridad personal requieren ser presentados en los colores más oscuros, de modo tal que la no materialización de las amenazas publicitadas, así como de los golpes y sufrimientos augurados (poco menos que desastres predichos), pueda aplaudirse como una gran victoria de la razón gubernamental sobre la fatalidad hostil: como resultado de la vigilancia, la buena voluntad

y los cuidados loables de los órganos estatales.

En la Francia de 2002, el duelo presidencial de Chirac contra Jospin degeneró, ya en sus etapas preliminares, en una subasta pública en la cual ambos rivales competían por el apoyo electoral ofreciendo medidas cada vez más duras contra los delincuentes y los inmigrantes, pero sobre todo contra los inmigrantes que engendraban el delito y contra la criminalidad engendrada por inmigrantes.[2] En primer lugar, sin embargo, hicieron todo lo posible por reenfocar la angustia provocada por la sensación ambiental de *precarité* (la exasperante inseguridad de la posición social entrelazada a una aguda incertidumbre con respecto al futuro del sustento) para transformarla en miedo por la seguridad personal (integridad del cuerpo, las posesiones personales, la casa y el vecindario). El 14 de julio de 2001, Chirac puso en marcha la maquinaria infernal anunciando la necesidad de combatir "esa creciente amenaza a la seguridad, esa inundación en alza" en vistas de un incremento de casi el 10% en los índices de delincuencia durante la primera mitad del año (también anunciado en aquella ocasión) y declarando que, una vez lograda su reelección, transformaría en ley una política de "tolerancia cero". Se había establecido el tono de la campaña presidencial, y Jospin no tardó un instante en sumarse elaborando sus propias variaciones sobre el *motiv* compartido (aunque, de forma inesperada para los solistas principales pero en absoluto para los más sensatos observadores con mirada sociológica, la voz de extrema derecha de Le Pen fue la que se elevó más alto como la más pura, y en consecuencia la más audible). El 28 de agosto, Jospin proclamó "una batalla contra la inseguridad", prometiendo decirle "no a la laxitud", mientras que el 6 de septiembre, Daniel Vaillant y Marylise Lebranchu, sus respectivos ministros de Interior y Justicia, juraron que no mostrarían tolerancia alguna a ningún tipo de delincuencia. La inmediata reacción de Vaillant a los atentados ocurridos en Estados Unidos el 11 de septiembre consistió en incrementar los poderes de la policía, principalmente contra los menores de los *banlieues* "donde no existe la ética", es decir, las urbanizaciones de viviendas sociales situadas en las afueras de París, donde, de acuerdo con la versión oficial (la conveniente a los funcionarios), se cocinaba el brebaje diabólico de incertidumbre e inseguridad que envenenaba la vida de los franceses. Jospin arremetió fustigando y vilipendiando, en términos cada vez más virulentos, la "escuela angelical" del enfoque excesivamente blando, a la que él había jurado no pertenecer en el pasado y juraba nunca integrar en el futuro. La subasta continuó, con apuestas que escalaron a los cielos. Chirac prometió crear un Ministerio de Seguridad Interior, a lo cual Jospin respondió comprometiéndose a crear un ministerio "encargado de la seguridad pública" y la "coordinación de las operaciones policiales". Cuando Chirac blandió la idea de establecer centros de reclusión para confinar a los menores delincuentes, Jospin se hizo eco de la promesa describiendo las futuras "estructuras de confinamiento", y dobló la apuesta de su opositor con la propuesta de dictar "sentencia in situ".

No necesitamos un recordatorio especial para advertir que poco, si algo, ha cambiado desde entonces. El sucesor de Chirac, Nicolas Sarkozy, debió su convincente éxito electoral, más que a ninguna otra cosa, a su explotación de los temores populares y del deseo de contar con un poder sólido que fuera capaz de mantener a raya y combatir los

nuevos temores que seguramente inundarían el futuro. Sarkozy continúa haciendo uso del mismo juego para expulsar de los titulares periodísticos las noticias sobre los porcentajes de desempleo, que crece de forma inexorable bajo su presidencia, y sobre la incesante caída de los ingresos que percibe la mayoría de los franceses. Para hacerlo, echa mano de un recurso comprobado: el de anudar el problema de la seguridad existencial al de la violencia callejera, y el de la violencia callejera, a los recién llegados de las regiones pobres del planeta.

Hace apenas tres décadas, Portugal (junto con Turquía) fue el principal proveedor de "trabajadores huéspedes", en quienes los temerosos burgueses alemanes veían posibles depredadores de sus acogedores paisajes urbanos, intrusos que sin duda socavarían el orden social, los cimientos de su seguridad y su preciado confort. Hoy en día, gracias al abrupto mejoramiento de su situación, Portugal ha dejado de ser un país *exportador* para convertirse en país *importador* de trabajadores. Las privaciones y humillaciones sufridas mientras se ganaba el pan en países extranjeros han pasado al olvido con celeridad: el 27% de los portugueses ha declarado que sus barrios infestados de crimen y extranjeros son su principal preocupación, y el flamante político Paulo Portas, jugando como única carta la furia contra la inmigración, empujó hacia el poder a una nueva coalición de derecha (tal como lo hizo el Partido Popular de Pia Kiersgaard en Dinamarca, la Liga Nórdica de Umberto Bossi en Italia, el Partido del Progreso, radicalmente antiinmigratorio, en Noruega, y casi todos los partidos principales de los Países Bajos; en otras palabras, tal como ocurrió en países que no hace mucho enviaban sus hijos a tierras lejanas en busca del pan que la patria no estaba en condiciones de ofrecerles).

Este tipo de noticias se abre camino con facilidad hacia las primeras planas (como aquel titular xenófobo y catastrófico que publicó *The Guardian* el 13 de junio de 2002 con la intención de crispar los ánimos: "La ofensiva de Gran Bretaña contra el asilo", y ni hablar de los titulares de los tabloides). Sin embargo, el grueso de la fobia planetaria por los inmigrantes permanece oculto a la atención (en realidad, a la conciencia) de Europa Occidental, y nunca asoma a la superficie. "Culpar a los inmigrantes" —los extranjeros, los recién llegados, y en particular los extranjeros recién llegados— del malestar social en todos sus aspectos (y en primer lugar, del nauseabundo y paralizante sentimiento de *Unischerheit, incertezza, precarité, insecurity,* inseguridad) está volviéndose rápidamente un hábito global. Tal como lo enuncia Heather Grabbe, directora de investigaciones del Centro para la Reforma Europea, "los alemanes culpan a los polacos; los polacos culpan a los ucranianos; los ucranianos culpan a los uzbecos y kirguíes",[3] mientras que los países demasiado pobres para atraer cantidades significativas de vecinos en busca desesperada de sustento, como Rumania, Bulgaria, Hungría o Eslovaquia, vuelcan su ira contra los sospechosos habituales y chivos expiatorios de reserva: locales pero a la deriva, esquivos a los domicilios fijos y en consecuencia perpetuos "recién llegados", forasteros siempre y en todas partes… los gitanos.

El estado de alerta es permanente: se proclaman peligros que acechan a la vuelta de la próxima esquina, filtrándose y rezumando desde campamentos terroristas enmascarados como escuelas y congregaciones religiosas musulmanas, desde *banlieues* poblados de

inmigrantes, desde calles miserables infestadas de marginales, desde "barrios peligrosos" incurablemente contaminados de violencia, desde zonas urbanas intransitables, desde las intenciones de pedófilos y otros depravados que andan sueltos, de los mendigos insistentes, de las bandas de menores sedientos de sangre, de los merodeadores y los acosadores… Las razones para temer son numerosas; dado que su número genuino e intensidad real resultan imposibles de calcular desde la estrecha perspectiva de la experiencia personal, se agrega aun otra razón —quizá la más contundente— para asustarse: uno nunca sabe dónde y cuándo se harán carne las palabras de advertencia.

Las amenazas contemporáneas, en particular las más horripilantes entre ellas, son por regla distantes, encubiertas y subrepticias; rara vez están tan cerca como para presenciarlas en directo y son muy poco accesibles al escrutinio personal: son invisibles a todos los fines prácticos. La mayoría de nosotros nunca se habría enterado de su existencia si no fuera gracias a los pánicos inspirados e inflamados por los medios masivos, así como las alarmantes prognosis compuestas por los expertos, y recogidas, respaldadas y reforzadas de inmediato por miembros de gabinetes y empresas de negocios, que se apresuran a tornar toda esa excitación en lucro político o comercial. Cuando nosotros, la "gente común" ocupada con nuestros asuntos cotidianos de pequeña escala, nos enteramos de esos peligros distantes pero formidables, se vuelve posible —en realidad, excesivamente fácil— manipular nuestras actitudes (públicas), minimizar o silenciar los peligros que no prometen ganancias políticas o económicas mientras se inflan de forma grosera, o incluso se inventan, otros peligros más apropiados para la explotación rentable desde el punto de vista político o comercial. Tal como Moazzam Begg, un musulmán británico arrestado en enero de 2002 y liberado sin cargos después de pasar tres años en las cárceles de Baghram y Guantánamo, señala con razón en su libro publicado en 2006 con el título *Enemigo combatiente,* la vida vivida bajo alertas de seguridad casi incesantes, como el belicismo, las justificaciones de la tortura, el encarcelamiento arbitrario y el terror, indica que hemos hecho "un mundo mucho peor".

Sea o no peor el mundo, yo agregaría: no es ni una pizca más seguro. No cabe duda de que el mundo se percibe hoy considerablemente menos seguro que hace diez o veinte años. Es como si el efecto principal de las profusas e inmensamente costosas medidas extraordinarias de seguridad que se tomaron durante la última década consistiera en una *profundización de nuestra sensación de peligro, de riesgo y de inseguridad*. Y poco de la tendencia actual promete un veloz retorno a los consuelos de la seguridad. Sembrar las semillas del miedo produce cultivos abundantes en la política y el comercio, y la seducción de una cosecha opulenta inspira a los cazadores de ganancias políticas y comerciales a conquistar por la fuerza cada vez más tierras nuevas para iniciar plantaciones de temores crecientes…

Las preocupaciones por la seguridad y las motivaciones éticas tienen fines opuestos en principio: las perspectivas de seguridad y la intensidad de las intenciones éticas están en pugna.

Lo que coloca a la seguridad y la ética en mutua oposición de principios (una oposición extremadamente difícil de superar y reconciliar) es el contraste entre la

conflictividad y la comunión: el impulso de separar y excluir, que es endémico a la primera, *versus* la tendencia unificadora constitutiva de la segunda. La seguridad genera un interés en detectar riesgos y seleccionarlos para su eliminación, y por tal motivo elige fuentes potenciales de peligro como blancos de la acción exterminadora "preventiva", que se lleva a cabo de forma unilateral. Los blancos de esta acción, asimismo, se excluyen del universo de la obligación moral. A los individuos y grupos o categorías de individuos seleccionados se les niega la subjetividad humana y se los presenta como objetos puros y simples, situados de modo irrevocable en el extremo receptor de la acción. Se convierten en entidades cuya sola relevancia para quienes aplican las "medidas de seguridad" (el único aspecto que se toma en consideración cuando se planifica la forma de tratarlos), en favor de aquellos cuya seguridad se presume o se declara bajo amenaza, es la amenaza que esos individuos o grupos ya constituyen, podrían constituir o podrían ser creíblemente acusados de constituir. La negación de la subjetividad descalifica a los blancos seleccionados como potenciales interlocutores en el diálogo: cualquier cosa que digan, o que hubieran dicho de habérseles otorgado voz, se declara a priori irrelevante, si es que siquiera se la escucha.

La inhabilitación de humanidad aplicada a los blancos de las medidas preventivas trasciende con creces esa pasividad que Emmanuel Levinas, el más grande filósofo ético francés, adscribía al Otro como objeto de la responsabilidad ética (de acuerdo con Levinas, el Otro me comanda mediante su *debilidad,* no en virtud de su fortaleza; me da órdenes *absteniéndose* de darlas; es la modestia y el silencio del Otro lo que detona mi impulso ético). Recurriendo al vocabulario de Levinas, podríamos decir que, cuando categorizamos a los otros como "problemas de seguridad", terminamos por borrarles el "rostro"; denominación metafórica para aquellos aspectos del Otro que nos ponen en una condición de responsabilidad ética y nos guían a la acción ética. La inhabilitación de ese rostro como fuerza potencial (desarmada, no coercitiva) que evoca o despierta el impulso moral es la matriz de lo que se entiende por "deshumanización". En el "universo de las obligaciones morales", el encarcelamiento de tres años que sufrió Moazzam Begg sin que mediara delito, así como la tortura que se le administró con el fin de extraerle una admisión de culpa que permitiera justificarlo (retrospectivamente), sería un escándalo y una atrocidad. Despojado del rostro éticamente significativo por su clasificación como amenaza a la seguridad, y expulsado así del universo donde rigen las obligaciones morales, Begg era, sin embargo, un objeto legítimo de las "medidas de seguridad", declarado, por ende y por definición, indiferente o neutral desde el punto de vista ético *(adiafórico* en mi vocabulario).[*] La exterminación de los judíos, los gitanos o los homosexuales era para sus perpetradores una acción sanitaria (los "funcionarios de sanidad" esparcían cristales de Zyklon B, originalmente producidos para exterminar alimañas, sobre el techo de las cámaras de gas). Los hutus, sin rodeos, llamaban "cucarachas" a sus víctimas tutsis.

Una vez *despojado* el Otro de "rostro", su debilidad invita a la violencia con naturalidad y sin esfuerzo, a la inversa de lo que ocurre cuando el rostro está *puesto* y la misma debilidad abre una extensión infinita para la capacidad ética de socorro y cuidado.

Tal como lo interpreta Jonathan Littell, "los débiles son una amenaza para los fuertes, e invitan a la violencia y el asesinato que los abaten sin piedad".[4] Cabe destacar esa *falta de piedad* propia de la actividad de abatirlos, dado que la piedad es una de las sensaciones primordiales y más salientes que definen la postura moral…

Jonathan Littell intenta reconstruir la senda fluida y engañosamente atractiva que alguna vez condujo a *masas* de mujeres y hombres desprevenidos —confundidos, ingenuos, crédulos y asustados por los vendavales de una gran guerra, así como por el terrible colapso económico que le siguió, y en consecuencia sumamente fáciles de manipular y descarriar— a los inhumanos "límites lógicos" de la manía humana por la seguridad. Begg, por su parte, reseña la fatalidad de esos *pocos selectos* que, de forma accidental y desprevenida, fueron víctimas o "bajas colaterales" de "medidas de seguridad" extremas (personas que, tal como explicaron con posterioridad sus torturadores, "estaban en el lugar equivocado en el momento equivocado"). No obstante, cabe señalar que el daño ocasionado por las exaltadas pasiones de la seguridad se profundiza y se expande con mayor amplitud de lo que sugieren los casos más atroces y escandalosos —y por lo tanto más publicitados—, condenados y lamentados, extremos y/o "extraordinarios".

Las obsesiones por la seguridad son inagotables e insaciables: una vez que se desatan y levantan vuelo, no hay manera de detenerlas. Se impulsan y exacerban a sí mismas; a medida que adquieren su propio ímpetu, no necesitan más incentivos de factores externos: engendran sus propias razones, explicaciones y justificaciones en escala de aceleración constante. La fiebre encendida y caldeada por la introducción, el afianzamiento, el mantenimiento y el refuerzo de las "medidas de seguridad" pasa a ser el único estímulo que necesitan los temores, las angustias y las tensiones de la inseguridad y la incertidumbre para reproducirse, crecer y proliferar. Por muy radicales que ya sean, las estratagemas y los artilugios que se conciben, obtienen y ponen en marcha en aras de la seguridad difícilmente alcancen para aplacar los miedos… o al menos no por mucho tiempo. Los peligrosos conspiradores que aprenden a eludirlos o ignorarlos pueden burlarlos, desbancarlos y volverlos obsoletos, uno tras otro, y así superar cada obstáculo sucesivo que se erige en su camino.

Cualquiera sea el derrotero que siga la historia de una ciudad, hay un rasgo que permanece constante: las ciudades son espacios donde los extraños están y circulan en estrecha proximidad. La presencia ubicua de los extraños, siempre a la vista y al alcance unos de otros, inserta una alta dosis de perpetua incertidumbre en todas las actividades de la vida que llevan a cabo los habitantes de la ciudad; esa presencia es una fuente prolífica e infatigable de ansiedad y de una agresividad que suele estar dormida pero hace erupción de vez en cuando.

Los extraños también proporcionan un escape conveniente —práctico— para nuestro miedo innato a lo desconocido, lo incierto y lo impredecible. El temible fantasma de la incertidumbre se exorciza, aunque sea por un instante breve, cuando los extraños son expulsados de nuestras casas y calles: el monstruo horripilante de la inseguridad se quema

en forma de efigie. A pesar de estos exorcismos, nuestra vida moderna líquida se empeña en seguir siendo errática y caprichosa, y por lo tanto insegura; el alivio suele tener corta vida, y las esperanzas que se amarran incluso a las medidas más duras se esfuman apenas aparecen.

Un extraño es, por definición, un agente movido por intenciones que en el mejor de los casos pueden adivinarse, pero de las cuales nunca podemos estar seguros. En todas las ecuaciones que componemos cuando deliberamos sobre qué hacer y cómo comportarnos, el extraño es la variable desconocida. Un extraño, a fin de cuentas, es "extraño": un ser bizarro y enigmático cuyas intenciones y reacciones podrían ser completamente distintas de las que tienen las personas que vemos todos los días (las personas comunes, familiares). En consecuencia, incluso cuando los extraños no se muestran agresivos ni demuestran o explicitan hostilidad, producen malestar en un nivel "subconsciente": su sola presencia dificulta con creces la ya desalentadora tarea de predecir los efectos que tendrán nuestras acciones y sus posibilidades de éxito. No obstante, a los habitantes de las ciudades les resulta muy difícil, si no imposible, eludir la condición de compartir el espacio con extraños y vivir en su proximidad (por regla, inoportuna y poco grata).

Puesto que la proximidad tenaz de los extraños es una fatalidad innegociable de los residentes urbanos, *es preciso* concebir, probar y testear cierto modus vivendi que vuelva la cohabitación agradable y la vida vivible. Sin embargo, solemos satisfacer esta necesidad mediante *elecciones*. Y éstas se hacen a diario, ya sea por acción u omisión, por designio o defecto. Se hacen por decisión consciente o a través del mero seguimiento, ciego y mecánico, de patrones habituales de conducta; mediante reflexiones o conversaciones abarcadoras, o por mera implementación de medios en los que confiamos porque están en vigencia o son usados por la amplia mayoría. Renunciar a la búsqueda de un modo de cohabitación también es una opción posible.

Así escribe Teresa Caldeira sobre San Pablo, por ejemplo, la ciudad brasileña más grande, bulliciosa y de mayor velocidad en su expansión:

> Hoy San Pablo es una ciudad de murallas. Se han levantado barreras físicas por todas partes: alrededor de las casas, los edificios de departamentos, los parques, las plazas, los complejos de oficinas y las escuelas. […] Una nueva estética de seguridad uniforma las construcciones más diversas e impone una nueva lógica de vigilancia y distancia.[5]

Quienes disponen de los medios para hacerlo compran una residencia en un "condominio" con la intención de que su casa funcione como ermita: situada dentro de la ciudad desde el punto de vista físico, pero fuera de la ciudad desde el punto de vista social y espiritual. "Las comunidades cerradas se suponen mundos separados. Sus anuncios publicitarios proponen un 'estilo de vida' total que representa una alternativa a la calidad de vida ofrecida por la ciudad con su deteriorado espacio público." Uno de los rasgos más salientes del condominio es su "aislamiento y distancia de la ciudad. […] El aislamiento significa separación de quienes se consideran socialmente inferiores" y, de

acuerdo con el insistente argumento de los promotores inmobiliarios y los agentes de bienes raíces, "el factor clave para garantizarlo es la seguridad. Ello implica vallas y muros alrededor del condominio, guardias en las entradas durante las veinticuatro horas del día, y una selección de instalaciones y servicios que mantengan a los extraños afuera".

Tal como todos sabemos, las vallas tienen dos lados… Las vallas dividen un espacio, que de lo contrario sería continuo, en un "adentro" y un "afuera"; pero el "adentro" de quienes están a un lado de la valla es el "afuera" de quienes están al otro lado. Los residentes del condominio se encierran en un oasis de calma y seguridad apartándose del alboroto y la rudeza de las ciudades. Sin embargo, a la vez encierran a todos los demás fuera de los lugares decentes, seguros y agradables, y dentro de sus calles, que se saben sórdidas y miserables. La valla establece una separación entre el "gueto voluntario" de los ricos y poderosos, y los guetos forzosos de los pobres y desventurados. Para quienes acreditan pertenencia al gueto voluntario, los guetos involuntarios son espacios donde "no entramos bajo ningún punto de vista". Para quienes pertenecen a los guetos involuntarios, la zona a la cual han sido confinados es el espacio del que "no podemos salir".

Paradójicamente, si bien en su origen fueron construidas para brindar seguridad a todos sus habitantes, hoy las ciudades se asocian más al peligro que a la seguridad. En palabras de Nan Elin, el

> factor miedo se ha incrementado sin duda alguna, tal como lo indica la proliferación de puertas blindadas y sistemas de seguridad para autos y casas, la amplia aceptación de las comunidades "valladas" y "seguras" entre personas de todas las edades e ingresos, y el incremento de la vigilancia en los espacios públicos, por no mencionar la insistencia con que los medios masivos difunden informes sobre el peligro.[6]

Las amenazas genuinas y supuestas al cuerpo y la propiedad de los individuos se están transformando rápidamente en una consideración importante, quizá la principal, a la hora de evaluar los méritos o las desventajas de un lugar residencial. La política de mercadotecnia implementada por las agencias de bienes raíces también ha asignado un lugar privilegiado a las amenazas. Las incertidumbres con respecto al futuro, la fragilidad de la posición social y la *inseguridad existencial,* acompañantes ubicuos de la vida en el mundo "moderno líquido", pueden tener su origen y su fuerza intensificadora en lugares muy remotos; pero las angustias y pasiones que generan suelen apuntar a los blancos más cercanos y canalizarse bajo la forma de inquietudes por la *seguridad personal:* estas preocupaciones, a su vez, se condensan hasta convertirse en impulsos segregacionistas y exclusivistas que conducen de forma inexorable a enfrentamientos por el espacio urbano.

Un perceptivo estudio de Steven Flusty, crítico estadounidense de urbanismo y arquitectura, nos informa que las innovaciones arquitectónicas y el desarrollo urbano de las ciudades estadounidenses apuntan primordialmente a atender las necesidades de esas guerras, y en particular a concebir maneras de negar a los adversarios el acceso al espacio reclamado.[7] Se publicitan airosamente novedades que consisten en "espacios

prohibitivos", "concebidos para interceptar, repeler o filtrar a los potenciales usuarios". El propósito explícito de los "espacios prohibitivos" no es el de construir puentes, pasajes fluidos y lugares hospitalarios de reunión, sino el de dividir, segregar y excluir; no es el de facilitar los inter cambios, sino el de interrumpir la comunicación; en general, no es el de reunir a la gente, sino el de separarla. Las invenciones arquitectónicas y urbanísticas enumeradas y nombradas por Flusty son los equivalentes, tecnológicamente actualizados, de las torretas, las troneras y los fosos premodernos que reforzaban las murallas de la ciudad; pero no se construyen para defender a la ciudad y a todos sus habitantes contra el enemigo que está afuera, sino para que los residentes de la ciudad se mantengan apartados. Entre las invenciones nombradas por Flusty se cuentan el "espacio elusivo", un "espacio inalcanzable debido a que las sendas para aproximarse son tortuosas, prolongadas o inexistentes"; el "espacio espinoso", un "espacio que no es posible ocupar con comodidad, porque está defendido por elementos tales como aspersores montados en la pared que se activan para expulsar a los merodeadores, o salientes inclinadas para desalentar a quienes intenten sentarse", y el "espacio nervioso", un "espacio que nadie puede usar sin ser observado debido al activo monitoreo por parte de patrullas itinerantes y/o tecnologías remotas que alimentan las estaciones de seguridad". Todos ellos, y otros similares, tienen un solo propósito: aislar enclaves extraterritoriales, erigir pequeñas fortalezas en cuyo interior los miembros de la elite global supraterritorial pueden acicalar, cultivar y saborear la independencia corporal y el aislamiento espiritual que la separan de la localidad.

Los avances descritos por Steven Flusty son manifestaciones de alta tecnología de la ubicua mixofobia, una reacción generalizada a la inconcebible, escalofriante y exasperante diversidad de tipos humanos y estilos de vida que se rozan los hombros en las calles de las ciudades contemporáneas y en sus distritos residenciales "comunes" (léase: carentes de la protección que brindan los "espacios prohibitivos"). Dar rienda suelta a los impulsos segregacionistas puede aliviar la tensión acumulada. Por muy inexpugnables e intratables que resulten las diferencias, quizá sea posible extirpar la toxina asignando a cada forma de vida su espacio físico separado, aislado, bien delimitado y, por encima de todo, bien vigilado. Tal vez sea posible obtener para uno mismo, los allegados y otra "gente como uno" un territorio exento de ese revoltijo desordenado que contamina sin remedio otras áreas de la ciudad. La "mixofobia" se manifiesta en el impulso de formar islas de semejanza y uniformidad en un mar de variedad y diferencia. Las razones de la mixofobia son banales: son fáciles de comprender, aunque no necesariamente fáciles de perdonar. Como sostiene Richard Sennett, "el sentimiento de 'nosotros', que expresa el deseo de ser semejantes, es una manera de evitar la necesidad de mirarse unos a otros en mayor profundidad". De este modo, promete algún consuelo espiritual: la perspectiva de facilitar la comunión volviendo redundante el esfuerzo de entender, negociar y transigir. "El deseo de evitar la participación real es intrínseco al proceso de formarse una imagen coherente de la comunidad. El sentimiento de lazos comunes sin una experiencia común ocurre en primer lugar porque se teme a la participación, se teme a los peligros y desafíos que ésta implica,

se teme al dolor que pueda causar."[8] El impulso hacia la "comunidad de la semejanza" es señal de repliegue, no sólo ante el *afuera* de la otredad, sino también ante el compromiso con el vivaz pero turbulento, involucrado pero engorroso, *adentro* de la interacción.

Elegir la opción de escape a que induce la mixofobia tiene su propia consecuencia insidiosa y perjudicial: cuanto más coherente sea la estrategia desplegada, cuanto más se perpetúe y consolide a sí misma, más ineficaz resultará. Cuanto más tiempo pasan los individuos en compañía de otros "como ellos", con quienes "socializan" de forma somera y distendida sin riesgo de malentenderse, casi nunca topándose con la necesidad de traducir entre universos de sentido muy diferenciados, más propensos se vuelven a "desaprender" el arte de negociar sentidos y modos de cohabitación. A medida que dejan de aprender, o bien olvidan, las habilidades necesarias para vivir con la diferencia, ven con creciente aprensión la perspectiva de encontrarse cara a cara con los extraños. Los extraños resultan más temibles cuanto más "extraños" —ajenos, desconocidos e incomprensibles—, y cuanto más se desustancia, desdibuja o atrofia la comunicación mutua que, en última instancia, podría asimilar su "otredad" a nuestro universo vital. La mixofobia puede detonar el impulso de habitar un entorno homogéneo y territorialmente aislado, pero es justamente la práctica de la separación territorial lo que la protege y la alimenta.

Sin embargo, la mixofobia no es un combatiente solitario en el campo de batalla urbano. La vida en la ciudad se experimenta con notoria ambivalencia. Repele pero también atrae; y los aspectos de la vida urbana que atraen y repelen de forma intermitente o simultánea son los mismos: la variedad desprolija de la ciudad suscita temor, pero a la vez el brillo titilante de su escenografía, donde nunca escasean las novedades y las sorpresas, exhibe un poder seductor y carismático al que cuesta resistirse.

Así, la confrontación con el interminable y siempre deslumbrante espectáculo de la ciudad no se experimenta de forma inequívoca como una maldición, ni la protección contra él se siente como una bendición pura. La ciudad inspira tanta mixo*filia* como mixo*fobia*. La vida urbana despierta una ambivalencia intrínseca e irreparable. Cuanto más grande y heterogénea es una ciudad, más atracciones puede ofrecer y sostener. La concentración masiva de extraños es un imán repelente pero también poderoso, que atrae a la ciudad siempre nuevas cohortes de mujeres y hombres hastiados de la monótona vida rural o pueblerina, hartos de la invariable rutina y desesperados por la escasez de oportunidades. La variedad promete chances numerosas y diferentes que calzan a todas las habilidades y satisfacen todos los gustos. Al parecer, la mixofilia y la mixofobia son tendencias que se propulsan, se propagan y se revigorizan a sí mismas. Ninguna de las dos es proclive a agotarse ni a perder una pizca de fuerza. La mixofobia y la mixofilia coexisten en todas las ciudades, pero también en el fuero íntimo de cada habitante. De más está decir que se trata de una coexistencia incómoda, llena de ruido y de furia, pero que significa mucho para quienes se hallan en el extremo receptor de la ambivalente modernidad líquida.

Todo comenzó en Estados Unidos, pero se filtró en Europa y hoy se ha extendido por la mayoría de los países del Viejo Continente: la tendencia de los residentes urbanos en buena posición económica a invertir mucho dinero para alejarse de las calles de la ciudad, donde todo es posible pero poco y nada es predecible, hacia "comunidades cerradas", es decir, recintos amurallados con ingreso estrictamente selectivo, rodeados de guardias armados y provistos de circuitos cerrados de televisión y alarmas contra intrusos. Estos escasos afortunados que han adquirido el ingreso a una "comunidad cerrada", celosamente custodiada, pagan un ojo de la cara por "servicios de seguridad": en otras palabras, por el destierro de toda mezcla. Las "comunidades" cerradas son acumulaciones de pequeños capullos privados suspendidos en un vacío social.

En el interior de las "comunidades cerradas", las calles suelen estar vacías de peatones. En consecuencia, si alguien que "no pertenece", un *extraño,* aparece caminando por la vereda, será detectado de inmediato antes de que cometa una tropelía o inflija algún daño. De hecho, cualquier persona que pase caminando frente a una ventana o una puerta de entrada cae en la categoría de extraño: una persona temible, de cuyas intenciones o sus próximos pasos uno nunca puede estar seguro. Cualquiera puede ser, sin que uno lo sepa, un merodeador o un acosador: un intruso con intenciones nefastas. A fin de cuentas, vivimos en la época de los teléfonos celulares (por no mencionar MySpace, Facebook y Twitter): los amigos pueden intercambiarse mensajes en lugar de visitas; toda la gente que conocemos está constantemente "en línea" y en condiciones de informarnos por adelantado sobre sus intenciones de darse una vuelta por casa, de modo que un súbito golpe en la puerta o un timbrazo que suena sin previo aviso son eventos extraordinarios, es decir, potenciales peligros. En el interior de una "comunidad cerrada", las calles se mantienen vacías para que el ingreso de un extraño, o de alguien que se comporte como tal, resulte evidente y detectable, y en consecuencia, demasiado riesgoso de intentar.

La denominación "*comunidad* cerrada" es inexacta. Tal como leemos en un informe de investigación publicado en 2003 por la Universidad de Glasgow, no se registra "un deseo ostensible de entrar en contacto con la 'comunidad' que habita el área cerrada y amurallada. […] El sentido de comunidad es más bajo en las 'comunidades' cerradas". Como sea que los pobladores justifiquen su decisión de establecerse, no pagan esos precios exorbitantes de compra o alquiler con el fin de sentir que forman parte de una "comunidad": ese "colectivo entrometido" molesto e indiscreto que abre los brazos para recibirnos con el solo propósito de oprimirnos, como si nos colocara fórceps de acero. Incluso si dicen (y a veces creen) otra cosa, quienes se mudan allí pagan fortunas con el fin de *liberarse* de compañías indeseadas: *para que los dejen en paz*.[**] Entre las murallas y las vallas viven solitarios: gente que sólo está dispuesta a tolerar la "comunidad" que le guste en el momento que le guste, y sólo en ese momento…

La inmensa mayoría de los investigadores coinciden en que el motivo principal que impulsa a encerrarse entre las murallas y el CCTV de una "comunidad cerrada" es el deseo —ya sea consciente o inconsciente, explícito o tácito— de no dejar entrar al lobo, que en el lenguaje hablado en esos barrios se traduce por "mantener a los extraños a una

distancia prudencial". Los extraños son peligrosos, y por eso todo extraño vaticina peligro. O al menos, así lo creen estas personas. Y su deseo primordial es estar a salvo del peligro. Más exactamente, estar a salvo del sobrecogedor, angustioso y paralizante *miedo* a la inseguridad. Y esperan que las murallas los protejan de ese miedo.

El inconveniente es que existe más de una razón para sentirse inseguro. Ya sean creíbles o descabellados, los rumores sobre el índice galopante de criminalidad, así como sobre las multitudes de ladrones o predadores sexuales que acechan a la espera de una oportunidad para atacar, representan apenas una de esas razones. A fin de cuentas, nos sentimos inseguros porque nuestro empleo, y en consecuencia, nuestros ingresos, posición social y dignidad se hallan bajo amenaza. No estamos asegurados contra la amenaza del despido, la exclusión y el desalojo, es decir, la pérdida de la posición que apreciamos y creemos habernos ganado para siempre. Las asociaciones que apreciamos tampoco son infalibles ni seguras: aun en los momentos más tranquilos podemos sentir temblores subterráneos y esperar un terremoto. En cualquier momento pueden demoler nuestro cálido y familiar vecindario para desarrollar nuevos proyectos inmobiliarios. En definitiva, sería una soberana estupidez creer que todos estos temores, bien o mal fundados, se aplacarán y desaparecerán una vez que nos hayamos rodeado de murallas, guardias armados y cámaras de CCTV.

Pero ¿qué hay de la razón (en apariencia) primordial que nos llevó a optar por una "comunidad cerrada", es decir, el miedo a la agresión física, a la violencia, a que entren ladrones en casa, a que nos roben el auto y a que nos acosen los mendigos? ¿No habremos al menos echado por tierra *ese* temor? Por desgracia, ni siquiera en este frente las ganancias superan a las pérdidas. Como señalan los observadores más sagaces de la vida urbana contemporánea, si bien la probabilidad de sufrir agresiones o asaltos puede disminuir una vez que estamos tras el cerco (aunque una reciente investigación de California, quizás el bastión principal de la obsesión por la "comunidad cerrada", no encontró una diferencia estadísticamente significativa entre los espacios cerrados y los abiertos), la persistencia del miedo se mantiene igual. Anna Minton, autora del meticuloso estudio *Ground Control. Fear and Happiness in the Twenty-First-Century Cities* [Control del territorio. Miedo y felicidad en las ciudades del siglo XXI], cuenta el caso de Mónica, quien "pasó la noche entera despierta y muchísimo más asustada que en cualquier momento de los veinte años que había vivido en un barrio común" cuando "una noche, las verjas controladas por un sistema eléctrico tuvieron un desperfecto y fue preciso abrirlas". Detrás de las murallas, la angustia, lejos de disiparse, aumenta: y lo mismo hace la dependencia entre el estado mental de los residentes y los "nuevos y mejorados" aparatos de alta tecnología, comercializados bajo la promesa de mantener a raya el peligro y el miedo al peligro. Cuanto más nos rodeamos de aparatos, mayor es el temor a que alguno "sufra un desperfecto". Y cuanto más tiempo pasamos preocupados por la amenaza que acecha en cada extraño, y cuanto menos tiempo compartimos con los extraños, más disminuye nuestra "tolerancia y aprecio de lo inesperado" y menos podemos confrontar, manejar, disfrutar y apreciar la vivacidad, la variedad y la pujanza de la vida urbana. Encerrarse en una comunidad cerrada con el fin de ahuyentar los

miedos es como sacar toda el agua de una piscina para que los chicos aprendan a nadar sin riesgos…

El arquitecto y urbanista estadounidense Oscar Newman sugirió en un artículo de 1972 —luego devenido en libro con el revelador título *Defensible Space. People and Design in the Violent City* [Espacio defendible. Las personas y el diseño en la ciudad violenta] —[9] que la medicina preventiva contra el miedo a la violencia urbana consiste en una clara demarcación de fronteras, acto que disuade a los extraños de violar la propiedad privada. La ciudad es violenta y rebosa de peligros porque está llena de extraños: he ahí la convicción que Newman comparte con sus numerosos y entusiastas apóstoles y conversos. ¿Quiere evitar la desgracia? Mantenga los extraños a una distancia prudencial. Rodéese de un espacio bien iluminado, fácil de vigilar y controlar, y sus miedos se harán humo; finalmente, después de tanto tiempo, saboreará las delicias de la seguridad. Sin embargo, la experiencia demuestra que la preocupación por hacer "defendible" el espacio conduce a un abrupto incremento de la preocupación por la seguridad. Las pruebas y los síntomas según los cuales la seguridad "es un problema" nos recuerdan constantemente nuestras inseguridades. Como lo expresa Anna Minton en su estudio, "la paradoja de la seguridad es que, cuanto mejor funciona, menos necesaria debería ser; sin embargo, la necesidad de seguridad suele volverse adictiva".[10] Las medidas de seguridad nunca son suficientes. Una vez que se da inicio al trazado y la fortificación de las fronteras, ya no hay manera de detenerse. El principal beneficiario es el miedo: prospera hasta la exuberancia alimentándose de nuestro empeño en demarcar fronteras para defenderlas con armas.

En el extremo más opuesto a Newman que pueda concebirse se destacan las recomendaciones de Jane Jacobs: es precisamente entre las multitudes de las calles urbanas, con su profusión de extraños, donde encontramos socorro y nos liberamos del miedo que exuda la ciudad, "lo gran desconocido". La palabra que resume ese vínculo, dice Jacobs, es *confianza*. La confianza en la reconfortante seguridad de las calles urbanas destila de la multitud de encuentros y contactos mínimos que surgen en sus veredas. El sedimento y el rastro perdurable que dejan los contactos públicos casuales forman un entramado de comunión-en-lo-público, tejido con los hilos del respeto y la confianza de la civilidad. La ausencia de confianza es catastrófica para las calles de la ciudad, concluye Jacobs.[11]

Miroslaw Balka tomó la posta de Jane Jacobs en una obra de 2009, exhibida en la Sala de las Turbinas de la galería londinense Tate Modern: en una instalación sencilla pero audaz, Balka logró lo que una larga fila de académicos se había empeñado por componer y describir en cientos de libros sesudos y opacos. Las puertas que daban a la alargada cámara en forma de túnel estaban abiertas de par en par, señalando un espacio público, e invitaban a internarse en él. Sin embargo, no había luz al final del larguísimo túnel que Balka nos instaba a explorar. El interior, pintado de negro azabache, no podía ser más oscuro. "Oscuro" es el epítome de lo desconocido —imponente y aterrador— que acecha en la vivencia de la ciudad. El espacio oscuro es desolación, vacío, la nada

hecha carne: y podríamos sospechar que *se ve* vacío sólo porque nuestra vista es mala, porque nuestra capacidad de horadar la oscuridad es insuficiente, porque nos falla la imaginación. La vaciedad que perciben los sentidos quizá no sea sino un disfraz que encubre los más temibles contenidos corpóreos. Nosotros sospechamos —*sabemos*— que en un espacio oscuro puede pasar cualquier cosa: nos acecha lo inesperado y no tenemos idea de cómo enfrentarlo.

Nadie nos culparía, entonces, si vaciláramos antes de entrar en esa oscuridad en el caso de estar solos en la Sala de las Turbinas. Internarse sin compañía en ese agujero negro e inexplorado es algo que sólo se atreverían a hacer los más temerarios entre nosotros, o bien los aventureros más irreflexivos. Pero por suerte… ¡hay tanta gente alrededor que se apresura a entrar! ¡Y hay tanta gente que ya está adentro! Una vez que nos sumamos a esas personas, sentimos su presencia. No es una presencia molesta ni angustiosa, sino reconfortante y alentadora… Una presencia de extraños que milagrosamente se transforman en el prójimo. Una presencia que no engendra angustia sino confianza. Cuando estamos inmersos en el vacío de lo gran desconocido, que hiela la mente y los sentidos, la humanidad compartida es nuestro bote salvavidas: la calidez de la comunión humana es nuestra salvación. Esto es al menos lo que me dijo y me enseñó la obra de Miroslaw Balka, y por lo cual me siento agradecido.

Las calles de los "espacios defensivos" y las comunidades cerradas necesitan, idealmente, estar vaciadas de extraños, incluso si los pensamientos y esfuerzos invertidos en ese trabajo de limpieza nos impiden olvidar el miedo. El túnel de la Sala de las Turbinas, en la Tate Modern, por el contrario, está repleto de extraños, pero también está vacío de miedo: es una zona totalmente liberada del miedo. Milagrosamente, el más oscuro de los espacios se ha convertido en la menos temible de las zonas…

Creo adivinar que al lector no se le pasaría por la cabeza la palabra "miedo" al relatar su experiencia en el interior de aquel túnel. Si fuera a verla en compañía de alguien, seguramente volvería a su casa intercambiando impresiones de alegría y deleite…

En síntesis, quizás el efecto más pernicioso, seminal y duradero de la obsesión por la seguridad (el "daño colateral" que ésta perpetra) sea la socavación de la confianza mutua, así como la siembra y reproducción de la sospecha recíproca. Cuando falta la confianza, se trazan fronteras, y cuando se siembra la sospecha, las fronteras se fortifican con prejuicios mutuos y se reciclan en frentes de batalla. El déficit de confianza lleva inevitablemente a un marchitamiento de la comunicación; cuando se evita la comunicación y no hay interés en renovarla, la "extrañeza" de los extraños no puede sino profundizarse y adquirir tonos cada vez más oscuros y siniestros, lo cual a su vez los descalifica de forma aún más radical como potenciales interlocutores en la negociación de un modo de cohabitación seguro y agradable para ambas partes. El abordaje de los extraños como mero y simple "problema de seguridad" subyace a uno de los ejemplos del verdadero *perpetuum mobile* entre los modelos de interacción humana. La desconfianza por los extraños y la tendencia a estereotiparlos a todos, o a categorías selectas de ellos, como una bomba de acción retardada que explotará de un momento a otro se intensifican a partir de su propia lógica e inercia; no requiere pruebas adicionales

ni otros estímulos provenientes de los actos hostiles que realice el adversario seleccionado como blanco (por el contrario, los estereotipos y la desconfianza generan una profusión de pruebas y estímulos). En resumidas cuentas, el efecto principal de la obsesión por la seguridad es el rápido *crecimiento* —en vez de la disminución— del clima de inseguridad, con toda su guarnición de miedos, angustias, hostilidades, agresividad y debilitamiento o silenciamiento de los impulsos morales.

Todo esto no implica que la seguridad y la ética sean irreconciliables por siempre jamás. Sólo indica que la obsesión por la seguridad nunca dejará de sembrar escollos en la senda que conduce a la cohabitación pacífica, segura y beneficiosa (y sin duda, a la cooperación) de las etnias, confesiones y culturas que habitan nuestro globalizado mundo de diásporas. Lamentablemente, si bien la agudización y el afianzamiento de las diferencias humanas en casi todos los asentamientos y vecindarios requieren del diálogo respetuoso y bien dispuesto entre las diásporas como condición cada vez más importante —de hecho, crucial— para nuestra supervivencia planetaria compartida, también, y por las razones que he intentado enumerar arriba, dicho diálogo resulta hoy más difícil de lograr y defender ante las fuerzas presentes y futuras. Sin embargo, tal dificultad sólo significa una cosa: la necesidad de aportar cantidades enormes de buena voluntad, dedicación, disposición al compromiso, respeto mutuo y un rechazo compartido a toda forma de humillación humana; además, claro está, la firme determinación de restaurar el equilibrio perdido entre el valor de la seguridad y el de la corrección ética. Una vez cumplidas todas estas condiciones, y sólo una vez cumplidas, el diálogo y el acuerdo (la "fusión de horizontes" de Hans Gadamer) podrían (sólo podrían) pasar a ser el nuevo *perpetuum mobile* dominante entre los modelos de cohabitación humana. Tal transformación, lejos de ocasionar víctimas, sólo tendrá beneficiarios.

---

[1] Véase Ulrich Beck, *Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in einere andere Moderne,* Fráncfort, Suhrkamp, 1986; citado aquí de la versión en inglés, *Risk Society,* trad. de Mark Ritter, Londres, Sage, 1992, p. 137 [trad. esp.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad,* Barcelona, Paidós, 2006].

[2] Véase Nathaniel Herzberg y Cécile Prieur, "Lionel Jospin et le 'piège' sécuritaire", en *Le Monde,* 5 y 6 de mayo de 2002.

[3] Citado por Donald G. McNeil (h.), "Politicians pander to fear of crime", en *The New York Times,* 5 y 6 de mayo de 2002.

[*] En su libro *Ética posmoderna* (trad. de Bertha Ruiz de la Concha, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004), Bauman define el objeto adiafórico como aquel frente al cual "las autoridades éticas no consideran necesario adoptar una postura". [N. de la T.]

[4] Tal como señala el narrador en Jonathan Littell, *Les Bienveillantes,* París, Gallimard, 2006; citado aquí de la traducción al inglés: *The Kindly Ones,* trad. de Charlotte Mandell, Londres, Chatto & Windus, 2009, p. 390 [trad. esp.: *Las benévolas,* trad. de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, Del Nuevo Extremo, 2007].

[5] Teresa Caldeira, "Fortified enclaves: the new urban segregation", en *Public Culture,* vol. 8, núm. 2, 1996, pp. 303-328.

[6] Nan Elin, "Shelter from the storm, or form follows fear and viceversa", en Nan Elin (ed.), *Architecture of*

Fear, Nueva York, Princeton Architectural Press, 1997, pp. 13 y 26.

[7] Steven Flusty, "Building paranoia" , en Nan Elin (ed.), *Architecture...*, *op. cit.*, pp. 48-52.

[8] Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* [1970], Londres, Faber & Faber, 1996, pp. 39 y 42 [trad. esp.: *Vida urbana e identidad personal,* trad. de Josep Rovira, Barcelona, Península, 2001].

[**] En inglés "dejar en paz" se dice *to leave alone,* expresión que se traduce literalmente por "dejar solo". [N. de la T.]

[9] Oscar Newman, *Defensible Space. People and Design in the Violent City,* Londres, Architectural Press, 1973.

[10] Anna Minton, *Ground Control. Fear and Happiness in the Twenty-First-Century City,* Londres, Penguin, 2009, p. 171.

[11] Véase Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities,* Nueva York, Random House, 1961 [trad. esp.: *Muerte y vida de las grandes ciudades,* Madrid, Península, 1973].

V. CONSUMISMO Y MORAL

DEBERÍAMOS CUIDARNOS de pronunciar veredictos inequívocos sobre la intrincada relación entre consumismo y moral. Dadas las actuales perspectivas, esta relación no difiere de las tribulaciones que experimentan muchos matrimonios contemporáneos: para los cónyuges, la cohabitación es accidentada y espinosa, llena de ruido y de furia, repulsiva e insoportable a cada paso… y sin embargo, sienten que no pueden vivir sin el otro: el divorcio está fuera de cuestión.

Claro que, en el caso del consumismo y la moral, la relación está lejos de ser simétrica. Un cónyuge —el mercado de consumo— prodiga al otro —la moral— los elogios más incondicionales; como todos los amantes fieles a su nombre, glorifica los encantos de su amada mientras cierra los ojos a sus propias inconductas ocasionales; sus declaraciones públicas, conocidas por el nombre de "anuncios publicitarios" o "comerciales", se cuentan entre las obras más rapsódicas y sublimes de la poesía amorosa. Es el otro cónyuge, la moral, quien detecta una hipocresía en esas declaraciones de lealtad inquebrantable y servicio devoto, así como intenciones maliciosas y egoístas tras las manifestaciones de interés, cuidado y asistencia. Este cónyuge se empeña en repetir, siguiendo el ejemplo del Laocoonte de Virgilio: *timeo mercatores et dona ferentes* (temo a los mercaderes, incluso cuando traen regalos). No obstante, por mucha desconfianza que sienta ante el dadivoso, no osa rechazar los regalos. Al fin y al cabo, ¿qué chances tendría de sobrevivir si optara por desdeñarlos?

Emmanuel Levinas, tal vez el más grande filósofo ético de nuestros tiempos, puede echar alguna luz sobre la interacción controvertida, desconcertante e ilógica en muchos sentidos, entre estos cónyuges inseparables e irreconciliables. Si la opinión corriente, tanto la académica como la del sentido común, da la razón al famoso veredicto hobbesiano sobre la sociedad como artilugio que salva a los seres humanos de las consecuencias de sus propias inclinaciones mórbidas (que, si no fueran controladas por los poderes coercitivos de la sociedad, volverían la vida humana "miserable, pobre, brutal y breve"), Levinas defiende la indispensabilidad de la sociedad con referencia a otro papel que se la llama a desempeñar. La responsabilidad incondicional por el Otro, fundamento de toda moral —reflexiona—, es una exigencia a la medida de los santos, no de los individuos comunes y mediocres que somos en nuestra gran mayoría. Pocas personas logran elevarse al nivel de los santos; pocos son capaces de alcanzar ese grado de autoinmolación, esa disposición a suspender, o bien ignorar y dejar de lado por completo, su propio interés egoísta; pocos están dispuestos al inmenso sacrificio personal que esa responsabilidad exige con tanta frecuencia si permanece en su estado prístino, sin maquillaje, de "incondicionalidad". Además, incluso si fuéramos capaces y estuviéramos deseosos de echarnos al hombro una responsabilidad verdaderamente incondicional e infinita, ésta nos ofrecería una pobre orientación para resolver los innumerables conflictos de intereses que la comunión humana genera a diario, y en consecuencia, para

lograr que la vida compartida sea soportable. Una sociedad viable compuesta sólo de santos es inconcebible para todos los fines prácticos, por la simple razón de que no es posible ejercitar una responsabilidad completa e incondicional por dos personas a la vez en el caso de que, como puede ocurrir, sus intereses estén contrapuestos. Cuando tiene lugar un conflicto de estas características, resulta inevitable pesar y comparar los derechos relativos de las partes contendientes y dar cierta preferencia a los intereses de una parte por sobre los de la otra. En otras palabras, la responsabilidad tiene que prevenirse de la verdadera incondicionalidad.

Es por ello, precisamente, que la sociedad es indispensable en la opinión de Levinas. La sociedad es para él un artilugio que sirve para hacer factible la compañía de los seres humanos, armados y cargados como están de impulsos morales, y atribulados por la responsabilidad incondicional de unos por otros. La sociedad vuelve factible la cohabitación rebajando la postulada incondicionalidad de la responsabilidad y reemplazando los *impulsos morales* por *normas éticas* y reglas procedimentales. Es preciso admitir que ni siquiera el más ingenioso de los órdenes sociales puede ni se propone abolir el conflicto entre las demandas de la vida en sociedad y la demanda ética. A pesar de que se intente lo contrario por todos los medios, la modalidad de ser una persona moral seguirá siendo un desafío angustioso y martirizante, carente de soluciones satisfactorias y/o definitivas que lo eliminen "de una vez y para siempre". Es la sociedad, mediante la codificación de los deberes morales (que a su vez excluye de las reprimendas y obligaciones morales a grandes secciones de la interacción humana) y la consiguiente reducción de la responsabilidad infinita al seguimiento de una serie finita de reglas, lo que posibilita la vida en común a pesar de la insolubilidad de los conflictos.

Este efecto (sin duda un paliativo, no una cura, y mucho menos definitiva) se logra mediante dos recursos estrechamente relacionados. Uno consiste, como ya se ha insinuado, en reemplazar la responsabilidad infinita e incondicional, difusa e incurablemente subdefinida, por una lista finita de deberes estipulados con claridad, en tanto que se excluye del campo de las obligaciones morales todo lo que se haya omitido de esa lista. En otras palabras, la sociedad traza límites y estipula condiciones allí donde ni lo primero ni lo segundo estaba postulado o siquiera permitido por la responsabilidad incondicional. Este recurso es en esencia un trabajo de reducción; podada de un gran número de sus ramas densas, exuberantes, rebosantes de interminables subramificaciones, la "responsabilidad por el Otro", o más exactamente lo que resta de ella, se extrae del campo de las proezas excesivas, que "trascienden la capacidad humana", para rebajarla al tamaño de los deberes plausibles, factibles y alcanzables. El código ético así compuesto parece servir a la promoción de la conciencia y los deberes morales, pero su genuino cumplimiento implica excluir de las obligaciones morales a ciertas clases de "otros" y ciertos elementos de la "otredad", a los cuales las personas morales tendrán ahora permiso de denegar la concreción de la responsabilidad ética sin dejar de ser absueltas o de estar exentas de culpa moral; y por ende, protegidas contra los remordimientos de conciencia que, de lo contrario, habría causado tal denegación.

Sin embargo, cabe reiterar que este recurso no es una cura sino un paliativo contra

los dilemas y los tormentos generados por la incondicionalidad endémica de la responsabilidad moral: la responsabilidad que evoca en cada uno de nosotros, y a la que apela, en silencio pero con dolor, la visión de un Otro en necesidad de socorro, cuidado y amor. El recurso de codificar las reglas éticas puede proteger a la persona desidiosa del castigo judicial, e incluso de la desaprobación pública, pero difícilmente engañe a la conciencia y extirpe los consecuentes tormentos de la culpa moral. Tal como reza el proverbio inglés, "una conciencia culpable no precisa que la acusen". Señalar las normas compartidas como excusa válida para las faltas propias ("¡Mira a tu alrededor! ¡Cualquiera en mi lugar habría hecho lo mismo!") no aplacará la conciencia que se siente culpable; tal como insiste Levinas, mi responsabilidad por ti está siempre un paso más adelante de tu responsabilidad por mí. Es por ello que se necesita el complemento de un segundo recurso: el ofrecimiento de sustitutos al sacrificio personal que requeriría una y otra vez el ejercicio de la responsabilidad incondicional por el Otro. Se trata de sustitutos que reemplazan (y se considera que compensan) las manifestaciones de interés "naturales" —aunque más costosas— que no se otorgan o que se retiran, como el ofrecimiento de tiempo, compasión, empatía, comprensión, cuidado, amor y otros dones que exigen cierto grado de sacrificio personal; son símbolos o prendas de responsabilidad asumida para usar en casos donde la responsabilidad no se asumió, no pudo asumirse o no se quiso asumir: muestras de *forma* para ser usadas en casos donde escasea la *sustancia*.

Es en el segundo de estos recursos —en la concepción, la producción y la oferta de "sustitutos de la moral"— donde el mercado de consumo cumple un papel crucial, aun cuando sea sólo mediador. Desempeña varias funciones indispensables para que el recurso se vuelva operativo y efectivo: ofrece prendas materiales de interés, simpatía, compasión, buenos deseos, amistad y amor. El mercado de consumo adopta y asimila la esfera cada vez más amplia de relaciones interhumanas, incluido el cuidado del Otro, su principio moral organizador. En el proceso, somete el diseño y la narrativa de esas relaciones a categorías inventadas para promover la repetición regular de los encuentros entre los bienes comercializados y sus compradores, y en consecuencia para asegurar la circulación ininterrumpida de mercancías. De este modo, incita a que los rasgos definitorios de una actitud moral se manifiesten, perciban, entiendan y acepten como una instancia más de esa circulación, que no difiere cualitativamente de otras instancias, o bien, para ser más exactos, que se toma por sus equivalentes o se confunde con otras instancias como si fueran sus equivalentes. Este recurso vuelve mensurable y tangible la noción moral de "sacrificio personal por el bien de otro", en sí notoriamente imprecisa y subdefinida, y lo hace aplicando criterios monetarios de magnitud, universalmente comprensibles y fácilmente legibles, y colocando etiquetas de precio a los actos de bondad. En líneas generales, este recurso actúa como institución psicoterapéutica que combate, y a veces incluso evita, las aflicciones que causa la frustración del impulso moral, así como los padecimientos inducidos por la conciencia culposa y los escrúpulos morales.

Todos conocemos al dedillo tales cualidades beneficiosas y terapéuticas de las

mercancías, y las conocemos por autopsia: por nuestra propia experiencia cotidiana. Conocemos el sentimiento de culpa que nos ocasiona la imposibilidad de pasar más tiempo con nuestros seres queridos, la familia y los amigos; la imposibilidad de escuchar sus problemas con toda la atención y compasión que requieren; de estar "siempre ahí para ti"; de mostrarnos dispuestos a abandonar cualquier cosa que estemos haciendo en el momento para correr a ayudarlos o siquiera a compartir sus penas y brindarles consuelo. Estas experiencias son cada vez más comunes en nuestra vida frenética. Por dar apenas un ejemplo a mano de la tendencia: si hace veinte años el 60% de las familias estadounidenses cenaban juntas con regularidad, ahora sólo el 20% se reúne en torno a la mesa.

La mayoría de nosotros estamos abrumados por las preocupaciones que surgen de nuestra relación diaria con los jefes, los compañeros de trabajo o los clientes, y la mayoría de nosotros llevamos esas preocupaciones encima, en nuestras computadoras portátiles y teléfonos celulares, adonde quiera que vayamos: a casa, a los paseos de fin de semana, a los hoteles de vacaciones. Nunca nos alejamos tanto de la oficina como para que no nos alcance una llamada o un mensaje telefónico; estamos todo el tiempo al servicio incondicional de las relaciones laborales. Conectados como estamos, de forma perpetua, a la red de la oficina, no tenemos excusas para no pasar el sábado y el domingo trabajando en el informe o el proyecto que debe estar listo para entregar el lunes. La "hora de cierre de la oficina" no llega nunca. Las fronteras, otrora sacrosantas, que separan la casa de la oficina —el tiempo laborable del llamado "tiempo libre" o "tiempo de ocio"— se han esfumado casi por completo, de modo tal que cada momento de la vida deviene en un momento de elección: una elección grave, una elección dolorosa y a menudo fundamental; una elección entre la carrera y las obligaciones morales, entre los deberes laborales y las demandas de las personas que necesitan de nuestros tiempo, compasión, cuidado, ayuda y socorro.

Obviamente, los mercados de consumo no resolverán estos dilemas por nosotros, y ni hablar de ahuyentarlos, invalidarlos o anularlos; y nosotros no esperamos que nos brinden estos servicios. Sin embargo, los mercados pueden y anhelan ayudarnos a mitigar, incluso a sofocar, los remordimientos de conciencia. Lo hacen mediante los preciados y excitantes regalos que ofrecen, que podemos espiar en las tiendas o en internet, comprar y usar para alegrar y hacer sonreír (aunque sea por un breve momento) a las personas que están hambrientas de nuestro amor. Estamos entrenados para esperar que los presentes suministrados por las tiendas compensen a nuestros seres queridos por todas las horas cara a cara o mano en mano que deberíamos haberles ofrecido pero no lo hicimos. Cuanto más costosos sean los regalos, mayor será la compensación que el dador espera ofrecer a sus destinatarios, y en consecuencia, más fuerte será el impacto apaciguador y tranquilizante en los remordimientos de conciencia que experimenta el dador.

Así, las compras se transforman en una suerte de acto moral (y viceversa: los actos morales nos guían por la vía de las tiendas). La acción de vaciar la billetera o usar la tarjeta de crédito toma el lugar del olvido de sí y el sacrificio personal que exige la

responsabilidad moral por el Otro. De más está decir que este proceso tiene un efecto secundario: mediante la publicidad y la entrega de analgésicos morales comercializados, los mercados de consumo no evitan sino, por el contrario, facilitan el marchitamiento, el languidecimiento y la desintegración de los vínculos interhumanos. Lejos de ayudar a detener las fuerzas que causaron la desintegración de los vínculos, colaboran en la tarea de debilitarlos y destruirlos de forma gradual.

Así como el dolor físico es señal de un problema orgánico e incita a tomar medidas urgentes para remediarlo, los escrúpulos morales son señal de los peligros que amenazan a los vínculos interhumanos… e impulsarían a una reflexión más profunda, así como a una acción más enérgica y adecuada, si no fueran atemperados por los tranquilizantes y analgésicos morales que nos suministra el mercado. Se han mercantilizado nuestras intenciones de hacer el bien a los demás. Y sin embargo, los mercados de consumo no deberían cargar con la responsabilidad principal, y menos aún con la única responsabilidad, por lo que ha ocurrido. Por designio o por omisión, los mercados de consumo son *cómplices* en el crimen de haber permitido que los vínculos interhumanos se cayeran a pedazos: cómplices antes y después de que se cometiera el crimen…

La segunda interfase entre los mercados de consumo y la ética se sitúa en el interior de una vasta área de preocupaciones por la identidad y búsquedas de identificación en las que tienden a enfocarse actualmente nuestros desvelos y estrategias de vida. Puesto que una de las características más salientes de la vida vivida en un escenario moderno líquido es la inestabilidad endémica y en apariencia incurable de la posición social (que ya no se adscribe de forma permanente ni se reconoce de forma inequívoca y definitiva) —así como la opacidad de los criterios que permiten establecer con autoridad el "lugar en el mundo" y de las instituciones facultadas para asegurarlo—, no sorprende que la cuestión de la identidad personal ocupe uno de los primeros lugares en la lista de prioridades vitales de la mayoría de los individuos. Y tal como ocurre en el caso de la otra cuestión que genera profunda incertidumbre —el debilitamiento y la creciente fragilidad de los vínculos humanos—, la inestabilidad y la inseguridad del lugar que ocupa cada uno en la sociedad atrae la incisiva atención de los mercados de consumo, porque éste es un aspecto de la condición humana que los proveedores de bienes de consumo pueden, y en efecto logran, capitalizar con el mayor de los fastos.

El ardid consiste en reconciliar lo que sería ostensiblemente irreconciliable si sólo se hiciera uso de recursos gestionados de forma individual (es decir, en ausencia de medios garantizados, o que prometen ser garantizados, por fuerzas supraindividuales que se reconocen y aceptan universalmente): reconciliar la seguridad que ofrece una identidad elegida (por efímera que sea) con la certeza, o al menos la alta probabilidad, de que será reemplazada sin demora por otra elección una vez que la actual pierda su seguridad o su atractivo. En síntesis, reconciliar la capacidad de *aferrarse* a una identidad con la capacidad de *cambiarla* a pedido: la habilidad de "ser uno mismo" con la capacidad de "volverse otro". El escenario moderno líquido requiere la posesión simultánea de ambas capacidades, y los mercados de consumo prometen suministrar las herramientas y las indicaciones necesarias para ejercitarlas en tándem.

Cabe reiterar que las necesidades de los individuos y las ofertas del mercado —tanto en este caso como en la ya mencionada coincidencia entre el consumismo y el descargo de la responsabilidad moral— se relacionan como el huevo y la gallina: unas no son concebibles sin las otras, aunque resulta imposible determinar cuáles son la causa y cuáles constituyen el efecto. No obstante, urge defender de forma convincente la indispensabilidad, la deseabilidad, la fiabilidad y la eficacia de los servicios que presta el mercado de consumo. Ya se había preparado el terreno para esta causa cuando se ligó la dedicación moral a los bienes de consumo: queda trasplantar las inclinaciones enraizadas y desarrolladas en el contexto de "la responsabilidad por el Otro" al contexto de la "responsabilidad por (y para) uno mismo". "Te lo has ganado"; "lo mereces"; "te lo debes": las reivindicaciones que invocan términos tomados o robados del campo de las obligaciones morales necesitan ser y son reorientadas para legitimar la autoindulgencia consumista.

La extravagancia ética que igualmente se percibe en tan incongruente reorientación de la idea de responsabilidad moral suele encubrirse o extirparse mediante un barniz moral del que se dota a la autoindulgencia: para hacer algo, primero se necesita ser alguien; en consecuencia, para ser capaz de cuidar a los demás, primero se necesita adquirir, proteger y conservar los recursos que exige dicha capacidad. Y no podemos cumplir con tal condición a menos que aceptemos los medios que nos ofrece el mercado para convertirnos en "alguien"; es decir, a menos que seamos capaces y estemos dispuestos a seguir la corriente del progreso (léase: la última moda) y a menos que seamos confiablemente flexibles y adaptables, que estemos resueltos a cambiar de inmediato cuando es preciso cambiar: que nuestra adherencia a la fluidez sea sólida; en resumen, a menos que estemos bien posicionados y, por ende, bien equipados para cuidar de los demás con eficacia y asegurar su bienestar. Como ya sabemos cuán estrechamente depende esta condición del acceso a los bienes de consumo, no nos cabe duda de que, con el fin de seguir nuestras inclinaciones morales, necesitamos traducir el postulado de "ser alguien" al mandato de asegurar la obtención de los bienes necesarios —en la cantidad correcta y la calidad apropiada— para enfrentar nuestra responsabilidad por los demás. Margaret Thatcher, esa infalible exégeta de la filosofía aforística del mercado, marcó un récord con su reescritura del Nuevo Testamento: declaró que el Buen Samaritano no habría podido ser un buen samaritano si no hubiera tenido dinero…

En síntesis, para ser morales, debemos comprar bienes; para comprar bienes, necesitamos dinero; para adquirir dinero, necesitamos vendernos… a buen precio y con dividendos aceptables. No podemos ser compradores si no devenimos en mercancías que la gente esté dispuesta a comprar. Es por eso que necesitamos una identidad vendible y atractiva. Nos lo debemos… porque, *quod erat demonstrandum,* se lo debemos a los demás. Ya basta de escuchar a esos charlatanes que nos imputan perversos motivos egoístas y nos acusan de hedonistas e inicuos. Si en verdad somos egoístas, lo somos por puro altruismo. Lo que para algunos simplones puede parecer autoindulgencia es en realidad una implementación del deber moral; o bien, al menos, así es como deberíamos responder, indignados, cuando se nos reprende por centrar nuestra inexplotada energía

moral en el cuidado del propio cuerpo y la propia imagen. Es obvio que podemos recurrir a este argumento, y con gran efecto, cuando otros nos acusan a los gritos; lo que no es tan obvio es que también podamos hacerlo cuando nos censura —en un murmullo— nuestra propia conciencia.

Al responder a estas acusaciones, se adquiere mayor confianza en uno mismo suscribiendo la creencia, inducida por el mercado, de que la sola *raison d'être* de las mercancías es la satisfacción que brindan; en consecuencia, la tarea vital de una mercancía se ha completado —y su derecho a existir se ha extinguido— una vez que la satisfacción cesa, o bien una vez que el reemplazo por otra mercancía brinda mayor satisfacción. Esa creencia alienta una circulación más rápida de los productos, a la vez que aconseja evitar el desarrollo de un apego perdurable y leal por alguno de ellos.

Con el efecto bumerán del cuidado moral que vuelve al cuidador, se borra la diferencia —o bien se le niega relevancia moral— entre el trato que se recomienda dar a las mercancías "animadas" y a las mercancías "inanimadas" comunes y corrientes. En ambos casos, el final o la mengua de la satisfacción que causa una "mercancía" equivalen al cese de su permiso de residencia en el universo de las obligaciones morales. Cuando se redirigen a la superación personal del cuidador, los impulsos morales pasan a ser una de las causas principales de la erosión y el debilitamiento de los vínculos interhumanos, así como de la indiferencia colectiva que demostramos ante la enorme evidencia de prácticas excluyentes que se difunden y "naturalizan" cada vez más.

Y la tercera interfase entre consumismo y ética, derivación o "consecuencia involuntaria" de las dos anteriores, es el impacto del consumismo en la sostenibilidad de nuestro hogar compartido: el planeta Tierra. Sabemos perfectamente que los recursos del planeta tienen límites y no pueden estirarse de forma indefinida. También sabemos que los recursos limitados del planeta son demasiado modestos para adecuarse a los niveles de consumo que se incrementan en todo el mundo en el afán de lograr los estándares alcanzados por las partes más ricas del planeta, es decir, los estándares según los cuales suelen medirse los sueños, los proyectos, las ambiciones y las premisas del resto del planeta en la era de la autopista informativa (de acuerdo con ciertos cálculos, para lograr semejante hazaña sería preciso multiplicar por cinco los recursos de nuestro planeta: se necesitarían cinco planetas en lugar del único que tenemos). No obstante, con su invasión y anexión del campo de la moral, los mercados han adosado al consumo funciones que sólo es posible cumplir incrementando aún más los niveles de consumo. He ahí la razón principal por la cual el "crecimiento cero" —medido según el producto interno bruto, es decir, la estadística de la cantidad de dinero que cambia de manos en las transacciones de compra y venta— se considera poco menos que una catástrofe, no sólo económica sino también política y social. En gran parte a raíz de estas funciones adicionales —que no están ligadas al consumo por su naturaleza ni por "afinidad natural"—, la perspectiva de establecer un límite al incremento del consumo, y más aún su reducción a un nivel sostenible desde el punto de vista ecológico, parece tan nebulosa como abominable: algo que ninguna fuerza política "responsable" (léase: ningún partido orientado a ganar las próximas elecciones) incluiría en su agenda política. Quizá la mercantilización de las

responsabilidades éticas —que son materiales y herramientas indispensables para la comunión humana—, combinada con la gradual pero implacable decadencia de toda otra manera alternativa (ajena al mercado) de manifestar esa comunión, sea un obstáculo mucho más formidable a la contención y la moderación de los apetitos consumistas que los prerrequisitos no negociables de la supervivencia biológica y social.

En efecto, si el nivel de consumo determinado por la supervivencia biológica y social es estable por naturaleza, los niveles requeridos para gratificar las otras necesidades que el consumo promete, espera y exige satisfacer son, también por la naturaleza de dichas necesidades, inherentemente propensos a elevarse y crecer: la satisfacción de estas necesidades agregadas no depende del mantenimiento de estándares estables, sino de la velocidad y el grado de su incremento. Los consumidores que recurren al mercado para satisfacer sus impulsos morales y cumplir con sus deberes de identificación (léase: mercantilización de sí mismos) se ven obligados a buscar diferenciales de valor y volumen, y en consecuencia, esta "demanda del consumidor" constituye un factor poderoso e irresistible en la presión ascendente. Así como la responsabilidad ética por los Otros no tolera límites, el consumo investido con la tarea de aventar y satisfacer impulsos morales se resiste a todo límite que se pretenda imponer a su extensión. Engarzados a la economía consumista, los impulsos morales, paradójicamente, se convierten en el obstáculo más colosal cuando la humanidad enfrenta la amenaza más formidable, sin duda, a su supervivencia: amenaza que no es posible combatir sin un inmenso volumen, quizás inédito, de autolimitación voluntaria y disposición al sacrificio personal.

Una vez establecida y puesta en marcha, la economía consumista sólo tiene el cielo como límite. Para ser eficiente en la tarea que ha asumido, no puede permitirse aminorar el paso, y mucho menos hacer una pausa y quedarse quieta. En consecuencia, debe suponer de forma contrafáctica —ya sea tácitamente o en innumerables palabras— la inexistencia de límites en la sostenibilidad del planeta, así como la infinidad de sus recursos. Desde el comienzo de la era consumista se promovió la ampliación de la rodaja de pan como remedio patentado —más bien como profilaxis a toda prueba— contra los conflictos y las rencillas en torno a la redistribución del pan. Eficaz o no en la suspensión de las hostilidades, esta estrategia requería presuponer la existencia de infinitas provisiones de harina y levadura. Ahora nos acercamos al momento en que la falsedad del supuesto y los peligros de aferrarse a él salgan irremediablemente a la luz. Quizás haya llegado la hora de devolver la responsabilidad moral a su vocación primigenia: la de garantizar la supervivencia mutua. Y todo indica que la condición primordial entre todas las condiciones necesarias para llevar a cabo este reenfoque es la desmercantilización del impulso moral.

Tal vez el momento de la verdad esté más cerca de lo que indican las estanterías rebosantes de los supermercados, los sitios de internet salpicados de *pop-ups* comerciales y los coros de expertos y consejeros de autoayuda que nos explican cómo hacer amigos e influir en los demás. La cuestión radica en encontrar el modo de preceder y anticipar su advenimiento con un despertar de la conciencia. Es cierto que no se trata de una tarea fácil: para llevarla a cabo será necesario lograr, nada más y nada menos, que el universo

de las obligaciones morales abarque a la humanidad entera, sin dejar de lado su dignidad y su bienestar, así como la supervivencia del planeta, su hogar compartido.

VI. PRIVACIDAD, CONFIDENCIALIDAD, INTIMIDAD, VÍNCULOS HUMANOS Y OTRAS VÍCTIMAS COLATERALES DE LA MODERNIDAD LÍQUIDA[*]

ALAIN EHRENBERG, analista de excepcional perspicacia que explora la intrincada trayectoria de la breve pero impactante historia del individuo moderno, intentó establecer con exactitud el natalicio de la revolución cultural moderna tardía (al menos en su ramificación francesa) que nos introdujo en el mundo moderno líquido donde aún vivimos: hallar una suerte de equivalencia, para la revolución cultural de Occidente, de la salva con que el acorazado *Aurora* dio la señal para el ataque y la toma del Palacio de Invierno que detonarían setenta años de gobierno bolchevique. Ehrenberg eligió el anochecer de un miércoles otoñal en la década de 1980, cuando una tal Vivienne, una "francesa común y corriente", declaró en un *talk show* televisivo, y por ende ante varios millones de espectadores, que nunca había experimentado un orgasmo en toda su vida matrimonial porque su marido Michael sufría de eyaculación prematura.

¿Qué tenía de revolucionario el pronunciamiento de Vivienne para justificar la elección de Ehrenberg? Dos aspectos estrechamente vinculados. En primer lugar, un acto intrínsecamente —si no epónimamente— *privado* se revelaba y conversaba *en público;* es decir, frente a cualquiera que, por voluntad o casualidad, estuviera escuchando. Y en segundo lugar, una arena *pública,* es decir, un espacio abierto al ingreso sin control, se usaba para ventilar y discutir un asunto de relevancia, emotividad e interés rigurosamente privados. Estos dos pasos de genuino carácter revolucionario, funcionando en tándem, legitimaban el uso *público* de un lenguaje desarrollado para conversaciones *privadas* entre un número estrictamente limitado de personas selectas: un lenguaje cuya función primigenia había consistido hasta entonces en separar el ámbito "privado" del "público". Más precisamente, estos dos avances interrelacionados iniciaron la utilización en público —para consumo y uso de una audiencia pública— de un vocabulario concebido para narrar experiencias privadas, atravesadas por la subjetividad (las *Erlebnisse* como algo distinto de las *Erfahrungen).*[**] Con el paso de los años, quedó claro que lo verdaderamente significativo del acontecimiento había sido el borroneo de la otrora sacrosanta división entre las esferas "pública" y "privada" de la vida humana corporal y espiritual.

Con el beneficio de la visión retrospectiva, podemos decir que la aparición de Vivienne ante millones de francesas y franceses pegados a sus pantallas de televisión también introdujo a los espectadores, y a través de ellos al resto de nosotros, en una *sociedad confesional:* una sociedad hasta entonces inaudita e inconcebible, en la cual se colocan micrófonos en los confesionarios, esas cajas de seguridad y depositarios epónimos del más secreto entre los secretos, la suerte de secreto que sólo se divulga ante Dios o sus mensajeros y plenipotenciarios terrenales; una sociedad en la cual los

parlantes conectados a esos micrófonos se cuelgan en las plazas públicas, lugares antes concebidos para esgrimir y discutir cuestiones de relevancia, apremio e interés generales.

El advenimiento de la sociedad confesional marcó el triunfo supremo de la privacidad —invención netamente moderna—, pero también el comienzo de su vertiginosa caída desde el cenit de la gloria. Por eso no cabe duda de que fue una victoria pírrica: la privacidad invadía, conquistaba y colonizaba el espacio público, pero a expensas de perder su autonomía, su rasgo definitorio y su privilegio más preciado y defendido con fervor.

Pero comencemos por el principio, a fin de comprender mejor los giros actuales de una trama que se ha desarrollado a lo largo de toda la era moderna.

¿Qué es "lo privado"? Cualquier cosa que pertenezca al ámbito de la "privacidad". Para determinar qué se entiende por "privacidad" en estos días, consultemos la Wikipedia, el sitio de internet célebre por contener y registrar de forma inmediata y presta todo lo que la sabiduría popular cree o acepta actualmente como la verdad, así como por actualizar sus resultados a diario, siguiendo de cerca el paso de objetivos notorios por superar en velocidad al más dedicado de sus perseguidores. Tal como leímos en la versión en inglés de la Wikipedia el 14 de julio de 2010, la privacidad

> es la capacidad que tiene un individuo o grupo de aislarse o aislar información sobre él, y así revelarse al público de forma selectiva. […] La privacidad se relaciona a veces con el anonimato, el deseo de pasar desapercibido o no ser identificado en el ámbito público. Cuando algo es privado para una *persona,* suele contener aspectos inherentemente especiales o sensitivos. […] La privacidad puede considerarse un aspecto de la seguridad: un aspecto en el cual los equilibrios entre los intereses de un grupo y otro alcanzan particular claridad.

Y por otra parte, ¿qué es la arena pública? Un espacio de acceso abierto a quienquiera desee entrar, mirar y escuchar. Todo lo que se ve y oye en la "arena pública", en principio, puede ser visto y oído por cualquiera. Considerando que (para citar una vez más a Wikipedia) "el grado en que se expone la información privada depende del modo en que el público haya de recibir esa información, que difiere según el lugar y el momento", mantener un pensamiento, un suceso o un acto en la esfera privada y hacerlos públicos son dos acciones tan contrarias como interdependientes (porque determinan sus límites recíprocos): los territorios de lo "privado" y lo "público" suelen estar en pie de guerra, al igual que las leyes y normas de corrección que prevalecen en cada ámbito. En cada uno de estos ámbitos, el acto de autodefinirse y autoafirmarse se realiza en oposición al otro.

Por regla, los campos semánticos de las dos nociones no se separan mediante fronteras que inviten o permitan un tráfico de doble mano, sino mediante frentes de batalla: de preferencia herméticos y fortificados al máximo, a ambos lados, contra intrusos y tránsfugas, así como tibios que prefieran sentarse en las barricadas, pero más particularmente contra desertores de ambos campos. Sin embargo, incluso si no se ha declarado la guerra y no se han emprendido acciones bélicas (o se han suspendido las

hostilidades), la frontera que separa los asuntos privados de los públicos sólo tolera, por regla, el paso de un tráfico *selecto:* la libertad de tráfico pondría en cuestionamiento la propia noción de frontera y la volvería redundante. El control suele disputarse con fiereza, así como el derecho a decidir a quién o a qué se le permite cruzar la frontera y quién o qué debe permanecer siempre de un solo lado, y por ende también el derecho a decidir qué informaciones tendrán la prerrogativa de conservar la privacidad y a cuáles se les permitirá o se les ordenará pasar al territorio público, o bien se las pasará por la fuerza. Si deseamos saber qué lado está actualmente a la ofensiva y cuál (con o sin beligerancia) intenta defender contra los invasores sus derechos adquiridos o heredados, no sería mala idea cavilar sobre el comentario premonitorio que Peter Ustinov expresó en 1956: "Éste es un país libre, señora. *Nosotros* tenemos derecho a compartir *su* intimidad en un espacio público" (el énfasis es mío).

Durante la mayor parte de la era moderna, se esperó o se temió casi exclusivamente que la violación del límite que separaba por entonces lo privado y lo público, así como las aún más importantes revocaciones unívocas y modificaciones arbitrarias en las reglas del tráfico fronterizo, vendrían del lado "público": mucha gente sospechaba que las instituciones públicas se proponían invadir, conquistar y tomar a su mando la esfera de lo privado para restringir severamente el ámbito del libre albedrío y la libre elección, privar a los individuos o grupos humanos de protección y, como consecuencia, dejarlos sin seguridad personal o grupal. Los demonios más siniestros y terribles que acechaban en los tiempos de la "modernidad sólida" fueron retratados de forma sucinta pero vívida en un tropo de George Orwell: la "bota que aplasta un rostro humano".

Quizá con alguna inconsistencia pero no sin fundamentos, se sospechaba que las instituciones públicas abrigaban intenciones funestas u ocultaban prácticas maliciosas en la erección de barricadas que bloquearan el acceso de muchos intereses privados al ágora u otros sitios de libre intercambio de información: sitios donde fuera posible negociar la elevación de problemas privados al nivel de cuestiones públicas. De más está decir que el truculento historial de las dos variedades totalitarias, igualmente rapaces, que caracterizaron el siglo XX confirió veracidad a las sospechas, y por ende también justificó la subsiguiente angustia (como si superaran la desesperación con la desesperanza, entre las dos agotaron el espectro de opciones imaginables: una lo hizo reivindicando el legado de la Ilustración y su proyecto moderno; la otra, condenando aquel acto fundacional de la modernidad como un lamentable error o crimen y rechazando el proyecto moderno como receta para el desastre).

Aunque ya han pasado su apogeo, estas sospechas permanecen y la angustia se rehúsa a amainar: se galvaniza una y otra vez, resucita y reverdece ante la noticia de alguna institución pública que ha transferido arbitrariamente del ámbito "público" al "privado" una tajada más de sus *funciones* y obligaciones, en flagrante violación de prácticas firmemente arraigadas —codificadas o no— en la mentalidad democrática, mientras que transfiere en dirección contraria, recolecta y almacena para futuros usos infames, de forma abierta o subrepticia, volúmenes aún más grandes de *información*

indiscutiblemente privada. Y sin embargo, cualquiera haya sido el argumento sobre la supuesta codicia o rapacidad del ámbito público, y su agresividad imputada o prevista, y como sea que hayan cambiado las percepciones de cada ámbito en el transcurso del tiempo, la alarma ante una inminente invasión y conquista de la esfera pública por los intereses privados cundió pocas veces y muy de tanto en tanto. La misión que hizo ponerse en guardia a nuestros antepasados fue la defensa del ámbito privado —y en consecuencia, de la autonomía individual— contra la intromisión indebida de los poderes de turno.

Hasta hace poco, en verdad: hoy los ejércitos triunfales del ámbito privado "liberan" franjas sucesivas de territorio público ante multitudes jubilosas y expectantes que aplauden con regocijo, y sus proclamas se entremezclan con premoniciones sombrías (hasta ahora tenues) y con advertencias (hasta ahora exiguas y tentativas) según las cuales esa aparente "liberación" lleva toda la impronta de una conquista imperialista, de una ocupación despiadada y del colonialismo más rapaz…

Georg Simmel, uno de los académicos más perspicaces y visionarios entre los fundadores de la sociología, observó que la *confidencialidad* (e indirectamente la privacidad, la individualidad, la autonomía, la autodefinición y la autoafirmación, puesto que la confidencialidad es un ingrediente crucial, indispensable e inescindible de todas ellas) debe ser *reconocida por otros* para tener una mínima posibilidad de sobrevivir intacta.[1] Es preciso observar la regla que dice "lo que se oculta con o sin intención se respeta con o sin intención". Sin embargo, la relación entre estas dos condiciones (la privacidad y la capacidad para la autodeterminación y la autoafirmación) suele ser tensa e inestable, y "la intención de ocultar" "adquiere una intensidad mucho mayor cuando choca con la intención de revelar". Lo que se deduce de la observación de Simmel es que, si no emerge esa "mayor intensidad", si está ausente la disposición a defender lo secreto con uñas y dientes contra los intrusos, los indiscretos y los entrometidos que no respetan nuestros secretos, *peligra la privacidad*. Y eso es exactamente lo que ocurre ahora, tal como Peter Ustinov, actualizando la declaración de Georg Simmel, detectó en el clima de nuestros tiempos: tiempos apenas unas décadas posteriores a aquellos en los que Simmel llevó a cabo su estudio.

Las ocasionales advertencias sobre peligros terminales para la privacidad y la autonomía individual, que emanan de la amplia apertura de la arena pública para los intereses privados, así como su gradual pero implacable transformación en una suerte de entretenido y ligero teatro de variedades, producen pocas o nulas repercusiones en la agenda pública y, en particular, en la atención popular. La paradoja de que la "desregulación" (léase: la voluntaria renuncia del Estado a un gran número de competencias que en el pasado se reservaba celosamente) aparejada con la "individualización" (léase: el abandono de numerosas obligaciones otrora estatales y su entrega al campo de las "políticas de vida", donde todo se gestiona y se opera en el nivel individual) se publiciten como el camino regio hacia la victoria definitiva de los derechos individuales, cuando en realidad socavan los cimientos de la autonomía individual y la

despojan de los atractivos que en el pasado la elevaban al nivel de los valores más codiciados, se encubre casi por completo en el proceso, con lo cual atrae escasa o nula atención y desencadena escasas o nulas acciones.

El secreto, por definición, es esa parte del saber cuya revelación a otros se rechaza, prohíbe y/o controla con rigor. La confidencialidad, por así decir, traza y demarca la frontera de la privacidad; y la privacidad es el ámbito que se supone de dominio personal, el territorio de la soberanía personal indivisa en cuyo interior uno tiene el poder completo e indivisible de decidir "qué y quién soy", y desde el cual es posible lanzar y relanzar cruzadas con el fin de que se respeten y reconozcan las decisiones propias. En un sorprendente giro de ciento ochenta grados con respecto a los hábitos de nuestros ancestros, hemos perdido las agallas, la resistencia y sobre todo la voluntad para persistir en la defensa de esos derechos, los irreemplazables ladrillos de la autonomía individual. En nuestros días, lo que nos asusta no es tanto la posibilidad de que se traicione o se viole nuestra privacidad, sino lo contrario: que se nos cierren las salidas. El área de la privacidad está transformándose en un sitio de encarcelamiento donde el dueño del espacio privado está condenado y destinado a cocerse en su propio caldo, obligado a sumirse en una condición cuya impronta es la ausencia de oyentes ávidos por extraerle los secretos y atravesar las fortificaciones defensivas para arrancárselos y exhibirlos en público, convertirlos en propiedad compartida por todos y en propiedad que todos desean compartir. *Al parecer, no nos complace en absoluto tener secretos,* a menos que sean secretos capaces de realzar nuestro ego atrayendo a editores de *talk-shows* televisivos, primeras planas de tabloides y tapas de revistas ilustradas.

Como resultado de todo este proceso, ahora la esfera pública se halla inundada, superpoblada y anegada, convertida en blanco de continua invasión, ocupación y colonización por parte de los ejércitos de la privacidad. Pero cabe preguntarse si esas tropas abandonan sus antiguos refugios —barracones, empalizadas y fortalezas— impulsadas por la urgencia de conquistar nuevos puestos de avanzada y levantar nuevas guarniciones, o si, por el contrario, huyen de su tradicional recinto cerrado, presas de la desesperación y el pánico, porque ya no lo consideran habitable. ¿Es su celo síntoma de un recién adquirido espíritu de exploración y conquista, o más bien es resultado y testimonio de expropiación y victimización? La tarea que se les ha ordenado llevar a cabo en nuestro mundo moderno líquido —la tarea de descubrir y/o decidir "qué y quién soy"— ¿es demasiado sobrecogedora para emprenderla seriamente en el interior de los exiguos lotes de la privacidad? A fin de cuentas, día a día se acumula evidencia de que, cuanto más se pretende experimentar con sucesivos intentos vacilantes, cosiendo remiendos para confeccionar sucesivas imágenes públicas, menos cercana es la perspectiva de alcanzar la seguridad y la confianza de sí cuya promesa desencadenó tamaños esfuerzos…

Éste es apenas uno de los interrogantes que no tienen respuesta obvia: hay otra pregunta clave que también sigue esperando en vano una respuesta. Después de todo, la confidencialidad no es sólo una herramienta de la privacidad, usada para recortar un espacio enteramente propio con el fin de apartar a los intrusos y quitarse de encima las

compañías indeseadas: también es una poderosa herramienta para construir y mantener la comunión, para enlazar y proteger los vínculos interhumanos más fuertes que se conocen y pueden concebirse. Cuando confiamos nuestros secretos a algunas personas selectas, "muy especiales", en tanto los ocultamos de todas las demás, se tejen redes de amistad, se designan y retienen los "mejores amigos", se contraen y mantienen compromisos infinitos (de hecho, se firman cheques en blanco en la medida en que los compromisos sean indeterminados y no tengan cláusula de cancelación); se unen conglomerados sueltos de individuos en grupos firmemente integrados con perspectivas de durar mucho tiempo. En pocas palabras, se recortan enclaves del mundo en cuyo interior se olvida por fin el problemático y enojoso conflicto entre la pertenencia y la autonomía; recintos en los cuales las elecciones entre los intereses privados y el bienestar de los demás, entre el altruismo y el egoísmo, entre el amor por uno mismo y el cuidado de los demás, detienen su tormento y ya no fomentan ni reavivan los dolorosos y desquiciantes remordimientos de conciencia.

Sin embargo, tal como Thomas Szasz ya observó en *El segundo pecado* (1973) con respecto a una de las herramientas más efectivas de la vinculación humana, "el sexo ha sido siempre una actividad muy privada y reservada. Tal vez ahí radique su poderosa fuerza para unir personas en un fuerte vínculo. A medida que hacemos del sexo algo menos reservado, es posible que lo despojemos de su poder para mantener juntos a hombres y mujeres". Las actividades sexuales fueron hasta hace poco el epítome genuino de los secretos más íntimos, compartidos de forma sumamente discreta sólo con personas seleccionadas con extremo cuidado y laboriosidad. En síntesis, estas actividades eran un ejemplo primigenio de los lazos interhumanos más fuertes y sólidos, los más difíciles de cortar y separar, y en consecuencia los más confiables. Pero lo que se aplica a esa arma extremadamente eficaz, guardiana de la privacidad, es aún más aplicable a sus acompañantes menores, sustitutos inferiores e imitaciones desdibujadas. *La crisis actual de la privacidad se relaciona de forma inextricable con el debilitamiento y la decadencia de todos los vínculos interhumanos.*

En este entrelazamiento del colapso de la privacidad y la desintegración de los vínculos, un factor es el huevo y el otro es la gallina, por lo cual discutir cuál vino primero y cuál llegó después constituye una pérdida de tiempo…

En tiempos recientes, varios observadores, así como la sabiduría popular que sigue sus propuestas, han depositado la esperanza de cumplir la doble promesa de autoafirmación individual y construcción comunitaria —desactivando a la vez el conflicto entre la autonomía y la pertenencia— en la tecnología de punta, con su pasmosa capacidad de facilitar la comunicación y los contactos interhumanos. Sin embargo, también está cobrando fuerza y difusión el malogro de dicha esperanza.

Tal vez este malogro sea el precio inevitable a pagar por la acelerada circulación informativa que ofrece la creación de la "autopista de información", como se ha denominado a internet. Todas las autopistas recién construidas tientan a más personas a conseguir vehículos, a usarlos, y a usarlos con mayor frecuencia; de ahí que pronto las

autopistas se abarroten (de hecho, ellas mismas invitan, crean y refuerzan el abarrotamiento), circunstancia que atenta contra su promesa original. La misión de llevar a los viajeros a destino con mayor rapidez y menor esfuerzo puede llegar a ser mucho más agobiante de lo que se esperaba. En el caso de las "autopistas de información", sin embargo, existe otra razón contundente para que se frustren las esperanzas: el destino de los mensajes —los "vehículos" que pasan a toda velocidad sobre estas autopistas— es la *atención humana,* que internet es incapaz de expandir, así como no puede agrandar su capacidad de consumir y digerir. Por el contrario, en el intento de adaptarnos a las condiciones creadas por internet, nuestra atención se vuelve frágil y, sobre todo, cambiante; incapaz de permanecer quieta durante un tiempo prolongado; ejercitada para "surfear" y acostumbrada a hacerlo, pero no para sondear; predispuesta a "zapear" entre los canales, pero no a esperar hasta que una de las tramas de ese zapeo se revele en su completa amplitud y profundidad. En pocas palabras, la atención tiende a patinar sobre la superficie con mucha mayor velocidad de la que necesitaría para ver lo que se esconde detrás.

Para tener una mínima posibilidad de ser notados, los mensajes electrónicos deben acortarse y simplificarse, de modo que puedan comunicar todo su contenido antes de que la atención languidezca o se aleje a la deriva con otro rumbo: he ahí una necesidad que los vuelve completamente inadecuados para transmitir ideas profundas que exijan reflexión y contemplación. Esa tendencia a acortar y simplificar mensajes, a quitarles hondura para que sean más agradables de surfear, ha marcado la breve pero tormentosa historia de la red mundial desde el comienzo. De las cartas largas, elaboradas y atentas se pasó a los *mails*; de los breves pero jugosos *mails* se pasó a los aún más abreviados y simplificados "textos" de iPhone, así como al "tuiteo", que no permite más de 140 caracteres… Si se aplica al mundo electrónico el principio darwiniano de la "supervivencia del más fuerte" (o la percepción de Copérnico y la ley de Gresham según la cual "la moneda mala desplaza a la buena"), la información más proclive a alcanzar la atención humana es la más breve, la menos profunda y la menos cargada de significado: oraciones en lugar de argumentos elaborados, palabras de moda en lugar de oraciones, fragmentos sonoros en lugar de palabras. El precio que pagamos todos por la "disponibilidad" de la información es un encogimiento de su contenido; el precio de su disponibilidad inmediata es una reducción drástica de su significación.

La otra —pero muy relacionada— ambivalencia que es endémica a la nueva tecnología de la información consiste en la marcada tendencia a facilitar la *formación* de comunidad, que llega en paquete junto con la igualmente inmensa facilitación de su *desmantelamiento*. Los usuarios de Facebook se jactan de hacer quinientos "amigos nuevos" en un día: más de los que he logrado hacer yo en 85 años de vida… Ahora bien, ¿se deduce de ahí que cuando hablamos de "amigos" estamos pensando en el mismo tipo de relación?

A diferencia de la formación para la cual se acuñó en un principio el nombre de "comunidad" (o bien, para el caso, cualquier otro concepto que se refiera al lado público de la existencia humana, a la "totalidad" de la asociación humana), las "comunidades" de

internet *no están concebidas para perdurar,* y mucho menos para conmensurarlas con la duración del tiempo. Es fácil sumarse a ellas, pero también es fácil irse y abandonarlas en el momento en que la atención, las simpatías y antipatías, los humores y las modas se van a la deriva en una dirección distinta; o bien, en el momento en que uno se aburre de recibir "más de lo mismo, siempre lo mismo" y la situación comienza a verse monótona y poco apetecible, como ocurre tarde o temprano en un mundo bombardeado de ofertas siempre nuevas (y cada vez más tentadoras y seductoras). Las comunidades de internet (ahora llamadas, con más precisión, "redes") se componen y descomponen, se agrandan o reducen, mediante actos múltiples que resultan de impulsos y decisiones individuales de "conectarse" y "desconectarse". En consecuencia, son asaz cambiantes, frágiles e incurablemente fisíparas; y es precisamente por ello que tanta gente, arrojada al entorno moderno líquido, recibe con beneplácito su llegada y las prefiere a las comunidades "a la vieja usanza", que han quedado en la memoria como entidades que monitorean la conducta diaria de sus miembros, los tienen a rienda corta, combaten toda señal de su deslealtad y hasta sus más mínimas fechorías, y así vuelven imposibles o exorbitantemente costosos los cambios de opinión y la decisión de abandonarlas. El perpetuo estado de transitoriedad de estas nuevas comunidades, su naturaleza reconocidamente temporaria por eternamente provisoria, su abstención a exigir compromisos de largo plazo (y mucho menos incondicionales) o lealtad indivisa y disciplina estricta son precisamente las características que las hacen tan atractivas para la mayoría, dado el entorno fluido que caracteriza con su fuerte impronta a la forma moderna de vida.

Muchos saludaron la sustitución de comunidades a la vieja usanza por las nuevas redes de internet como un inmenso salto hacia adelante en la historia de la libertad individual de elección. Y sin embargo, las mismas características de las redes que las vuelven tan deseables exigen el pago de un alto precio que para mucha gente, en cantidades crecientes, es desagradable e insoportable; un precio que se paga en la moneda de la seguridad, servicio que prestaban las comunidades a la vieja usanza, pero que las "redes" de internet son incapaces de prometer con alguna credibilidad. Más aún, no se trata simplemente de intercambiar un valor por otro, "una pizca de seguridad por una pizca de libertad". El deceso de las comunidades a la vieja usanza contribuye a la liberación de los individuos, pero los individuos liberados pueden muy bien considerar imposible, o al menos más allá de su capacidad individual y las capacidades de los recursos individuales que poseen, hacer un uso sensato de su libertad decretada: ser libres no sólo de iure sino también de facto. Un gran número de los presuntos beneficiarios de este intercambio supuestamente justo se sienten mucho más indefensos y desventurados, y por esa razón *más inseguros*…

Para sintetizar, puede conjeturarse que la tarea de volver genuina la libertad individual no llama a un debilitamiento sino a un fortalecimiento de los lazos de solidaridad entre los seres humanos. Si bien el compromiso a largo plazo que promueve la solidaridad robustecida parece ambivalente, también lo es la ausencia de compromisos, que hace de la solidaridad algo tan poco fidedigno como desenfadado…

La cohabitación de lo privado y lo público está llena de ruido y de furia. Y sin embargo, sin la presencia conjunta de ambas instancias, la comunión humana no es más concebible que el agua sin la presencia conjunta del hidrógeno y el oxígeno. Cada uno de estos compañeros que están presentes de forma conjunta necesita del otro para mantenerse entero y viable; en la cohabitación que los une, una guerra de desgaste equivale al suicidio de ambos. Ahora, tal como en el pasado y en el futuro, el cuidado de sí mismo y la preocupación por el bienestar del otro apuntan en igual dirección, recomendando la misma estrategia y filosofía de vida. Es por ello que resulta improbable detener alguna vez la búsqueda de un acuerdo entre lo privado y lo público. Y tampoco son el ruido y la furia las marcas de su relación.

---

[*] Agradezco el permiso para basarme en el contenido de mi capítulo "Privacy, secrecy, intimacy, human bonds, utopia — and other collateral casualties of liquid modernity", en Harry Blatterer, Pauline Johnson y Maria R. Markus (eds.), *Modern Privacy: Shifting Boundaries, New Forms,* Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010.

[**] Es probable que se refiera a la distinción de Walter Benjamin entre *Erlebnis* (vivencia) y *Erfahrung* (experiencia): mientras que la *Erlebnis* es un acontecimiento subjetivo y puntual, la *Erfahrung* forma parte de una continuidad ligada a la tradición. [N. de la T.]

[1] Véase Georg Simmel, "Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie", en *Gesamtausgabe,* Fráncfort, Suhrkamp, 1992, vol. 5.

VII. LA SUERTE Y LA INDIVIDUALIZACIÓN DE LOS REMEDIOS

DE ACUERDO con el *Oxford English Dictionary,* el diccionario más erudito de la lengua inglesa, es posible que el término *luck* [suerte] haya tenido un origen vinculado a los juegos de azar, es decir, parece haberse acuñado para describir algo que puede ocurrirle a un adicto al riesgo —a un jugador—, pero que podría haber sido diferente de lo que fue, o no haber ocurrido en absoluto; en otras palabras, algo incierto e impredecible, y en especial, desvinculado de cualquier cosa que pudiera o debiera hacer el apostador, excepto sumarse al juego y "correr el riesgo", tal como hizo el resto de los jugadores.

En efecto, la "suerte" era un acontecimiento que no se adscribía a una "causa" específica: a un acto o suceso que la "determinara", que volviera inevitable, ineludible y necesario ese acontecimiento; a menos que se cancelara o modificara por interferencia de alguna fuerza entrometida pero invisible e impermeable, como la Fortuna, diosa del azar, o cierto oficio secreto o banda de confabuladores con la capacidad de decidir de forma misteriosa los vaivenes del destino humano a la manera de una fuerza divina, omnipotente y sobrenatural, tal como reza el popular proverbio según el cual "el hombre propone y Dios dispone". Ganar era un caso de *buena* suerte; perder (particularmente en larga e inusual seguidilla), un caso de *mala* suerte. No obstante, ambos ocurrían sin motivo evidente y ninguno podía anticiparse con alguna seguridad, y mucho menos con certeza.

Buena o mala, la suerte es exactamente *lo contrario a la certeza*. Hablar de "suerte" supone un escenario esencialmente incierto: un escenario indeterminado o indefinido, ni preordinado ni previsto (no un "final cantado"), pero por sobre todo inmune e insensible a nuestras intenciones e iniciativas. En otras palabras, un escenario donde puede pasar cualquier cosa, pero donde no es posible predecir fiablemente la consecuencia de ninguna iniciativa. La "incertidumbre" desafía nuestra capacidad de comprender la situación, de actuar con cierta confianza en nosotros y de perseguir los fines propuestos hasta alcanzarlos.

En otras palabras, el estado de incertidumbre, ese coto propio del juego y de la buena o la mala suerte, es un producto conjunto de la *ignorancia* y la *impotencia:* los dos dragones que los herederos ilustrados de San Jorge prometieron, resolvieron e intentaron a duras penas matar, o al menos ahuyentar para siempre del mundo habitado por los seres humanos. La "ignorancia", en este caso, significa desconexión entre lo que esperamos y deseamos que ocurra y lo que realmente ocurre. La "impotencia" significa la desconexión entre lo que somos capaces de lograr y lo que deberíamos o desearíamos conseguir.

Sentimos incertidumbre cuando no conocemos a ciencia cierta los factores que condicionan nuestra situación y, por lo tanto, no sabemos cuáles son los factores que es

preciso implementar y poner en marcha para que esa situación se vuelva más agradable… o los factores necesarios para evitar que empeore; *sentimos impotencia* cuando constatamos o llegamos a sospechar que, aun cuando hubiéramos desplegado un inventario completo de tales factores, de todas formas nos habrían faltado las herramientas, las habilidades o los recursos para ponerlos en marcha, o bien para desactivarlos si fuera necesario. Por ende, en lugar de fortalecernos o envalentonarnos, el conocimiento que adquirimos nos humilla, puesto que deja al descubierto nuestra extrema incapacidad para llevar a cabo la tarea. Es por ello que la sensación simultánea de incertidumbre e impotencia es una condición absolutamente desagradable, irritante, vergonzosa, insultante y humillante. También es por esta razón que hemos llegado a ver las promesas gemelas de la modernidad —la de la ciencia, de reemplazar la ignorancia por el conocimiento, y la de la tecnología, de reemplazar la impotencia por el poder de actuar con eficacia— como dos de las glorias más esplendorosas, si no *las* más esplendorosas, de dicha era.

La modernidad llegó como la promesa y la determinación de conquistar la incertidumbre, o al menos de librar una guerra de desgaste total contra ese monstruo de múltiples cabezas. Los filósofos de la Ilustración explicaron la repentina abundancia de sorpresas, desgracias y desdichas penosas y aterradoras que infligían las fuerzas insumisas desatadas por interminables guerras religiosas —fuerzas que eludían con tenacidad la garra debilitada de los frenos y contrapesos locales— alegando que Dios se había retirado del manejo diario de su creación, o bien que la propia Creación tenía un defecto: la naturaleza en su estado puro era propensa a caprichos y manías, y permanecería obviamente ajena y sorda a nuestros deseos y necesidades mientras la inventiva, la razón y la laboriosidad de los seres humanos no la domesticaran para ponerle un freno. Por mucho que difirieran las explicaciones predilectas, gradualmente todos fueron coincidiendo en que la gerencia imperante de los asuntos mundanos había reprobado el examen, y el mundo necesitaba someterse sin demora a una nueva gerencia, esta vez *humana*. La nueva gerencia tenía instrucciones y mandato de acabar de una vez por todas con los más formidables demonios de la incertidumbre: la contingencia, la aleatoriedad, la falta de claridad, la ambivalencia, la indeterminación y la imprevisibilidad. El objetivo declarado del cambio gerencial consistía en subordinar la indócil y licenciosa Naturaleza (incluida la naturaleza *humana)* al gobierno de la razón; más exactamente, en rehacer la Naturaleza (una vez más, incluida la naturaleza humana) según el molde de la Razón, que, como todos debían saber, estaba animada y guiada por su innata e incondicional enemistad con la contradicción, la ambigüedad y las anomalías de toda clase, así como por su inquebrantable lealtad a los preceptos del orden, la norma y la obediencia a la ley; en resumen, instituir un gobierno de la razón capaz de concebir a su debido momento los medios necesarios para imponer sobre el mundo natural y el mundo humano un patrón hecho a la medida de las necesidades y preferencias humanas. Una vez finalizado el trabajo, el mundo humano ya no dependería de los golpes de suerte. En vez de ser un regalo del destino, bienvenido pero inexplicable y espontáneo, la felicidad humana sería un producto regular del planeamiento basado en el saber y sus aplicaciones.

Una vez que la modernidad hubiera cumplido con su promesa, ya no necesitaríamos de la suerte para obtener bienestar y felicidad.

La gerencia humana no logró estar a la altura de las expectativas populares, aun cuando las apuntalara mediante los pródigos reaseguros de sus doctos defensores y sus poetas cortesanos. Era cierto que se habían desmantelado y eliminado muchos ordenamientos heredados a los que se acusaba de contaminar con incertidumbre las actividades humanas, pero los patrones con que se los reemplazó terminaron por producir el mismo nivel de incertidumbre, mientras que, en un número creciente de situaciones, los resultados de las normas recomendadas de conducta demostraron depender del azar. Las variables desconocidas en las ecuaciones de la vida humana no dieron señal de disminuir. La certeza prometida y esperada, que se había juzgado tan predecible, no se veía por ninguna parte: se mantenía tenazmente fuera del alcance de sus perseguidores.

Durante los primeros cien o doscientos años de la guerra contra la incertidumbre, era lícito pasar por alto la ausencia de una victoria convincente, o al menos restarle importancia. Las sospechas de que la incertidumbre fuera una compañía permanente, indeleble e inseparable de la existencia humana solían desecharse por erróneas en principio, o al menos por groseramente prematuras. A pesar de la creciente evidencia en contrario, aún era posible pronosticar que la certidumbre aparecería en el horizonte al doblar la próxima esquina o la siguiente a la próxima. Aun cuando el objetivo hubiera demostrado ser más remoto de lo que se había creído en los vertiginosos años juveniles de la era moderna, la demora, por muy decepcionante que fuera, ni lo devaluaba ni era prueba fehaciente de su carácter inalcanzable; a lo sumo, presentaba la tarea como más difícil de lo que se había supuesto previamente, indicando que demandaría mayores esfuerzos, inventiva, fondos y sacrificio. La presencia continua de la contingencia aún podía explicarse por la insuficiencia del saber adquirido hasta entonces, o por lamentables pero rectificables errores de gestión; lejos se estaba de advertir que era imprescindible repensar de forma sustantiva la meta supuesta y postulada de la aventura moderna.

Durante el último medio siglo, sin embargo, un cambio drástico cobró ímpetu en nuestra visión del mundo: este cambio trascendió por mucho nuestra concepción del papel que juega la contingencia en la historia humana y el itinerario vital de los individuos, así como nuestra creencia en que el progreso del saber y la tecnología traería una inminente mitigación de su impacto. En las narrativas más recientes sobre los orígenes y el desarrollo del universo, o sobre los orígenes y la evolución de la vida en la Tierra, así como en nuestras descripciones de las unidades elementales de la materia, los acontecimientos irregulares y aleatorios —en esencia impredecibles por insuficientemente determinados o contingentes— han dejado de ser "alteraciones" insólitas y marginales, o bien "anormalidades", para elevarse a la categoría de factores constantes y explicaciones principales.

La idea moderna de ingeniería social basó su veracidad en la presuposición de que existían "reglas de profundidad", aún indómitas, desconocidas o mal entendidas, que serían traídas a la superficie gracias al trabajo de la razón; leyes férreas que gobernaban

la naturaleza, y que ordenarían y regularizarían la vida humana una vez que se quitaran de su camino las contingencias que causaban perturbaciones. Sin embargo, alrededor del último medio siglo se ha puesto en cuestión, y en duda creciente, la mismísima existencia de "leyes férreas", así como la plausibilidad de cadenas ininterrumpidas de causa y efecto (en realidad, la capacidad de concebirlas). Comenzamos a entender que la contingencia, el azar, el capricho, la ambigüedad y la irregularidad no son producto de grandes errores ocasionales y rectificables en principio, sino rasgos inalienables de toda existencia, y por ende también inextirpables de la vida social e individual de los seres humanos. Las ciencias naturales y las ciencias humanas parecen converger por una vez en opiniones notablemente similares sobre la modalidad existencial de sus respectivos objetos. Es como si el tren del pensamiento científico en su totalidad hubiera cambiado de dirección bajo el impacto de cambios drásticos en la experiencia, las prácticas y las ambiciones de la vida humana…

La dirección que parece haber tomado el tren de la academia desde que dio ese giro lo acerca a las conclusiones a las que llegó Jorge Luis Borges hace algún tiempo en su reflexión filosófica sobre el carácter azaroso de los castigos y las recompensas, que se asignan a destinatarios sin ninguna conexión con lo que éstos hagan o dejen de hacer. Al parecer, dice Borges en su cuento "La lotería en Babilonia", en algún laberinto de la Ciudad se ocultaba una Compañía secreta que distribuía suertes adversas y favorables mediante simples sorteos, como lo hacen todas las loterías. Borges enumera una serie de teorías concebidas por los beneficiarios y las víctimas de sucesivos sorteos, que se proponían encontrar algún orden en lo que, desde cualquier punto de vista, era un caótico rumbo de los acontecimientos… sólo para llegar a la conclusión de que "es indiferente afirmar o negar la realidad de la tenebrosa corporación, porque Babilonia no es otra cosa que un infinito juego de azares"…

Lo que sugiere Borges —y no tenemos buenas razones para negarlo ni argumentos sólidos para refutarlo— es que estamos condenados a bañarnos por siempre en esa desagradable pócima de ignorancia e impotencia en la que se originaron nuestras reflexiones, cualquiera sea la Babilonia que nos toque habitar. Por mucho que intentemos subordinar los efectos de nuestras acciones a nuestras intenciones y conducta, una y otra vez aquéllos difieren ampliamente de nuestras expectativas, y nos descubrimos incapaces de determinar con antelación cuándo y cómo será tal o cual resultado de los pasos que damos. Es precisamente *como si* hubiera una corporación secreta empeñada en mantener separados los efectos y las causas, así como los resultados de las acciones y sus intenciones. ¿O será que no existe un vínculo entre efectos y causas, entre las intenciones y los resultados de nuestras acciones? ¿Será que ese vínculo existe sólo en nuestra imaginación, hambrientos como estamos de orden y lógica, y en consecuencia no hay nada que encontrar, ningún "saber" que nos libere de la ignorancia, ni "reglas de profundidad" ni regularidades que podamos aprender y memorizar para no errar ni frustrarnos nunca más, y para asegurarnos de que hallaremos cosas buenas *siempre que* extendamos los brazos y las manos para alcanzarlas? Tal como respondería Borges, "es indiferente". Venga de donde venga y lo dirija quien lo dirija, el "infinito juego de azares"

no permite escapatoria. El estado de certidumbre es un producto de la imaginación fantasiosa, secundada y fortalecida por los horrores de la incertidumbre ubicua e ininterrumpida: un sueño soñado por personas inseguras e inciertas que, aun cuando sepan que se trata de un sueño, no pueden dejar de soñarlo. Cuanta menos certeza tengamos, y en consecuencia menos seguros nos sintamos, más intensos serán nuestros sueños y más desesperada será nuestra búsqueda de sustitutos, paliativos, medias tintas, tranquilizantes… cualquier cosa que atenúe el miedo a lo desconocido y posponga el momento de enfrentar cara a cara la impotencia propia. En la lista de estos recursos, la "suerte" ocupa uno de los primeros lugares.

Y en nuestros tiempos modernos líquidos hay una multitud de razones, muchas más que hace apenas cincuenta años, para sentir incertidumbre e inseguridad. Digo "sentir" porque no podemos decir con seguridad si el volumen de las incertidumbres ha crecido: lo que podemos asegurar es que el volumen de nuestras preocupaciones sí lo ha hecho. Y lo ha hecho porque las brechas que se abren entre nuestros medios de acción efectiva y la magnitud de las tareas que enfrentamos y estamos obligados a zanjar se han vuelto más evidentes, más ostensibles y más aterradoras en estos días de lo que se veían para nuestros padres y abuelos. Lo que vuelve la incertidumbre más horrenda y amenazadora que antes es nuestra recién percibida impotencia.

Dos de las brechas antes mencionadas se ven particularmente abismales e insalvables. Una aparece ante nuestros ojos cada vez que elevamos la vista con la esperanza de atisbar alguna fuerza potente "allá arriba" que podamos convocar (esperanza mediante) para que venga a salvarnos y protegernos contra los golpes del infortunio. Escudriñamos cielo y tierra con poco éxito y casi nunca encontramos lo que estamos buscando, mientras nuestros gritos de socorro quedan en general sin respuesta. En cuanto a la otra brecha que nos vemos obligados a enfrentar a diario, se abre entre lo que *somos* y el lugar donde deseamos o sentimos que deberíamos *estar;* si bien este último es el lugar que nos tienta y que se nos impone, en la mayoría de los casos nos encontramos con que la distancia entre los bordes del precipicio divisorio es demasiado ancha para salvarla.

La primera brecha surgió como resultado del divorcio entre el poder y la política. "Poder" es una expresión abreviada para denotar la capacidad de hacer cosas; "política", por otra parte, significa la capacidad de decidir qué es preciso hacer (es decir, con qué fines debería usarse el poder disponible). Hasta hace relativamente poco tiempo, el poder y la política residían en los despachos del Estado nacional, donde cooperaban estrechamente: de ahí que la política fuera conducida por los soberanos del poderoso Estado nacional, en tanto que el poder se mantenía bajo el control de la política. Su separación e inminente divorcio fueron una sorpresa: a fin de cuentas, tanto las fuerzas deseosas de introducir reformas como las empeñadas en mantener el statu quo contaban con que los organismos estatales serían ejecutores confiables y aceptables de sus intenciones, así como los vehículos correctos de las acciones que se proponían llevar a cabo. Las fuerzas "progresistas" y "conservadoras" peleaban sobre *qué* había de hacerse, en tanto que el *quién ha de hacerlo* casi no les preocupaba. Para ambas fuerzas, las instituciones que decidían los programas políticos eran los organismos más poderosos y

adecuados, destinados a permanecer tal cual eran, puesto que la soberanía del Estado sobre su territorio se reconocía como absoluta, indivisible e indiscutible.

Sin embargo, esta situación se ha alterado por completo. Muchos —quizá la mayoría — de los poderes regidos por las instituciones políticas del Estado "se evaporaron" en el "espacio de flujos" (como lo enuncia Manuel Castells): la tierra de nadie que trasciende el alcance de cualquier Estado y combinación de estados. Estos flujos tienen el poder y la movilidad suficientes para subestimar o ignorar las fronteras estatales y los intereses locales, así como las leyes y reglas de acción vigentes en el territorio. Los poderes que trazan la frontera entre las opciones realistas e irrealistas se han emancipado de la mayoría de las restricciones que los poderes territoriales de los estados nacionales son capaces de imponer o, en verdad, siquiera de contemplar. En ese nivel global, la discrepancia entre los medios disponibles y los objetivos postulados de acción toma la forma de una confrontación perpetua entre la política aquejada por un déficit crónico de poder y el poder liberado de las limitaciones impuestas por la política.

La segunda brecha surgió en el otro extremo de la jerarquía de poder: en el nivel de las "políticas de vida" (para usar los términos de Anthony Giddens). A medida que los poderes de acción se les escurrieron prestamente entre los dedos, los estados flaqueantes debieron rendirse ante las presiones de los poderes globales y "tercerizar" un creciente número de funciones que antes cumplían, librándolas al ingenio, el cuidado y la responsabilidad de los individuos. Tal como señaló Ulrich Beck, ahora se espera que los individuos —cada uno por su cuenta— busquen y encuentren respuestas individuales a problemas creados en el nivel social, actúen sobre ellos usando los recursos que manejan individualmente y se responsabilicen por sus elecciones, así como por los éxitos y los fracasos de sus acciones; en otras palabras, ahora somos "individuos por decreto", supuestamente capaces y responsables de proyectar nuestra vida y obtener por nuestra cuenta todo lo necesario para perseguir y cumplir los objetivos que nos proponemos.

Para la mayoría de nosotros, el supuesto poder con que contamos para hacer lo que queremos suena sospechoso: una ficción de cabo a rabo, o al menos en gran parte. La mayoría carece de los recursos necesarios para elevarse desde el nivel de "individuos por decreto" al rango de "individuos de facto". Nos falta el *saber* necesario tanto como la requerida *potencia*. Nuestra ignorancia e impotencia para encontrar soluciones individuales a los proble mas producidos socialmente devienen en pérdida de la autoestima, vergüenza por la ineptitud y dolor por la humillación. Todo ello se combina en la vivencia de un continuo e incurable estado de infortunio alimentado por la incertidumbre: una incapacidad para controlar nuestros asuntos vitales que nos reduce a una condición no muy diferente a la del plancton, zarandeado por corrientes de origen, sincronización, intensidad y rumbos desconocidos.

La vida bajo una nube de ignorancia e impotencia, en un ambiente cargado de incertidumbres, beneficia con creces el presente regreso de la categoría "suerte", devolviéndole una aceptación pública que se le había retirado y denegado a causa del cercano parentesco entre la suerte y la contingencia, el accidente, el azar y otras abominaciones que la modernidad juró eliminar por completo de la vida humana. La

afinidad de la suerte con los factores del desorden y el ciego azar ha dejado de ser un impedimento para convertirse en una ventaja. En efecto, una vez que las instituciones en apariencia omniscientes y omnipotentes —luego de prometer que racionalizarían la enrevesada trayectoria del destino humano para convertirlo en una sucesión de movimientos ordenados y controlables, modelados y predecibles, enseñables y factibles de ser aprendidos— fallaron en el cumplimiento de su promesa, se incrementó la demanda de ideas alternativas, capaces de hacer que la existencia fuera —si no por completo, al menos en parte— comprensible, manejable… y vivible. La suerte, el azar y la oportunidad se manifestaron como los obvios candidatos a desempeñar el papel de esas ideas sustitutas. La resonancia atronadora de las imágenes que invocan y la experiencia inmediata de la vida cotidiana hablaron —y siguen hablando— en su favor. A fin de cuentas, todos parecemos vivir hoy en la Babilonia de Borges, por así decir, librados a los sorteos de una lotería invisible y desconocida que se halla en manos de una Compañía invisible y desconocida. O bien, tal como George Steiner bautizó el código por el que regimos nuestra vida, vivimos en una cultura de casino…

Con el ideal de la certeza situado más allá de nuestro alcance individual y colectivo —circunstancia cada vez más admitida—, la probabilidad se manifestó como la segunda mejor opción en la búsqueda de ideas sustitutas. No podemos decir qué ocurrirá en un caso particular en que hagamos tal o cual cosa, pero podemos tener "bastante certeza" de que, si repetimos tal o cual acción muchas veces seguidas, una cantidad calculable de intentos nos llevará al éxito (por ejemplo, cuantas más veces arrojemos un dado, mejores son las chances que tiene cada una de sus seis caras de salir hacia arriba; no en vano un popular refrán inglés dice de las personas honestas y cristalinas que son "rectas como un dado"). No podemos predecir el resultado de ninguno de nuestros movimientos, pero podemos calcular la probabilidad de resultados exitosos; también, a la inversa, podemos calcular la probabilidad de que fracasen: en otras palabras, el "riesgo de fracaso". Según el supuesto tácito que subyace a esta esperanza, los efectos de los factores perturbadores, como los accidentes, se "cancelarán unos a otros" en una cantidad suficientemente grande de intentos. Y una vez que hemos hecho los cálculos, podemos seleccionar los movimientos que otorgan a nuestra acción mayores probabilidades de éxito que otras jugadas. ¿Acaso no era esto lo que pensaba Séneca cuando enunció su célebre máxima "la suerte es lo que ocurre cuando la preparación encuentra la oportunidad"?

Si la categoría de certeza no tiene espacio para los golpes de suerte o los embates del infortunio, la idea de riesgo no existe sin ellos: de eso puede dar testimonio cualquier jugador de ruleta, habiendo aprendido de la peor manera que, aunque las probabilidades de que salgan números colorados o negros son exactamente iguales, es absolutamente factible perder muchísimo dinero si se apuesta con tozudez al colorado durante una serie de jugadas en las que salen quince o más números negros seguidos. Si del cálculo de probabilidades se deduce que cada mil jugadas de ruleta se pueden esperar quinientas victorias para los números colorados, aun así necesitamos suerte si queremos que salga un número colorado cuando apostamos a él. Cabe recordar que la exactitud (y en

consecuencia la fiabilidad) de los cálculos de riesgo se incrementa con el volumen de intentos repetidos; sin embargo, es altamente improbable que podamos permitirnos el lujo de repetirlos mil veces, y mucho menos de repetirlos al infinito. E incluso si pudiéramos hacerlo, no sabríamos si el dinero ganado cubriría los costos de los intentos "sin suerte"…

Sin embargo, éste no es el único inconveniente que hace de la confianza en el cálculo de riesgos una pobre alternativa a la creencia en leyes férreas de la naturaleza que predeterminan y prevén los resultados, o en una sociedad humana "ordenada". A fin de cuentas, lo que nos lleva a recurrir a nociones de buena o mala suerte con el fin de encontrar al menos alguna factibilidad de lógica en los giros sorpresivos de los acontecimientos no es la repetición infinita de sucesos. Nada nos asusta más que la posibilidad de ser tomados por sorpresa, de improviso, por una catástrofe excepcional, es decir, por un acontecimiento que escape a cualquier cálculo de riesgo basado en números altos de sucesos repetidos, y que además pondría en jaque nuestra capacidad de defensa aun cuando lo hubiéramos adivinado de antemano. Ni siquiera el más pedante cálculo de riesgo volvería más evitable el repentino traslado a un país distante de una línea de producción que nos proporcionaba —a nosotros y a nuestros vecinos— los medios de subsistencia: no lo volvería más evitable que el próximo tsunami, la próxima erupción volcánica, el próximo terremoto o el próximo derrame de petróleo. El cálculo de riesgos podría resultar útil en un mundo marcado por la regularidad, pero el mundo que habitamos lleva la impronta de la irregularidad.

Entonces, casi al final de la larga serie de batallas libradas por la modernidad contra el reinado del "mero azar", nos toca presenciar el regreso triunfante de la "suerte" mucho antes de que ésta hubiera llegado al destino de exilio, donde se la había sentenciado a permanecer de aquí a la eternidad…

VIII. BUSCAR EN LA MODERNA ATENAS UNA RESPUESTA A LA PREGUNTA DE LA ANTIGUA JERUSALÉN[*]

LA *TEOLOGÍA POLÍTICA* de Carl Schmitt (concebida en 1922 y reciclada diez años más tarde, sin descuidar el más mínimo detalle, en *El concepto de lo político)* se proponía ser a la teoría política lo que el Libro de Job ha sido para el judaísmo y, a través del judaísmo, para el cristianismo.

Según la intención, el designio y la esperanza que lo habían impulsado, este libro debía responder una de las preguntas más notorias e inquietantes de las "nacidas en Jerusalén", pregunta de la que no podía sino estar preñada la más famosa de las ideas nacidas allí: la idea de un mundo monocéntrico, gobernado por un *solo y único Dios,* el omnipotente y omnipresente creador de las estrellas, las montañas y los mares, juez y salvador de la Tierra entera y de la humanidad entera. Esa pregunta no podría haberse planteado en otro lugar; en particular, no se les habría ocurrido a los atenienses, que habitaban un mundo repleto de deidades mayores o menores de naciones mayores o menores; aunque tampoco se les habría ocurrido a los antiguos hebreos, los del "dios tribal", al menos mientras su dios, en gran medida como los de los griegos, compartiera la Tierra (o siquiera su minúsculo hogar, Canaán) con incontables dioses de tribus hostiles. Sin embargo, los hebreos no habrían planteado esa pregunta aun cuando su dios hubiera reivindicado para sí el dominio planetario, puesto que el Libro de Job preconcibió la respuesta antes de que la pregunta pudiera ser articulada de lleno y comenzara a inquietarlos seriamente. La respuesta, cabe recordar, no podía ser más simple: *El Señor me lo dio y el Señor me lo quitó: ¡bendito sea el nombre del Señor!* Tamaña respuesta no llamaba al cuestionamiento ni al debate, sino a la obediencia resignada; no necesitaba de un comentario erudito ni de profusas notas al pie para sonar convincente. Sin embargo, la pregunta que preñaba a la idea de un solo y único Dios no podía sino surgir una vez que el profeta hebreo Jesús declarara que el Dios omnipotente era además un Dios del Amor, y cuando su discípulo san Pablo llevara la Buena Nueva a Atenas: un lugar donde se esperaba que las preguntas, una vez planteadas, fueran respondidas, y a tono con las leyes de la lógica. El hecho de que la respuesta no estuviera al alcance de la mano pone en evidencia el recibimiento bastante poco acogedor que tuvo san Pablo entre los atenienses, y explica por qué, al dirigirse a "los griegos", éste prefería enviar sus misivas a los corintios, mucho menos sofisticados en cuestiones de filosofía…

En el mundo de los griegos (un mundo policéntrico como los de los incontables pueblos politeístas restantes) existía un dios para cada actividad y experiencia de los seres humanos, así como para cada situación y ocasión de la vida, por lo cual también había una respuesta para cada interrogante pasado y futuro; y, sobre todo, había una explicación para todas y cada una de las incongruencias pasadas y presentes en las

acciones divinas, así como recetas para improvisar explicaciones nuevas, aunque a priori sensatas, en caso de que se detectaran nuevas incongruencias. A los fines de prever —o al menos neutralizar de forma retrospectiva— el desafío divino a la lógica humana, se necesitaban muchos dioses: dioses que tuvieran propósitos distintos, tal como los seres humanos; dioses que pelearan entre ellos desbaratando las iniciativas de otros dioses, guardando rencores mutuos y vengando las fechorías y diabluras de los demás, tal como lo hacen los seres humanos; dioses cuyas flechas pudieran ser desviadas del blanco por flechas arrojadas desde los arcos de otros tiradores igualmente divinos. Los dioses podían sostener su autoridad divina, incuestionada e indiscutible sólo en grupo, cuanto más grande mejor, de modo tal que la razón por la que un dios o una diosa no hubiera cumplido con sus promesas divinas siempre podía encontrarse en una maldición igualmente divina echada por algún otro habitante del populoso panteón, con lo cual no tenía sentido guardar rencor contra la divinidad como tal ni poner en duda su sabiduría sumaria.

Todas estas reconfortantes explicaciones del irritante capricho diseminado por el sistema de gracias y condenas divinas —un azar evidentemente sordo e inmune a la piedad o la impiedad, los méritos y los pecados humanos— se desvanecieron una vez negada la propia existencia del panteón, y una vez que el "solo y único" Dios hubo reivindicado para sí el dominio indiscutible, exhaustivo e indivisible, censurando a todas las otras deidades (otros dioses tribales, o dioses "especialistas", "parciales") como meros falsos pretendientes, a la vez que doblegaba a los impostores para probar su impotencia. Al hacerse del *poder* absoluto, de la soberanía plena e indivisible sobre el universo, el Dios de la religión monoteísta tomó absoluta *responsabilidad* por las bendiciones y los golpes del destino: tanto por la mala suerte de los desgraciados como por (en palabras de Goethe) la "serie de días soleados" de los mimados por la fortuna. El poder absoluto significa que *no hay excusas*. Si el Dios bondadoso y protector no tiene rivales, tampoco cuenta con una disculpa sensata, y mucho menos obvia, por los males que atormentan a los seres humanos bajo su dominio.

El Libro de Job refunde la aterradora *aleatoriedad* de la Naturaleza en la aterradora *arbitrariedad* de su Soberano. Proclama que *Dios no debe a sus fieles una explicación por Sus acciones* y, con toda certeza, *no les debe una disculpa:* tal como lo enuncia sucintamente Leszek Kolakowski, "Dios no nos debe nada" (ni justicia ni una excusa por la ausencia de justicia). La omnipotencia de Dios incluye licencia para dar giros bruscos, para decir una cosa y hacer otra; supone el poder de ser caprichoso y antojadizo, el poder de hacer milagros e ignorar la lógica de la necesidad, que los seres menores no tienen otra alternativa sino obedecer. Dios puede golpear a voluntad, y si se abstiene de golpear es sólo porque ésa es Su (buena, benigna, benevolente, amorosa) voluntad. La idea de que los seres humanos puedan *controlar* las acciones de Dios por el medio que sea, incluidos los medios que el propio Dios ha recomendado (es decir, la sumisión total e incondicional, un manso y fiel acatamiento de Sus órdenes y la adherencia a la Ley Divina al pie de la letra), es una blasfemia.

En abierta oposición a la Naturaleza muda e insensible que Él gobierna, encarna y

personifica, Dios *habla* y *da órdenes*. También se fija si se han obedecido sus órdenes, recompensa al obediente y castiga al indócil. *No es indiferente* a lo que piensan y hacen las débiles criaturas humanas. Sin embargo, como a la muda e insensible naturaleza, lo que los seres humanos piensen y hagan *no lo compromete*. Puede *hacer excepciones,* y las leyes de la coherencia y la universalidad no están exentas de ejercitar esa prerrogativa Divina ("milagro" significa, en última instancia, la violación de una regla y una desviación de la coherencia y la universalidad). En efecto, el cumplimiento incondicional de una norma es por definición irreconciliable con la verdadera soberanía: con el poder absoluto de *decidir*. Para ser absoluto, el poder debe incluir el derecho y la capacidad de incumplir, suspender o abolir la norma, es decir, realizar actos que en el extremo receptor repercuten como milagros. La idea de soberanía del gobernante que plantea Schmitt graba una noción preformada del orden divino en la base del orden legislativo del Estado: "La excepción en la jurisprudencia es análoga al milagro en la teología. […] El orden jurídico no se basa en una *norma* sino en una *decisión"*.[1] El poder de exceptuar es el fundamento simultáneo del poder absoluto de Dios y del ininterrumpido e incurable miedo que sienten los seres humanos a raíz de la inseguridad: miedo que ningún volumen de piedad alcanza para ahuyentar sin retorno. Y eso es exactamente lo que, de acuerdo con Schmitt, ocurre en el caso del soberano humano que ya no está esposado por las normas. Gracias a ese poder de excepción, los seres humanos, tal como ocurría en los tiempos anteriores a la Ley, son vulnerables y sienten incertidumbre. Sólo que ahora su temor no conducirá a la pecaminosa duda sobre la omnipotencia del soberano. Por el contrario, hará que esa omnipotencia se vuelva más obvia e imperiosa.

Todo esto nos lleva de regreso al principio, al miedo "cósmico" o *primitivo,* que, de acuerdo con Mijaíl Bajtín, es fuente tanto de la religión como de la política.

En su intento de desentrañar el misterio del tan humano poder terrenal, Mijaíl Bajtín, uno de los más grandes filósofos rusos del siglo pasado, comenzó por una descripción del "miedo cósmico", la emoción humana, demasiado humana, inspirada por la magnificencia inhumana y sobrenatural del universo; la clase de miedo que precede al poder hecho por el hombre y le sirve de fundamento, prototipo e inspiración.[2] El miedo *cósmico,* en palabras de Bajtín, es la trepidación que se siente ante lo inmensurablemente grande y lo inmensurablemente poderoso: ante los firmamentos estrellados, la imponencia de las montañas, el océano interminable y el temor a las convulsiones cósmicas y los desastres naturales. Cabe destacar que en el corazón del "miedo cósmico" está la insignificancia del temeroso, escuálido y efímero ser que se enfrenta a la enormidad del universo eterno; la absoluta debilidad, la incapacidad de resistir, la *vulnerabilidad* del cuerpo humano frágil, blando y eminentemente mortal que se revela ante la visión del "firmamento estrellado" o "la imponencia de las montañas"; pero allí también está la advertencia de que los seres humanos no tienen el poder de captar, comprender o asimilar mentalmente ese poderío formidable que se manifiesta en la absoluta grandiosidad del universo. Ese universo escapa por completo al entendimiento; sus intenciones son *desconocidas;* sus próximas acciones son *impredecibles* e imposibles de

resistir aun si se adivinaran. Si hay un plan preconcebido o una lógica en su accionar, sin duda escapa a la capacidad humana de *comprensión*. Y en consecuencia, el "miedo cósmico" es también horror por lo desconocido y lo indómito: en resumen, es el terror a la *incertidumbre*.

La vulnerabilidad y la incertidumbre son también las dos cualidades de la condición humana donde se moldea otro miedo, el "miedo oficial": el miedo al poder *humano,* al poder *hecho* por el hombre y *poseído* por el hombre. El "miedo oficial" se construye según el modelo del poder inhumano reflejado por el "miedo cósmico" (o bien, mejor dicho, que emana de él).

Bajtín sostiene que todos los sistemas religiosos hacen uso del miedo cósmico. La imagen de Dios, el soberano supremo del universo y sus habitantes, se modela a partir de la familiar emoción que provoca el temor a la vulnerabilidad y el temblor ante la impenetrable e irreparable incertidumbre. Sin embargo, cabe destacar que el miedo cósmico prístino y primigenio sufre una transformación aciaga cuando es remodelado por una doctrina religiosa.

En su forma original, de nacimiento espontáneo, se trata de un miedo a una fuerza *anónima* y *muda*. El universo atemoriza, pero no habla. No exige nada. No da instrucciones en cuanto a la forma de proceder; no podría importarle menos lo que hacen o dejan de hacer los temerosos y vulnerables seres humanos. No puede ser inmolado, alabado ni ofendido. No tiene sentido hablar con el firmamento estrellado, las montañas o el mar en el intento de congraciarse con ellos y ganarse su favor. Ellos no oyen, no escucharían si oyeran, y mucho menos responden. No tiene sentido tratar de ganar su perdón o su benevolencia. Además, a pesar de toda su tremenda potencia, no podrían cumplir los deseos de los penitentes incluso si les importaran; no sólo les faltan ojos, oídos, mente y corazón, sino también la capacidad de elegir y el poder de discreción, y, en consecuencia, la capacidad de decidir, así como acelerar o desacelerar, detener o revertir, lo que habría ocurrido de todos modos. Sus movimientos son inescrutables para las débiles criaturas humanas, pero también para ellos mismos. Son —tal como declaró el Dios bíblico al comienzo de su conversación con Moisés— "lo que son" y punto. Y *sin siquiera* esa mínima declaración.

"Soy lo que soy": he ahí las primeras palabras registradas de las que pronunció aquella fuente sobrehumana de miedo cósmico durante el memorable encuentro que tuvo lugar en la cima del monte Sinaí. Una vez dichas esas palabras, precisamente *porque* había palabras dichas, la fuente sobrehumana dejó de ser anónima, aun cuando se haya abstenido de presentarse por el nombre y haya permanecido más allá de la comprensión y el control humanos. Los seres *humanos* siguieron siendo tan vulnerables e inciertos como siempre, e igual de temerosos; sin embargo, algo importante había ocurrido con la *fuente* de su miedo cósmico: había dejado de ser sorda y muda; había adquirido control sobre su propia conducta. Desde entonces podía ser benigna o cruel, podía recompensar o castigar. Podía hacer exigencias y someter su conducta al hecho de que éstas se obedecieran o desobedecieran. No sólo podía *hablar,* sino que también era posible *hablarle,* complacerla o despertar su ira.

Y así, curiosamente, si por un lado aquellos seres temerosos se transformaron en esclavos del mandato divino, la extraordinaria transformación del universo en Dios fue también un acto de *empoderamiento humano indirecto*. Desde entonces, los seres humanos debían ser dóciles, sumisos y complacientes; sin embargo, también podían hacer algo, al menos en principio, para asegurarse de que las formidables catástrofes temidas los eludieran y las ansiadas bendiciones fueran a su encuentro. Ahora podían obtener noches exentas de pesadillas y llenas de esperanza a cambio de días plagados de aquiescencia. "Hubo truenos y relámpagos, y una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta, y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar." Pero en medio de toda esa confusión inconcebible y ese estrépito espeluznante se ha oído la voz de Dios: "Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos". "Todo el pueblo a una respondió diciendo: 'Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé'" (Éxodo, 19). Obviamente complacido con aquel juramento de obediencia inquebrantable, Dios le prometió al pueblo conducirlo "a una tierra que mana leche y miel" (Éxodo, 33). Dios hizo un pacto con su pueblo: si ustedes me escuchan y me obedecen, yo los haré felices. Y un pacto es un contrato que, una vez sellado, obliga a *ambas* partes. O al menos eso es lo que debería ser y lo que se espera que sea.

No podemos dejar de ver que, si ésta pretende ser una historia de miedo cósmico reciclado en miedo "oficial" (como sugirió Bajtín), lo que se ha relatado hasta ahora ha sido insatisfactorio, o quizás incompleto. Nos dice que (y cómo) el pueblo pasó a estar restringido en todo lo que hiciera por el código de la ley (detallado meticulosamente después de que el pueblo firmó un cheque en blanco prometiendo obedecer los deseos de Dios, cualesquiera que éstos fueran); pero además sugiere que Dios, una vez transformado en la fuente de miedo "oficial", también ha de estar restringido y obligado: lo restringe y obliga la piedad de su pueblo. En consecuencia, paradójicamente, Dios (o la Naturaleza que Él representaba) había adquirido albedrío y discrecionalidad… ¡sólo para renunciar a ellos otra vez! Mediante el simple recurso de la *docilidad,* el pueblo podía *obligar* a Dios a ser benévolo. De ese modo, el pueblo adquiría un medicamento patentado (tienta decir: infalible) para curarse de la vulnerabilidad y se quitaba de encima el fantasma de la incertidumbre, o al menos lograba mantenerlo a una distancia prudencial. Siempre que obedecieran la Ley al pie de la letra, los fieles no serían vulnerables ni estarían atormentados por la incertidumbre. Sin embargo, sin vulnerabilidad ni incertidumbre no habría temor, y sin temor no habría poder… Si está obligado a obedecer reglas, el Dios omnipotente corre el riesgo de ser una *contradictio in adiecto* —una contradicción en los términos—: un Dios *sin poder*. Pero un Dios sin poder *no* es una fuerza en la cual se pueda confiar que cumpla su promesa de hacer al pueblo su "propiedad personal" "entre todos los pueblos". He ahí la paradoja que el Libro de Job se abocó a resolver.

En tanto que violaba flagrantemente, una por una, las disposiciones del pacto que Dios había establecido con su "propiedad personal", la historia de *Job* era poco menos que incomprensible para los habitantes de un Estado moderno concebido como

Rechstaat. Iba contra los principios de lo que se les había enseñado a ver como el sentido de las obligaciones contractuales por las que se guiaba su vida, y en consecuencia, también contra la armonía y la lógica de la vida civilizada. El drama de Job siempre fue para los filósofos un ininterrumpido e incurable dolor de cabeza, que hacía añicos sus esperanzas de descubrir o instilar lógica y armonía en el flujo caótico de acontecimientos que ha dado en llamarse "historia". Generaciones de teólogos se rompieron los dientes tratando en vano de hincarlos en su misterio; como al resto de los hombres y las mujeres de la modernidad (y a cualquiera que memorizara el mensaje del Libro del Éxodo), se les había enseñado a buscar la regla y la norma, pero el mensaje del libro decía que no había ninguna regla o norma confiable; más exactamente, ninguna regla o norma que obligara al poder supremo. El Libro de Job anticipa el veredicto contundente de Carl Schmitt según el cual "el soberano es quien tiene el poder de exceptuar". El poder de imponer reglas se origina en el poder de suspenderlas o dejarlas sin efecto ni valor.

Carl Schmitt, sin duda el más certero e inteligente anatomista del Estado moderno y sus inclinaciones totalitarias intrínsecas, asegura: "Quien determina un valor, *eo ipso* siempre fija un no valor. El sentido de esta determinación de un no valor es la aniquilación del no valor".[3] La determinación del valor traza los límites de lo normal, lo común, lo ordenado. El no valor es la excepción que demarca esta frontera.

> *La excepción es lo que no puede subsumirse;* escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico: la decisión. […] No existe norma aplicable al caos. Para que el orden jurídico tenga sentido, es preciso establecer un orden. Es preciso crear una situación regular, y *soberano es quien determina de forma definitiva si esta situación es en verdad efectiva.* […] La excepción no sólo confirma la regla; la regla como tal vive sólo a cuenta de la excepción.[4]

Giorgio Agamben, el brillante filósofo italiano, comenta:

> *La regla aplica a la excepción en el hecho de que ya no aplica, que se retira de ella*. En consecuencia, el estado de excepción no es un simple retorno al caos que precede al orden sino más bien la situación que resulta de haberlo suspendido. En este sentido, la excepción, verdaderamente, de acuerdo con su sentido etimológico, es *sacada afuera [ex capere]* y no simplemente excluida.[5]

En otras palabras, no hay contradicción entre las acciones de *establecer una regla* y *hacer una excepción*. Muy por lo contrario: sin el poder de exceptuar de la regla, no habría poder para sostener la regla…

Todo esto es innegablemente confuso; sin embargo, aunque desafíe la lógica del sentido común, es la verdad del *poder,* y es preciso afrontarla en cualquier intento de comprender cómo funciona este último. El entendimiento contradice a la creencia: condiciona la creencia a la comprensión lógica, y en consecuencia, la vuelve siempre provisoria. Sólo lo incomprensible puede ser creído de forma incondicional. Sin el Libro de Job, el Libro del Éxodo no lograría establecer el fundamento de la omnipotencia de Dios y la obediencia de Israel.

La historia de Job que se cuenta en ese libro fue el más agudo e incisivo (y el menos fácil de rechazar) de los desafíos concebibles a la idea del orden basado en una norma

universal y no en decisiones (arbitrarias). Dado el conjunto de herramientas y rutinas preestablecidas accesibles a la razón, la historia de Job fue un abierto desafío a la posibilidad de que las criaturas dotadas de razón, y en consecuencia deseosas de lógica, se sintieran cómodas en el mundo. Tal como los antiguos astrónomos se desesperaban por trazar siempre nuevos epiciclos para defender el orden geocéntrico del mundo contra la evidencia indómita que proporcionaban los avistamientos en el cielo nocturno, los teólogos eruditos citaban el Libro de Job desviviéndose por defender la cualidad inquebrantable de los lazos entre pecado y castigo, y entre virtud y recompensa, contra la firme evidencia que proporcionaban los tormentos infligidos a Job, en todo respecto una persona ejemplar, una criatura piadosa y temerosa de Dios, un auténtico dechado de virtudes. Como si no bastara con el resonante fracaso en el intento de presentar una prueba contundente para afirmar que la credibilidad de las explicaciones rutinarias del mal hubiera salido ilesa de la evidencia decisiva que constituía el pío infortunio de Job, la densa niebla que envolvía celosamente la distribución de la buena y la mala suerte no se dispersó cuando el propio Dios se sumó al debate…

Después de implorar: "Instrúyanme, y yo me callaré; háganme entender dónde está mi error. […] Si pequé, ¿qué daño te hice, a ti, guardián de los hombres?" (Job, 6: 24; 7: 20), Job aguardó en vano una respuesta de Dios. Tal había sido su expectativa: "Sí, yo sé muy bien que es así: ¿cómo un mortal podría tener razón contra Dios? Si alguien quisiera disputar con él, no podría responderle ni una vez entre mil. […] Aun teniendo razón, no podría responder y debería implorar al que me acusa. […] ¡Todo es igual! Por eso digo: Él extermina al íntegro y al malvado" (Job, 9: 2-3; 9: 15, 22).

Job no esperaba una respuesta a sus lamentos, y al menos en este punto no cabe duda de que estaba en lo cierto. Haciendo caso omiso a su pregunta, Dios cuestionó el derecho de Job a preguntar: "¡Ajústate el cinturón como un guerrero: yo te preguntaré, y tú me instruirás! ¿Quieres realmente anular mi sentencia, y condenarme a mí, para justificarte? ¿Tienes acaso un brazo como el de Dios y truena tu voz como la de él?" (Job, 40: 6-9). De más está decir que las preguntas de Dios eran retóricas: Job sabía muy bien que no tenía un brazo ni una voz que igualaran a los de Dios, y en consecuencia era consciente de que no era Dios quien le debía una explicación, sino él quien le debía a Dios una disculpa. (Cabe destacar que, según la autoridad de las Santas Escrituras, era la voz de Dios, y no la de Job, la que salía "desde la tempestad", arquetipo entre los infortunios sabidamente azarosos y sordos a todo ruego de clemencia…)

Lo que quizá Job ignorara hasta entonces era el hecho de que, en los siglos por venir, todos los pretendientes terrenales a una omnipotencia cuasi divina advertirían que la imprevisibilidad y el capricho de su tronar eran por lejos las más formidables, temibles e invencibles de sus armas. Quien quisiera robar el trueno del soberano debía dispersar primero la niebla de la incertidumbre que lo envolvía y refundir el *capricho* en *regularidad:* el estado de "anomia" *(ausencia de norma,* o bien fluidez de los límites a la regulación normativa), en norma. Pero Job no podía anticipar aquello porque no era una criatura de la modernidad.

Susan Neiman y Jean-Pierre Dupuy sugirieron no hace mucho que el terremoto, el fuego y el maremoto que —en concierto y rápida sucesión— destruyeron Lisboa en 1755 marcaron el inicio de la filosofía moderna del mal.[6] Los filósofos modernos separaron los desastres *naturales* de los males *morales,* estableciendo la diferencia precisamente en el *capricho* de los primeros (ahora refundido en ceguera) y la *intencionalidad* o *determinación* de los segundos.

Neiman señala que, "desde Lisboa, los males naturales ya no tienen relación alguna con los males morales, puesto que ya no tienen significado en absoluto" (Husserl sugirió que *Meinung* —"significado"— viene de *meinen,* "tener intención de"; más tarde, las generaciones de filósofos poshusserlianos darían por sentado que no hay significado sin intención). Lisboa fue como una puesta en escena de la historia de Job, realizada en la costa atlántica a plena luz deslumbrante de lo público y ante la vista de toda Europa: aunque esta vez Dios, así como Sus prerrogativas y credenciales, estuvieron a todas luces ausentes de la disputa que siguió al acontecimiento.

Como corresponde a la naturaleza de todas las disputas, los puntos de vista de los deliberantes difirieron. De acuerdo con Dupuy, el protagonista que dio con el tono más moderno en el debate fue, paradójicamente, Jean-Jacques Rousseau, quien, por su celebración de la sabiduría prístina que albergaba todo lo "natural", muy a menudo fue tomado por un pensador irremediablemente premoderno y antimoderno. En su carta abierta a Voltaire, Rousseau insistió en que la culpa, no del desastre de Lisboa en sí pero sin duda de sus catastróficas consecuencias y su escala terrorífica, no había sido de la naturaleza sino del hombre (nótese que se habla de *culpa* y no de *pecado:* a diferencia de Dios, la Naturaleza no tenía facultades para juzgar la cualidad moral de los actos humanos). La catástrofe era el resultado de la miopía humana, no de la ceguera de la naturaleza; no era fruto de la majestuosa indiferencia de la naturaleza, sino un producto de la codicia mundanal humana. Si tan solo "los habitantes de esa gran ciudad hubieran estado más equitativamente distribuidos y menos hacinados, los daños hubieran sido menores y, quizá, insignificantes. […] ¿Cuánta gente desafortunada pereció en ese desastre por haber regresado a sus casas, unos para recuperar sus ropas, otros sus papeles y otros su dinero?"[7]

Al menos en el largo plazo, los argumentos al estilo de Rousseau salieron ganando. La filosofía moderna siguió el modelo establecido por Pombal —primer ministro de Portugal cuando tuvo lugar la catástrofe de Lisboa—, cuyas preocupaciones y acciones "se concentraron en la erradicación de aquellos males que *pudiera alcanzar la mano humana"*.[8] Y cabe agregar que los filósofos modernos abrigaban la expectativa, la esperanza o la creencia de que las manos humanas, una vez equipadas con extensiones concebidas por la ciencia y provistas por la tecnología, serían capaces de extender su alcance hasta, por fin, llegar al punto de lidiar con todo lo que fuese necesario. Confiaban en que, a medida que las manos humanas se extendieran cada vez más, la cantidad de males que quedaban fuera de su alcance disminuiría incluso hasta llegar a cero, siempre y cuando se dispusiera del tiempo y la determinación suficientes.

Sin embargo, dos siglos y medio más tarde podemos opinar que lo esperado por los

pioneros filósofos y no filósofos de la modernidad no tenía posibilidades de ocurrir. Así resume Neiman las lecciones impartidas por los dos siglos que separaron Lisboa, el detonante de las ambiciones modernas, de Auschwitz, el acontecimiento que las derrumbó:

> Lisboa reveló la lejanía entre el mundo y los seres humanos; Auschwitz reveló la lejanía entre los seres humanos y ellos mismos. Si el proyecto moderno se propuso desenredar lo natural de lo humano, la distancia entre Lisboa y Auschwitz puso en evidencia las dificultades de mantenerlos aparte. […] Si Lisboa marcó el momento en que se reconoció la insolvencia de la teodicea tradicional, Auschwitz señaló el reconocimiento de que los reemplazos no eran tanto mejores.[9]

Mientras confrontó a los seres humanos bajo el disfraz de un Dios omnipotente pero benévolo, la naturaleza fue un misterio que puso en jaque a la comprensión humana: en efecto, ¿cómo era posible cuadrar la benevolencia-omnipotencia de Dios con la profusión de males en un mundo que Él mismo había concebido y puesto en marcha? Las soluciones que solían ofrecerse a este dilema —que los desastres naturales acaecidos a la humanidad eran enviados por Dios (en cuya unidad se concentraban la suprema legislatura ética, la suprema corte de justicia y el brazo ejecutivo de la ley moral) como justo castigo a los pecadores contra la moral— no daban cuenta de la patente evidencia, sintetizada lacónicamente por Voltaire en su poema conmemoratorio del terremoto y el incendio que destruyeron Lisboa en 1755: "l'innocent, ainsi que le coupable,/subit également ce mal inévitable".[10] El acuciante dilema obsesionó a los filósofos de la incipiente modernidad, así como a generaciones de teólogos. Era imposible reconciliar el evidente libertinaje del mal en el mundo con la combinación de benevolencia y omnipotencia atribuida a su creador y gerente supremo.

La contradicción no pudo ser resuelta; a lo sumo se la quitó de la agenda mediante lo que Max Weber describió como *Enzäuberung* ("desencantamiento") de la naturaleza, es decir, el acto de despojar a la naturaleza de su disfraz divino, elegido como acto de nacimiento del "espíritu moderno": de la *hybris* fundada en la nueva actitud de seguridad y confianza que proclamaba "podemos hacerlo, lo haremos". A modo de castigo por la ineficacia de la obediencia, la oración y la práctica de la virtud (los tres instrumentos recomendados como camino seguro a la evocación de respuestas deseables en el benévolo y omnipotente Sujeto Divino), se arrancó a la naturaleza su propiedad de sujeto, y así se le denegó la propia *capacidad* de elegir entre su benevolencia y su malicia. Los seres humanos podían abrigar la esperanza de congraciarse ante los ojos de Dios, e incluso protestar contra los veredictos divinos exponiendo y negociando sus argumentos, pero no tenía sentido tratar de debatir y negociar con la naturaleza "desencantada" en la esperanza de obtener gracia. No obstante, se había despojado de subjetividad a la naturaleza no con el fin de restaurar y salvaguardar la subjetividad de Dios, sino para allanar el camino hacia una *deificación de Sus sujetos humanos.*

Con los seres humanos puestos al mando, la incertidumbre y los "miedos cósmicos" que ésta alimentaba no se desvanecieron, claro está, y la naturaleza despojada de su disfraz Divino no parecía menos tremenda, amenazante y temible que antes; sin

embargo, no cabía duda de que la *tekhne* científica, que no apuntaba a lidiar con un Dios omnisciente y *parlante* sino con la naturaleza ciega y *muda,* lograría, una vez que hubiera acumulado y usado las habilidades para hacer cosas, lo que no habían conseguido las plegarias. Ahora era posible abrigar la expectativa de que el capricho y la imprevisibilidad de la naturaleza fueran apenas una molestia temporaria, y creer en que la perspectiva de obligar a la naturaleza a obedecer la voluntad humana era apenas cuestión de tiempo. Los desastres *naturales* podían (¡y debían!) someterse al mismo tratamiento concebido para los males *sociales,* la clase de adversidades que, con la capacidad y el esfuerzo debidos, podían exiliarse del mundo para no retornar jamás. Las incomodidades causadas por las absurdas bromas de la naturaleza se resolverían con tanta eficacia —al menos en principio— como las calamidades debidas a la malicia y la indecencia de los seres humanos. Tarde o temprano, *todas* las amenazas, naturales y morales por igual, se volverían predecibles y evitables, obedientes al poder de la razón. El tiempo que tardaría en llegar ese momento dependía solamente de la determinación con que se aplicaran los poderes de la razón humana. La naturaleza pasaría a ser como esos otros aspectos de la condición humana que estaban evidentemente hechos por los seres humanos y, por ende, en principio, eran manejables y "corregibles". Tal como implicaba el imperativo categórico de Immanuel Kant, cuando hacemos uso de la razón, nuestro atributo inalienable, podemos elevar el juicio moral y la conducta que deseamos universalizar al rango de *ley natural*.

Así se *esperaba* que se desarrollaran los asuntos humanos al comienzo de la era moderna y durante gran parte de su historia. Tal como sugiere la experiencia presente, sin embargo, se *han* desarrollado en la dirección opuesta. En lugar de que la conducta guiada por la razón se *promoviera* al rango de ley natural, sus consecuencias fueron *degradadas* al nivel de la naturaleza irracional. Las catástrofes naturales no se asemejaron más a las faltas morales "en principio manejables"; por el contrario, le tocó a la inmoralidad volverse o revelarse cada vez más similar a las catástrofes naturales "clásicas": azarosa como ellas, imprevisible, inevitable, incomprensible e inmune a la razón y los deseos humanos. Los desastres ocasionados por la acción humana ahora llegan de un mundo opaco, golpean al azar, en lugares imposibles de anticipar, y eluden o cuestionan la explicación que separa las acciones humanas de otros acontecimientos: la explicación por el *motivo* o el *propósito*. Ante todo, las calamidades causadas por las acciones humanas inmorales parecen cada vez más inmanejables *en principio*.

He ahí lo que vio Carl Schmitt en el mundo donde nació y creció. Un mundo dividido entre estados seculares que, de acuerdo con la síntesis retrospectiva elaborada por Ernst-Wolfgang Böckenförde, "subsistían sobre la base de precondiciones que ellos mismos no podían garantizar".[11] La visión moderna de un "Estado poderoso y racional" —un "Estado de sustancia real", "por encima de la sociedad e inmune a los intereses sectarios";[12] un Estado capaz de reivindicar para sí el lugar de precondición o determinante del orden social, posición otrora sostenida pero ya abandonada por Dios— parecía disolverse y evaporarse en la realidad de luchas sectarias, revoluciones, poderes

incapaces de actuar y sociedades reacias a que se actuara sobre ellas.

Las ideas que asistieron el parto de la era moderna brindaban la esperanza y la promesa de eliminar y extirpar de una vez y para siempre los giros erráticos del destino contingente, junto con la opacidad y la imprevisibilidad propias de la condición y las perspectivas humanas que caracterizaron el reinado del Dios de Jerusalén: estas ideas "rechazaban la excepción en todas sus formas".[13] Buscaban una precondición alternativa, sólida y confiable de orden social en el Estado constitucional liberal, del que se esperaba que reemplazara el dedo caprichoso de la divina providencia por la mano invisible pero firme del mercado. Tales esperanzas se han derrumbado de manera abominable, mientras que las promesas resultaron hallarse muy por fuera del alcance de los estados que concibieron. Con su atuendo de Estado "poderoso y racional", el Dios de Jerusalén fue a parar a Atenas, un caótico patio de juegos para dioses traviesos e intrigantes, donde, para seguir a Platón, los otros dioses habrían muerto de risa al oír su pretensión al estatus de "solo y único", mientras se aseguraban (para estar a salvo) de que sus aljabas estuvieran llenas de flechas.

En tanto los teóricos y panegiristas del Estado moderno siguieron el ejemplo del Dios de Jerusalén, quien se negaba categóricamente a reconocer otros pretendientes al estatus divino, las páginas del Libro de Job brillaron por la ausencia en sus evangelios. La reconciliación de los despreocupados atenienses con la pluralidad de sus dioses escandalosamente insumisos y pendencieros (acuerdo que llegó a su conclusión lógica en la práctica romana de agregar nuevos bustos al panteón con cada nueva conquista territorial) no serviría para los desventurados residentes del mundo moderno, ese precario arreglo fundado sobre la (nada) santísima alianza trinitaria entre el Estado, la nación y el territorio.

En aquel mundo moderno podía haber muchas divinidades, como en Atenas o en Roma, pero faltaban los lugares donde éstas pudieran reunirse para fraternizar en paz, como el Areópago o el Panteón, concebidos para su afable convivencia. Sus encuentros harían de cualquier sitio un campo de batalla y una frontera, puesto que, según la línea originada por el Dios de Jerusalén, cada formación trinitaria reivindicaría para sí una soberanía absoluta, indivisible e inalienable sobre sus propios dominios. El mundo donde había nacido Schmitt no era el mundo politeísta de los atenienses o los romanos, sino un mundo de *cuius regio eius religio,* de intranquila cohabitación entre dioses viciosamente competitivos e intolerantes, autoproclamados "solos y únicos". El mundo poblado de estados en busca de naciones y de naciones en busca de estados podía ser *politeísta* (y era probable que permaneciera así por algún tiempo), pero cada parte de él defendía con uñas y dientes su prerrogativa al *monoteísmo* (religioso, secular o ambos, como en el caso del nacionalismo moderno). Tal principio y tal intención habrían de quedar grabados en los estatutos de la Liga de Naciones, para ser repetidos más tarde, con énfasis aún mayor, en las reglas y regulaciones de las Naciones Unidas, instruidas para mantener con todos sus (genuinos o supuestos) poderes el derecho sacrosanto de todo Estado miembro a la soberanía innegociable sobre el destino y la vida de sus súbditos. La Liga de Naciones, y más tarde las Naciones Unidas, llamaron a los estados nacionales empeñados

en la soberanía a abandonar el campo de batalla, su terreno hasta entonces normal y probado de cohabitación y genocidio recíprocos, para sentarlos a una mesa redonda, mantenerlos allí e instarlos a conversar; se propusieron atraer a las tribus beligerantes hacia Atenas con la promesa de brindar aún mayor seguridad a sus dioses tribales similares al dios de Jerusalén: cada uno en su tribu.

Carl Schmitt entrevió la futilidad de esa intención. Las acusaciones que es posible (y debido) enrostrarle son tres: la de que le haya gustado lo que vio, la aún más seria de haberlo abrazado con entusiasmo y la imperdonable de haber hecho todo lo posible para elevar el modelo que extrajo de las prácticas observadas en la Europa del siglo XX al rango de leyes eternas de toda la política y de todas las políticas; es decir, la acusación de conferir a ese modelo la distinción de solo y único atributo de un proceso político que elide y trasciende el poder de excepción del soberano y establece un límite al poder de decisión de este último, que él sólo puede ignorar a riesgo de peligro mortal. Sin embargo, acusar a Schmitt de visión imperfecta no tendría fundamento; la acusación debería recaer, en cambio, sobre quienes vieron otra cosa y a quienes Schmitt se propuso corregir.

Si la aserción de Schmitt según la cual es soberano "quien decide sobre la excepción" (más importante aún, quien decide *arbitrariamente,* dado que los elementos decisionistas y personalistas son los más cruciales en el concepto de soberanía)[14] se coloca junto a su insistencia en que la distinción definitoria del aspecto "político" en las acciones y los motivos "es la distinción entre amigo y enemigo",[15] a cuya oposición pueden reducirse, se sigue que la sustancia y el sello característico de todo poseedor de soberanía, y de todo organismo soberano, es la "asociación y disociación"; más exactamente, la *asociación mediante la disociación,* el uso de la "disociación" en la producción y el mantenimiento de la "asociación": nombrar el enemigo que debe ser "disociado", de modo tal que los amigos puedan permanecer "asociados". En pocas palabras, señalar, apartar, rotular y declararle la guerra a un enemigo. En la concepción de soberanía que propone Schmitt, la asociación es inconcebible sin la disociación; el orden es inconcebible sin la expulsión y la extinción, y la creación es inconcebible sin la destrucción. La estrategia de destruir en aras de construir un orden es el rasgo definitorio de la soberanía.

Nombrar a un enemigo es un acto "decisionista" y "personalista", pues "no es preciso que el enemigo político sea moralmente malo o estéticamente feo"; de hecho, no es preciso que sea culpable de actos o intenciones hostiles; basta con que sea "el otro, el extraño, algo diferente y ajeno".[16] Pero entonces, dada la índole decisionista de la soberanía, debe quedar claro que alguien se convierte en "el otro", "el extraño", y finalmente en "un enemigo", *al final* y no *al principio* de la acción política definida como el acto de nombrar al enemigo y la acción de combatirlo. En efecto, una "objetividad" de la enemistad, con la condición de "ser un enemigo" determinada por los atributos y las acciones del enemigo, iría contra el quid de una soberanía que consiste en el derecho a hacer excepciones; no se diferenciaría de un pacto que obligara por partes iguales a Yahvé y al pueblo de Israel, un arreglo tan inaceptable para los soberanos modernos como lo era para el celoso y vengativo Dios del Libro de Job. Del mismo

modo en que fue Yahvé y sólo Yahvé quien decidió que Job había de ser torturado, es el soberano al mando del Estado y sólo él quien decide a quiénes exceptuará de la ley y destruirá. Al menos, *also sprach Carl Schmitt,* después de observar con atención las prácticas de los más decisivos e inescrupulosos buscadores de soberanía de su tiempo; quizá también después de notar la "inclinación totalitaria", tal como sugirió Hannah Arendt, endémica a todas las formas modernas de poder estatal.

Uno de los pacientes que aparecen en *Pabellón de cáncer,* de Aleksandr Solzhenitsyn, es un dignatario de un partido local que comienza el día leyendo atentamente el editorial del *Pravda*. Se halla a la espera de una operación y sus chances de supervivencia penden de un hilo… Sin embargo, todos los días, desde el momento en que el nuevo número del *Pravda,* con su nuevo editorial, llega al pabellón, este paciente ya no tiene motivos para preocuparse; hasta que llegue el próximo número, sabe exactamente qué hacer, qué decir y sobré qué temas mantener silencio. En los asuntos más importantes, en las elecciones que realmente cuentan, tiene el confort de la certeza: no puede equivocarse.

Los editoriales del *Pravda* eran notorios por los cambios de parecer que expresaban de un día para el otro. Los nombres y las tareas que hasta ayer nomás habían estado en boca de todos podían volverse impronunciables de la noche a la mañana. Las acciones o los giros lingüísticos que habían sido correctos y apropiados el día anterior podían convertirse en incorrectos y abominables al día siguiente, en tanto que los actos impensables ayer podían volverse obligatorios hoy. Sin embargo, bajo el gobierno decisionista y personalista de Stalin, no había un solo momento, por breve que fuera, en que se borroneara la diferencia entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo obligatorio y lo prohibido. Siempre y cuando se escuchara y se obedeciera lo oído, era imposible cometer un error; y puesto que, tal como señaló Ludwig Wittgenstein, "entender" significa saber cómo proceder, era posible estar seguro, protegido contra el malentendido fatal. Y la seguridad de cada uno estaba en manos del partido y de Stalin, líder y guía infalible de todos (el editorial del *Pravda,* sin duda, hablaba en su nombre). Diciéndoles cada día qué hacer, Stalin les quitaba de encima el peso de la responsabilidad resolviendo por ellos la inquietante tarea de entender. En verdad, Stalin era *omnisciente*. No necesariamente en el sentido de saber todo lo que había por saber, sino en el de decirles a todos lo que necesitaban y debían saber. No necesariamente en el sentido de distinguir infaliblemente entre la verdad y el error, sino en el de trazar la frontera autorizada entre la verdad y el error que era preciso obedecer.

En la película *El juramento,* de Mijaíl Chiaureli, el personaje central —una madre rusa, el epítome de la entera nación rusa, valerosa luchadora, trabajadora incansable, siempre devota de Stalin y amada por él— visita un día a Stalin y le pide que termine con la guerra. El pueblo ruso ha sufrido tanto —dice—, ha soportado sacrificios tan horribles; tantas esposas han perdido a su marido; tantos niños han perdido a su padre… Tiene que haber un final para todo ese dolor. Stalin responde: "Sí, Madre, ha llegado la hora de terminar con la guerra". Y termina con la guerra.

Stalin no era sólo omnisciente: también era *omnipotente*. Si quería terminar con la

guerra, terminaba con ella. Si no hacía lo que la nación quería o incluso le pedía que hiciera, no era por falta de poder o de saber para conceder el favor, sino porque debía de haber alguna razón importante para posponer la acción o abstenerse de llevarla a cabo (a fin de cuentas, era él quien trazaba la línea autorizada entre lo correcto y lo incorrecto). Podíamos estar seguros de que todo lo que fuera una buena idea terminaría por hacerse. Nosotros seguramente éramos demasiado ineptos para detectar, enumerar y calcular los pros y los contras de la cuestión, pero Stalin nos protegía contra las terribles consecuencias de los malos cálculos que resultaban de nuestra ignorancia. Y en consecuencia, no importaba si el sentido y la lógica de lo que ocurría escapaban a nuestro entendimiento y al de "otros como nosotros". Lo que a nuestro parecer era una mescolanza de sucesos descoordinados, de accidentes y aconteceres azarosos, tenía una lógica, un designio, un plan, una coherencia. El hecho de que no pudiéramos ver esa coherencia con nuestros propios ojos era una prueba más (quizá la única prueba que necesitábamos) de cuán crucial para nuestra seguridad era la perspicacia de Stalin y cuánto le debíamos por su sabiduría y por su disposición a compartir con nosotros los frutos de aquélla.

Combinadas, estas dos historias se acercan bastante a la revelación del secreto que encerraba el poder de Stalin sobre las mentes y los corazones de sus súbditos. Pero no avanzan lo suficiente…

La gran pregunta, no sólo sin responder sino también sin preguntar, es por qué los súbditos necesitaban seguridad hasta el punto de estar dispuestos a sacrificar su mente por conseguirla y rebosar de gratitud cuando era aceptado su sacrificio. Para que la certeza se hubiera convertido en la necesidad, el deseo y el sueño supremos, primero tenía que estar *ausente:* aún sin adquirir, perdida o robada.

Fiel a la naturaleza del soberano delineado por Schmitt, Stalin demostraba una y otra vez su poder de lanzar purgas y cazas de brujas, y para detenerlas y suspenderlas de forma tan abrupta e inexplicable como las había iniciado. No había forma de saber qué actividad sería la próxima en caer bajo el estigma de la brujería; y como los golpes se repartían al azar, y la prueba sustancial de toda conexión con la variedad de brujería que hasta entonces se había perseguido era un lujo visto con malos ojos, si no un paso peligroso que de forma oblicua llamaba a la "objetividad" a regresar de su exilio, tampoco había forma de saber si existía algún vínculo inteligible entre lo que hacían los individuos y el destino que sufrían. (El ingenio popular soviético expresaba esta situación en la historia de la liebre que corrió a buscar refugio cuando se enteró de que estaban arrestando a los camellos, porque "primero te arrestan y luego tienes que probar que no eres un camello".) En efecto, en ninguna otra parte y en ninguna otra época tomó cuerpo de forma tan profusa y convincente la imagen calvinista del Ser Supremo (indudable inspiración de Schmitt), que distribuye la gracia y la condena siguiendo su propia elección inescrutable —cualquiera sea la conducta de los receptores elegidos— y hace oídos sordos a súplicas o peticiones contra sus veredictos.

Cuando todos, en todo momento, son vulnerables por ignorar lo que ocurrirá a la mañana siguiente, la supervivencia y la seguridad, y no una catástrofe repentina, parecen

ser la excepción: en verdad, milagros que desafían la comprensión de los seres humanos comunes, y requieren previsión, sabiduría y poderes sobrehumanos para hacerse realidad. En una escala rara vez igualada en otras partes del mundo, Stalin practicó el poder soberano de exceptuar del trato debido a los sujetos de derecho; o bien, en realidad, del trato debido a los seres humanos por ser humanos. Pero también logró revertir las apariencias: a medida que las excepciones (la suspensión o cancelación de derechos, el traspaso a los *homini sacri* de Giorgio Agamben) se tornaron de excepción en norma, *la circunstancia de eludir los golpes distribuidos al azar parecía ser una excepción,* un don excepcional, una demostración de gracia. Uno debía sentirse agradecido por los favores que recibía. Y así ocurría.

La vulnerabilidad y la incertidumbre de los seres humanos es el fundamento de todo poder político. Los poderes reclaman para sí la autoridad y la obediencia prometiendo a sus súbditos una protección efectiva contra estos dos flagelos de la condición humana. En la variedad estalinista del poder totalitario, es decir, en ausencia de la aleatoriedad que inyecta el mercado en la condición humana, la vulnerabilidad y la incertidumbre tenían que ser producidas y reproducidas por el poder político. El hecho de que se diera rienda suelta al terror aleatorio en escala masiva en los tiempos en que se desmantelaban los últimos residuos de la NEP (la "Nueva Política Económica", que abría las puertas al regreso del mercado luego de su destierro durante los años del "comunismo de guerra") no fue pura coincidencia.

En la mayoría de las sociedades modernas, la vulnerabilidad y la inseguridad de la existencia, así como la necesidad de ir tras los objetivos personales en condiciones de aguda e irredimible incertidumbre, se aseguraron desde el comienzo mediante la exposición de las actividades vitales a las caprichosas fuerzas del mercado. Aparte de proteger las libertades del mercado y en ocasiones ayudar a resucitar el vigor declinante de las fuerzas mercantiles, el poder político no tenía necesidad de interferir. Cuando exigía a sus súbditos la obediencia y el acatamiento de la ley, podía apoyar su legitimidad en la promesa de mitigar el alcance de las ya existentes vulnerabilidad e incertidumbre de las personas: limitar los daños y perjuicios perpetrados por el libre juego de las fuerzas del mercado, proteger a los vulnerables contra golpes mortales o excesivamente dolorosos, y asegurarlos contra al menos algunos riesgos de los muchos que necesariamente entraña la libre competencia. Tal legitimación halló su expresión suprema en la autodefinición de la forma gubernamental moderna como "Estado de bienestar".

Esa fórmula de poder político está hoy perdiéndose en el pasado. Las instituciones del "Estado de bienestar" van desmantelándose y desfasándose de forma progresiva, mientras se retiran una por una las restricciones antes impuestas a las actividades comerciales y al libre juego de la competencia mercantil, con sus nefastas consecuencias. Las funciones protectoras del Estado se restringen a una pequeña minoría inempleable e inválida, aunque incluso esa minoría tiende a ser reclasificada de "objeto de asistencia social" a "objeto de la ley y el orden": la incapacidad para participar en el juego del mercado se criminaliza cada vez más. El Estado se lava las manos con respecto a la vulnerabilidad y la incertidumbre ocasionadas por la lógica (o la ilógica) del libre

mercado, redefiniéndolas como errores y asuntos privados, problemas con los que tienen que lidiar y deben sobrellevar los individuos valiéndose de sus propios recursos. Tal como lo enuncia Ulrich Beck, ahora se espera que los individuos busquen soluciones biográficas a las contradicciones sistémicas.[17]

Estas nuevas tendencias tienen un efecto secundario: corroen los cimientos sobre los que fue apoyándose cada vez más el poder estatal en los tiempos modernos, reivindicando para sí un papel crucial en la lucha contra la vulnerabilidad y la incertidumbre de sus súbditos. En el ostensible crecimiento de la apatía política, en la erosión de las lealtades y los intereses políticos ("no más salvación por la sociedad", como lo expresa la notoria frase de Peter Drucker, o bien "no hay sociedad; sólo están los individuos y sus familias", como declarara con similar contundencia Margaret Thatcher) y en la masiva renuncia de la población a la participación en la política institucionalizada, vemos pruebas contundentes del derrumbe de los cimientos sobre los que se estableció el poder estatal.

Una vez que hubo renunciado a su anterior interferencia programática en la inseguridad causada por el mercado, proclamando en contraste que la perpetuación y la intensificación de esa inseguridad era la misión de todo poder político interesado por el bienestar de sus súbditos, el Estado contemporáneo debió buscar otras variedades —no económicas— de vulnerabilidad e incertidumbre en las cuales apoyar su legitimidad. Esta alternativa, al parecer, ha sido identificada ahora (quizá de forma más espectacular, aunque en absoluto exclusiva, por parte del gobierno estadounidense) con el problema de la seguridad personal: las amenazas a los cuerpos, a las posesiones y a los hábitats humanos, originadas en actividades delictivas, en la conducta antisocial de las "clases marginales" y, en tiempos más recientes, tanto en el terrorismo global como —cada vez más— en los "inmigrantes ilegales". A diferencia de la inseguridad causada por el mercado, que en todo caso es claramente visible y obvia en lo que respecta a su alivio, esta inseguridad alternativa con la que el Estado procura restaurar su perdido monopolio de la redención necesita apuntalamiento artificial, o al menos una gran dramatización, para inspirar suficiente "miedo oficial" y al mismo tiempo eclipsar o relegar a una posición secundaria la inseguridad de origen económico, acerca de la cual el Estado no puede —ni desea— hacer nada. A diferencia de las amenazas que representa el mercado para la posición social, la autoestima y el sustento, el alcance de los peligros que acechan a la seguridad personal debe presentarse en los colores más oscuros, de modo tal que (como ocurría en el régimen político estalinista) la *no materialización de las amenazas* pueda celebrarse como un suceso extraordinario, como el resultado de la vigilancia, el cuidado y la buena voluntad de los organismos estatales. *No es casual que el poder de excepción, los estados de emergencia y la designación de los enemigos estén en su apogeo*. Que el poder de excepción sea una esencia eterna de toda soberanía y que la selección y el escarnio de los enemigos sea la sustancia extemporánea de "lo político" son cuestiones debatibles; sin embargo, poca duda cabe acerca de que los músculos de los poderes actuales se ejercitan en pos de ambas actividades casi como nunca antes.

He ahí las actividades que más han ocupado durante los últimos años a la Agencia

Central de Inteligencia (CIA) y a la Oficina Federal de Investigaciones (FBI) de Estados Unidos: advertir a los estadounidenses sobre ataques inminentes a su seguridad, ponerlos en estado de alerta constante y así incrementar la tensión… para que ésta exista y se alivie cuando los ataques no tengan lugar, de modo tal que todo el crédito por su alivio pueda adscribirse, por consenso popular, a los organismos de la ley y el orden a los que va reduciéndose de forma progresiva la administración estatal.

El 10 de junio de 2002, funcionarios estadounidenses de alto rango (Robert Mueller, el director del FBI; Larry Thompson, fiscal general del Estado; Paul Wolfowitz, secretario de Defensa, entre otros) anunciaron el arresto de un supuesto terrorista de Al-Qaeda cuando éste regresaba a Chicago de un viaje de entrenamiento a Pakistán.[18] Tal como aseguraba la versión oficial del hecho, un ciudadano estadounidense, nacido y criado en Estados Unidos, José Padilla (el nombre sugiere un origen hispano, es decir, uno de los agregados más recientes a la larga lista de pertenencias étnicas inmigrantes, establecido en condiciones relativamente precarias), se había convertido al islam adoptando el nombre de Abdullah al-Muhajir y había viajado de inmediato a reunirse con sus hermanos musulmanes para recibir instrucciones sobre cómo ocasionar daños en la que otrora había sido su patria. Allí fue instruido en el rústico arte de fabricar "bombas sucias": "temiblemente fáciles de armar" con unos pocos gramos de explosivos convencionales disponibles en muchos lugares y "casi cualquier tipo de material radiactivo" al que los aspirantes a terroristas "puedan echar las manos encima" (no se aclaraba por qué se necesitaba un entrenamiento sofisticado para fabricar bombas "temiblemente fáciles de armar"; pero cuando se trata de usar temores difusos como fertilizante para las viñas de ira, la lógica está ausente tanto en el emisor como en el receptor). "Una nueva frase se ha agregado al lenguaje pos 11/9 de muchos estadounidenses comunes: 'bomba sucia'", anunciaron los reporteros de *USA Today* Nichols, Hall y Eisler.

Tal como se develó en los años siguientes, aquél fue apenas el modesto comienzo de una tendencia arrolladora e incontenible. El último día de 2007, *The New York Times* publicó un editorial donde insistía en que Estados Unidos ya no podía ser descripto como una "sociedad democrática". El editorial enumeraba una serie de abusos autorizados por el Estado, incluida la tortura por la CIA, así como subsecuentes y reiteradas violaciones a las Convenciones de Ginebra; una red de ilegalidad legalizada que permitía al gobierno de Bush espiar a los estadounidenses, y la plena disposición de los funcionarios gubernamentales a violar los derechos civiles y constitucionales sin excusarse, todo ello bajo los auspicios de una guerra contra el terrorismo. El panel editorial de *The New York Times* argumentaba que, a partir del 11 de septiembre de 2001, el gobierno de Estados Unidos había inducido un "estado de conducta ilegal". Y *The New York Times* no era el único que expresaba estas preocupaciones. El prominente escritor Sidney Blumenthal, ex asesor de alto rango del presidente Clinton, aseveró que los estadounidenses vivían ahora bajo un gobierno equivalente a un "Estado de seguridad nacional con detenidos fantasma, cárceles secretas, capitulaciones y escuchas internas".[19] En otra columna de opinión de *The New York Times,* Bob Herbert argumentaba que los oscuros paisajes de exclusión, confidencialidad, vigilancia ilegal y tortura que habían surgido bajo el régimen de Bush

ofrecían a los estadounidenses nada menos que "un mapa de ruta al totalitarismo".[20]

Como ha señalado Henry A. Giroux, sin embargo,

> es un error sugerir que el gobierno de Bush es el único responsable por haber transformado a Estados Unidos hasta el punto de que el país ya no se reconoce a sí mismo como nación democrática. Cuando se afirma tal cosa, se corre el peligro de reducir los serios males sociales que aquejan a Estados Unidos a las políticas reaccionarias aplicadas por el régimen de Bush, lo cual permite que se instale la complacencia a medida que el reino de Bush se acerca a su fin, que tendrá lugar el 20 de enero de 2009. La complacencia originada en la sensación de un inminente cambio de régimen no ofrece una respuesta verdaderamente política a la crisis actual, porque ignora hasta qué punto las políticas de Bush no hacen sino recapitular la política social y económica de la era Clinton. En realidad, lo que ha atravesado Estados Unidos durante la última década parece menos una ruptura que una intensificación de una serie de fuerzas subyacentes, políticas, económicas y sociales, que marcan el comienzo de una nueva era en la cual las tendencias represivas antidemocráticas que acechan bajo la malograda herencia de los ideales democráticos han emergido con prontitud y energía como el nuevo rostro de un autoritarismo profundamente perturbador. El estado actual de la "democracia" estadounidense lleva la impronta exclusivamente bipolar del ataque degenerativo al cuerpo político, que combina elementos de un capitalismo caracterizado por una codicia y un fanatismo sin precedentes, llamado por algunos la Nueva Era Dorada, con una nueva clase de política más impiadosa y salvaje en su disposición a abandonar —e incluso vilipendiar— a aquellos individuos y grupos que han pasado a ser desechables en el marco de las "nuevas geografías de exclusión y paisajes de riqueza" que marcan el nuevo orden mundial.[21]

Este proceso tuvo lugar en Estados Unidos, pero en todo el mundo se observan iniciativas similares de incrementar el volumen de miedo y proporcionar los objetivos contra los cuales descargar la ansiedad resultante. Donald G. McNeil Jr. sintetizó así los cambios más recientes que han tenido lugar en el espectro de la política europea: "Los políticos estimulan el miedo al delito".[22] En efecto, en todo el mundo regido por gobiernos elegidos democráticamente, la promesa de mano dura contra el delito se ha convertido en la carta de triunfo que vence a todas las demás, pero el triunfo definitivo se obtiene combinando promesas de "más cárceles, más policías y sentencias más largas" con el juramento de "acabar con la inmigración, con los derechos de asilo y con la naturalización". Tal como lo enuncia McNeil, "los políticos de toda Europa hacen uso del estereotipo según el cual 'los extranjeros son la causa del crimen' para vincular el odio étnico, que pasó de moda, con el más aceptable temor por la seguridad personal". Obviamente, los políticos de toda Europa no necesitan ser segundones de los formadores de opinión y guionistas estadounidenses.

Cuando intentaba escapar en vano de la Europa dominada por los nazis, Walter Benjamin señaló que la excepción legal y la norma legal habían intercambiado lugares: que el estado de excepción se había transformado en regla.[23] Poco más de medio siglo después, en su estudio sobre los antecedentes históricos del estado de emergencia,[24] Giorgio Agamben llegaba a la conclusión de que el estado de excepción (ya se refiera a las denominaciones "estado de emergencia", "estado de sitio" o "ley marcial") "tiende cada vez más a manifestarse como el paradigma dominante de gobierno en la política contemporánea". Leyes, decretos y órdenes emitidos en profusión creciente tienden a "borrar de forma radical todo estatus jurídico del individuo, con lo cual se produce un ser innombrable e inclasificable desde el punto de vista legal".

Podemos abrigar la esperanza de que el modo en que Stalin usaba el "miedo oficial"

al servicio del poder estatal haya quedado en el pasado. Sin embargo, no puede decirse lo mismo del problema en sí mismo. Cincuenta años después de muerto Stalin, este tema aparece a diario en la agenda de los poderes modernos que buscan con desesperación formas nuevas y mejoradas de cerrar la brecha abierta por la renuncia, impuesta pero también buscada con anhelo, a su fórmula original de autolegitimación. Por muy extemporáneo que sea el secreto de la soberanía revelado por Carl Schmitt, el recurso cada vez más frecuente a las prerrogativas de excepción tiene sus causas históricas temporales. Y, con suerte, una duración ligada a la historia.

---

[*] Agradezco el permiso para basarme en el contenido de mi artículo "Seeking in modern Athens an answer to the ancient Jerusalem question", en *Theory, Culture & Society,* vol. 26, núm. 1, 2010, pp. 71-91.

[1] Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,* Berlín, Duncker & Humboldt, 1922, citado aquí de la traducción al inglés, *Political Theology,* trad. de George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 1985, pp. 36 y 10; el énfasis me pertenece [trad. esp: *Teología política,* trad. de Francisco José Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009].

[2] Véase Mijaíl Bajtín, *Rabelais and His World,* Cambridge (MA), MIT Press, 1968; orig. ruso, 1965 [trad. esp.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Madrid, Alianza, 2003]. Véase también la excelente síntesis de Ken Hirschkop, en "Fear and democracy: an essay on Bakhtin's theory of carnival", en *Associations,* núm. 1, 1997, pp. 209-234.

[3] Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politschen,* Berlín, Duncker & Humboldt, 1963, p. 80 [trad. esp.: *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966]. Véase el análisis en Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life,* Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 137 [trad. esp.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida,* trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2010].

[4] Carl Schmitt, *Political Theology, op. cit.*, pp. 19-21; el énfasis me pertenece. Véase el análisis en Giorgio Agamben, *Homo Sacer, op. cit.,* pp. 15 y ss.

[5] Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, *op. cit.*, p. 18; el énfasis me pertenece.

[6] Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy,* Princeton, Princeton University Press, 2002; Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis,* París, Seuil, 2005.

[7] Jean-Jacques Rousseau, "Lettre à Monsieur de Voltaire", en *Oeuvres complètes,* París, Pléiade, 1959, vol. 4, p. 1062.

[8] Susan Neiman, *Evil in Modern Thought, op. cit.*, p. 230; el énfasis me pertenece.

[9] *Ibid.*, pp. 240 y 281.

[10] En otras palabras, el mal inevitable asoló por igual al inocente y al culpable.

[11] Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit,* Fráncfort, Suhrkamp, 1991, p. 112.

[12] Véase Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Postwar European Thought,* New Haven, Yale University Press, 2003, pp. 4 y 5.

[13] Carl Schmitt, *Political Theology, op. cit.,* p. 37.

[14] Carl Schmitt, *Political Theology, op. cit.*, p. 48

[15] Carl Schmitt, *The Concept of the Political [Der Begriff des Politischen]*, trad. ingl. de George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 26 [trad. esp.: *El concepto de lo político,* trad. de Rafael

Agapito, Madrid, Alianza, 1999].

[16] *Ibid.*, p. 27.

[17] Véase Ulrich Beck, *Risk Society,* trad. de Mark Ritter, Londres, Sage, 1992, p. 137; ed. orig.: *Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in einere andere Moderne,* Fráncfort, Suhrkamp, 1986 [trad. esp.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad,* Barcelona, Paidós, 2006].

[18] Véase *USA Today,* 11 de junio de 2002, en particular, "Al-Qaeda operative tripped off plot", "US: dirty bomb plot foiled" y "Dirty bomb plot: 'The future is here: I'm afraid'".

[19] Sidney Blumental, "Bush's war on professionals", en *Salon.com,* 5 de enero de 2006, disponible en línea en: <www.salon.com/opinion/blumenthal/2006/ 01/05/spying/index.html?x>.

[20] Bob Herbert, "America the fearful", en *The New York Times,* 15 de mayo de 2006, p. 25.

[21] Henry A. Giroux, "Beyond the biopolitics of disposability. Rethinking neoliberalism in the new gilded age", en *Social Identities,* vol. 14, núm. 5, septiembre de 2008, pp. 587-620.

[22] Donald G. McNeil (h.), "Politicians pander to fear of crime", en *The New York Times,* 5 y 6 de mayo de 2002.

[23] Véase Walter Benjamin, "On the concept of History", en Howard Eiland y Michael W. Jennings (eds.), *Selected Writings,* vol. 4, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003 [trad. esp.: "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I,* trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973].

[24] Véase Giorgio Agamben, *Stato di eccezione,* Torino, Bollati Boringhieri, 2003; citado de la traducción inglesa *State of Exception,* trad. de Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pp. 2-4 [trad. esp.: *Estado de excepción*, trad. de Flavia e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004].

IX. HISTORIA NATURAL DE LA MALDAD

ES MUY IMPROBABLE que los lectores del siglo XXI no queden embelesados y perplejos a la vez si se topan con la novela *Les Dieux ont soif [Los dioses tienen sed]*, de Anatole France, publicada por primera vez en 1912.[1] Seguramente se sentirán abrumados de admiración, como me ha ocurrido a mí, ante un autor que no sólo, como diría Milan Kundera, logró "rasgar de punta a punta el telón de las preinterpretaciones", el "telón que cuelga frente al mundo", con el fin de liberar "los grandes conflictos humanos de la interpretación naíf, que los lee como lucha entre el bien y el mal a la luz de la tragedia"[2] —ruptura que, en opinión de Kundera, es la vocación de los novelistas y la misión de toda la escritura de novelas—, sino que también concibió y puso a prueba, para beneficio de sus lectores futuros, aún por nacer, herramientas para cortar y rasgar los telones que todavía no existían pero sin duda serían tejidos y colgados "frente al mundo" mucho después de terminada su novela, y en particular mucho después de su propia muerte…

En el momento en que Anatole France dejó a un lado su pluma para echar un último vistazo a su novela recién terminada, no figuraban en los diccionarios, ni en los franceses ni en ningún otro, palabras tales como "bolchevismo", "fascismo" o siquiera "totalitarismo"; y tampoco había nombres como los de Stalin o Hitler en los libros de historia. Anatole France volvía la atención hacia Evariste Gamelin, un principiante juvenil en el mundo de las bellas artes, un joven de gran talento y promesa, pero con aun mayor desagrado por Watteau, Boucher, Fragonard y otros dictadores del gusto popular, cuyo "mal gusto, la mala forma, el dibujo malo", su total carencia de "un estilo digno y una línea pura", sus obras donde "la naturaleza y la verdad brillaban por su ausencia" y su afición por las "máscaras, muñecas, adornos, imitaciones falsas" él explicaba porque esos pintores "trabajaban para tiranos y para esclavos". Gamelin estaba seguro de que "dentro de cien años, todos los cuadros de Watteau habrán perecido arrinconados en los graneros" y vaticinaba que "en 1893, los estudiantes de pintura taparán con sus bocetos los cuadros de Boucher". La República Francesa, aún una tierna, precaria y frágil hija de la Revolución, crecería hasta cortar, una tras otra, las múltiples cabezas de hidra de la tiranía y la esclavitud, incluida la carencia de estilo claro en los artistas y su ceguera a la Naturaleza. No hay piedad para quienes conspiran contra la República, así como no hay libertad para los enemigos de la libertad ni tolerancia para los enemigos de la tolerancia. A las dudas que expresaba su incrédula madre, Gamelin respondía sin vacilar: "Confiemos en Robespierre: es virtuoso; confiemos sobre todo en Marat. Quiere al pueblo y sabe cuáles son los verdaderos intereses a los que tiene que servir. Siempre fue el primero en desenmascarar a los traidores, en deshacer complots". En una de las escasas y espaciadas intervenciones con su voz de autor, France explica los pensamientos, los actos y las preferencias de su héroe calificándolos de "ardor" y "serenidad" de "esos hombres de nada, que habían aniquilado a la monarquía, puesto patas arriba el viejo mundo". En su propio camino desde la juventud de fascista rumano hasta la adultez de filósofo

francés, Émile Cioran sintetizó el sino de los jóvenes en la era de Robespierre y Marat, y en la de Stalin y Hitler: "La mala suerte es su sino. Son ellos quienes declaman la doctrina de la intolerancia y son ellos quienes la ponen en práctica. Son ellos quienes tienen sed… de sangre, tumulto, barbarie".[3] Bien, ¿todos los jóvenes? ¿Y sólo los jóvenes? ¿Y sólo en la época de Robespierre o Stalin?

Kant dice que el respeto y la buena disposición para con los demás es un imperativo de la razón; ello significa que si un ser humano, una criatura que fue dotada de razón por Dios o la Naturaleza, reflexiona sobre el razonamiento de Kant, seguramente reconocerá y aceptará el carácter categórico de ese imperativo y lo adoptará como precepto de su conducta. En esencia, este imperativo categórico se reduce al precepto que nos insta a tratar a los demás como desearíamos que ellos nos trataran a nosotros; en otras palabras, es una nueva versión del mandamiento bíblico que ordena amar a tu vecino como a ti mismo; sólo que Kant lo fundamenta en una serie de elaborados y refinados argumentos lógicos, invocando la autoridad de la *razón humana* como capaz de juzgar lo que necesita ser y debe ser, en lugar de una *voluntad de Dios* que decida lo que ha de ser.

Sin embargo, en la traducción del lenguaje sagrado al secular, se pierde algo de la fuerza persuasiva implícita en el mandamiento. La voluntad de Dios, desvergonzadamente "decisionista", puede *conferir* un incuestionable poder apodíctico al supuesto de una simetría esencial, preordinada e ineludible en las relaciones interhumanas, supuesto tan indispensable para la versión sagrada como para la secular; por otra parte, al raciocinio le costará mucho *demostrar* la veracidad de ese supuesto. La aserción de simetría en las relaciones humanas pertenece, al fin y al cabo, al universo de las creencias, de lo que se da por sentado o estipulado (y en consecuencia podría aceptarse con el fundamento de que "sería mejor si…" o "debemos obediencia a la voluntad de Dios"); sin embargo, no tiene lugar en el universo del saber comprobable empíricamente: el dominio de la razón, o bien, más exactamente, su hábitat natural. Ya se refieran a la infalibilidad de la razón en su búsqueda de la verdad (de "cómo son y no pueden sino ser las cosas") o a los méritos utilitarios de la razón (es decir, a la capacidad de separar las intenciones factibles, plausibles y realistas del mero ensueño), quienes defiendan la facultad legislativa de la razón tendrán dificultades para argumentar de forma convincente sobre la realidad de la simetría, y aún más para probar la utilidad de practicarla.

El problema es la escasez —si no la falta— de evidencia fundada en la experiencia que respalde el debatido supuesto, porque la razón basa su alegato, hasta la última palabra en disputa, en la resolución de fundamentar sus juicios precisamente en esa clase de evidencia, en tanto que desecha la validez de todo otro fundamento. Otro problema, distinto pero estrechamente relacionado, es la profusión de evidencia que indica lo contrario: cuando se promueve la eficacia de las iniciativas humanas y la destreza humana para lograr sus objetivos, la razón se empeña en liberar a sus portadores de las restricciones que la simetría, la mutualidad y la reversibilidad de las acciones y obligaciones imponen a sus elecciones. En otras palabras, se aboca a crear situaciones en las cuales los portadores de razón pueden eliminar tranquilamente de la lista de factores

pertinentes a sus decisiones la aprensión de que el curso de acción elegido se vuelva en su contra; o bien, para decirlo de forma brutal pero más precisa, que el mal tenga un efecto bumerán en quienes lo ejercen. En oposición a la esperanza de Kant, la razón común y corriente parece emplear la mayor parte de su tiempo y de sus energías en desbaratar e inhabilitar las demandas y presiones del imperativo supuestamente categórico. De acuerdo con los preceptos de la razón, los principios de acción más razonables, más encomendables y más atendibles son aquellos que eluden o abolen la simetría entre los actores y los objetos de sus acciones; o al menos las estratagemas que, una vez desplegadas, reducen al mínimo las chances de reciprocidad. Lo que "obedece a la razón" con harta frecuencia rehúsa de plano "obedecer a las exigencias de la moral". O bien, en todo caso, no pierde una pizca de razonabilidad cuando desaprueba un examen moral.

La razón es una estación de servicio del poder. Por sobre todas las cosas, es una fábrica de potencia *(Macht, pouvoir)*, definida como la capacidad del sujeto para alcanzar sus objetivos a pesar de la resistencia, ya sea de la materia inerte o de sujetos que persiguen otras metas. Es decir, "ser potente" significa tener la capacidad de vencer la inercia de un objeto o acción recalcitrante, o bien ignorar las ambiciones de otras *dramatis personae* (esto es, ser la única subjetividad y la única intencionalidad efectiva en el drama de múltiples actores, y así reducir los demás sujetos al estatus de objetos de la acción o telón de fondo neutral). Por su propia naturaleza, el poder y la potencia son asimétricos (tienta decir: así como la naturaleza no soporta el vacío, el poder no soporta la simetría). El poder no unifica ni nivela hacia arriba (o hacia abajo) las diferencias: el poder divide y opone. El poder es enemigo jurado y supresor de la simetría, la reciprocidad y la mutualidad. La potencia del poder consiste en su capacidad para manipular las probabilidades y diferenciar las posibilidades así como las potencialidades y las chances: y lo logra sellando definitivamente las divisiones resultantes e inmunizando las desigualdades en la distribución contra el disenso y las súplicas de quienes se hallan en el extremo receptor de la operación.

En síntesis, el poder y la potencia para actuar, que la razón se aboca a producir y mantener, equivalen a un rechazo explícito, o bien a una omisión en la práctica, del supuesto que vuelve categórico el imperativo de Kant. Tal como lo expresara Friedrich Nietzsche con punzante lucidez,

> ¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder […] en el hombre.
> ¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad. […] Los débiles y los malogrados deben perecer; artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.
> ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y los débiles.[4]

"Conozco el placer de exterminar", admite Nietzsche con orgullo. "Con esto soy el exterminador *par excellence*."[5] Varias generaciones de otros "exterminadores *par excellence"*, pertrechados con las armas propicias para que estas palabras se hicieran carne (más exactamente, para hacer que estas palabras *matasen* la carne), que se empeñaron con denuedo por hacer realidad la visión de Nietzsche, podrían haberse

inspirado en este texto… y muchos de ellos lo hicieron. Encontraron la absolución de sus intenciones en la exhortación de Nietzsche a ayudar a los débiles y malogrados a perecer. Tal como lo enuncia Zaratustra, vocero autorizado y plenipotenciario del filósofo, "las contemplaciones y la compasión fueron siempre mi mayor riesgo, y todos los seres humanos quieren ser contemplados y compadecidos".[6] Los veredictos de la Naturaleza sólo pueden manipularse con el riesgo y la ruina de los manipuladores. Para evitar la ruina, los seres humanos deben liberarse: los grandes y poderosos, de la lástima, la compasión, el (injusto) cargo de conciencia y los (innecesarios) *escrúpulos;* los vulgares y humildes, de la *esperanza*.

Los esfuerzos por descifrar un misterio que quizás haya quitado el sueño a los filósofos de la ética más que ningún otro, a saber, el misterio del *unde malum* (¿de dónde viene el mal?), y más específicamente y con urgencia aún mayor, "el porqué de la maldad"[7] (o bien, para ir más al grano, el secreto que encierra la misteriosa metamorfosis de amorosos padres de familia, así como vecinos amistosos y benévolos, en auténticos monstruos), se dispararon y recibieron el primer impulso poderoso a raíz de la creciente oleada de totalitarismos que asolaron el siglo XX, aceleraron febrilmente la marcha a partir de las revelaciones sobre el Holocausto y se intensificaron aún más ante la creciente evidencia de una semejanza cada vez más ostensible entre el mundo posterior al Holocausto y un campo minado, en el cual todos saben que tarde o temprano se producirá una explosión, pero nadie sabe dónde ni cuándo.

Desde el comienzo, el empeño por descifrar el mencionado misterio ha tomado por tres vías diferentes, y con toda probabilidad continuará recorriendo las tres durante un largo tiempo por venir, puesto que ninguna de estas trayectorias parece tener una estación final donde los exploradores puedan descansar satisfechos de haber llegado a destino en su viaje. A fin de cuentas, el propósito de su exploración consiste en atrapar con la red de la razón los fenómenos descritos por Günther Anders como "supraliminales" *(überschwellige)*: fenómenos que no pueden ser captados ni asimilados con el intelecto porque les quedan chicas todas las redes sensibles o conceptuales, por lo cual comparten el destino de otros fenómenos en apariencia opuestos, los "subliminales" *(unterschwellige)*, tan minúsculos y rápidos que escapan hasta de la red más densa y desaparecen antes de que puedan ser atrapados y enviados a la razón para que ésta los vuelva inteligibles.

La primera vía (por la que recientemente parece haber tomado Jonathan Littell en su libro *Las benévolas,*[8] con apenas algunas salvedades que no llegan a ser cruciales) conduce a ahondar en ciertas peculiaridades *psíquicas* (o sedimentos psíquicos de peculiaridades biográficas) descubiertas o planteadas como hipótesis en *individuos* conocidos por sus actos crueles o atrapados con las manos en la masa, y de quienes se supone, en consecuencia, que superan a los individuos normales en su inclinación y avidez por cometer atrocidades cuando se los tienta o cuando reciben órdenes de hacerlo. Esta vía se recorría incluso antes de que los monstruosos actos humanos realizados en la era posterior al Holocausto revelaran de lleno la abrumadora magnitud de la escala

potencial que alcanzaba el problema. Comenzó con el influyente y memorable estudio de Theodor Adorno sobre la "personalidad autoritaria", que promovía la idea de, por así decir, la "autoselección" de los malhechores, y sugería que tal autoselección obedecía a predisposiciones más naturales que adquiridas del carácter individual.

Otra vía transitada, quizá la más masiva, siguió desde el principio la línea del *condicionamiento* conductual, y llevó a una investigación sobre los posicionamientos o situaciones sociales que podrían impulsar a los individuos —"normales" en las circunstancias más comunes o "cotidianas"— a involucrarse en la perpetración de actos malignos; o bien, para expresarlo de otro modo, las condiciones detonantes de predisposiciones malignas que en otras condiciones jamás habrían despertado. Los académicos que seguían esta vía no sentaban en el banquillo del acusado a ciertos rasgos individuales sino a determinado tipo de sociedad. Siegfried Kracauer, por ejemplo, o Hans Speier buscaron en las filas de los *Angestellte* (los empleados de oficina), que se multiplicaban sin parar, el origen de la hedionda atmósfera moral que favorecía el reclutamiento en el ejército del mal. Poco más tarde, Hannah Arendt adjudicó esa atmósfera maloliente, incluso moralmente venenosa, a las predisposiciones "protototalitarias" burguesas, o bien a la ignorancia y vulgaridad filisteas de las clases que se habían visto obligadas a refundirse en masas (siguiendo el principio de "Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral", como lo expresó sucintamente Bertolt Brecht).[9]

Hannah Arendt, sin duda la vocera más prominente de este pensamiento y rotunda crítica de las posiciones que reducen los fenómenos sociales a la psique individual, observó que el verdadero genio entre los seductores nazis había sido Himmler, quien —además de no descender de la bohemia, como Goebbels; ni ser un pervertido sexual, como Julius Streicher; ni un aventurero, como Goering; ni un fanático, como Hitler; ni un loco, como Alfred Rosenberg— "organizó a las masas en un sistema de total dominación", gracias a su (¡correcta!) suposición de que los hombres, en decisiva mayoría, no son vampiros ni sádicos sino empleados y proveedores de familia.[10] En su libro *Eichmann en Jerusalén,* vemos adónde la condujo en última instancia esta observación. La más citada entre las conclusiones de Arendt fue su sucinto veredicto sobre la banalidad del mal. Con este veredicto, Arendt quiso decir que las monstruosidades no necesitan de monstruos, que los escándalos no necesitan de personajes escandalosos, y que el problema con Eichmann radicaba precisamente en el hecho de que, de acuerdo con las luminarias supremas de la psicología y la psiquiatría, ese hombre (al igual que tantos de sus socios en el crimen) no era un monstruo ni un sádico, sino un hombre escandalosamente, terriblemente, temiblemente "normal". Littell seguiría al menos en parte esta conclusión de Arendt al afirmar que Eichmann no era en absoluto un "robot sin rostro ni alma". Entre los trabajos más recientes que siguen esa línea, *El efecto Lucifer*, de Philip Zimbardo, publicado en 2007, ofrece un estudio espeluznante y angustioso sobre un grupo de buenos, agradables, simpáticos y comunes muchachos y muchachas estadounidenses, que se convirtieron en monstruos una vez transportados a una suerte de "lugar en ninguna parte" —las lejanas tierras de Irak—, donde se los puso a cargo de prisioneros acusados de intenciones malignas y sospechados

de pertenecer a una casta inferior de seres humanos, o quizá de ser en cierto modo infrahumanos.

¡Qué seguro, confortable, cálido y amigable sería el mundo si fueran los monstruos y sólo los monstruos quienes perpetraran actos monstruosos! De los monstruos estamos bastante bien protegidos, y por lo tanto podemos quedarnos tranquilos y sentirnos asegurados contra los actos malignos con que los monstruos nos amenazan y que son capaces de perpetrar. Tenemos psicólogos que detectan a los psicópatas y a los sociópatas; tenemos sociólogos que nos dicen dónde es probable que se propaguen y congreguen estos personajes; tenemos jueces que los condenan al encierro y al aislamiento, y policías o psiquiatras que se encarguen de mantenerlos allí. Lamentablemente, estos buenos, agradables y comunes muchachos y muchachas estadounidenses no eran monstruos ni pervertidos. Si no se les hubiera asignado el mando sobre los presos de Abu Ghraib, *nunca* habríamos sabido (ni conjeturado, adivinado, imaginado, fantaseado) acerca de los actos horripilantes que eran capaces de perpetrar. A ninguno de nosotros se nos habría ocurrido que la chica sonriente tras el mostrador, una vez enviada a una misión al otro lado del océano, se distinguiría por idear ardides cada vez más astutos y extravagantes, así como maliciosos y perversos, para hostigar, abusar, torturar y humillar a los prisioneros que estaban a su cargo. Los vecinos de su pueblo, y de los pueblos de sus compañeros, no pueden creer hasta el día de hoy que esos encantadores muchachos y muchachas que conocían desde su más tierna infancia sean los monstruos de las fotos que retrataron la tortura en las celdas de Abu Ghraib. Sin embargo, son ellos.

En la conclusión de su estudio psicológico sobre Chip Frederick, sospechado de haber sido el líder y guía de la banda torturadora, Philip Zimbardo debió reconocer que no había descubierto nada en los antecedentes de este muchacho que permitiera predecir algún tipo de conducta abusiva o sádica. Por el contrario, muchos de sus antecedentes sugerían que, de no haberse visto obligado a trabajar y vivir en condiciones tan anormales, Frederick habría sido el soldado estadounidense ideal del póster con que los militares promocionan el reclutamiento.

En efecto, Chip Frederick habría aprobado con las mejores calificaciones cualquier examen psicológico imaginable, así como el más meticuloso escrutinio de conducta que pudiera aplicarse en la selección de candidatos a los servicios que requieren mayor responsabilidad y confianza, como los puestos de guardianes oficiales y uniformados de la ley y el orden. En los casos de Chip Frederick y de su compañera más cercana y notoria, Lynndie England, aun podríamos alegar (si bien de manera contrafáctica) que obedecieron órdenes y fueron obligados a cometer atrocidades que deploraban y de las cuales abjuraban: que no eran lobos depredadores sino ovejitas sumisas. En tal caso, quizá debiéramos limitarnos a acusarlos de cobardía o exagerado respeto por sus superiores; a lo sumo, de haber abandonado con demasiada presteza, sin siquiera murmurar una protesta, los principios morales que guiaban su vida "común y corriente" allá en su pueblo natal. Ahora bien, ¿qué podría decirse de quienes estaban en la cima de la escala burocrática? ¿Qué de quienes impartían las órdenes, forzaban la obediencia y

castigaban a los rebeldes? Esos sí que eran monstruos, ¿verdad?

La investigación sobre el escándalo de Abu Ghraib nunca llegó a los escalafones superiores del comando militar estadounidense; para que los militares superiores responsables por las órdenes fueran sentados en el banquillo y juzgados por crímenes de guerra, primero era preciso que se hallaran en el bando vencido de la guerra que libraban, cosa que no ocurrió. Adolf Eichmann, por el contrario, quien había estado a cargo de los instrumentos y procedimientos utilizados en la "solución final" del "problema judío" y había impartido órdenes a sus subordinados, sí estaba en el bando de los vencidos: los victoriosos lo habían capturado para juzgarlo en sus tribunales. En consecuencia, se presentó una ocasión para que los miembros más distinguidos de las profesiones psicológica y psiquiátrica sometieran la "hipótesis del monstruo" a un escrutinio esmerado, incluso meticuloso. La conclusión final de esa investigación exhaustiva y extremadamente confiable fue rotunda. Así la enuncia Hannah Arendt:

> Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre "normal". "Más normal que yo tras pasar por el trance de examinarlo", se dijo que había exclamado uno de ellos. Y otro consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, sus hijos, su padre y su madre, sus hermanos, hermanas y amigos era "no sólo normal, sino ejemplar". […] Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas.[11]

He ahí un descubrimiento terrorífico: si quienes cometen atrocidades y están dispuestos a actuar con perversión y sadismo no son ogros, sino personas normales (tienta decir "tipos como usted y yo"), entonces todos los tamices que hemos inventado y colocado para separar a los inhumanos del resto de la especie humana funcionan pésimamente, o bien fueron mal concebidos desde el comienzo… y no cabe duda de que son ineficaces. Para resumir una larga historia, hemos quedado *des*protegidos (cabría agregar "indefensos contra nuestra compartida capacidad morbosa"). Podría decirse entonces que, en su esmerado e ingenioso intento por "civilizar" el comportamiento humano y los modelos de comunión humana, nuestros ancestros, así como quienes en el presente hemos seguido su línea de pensamiento y acción, le hemos estado ladrando al árbol equivocado…

Si leemos con atención *Las benévolas,* develaremos una crítica encubierta a la interpretación común, suscripta por la propia Hannah Arendt, de la tesis sobre "la banalidad del mal", a saber, la suposición de que el malhechor Eichmann era un "hombre irreflexivo". Del retrato que traza Littell, Eichmann no emerge en absoluto como un irreflexivo que cumple órdenes ni como un esclavo de sus más bajos instintos. "Sin duda, no era el *enemigo de la humanidad* descripto en Nuremberg", "ni tampoco era una encarnación del *mal banal"*; por el contrario, era "un burócrata muy talentoso, extremadamente competente en sus funciones, con cierta estatura y un considerable sentido de la iniciativa personal".[12] En un puesto gerencial, Eichmann habría sido sin duda el orgullo de cualquier firma europea de reputación (cabría agregar, incluidas las empresas con propietarios o altos ejecutivos judíos). El narrador de Littell, el doctor Aue,

asegura que, en sus numerosos encuentros personales con Eichmann, nunca había notado siquiera una pizca de prejuicio, y mucho menos de odio apasionado, contra los judíos, quienes para él no eran más que —aunque tampoco menos que— objetos que su cargo le exigía procesar debidamente. Ya estuviera en su casa o en su trabajo, Eichmann era siempre, sin fisuras, la misma persona; la misma persona, por ejemplo, que ejecutó dos cuartetos de Brahms con sus camaradas de las SS: "Eichmann tocaba con calma, metódicamente, los ojos fijos en la partitura, sin cometer errores".[13]

Si Eichmann era "normal", entonces nadie está a priori exento de sospechas: ninguno de nuestros normalísimos amigos y conocidos, y tampoco nosotros. Los Chip Frederick y Adolf Eichmann caminan por las calles a la vista de todos, hacen fila con nosotros en las cajas de las tiendas, llenan los cines y los estadios de fútbol, viajan en trenes y micros urbanos o se quedan varados junto a nosotros en los embotellamientos. Pueden vivir en la casa de al lado, o incluso sentarse a nuestra mesa. Todos ellos, en circunstancias propicias, podrían hacer lo mismo que Chip Frederick y Adolf Eichmann. ¿Y qué decir de mí? Si tanta gente es potencialmente capaz de cometer actos inhumanos, yo podría así nomás, por casualidad, por mero capricho del destino, convertirme en una de sus víctimas. *Ellos* son capaces de hacerlo: yo ya lo sé. ¿Pero no podría ocurrir también que *yo mismo,* con igual facilidad, me convirtiera en uno de "ellos": en un ser humano más, "común y corriente", capaz de comportarme con otros seres humanos como lo han hecho ellos?

John M. Steiner usó la metáfora del "durmiente",[14] tomada de la terminología de las redes de espías, para denotar una aún no revelada inclinación personal a cometer actos de violencia, o una vulnerabilidad a la tentación de sumarse a dichos actos: un potencial de odio que en hipótesis puede estar presente, aunque invisible durante largo tiempo, en cualquier individuo particular; una inclinación que puede emerger (¿está destinada a emerger?) a la superficie, o bien una vulnerabilidad que se revelaría sólo en condiciones muy propicias, presumiblemente cuando las fuerzas que hasta entonces la reprimieron y encubrieron se debilitaran o desaparecieran de forma abrupta. Ervin Staub dio otro paso (gigante) cuando borró ambas referencias a la "particularidad" en la proposición de Steiner y planteó la hipótesis de la presencia de malvados "durmientes" en la mayoría, quizás en la totalidad, de los seres humanos: "El mal […] cometido por gente común no es la excepción sino la regla". ¿Está en lo cierto? No lo sabemos y nunca lo sabremos, al menos nunca con seguridad, porque no hay manera de probar o refutar tal suposición de forma empírica. Las posibilidades son como los pollitos: sólo pueden contarse con seguridad y de forma definitiva una vez que salieron del huevo.

¿Qué sabemos con certeza? La facilidad "con que fue posible suscitar una conducta sádica en individuos que no eran del 'tipo sádico'" fue descubierta por Zimbardo en sus anteriores experimentos realizados en la Universidad de Stanford con estudiantes seleccionados al azar para desempeñar el papel de "guardias penitenciarios" con otros compañeros, también colocados al azar en el papel de prisioneros.[15] En sus experimentos con integrantes de Yale, también elegidos al azar, a quienes se les pedía que infligieran en otras personas una serie de lo que ellos creían dolorosas descargas

eléctricas de magnitud ascendente, Stanley Milgram llegó a la conclusión de que la "obediencia a la autoridad", a cualquier autoridad, cualquiera sea la índole de las órdenes que imparte, es una "tendencia de conducta profundamente arraigada", incluso si los sujetos consideran repugnantes y detestables las acciones que se les pide realizar.[16] Si a ese factor se agregan algunos sedimentos prácticamente universales de la socialización, como los atributos de la lealtad, el sentido del deber y la disciplina, "no resulta muy difícil llevar a los hombres a matar". En otras palabras, es fácil aguijonear, presionar, seducir y engatusar a personas que no son malas para que cometan actos malvados.

Christopher R. Browning investigó la trayectoria, sinuosa pero invariablemente sangrienta, de los hombres seleccionados entre conscriptos ineptos para el frente de batalla con el fin de asignarlos al Batallón de Reserva Policial 101 de Alemania, desde donde finalmente se los envió a participar en el asesinato masivo de judíos en Polonia.[17] Estos hombres, sin antecedente alguno de haber cometido actos violentos, y mucho menos asesinatos, y sin atributos que hicieran sospechar su capacidad de cometerlos, estuvieron dispuestos (no el 100% de ellos, pero sí una mayoría considerable) a cumplir la orden de asesinar: disparar a quemarropa a hombres y mujeres, ancianos y niños, desarmados y a todas luces inocentes, puesto que no se los había acusado de ningún delito, y ninguno de ellos demostraba la más mínima intención de lastimar a los policías ni a sus camaradas de armas. Sin embargo, Browning descubrió (y publicó bajo el revelador título de *Ordinary Men [Aquellos hombres grises]*) que sólo entre el 10 y el 20% de los policías conscriptos resultaron ser "objetores y evasores" y pidieron que se los excusara de cumplir las órdenes; que por otra parte hubo "un núcleo cada vez más entusiasta de homicidas que se ofrecieron como voluntarios para los pelotones de fusilamiento y las 'cazas de judíos'", pero que la gran mayoría de los policías conscriptos desempeñaron impertérritos el papel de asesinos y depuradores de guetos cuando les fue asignado, aunque sin buscar oportunidades de matar por iniciativa propia. El aspecto más llamativo del hallazgo de Browning, a mi parecer, fue la sorprendente semejanza entre su distribución estadística de fanáticos, abstencionistas y desapasionados "ni-ni" por un lado, y la distribución de las reacciones observadas en los experimentos de Zimbardo y Milgram por el otro. En los tres casos, algunas personas que recibieron órdenes de cometer crueldades se mostraron ansiosas de aprovechar la ocasión para aventar sus impulsos malignos; otras —aproximadamente el mismo número— rehusaron hacer el mal cualesquiera fueran las circunstancias y las consecuencias de su abstención; y por último se observó un extenso "territorio intermedio", compuesto de personas indiferentes, tibias y no particularmente involucradas ni fuertemente comprometidas con uno u otro extremo del espectro de actitudes, que evitaron tomar posición, ya fuera en favor o en contra de la moral, para seguir la línea de la menor resistencia haciendo todo lo que les dictara la prudencia y les permitiera el desinterés.

En otras palabras, en los tres casos (así como en otros innumerables estudios entre los cuales estas tres investigaciones fueron aclamadas como el ejemplo más espectacular e iluminador), el abanico de probabilidades de que la orden de hacer el mal fuera obedecida o resistida se correspondió con la curva de Gauss (también llamada campana

de Gauss, distribución de Gauss o función de Gauss), que en la ciencia estadística se considera la gráfica más común y prototípica, es decir "normal", de distribución probabilística. Leemos en la Wikipedia que la noción de curva de Gauss se refiere a la tendencia de los resultados a "agruparse en torno a una media o promedio". "El gráfico de la función de densidad asociada a las probabilidades tiene forma acampanada, con un pico en la media." También leemos que, según el teorema central del límite, "la suma de un gran número de variables aleatorias independientes se distribuye aproximadamente como una normal".

Puesto que las reacciones de los individuos expuestos a la presión de cometer maldades muestran una clara tendencia probabilística a tomar la forma de una curva de Gauss, podemos arriesgar la suposición de que, también en este caso, los resultados están compuestos por la interferencia mutua de un gran número de factores independientes: órdenes que provienen de altos mandos; un extremo, instintivo o profundamente arraigado respeto o miedo a la autoridad; lealtad reafirmada por consideraciones relativas al deber o el adoctrinamiento… He aquí algunos de ellos, aunque no necesariamente los únicos.

Un posible resquicio de esperanza que se abre en esta nube de uniforme penumbra es la aparente plausibilidad (sólo la plausibilidad…) de que en el contexto de la modernidad líquida, marcada por un aflojamiento o disipación de las jerarquías burocráticas de autoridad, así como por la multiplicación de sitios desde donde se expresan recomendaciones contendientes (circunstancias que explican la creciente incoherencia y decreciente audibilidad de aquellas voces), otros factores más individuales e idiosincráticos, como el carácter personal, desempeñen un papel cada vez más importante en la elección de respuestas. Si así ocurriera, los seres humanos ganarían en humanidad.

Y sin embargo, la experiencia que hemos compartido hasta ahora ofrece pocas razones, si alguna, para ser optimistas. Como sugiere W. G. Sebald (en *Luftkrieg und Literatur,* de 1999, traducido al inglés por Anthea Bell bajo el título *On the Natural History of Destruction)*,[*] "somos incapaces de aprender de los infortunios que nos provocamos" y "somos incorregibles y continuaremos por el camino más trillado que mantenga alguna ligera relación con la vieja red de carreteras".[18] Propensos como somos, por naturaleza o instrucción, a buscar y encontrar el camino más corto hacia las metas que nos proponemos y creemos valiosas, los "infortunios" (y en particular los infortunios sufridos por otros) no parecen un precio excesivamente alto a pagar por la abreviación de la ruta, la reducción de los costos y la magnificación de los efectos.

Siguiendo a Alexander Kluge en *Unheimlichkeit der Zeit* [Carácter siniestro del tiempo], Sebald cita una entrevista realizada por Kunzert, un periodista alemán, al brigadier de la Fuerza Aérea del Octavo Batallón Frederick L. Anderson. Ante la insistencia de Kunzert para que explicara si podría haberse evitado la destrucción de Halberstadt, su pueblo natal, mediante el bombardeo estadounidense por saturación, Anderson respondió, sencillamente, que las bombas eran "artículos costosos". "No era sensato arrojarlas sobre montañas o campo abierto después de todo el trabajo que había

costado hacerlas en el país."[19] Con su inusitada franqueza, Anderson dio justo en el clavo: no fue la necesidad de hacer algo con respecto a Halberstadt lo que decidió el uso de las bombas, sino que la necesidad de hacer algo con las bombas fue lo que decidió el destino de Halberstadt. Halberstadt no fue sino una "baja colateral" (para actualizar el lenguaje militar) del éxito alcanzado por las fábricas de bombas. Como lo explica Sebald, "una vez fabricados los pertrechos, dejar los aviones y sus valiosos cargamentos varados en los campos aéreos del este de Inglaterra contradecía todo instinto económico saludable". [20]

Quizás ese "instinto económico" haya tenido la primera palabra, pero no cabe duda de que también tuvo la última, en el debate sobre la corrección y la utilidad de la estrategia empleada por sir Arthur ("Bombardero") Harris: la destrucción de las ciudades alemanas entró en plena e imparable actividad ya muy pasada la primavera de 1944, cuando los estrategas políticos y las autoridades militares ya habían caído en la cuenta —en contraste con el objetivo proclamado de la campaña aérea y su extensa, decidida, abundante y entusiasta ejecución sin miramientos— de que "la moral de la población alemana estaba intacta, en tanto que la producción industrial a lo sumo se había perjudicado sólo de forma marginal, y el fin de la guerra no se había acercado siquiera un día". Cuando se realizó y reveló ese descubrimiento, "los pertrechos" en cuestión ya se habían fabricado y abarrotaban los depósitos; dejarlos ociosos iría sin duda "contra cualquier instinto económico", o bien, para simplificar, no tendría ningún "sentido económico" (según una estimación de A. J. P. Taylor, citada por Max Hastings en la página 349 de su estudio *Bomber Command,* de 1979, el mantenimiento de la campaña de bombardeos insumió y "engulló" un tercio de la producción británica total vinculada a la guerra).

Hasta aquí hemos esbozado y comparado dos vías a lo largo de las cuales se buscó una respuesta al *unde malum* en tiempos recientes. No obstante, también hay una tercera vía que, debido a la universalidad y extemporaneidad de los factores que invoca y emplea en pos del entendimiento, merece la denominación de *an tropológica*. El paso del tiempo la abona en importancia y promesa, así como aproxima las dos que hemos esbozado antes al agotamiento de su potencial cognitivo. Podríamos intuir la dirección de esta tercera vía en el estudio de Sebald. Sin embargo, ya se había delineado antes en el estudio seminal de Günther Anders —desatendido o ignorado durante décadas— sobre el fenómeno del "síndrome de Nagasaki", al que Anders le imputa un pleno y apocalíptico potencial de "globicida".[21] El síndrome de Nagasaki —sostiene Anders— significa que "lo hecho una vez puede repetirse muchas veces con pruritos cada vez más débiles"; a cada caso sucesivo, mayor "naturalidad e informalidad, y menos deliberaciones o motivos". "La repetición de las atrocidades no sólo es posible sino probable, a medida que disminuyen las chances de ganar la batalla por evitarlas y aumentan las de perderla."

La decisión de arrojar bombas atómicas sobre Hiroshima el 6 de agosto de 1945, y sobre Nagasaki tres días después, se explicó oficialmente, *ex pos facto,* por la necesidad de adelantar la capitulación japonesa con el fin de salvar incontables vidas

estadounidenses que seguramente se habrían perdido si el ejército de Estados Unidos se hubiera visto obligado a invadir el archipiélago de Japón. El jurado de la historia continúa sesionando, pero la versión oficial del motivo, que justifica la abyección y la villanía de los medios por la grandiosidad y la nobleza de los fines, ha sido puesta en duda en los últimos tiempos por historiadores estadounidenses que examinaron información recién desclasificada acerca de las circunstancias en que se consideró, se tomó y se puso en práctica la decisión: ello les ha permitido cuestionar la versión oficial por razones ya no sólo morales, sino también fácticas. Como aseguran los críticos de la versión oficial, el gobierno de Japón estaba dispuesto a capitular ya desde aproximadamente un mes antes de que se arrojara la primera bomba… y bastaba con tomar dos medidas para instarlos a deponer las armas: el consentimiento de Truman a que el Ejército soviético se sumara a la guerra con Japón y el compromiso de los aliados a mantener al emperador en el trono después de la rendición japonesa.

No obstante, Truman aplazó la decisión. Esperó los resultados de la prueba que se había decidido realizar en Alamogordo, Nuevo México, donde se ultimaban detalles para evaluar el rendimiento de las primeras bombas atómicas. La noticia de los resultados llegó por fin a Potsdam el 17 de julio: la prueba no sólo había sido exitosa, sino que el impacto de la explosión había eclipsado las expectativas más audaces… Contrariado por la idea de desechar una tecnología tan exorbitantemente cara, Truman comenzó a ganar tiempo. El verdadero motivo de su procrastinación se deduce con facilidad de la triunfante alocución presidencial publicada en *The New York Times* el día que siguió a la destrucción de 100 mil vidas en Hiroshima: “Hicimos la apuesta científica más audaz de la historia, una apuesta de 2.000 millones de dólares, y ganamos”. Uno no derrocha así como así 2.000 millones de dólares, ¿verdad? Si el objetivo original se logra antes de que se haya presentado la oportunidad de utilizar el producto, es preciso encontrar de inmediato otra meta que preserve o restaure el “sentido económico” del gasto…

El 16 de marzo de 1945, cuando la Alemania nazi ya estaba de rodillas y no quedaban dudas con respecto al pronto final de la guerra, Arthur “Bombardero” Harris envió 225 bombarderos Lancaster y 11 aviones Mosquito con órdenes de descargar 289 toneladas de explosivos y 573 toneladas de sustancias incendiarias sobre Würzburg, una ciudad de tamaño medio, con 107 mil habitantes, rica en historia y tesoros artísticos pero pobre en industria. Entre las 9:20 y las 9:37 de la noche, unos 5 mil habitantes (de los cuales el 66% eran mujeres y el 14% eran niños) perdieron la vida, mientras se incendiaban 21 mil viviendas: sólo 6 mil residentes seguían teniendo un techo sobre la cabeza una vez que los aviones se habían retirado. Hemann Knell, quien calculó estas cifras luego de un escrupuloso escrutinio de los archivos,[22] se pregunta por qué se eligió destruir una ciudad carente de toda importancia estratégica (opinión confirmada, aunque sea de forma indirecta, por la total omisión de su nombre en la historia oficial de la Real Fuerza Aérea, donde se enumeran meticulosamente todos los logros de esta institución militar, incluso los más insignificantes). Una vez que hubo examinado la totalidad de causas alternativas concebibles, descartando una por una, Knell se quedó con la única respuesta sensata a su pregunta: que a principios de 1945, Arthur Harris y Carl Spaatz (el

comandante de la Fuerza Aérea estadounidense en Gran Bretaña e Italia) se habían quedado sin blancos para atacar.

> El bombardeo progresó según los planes, sin consideración alguna del cambio en la situación militar. La destrucción de ciudades alemanas continuó hasta fines de abril. Al parecer, una vez que se había puesto en marcha el aparato militar ya no había forma de detenerlo. Tenía vida propia. Estaban todos los equipos y todos los soldados al alcance de la mano. Seguramente fue por eso que Harris decidió atacar Würzburg.

Pero… ¿por qué Würzburg y no cualquier otro lugar? Sólo por razones de conveniencia. Tal como se había advertido en previas misiones de reconocimiento, "la ciudad era fácilmente localizable con los medios electrónicos disponibles en aquella época". Y se hallaba a distancia suficiente de las fuerzas aliadas en avance como para reducir la amenaza de un nuevo "fuego amigo" (es decir, un bombardeo de las tropas propias). En otras palabras, la ciudad era un "blanco fácil y exento de riesgos". He ahí el error involuntario e inadvertido que había cometido Würzburg, un error imperdonable para cualquier blanco de ataque una vez que "se había puesto en marcha el aparato militar"…

En *La violencia nazi. Una genealogía europea,* Enzo Traverso propone el concepto del "potencial de barbarie" de la civilización moderna.[23] En su estudio dedicado a la violencia nazi, llega a la conclusión de que las atrocidades de impronta nazi fueron excepcionales sólo en el sentido de que sintetizaron numerosos medios de esclavización y aniquilación ya puestos a prueba, aunque por separado, en la historia de la civilización occidental.

> Las bombas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki prueban que los pareceres opuestos a la Ilustración no son condiciones necesarias de la masacre tecnológica. Las dos bombas atómicas, como los campos de exterminio nazis, fueron elementos del "proceso civilizatorio", manifestaciones de uno de sus potenciales, uno de sus rostros y una de sus posibles ramificaciones.

Traverso concluye su exploración con la advertencia de que no existe fundamento alguno para excluir la posibilidad de que aparezcan otras síntesis en el futuro: síntesis no menos sanguinarias que la de los nazis. A fin de cuentas, la Europa civilizada y liberal del siglo XX demostró ser un laboratorio de violencia. Por mi parte, agregaría que no hay señales de que ese laboratorio haya cerrado sus puertas o cesado sus operaciones en los albores del siglo XXI.

Günther Anders se pregunta: en esta era de máquinas, ¿somos las últimas reliquias del pasado que hasta ahora no han logrado eliminar los sedimentos tóxicos de antiguas atrocidades?[24] Y responde: los ultrajes en cuestión fueron cometidos *entonces* no porque fueran *aún* factibles (o *hasta entonces* no se hubieran erradicado), sino, por el contrario, *ya* fueron perpetrados entonces porque *ya* se habían vuelto factibles y plausibles…

Sinteticemos: sin duda hubo un "momento primero" en que se volvieron factibles las atrocidades tecnológicamente asistidas que hasta entonces habían sido inconcebibles. Esas atrocidades seguramente tuvieron su momento inicial, su punto de partida; sin embargo, de ahí no se deduce que también deban tener un final. No se deduce que hayan

ingresado en la cohabitación humana sólo por una breve estadía, y mucho menos que hayan traído aparejados o que hayan puesto en marcha mecanismos que tarde o temprano causarían su segura desaparición. Ocurre más bien lo contrario: una vez que se pone en funcionamiento un artilugio que permite separar la capacidad tecnológica de la imaginación moral, éste comienza a propulsarse, consolidarse y vigorizarse a sí mismo. La capacidad humana para adaptarse, habituarse y acostumbrarse, para partir esta mañana del punto alcanzado la noche anterior, y en general para reciclar lo inconcebible de ayer en lo fáctico de hoy, se encarga de que así sea.

En otras palabras, las atrocidades no se autocondenan ni se autodestruyen. Por el contrario, se reproducen a sí mismas: lo que alguna vez fue un acontecimiento de inesperada atrocidad, lo que alguna vez fue una conmoción (un descubrimiento pavoroso, una revelación espeluznante), degenera en un reflejo condicionado por la rutina. Hiroshima fue una conmoción con ecos ensordecedores, que en ese momento parecían inextinguibles. Tres días después, Nagasaki ya no fue una conmoción, y tuvo resonancias escasas o nulas. Joseph Roth ha señalado uno de los mecanismos que funcionan en esta habituación desensibilizadora:

> Cuando ocurre una catástrofe, las personas cercanas se conmocionan y ofrecen su solidaridad. No cabe duda de que las catástrofes repentinas surten ese efecto. Al parecer, suele esperarse que sean breves. Pero las catástrofes crónicas son tan desagradables que los vecinos comienzan a mostrarse cada vez más indiferentes, si no impacientes, con respecto a ellas y a sus víctimas. […] Una vez que la emergencia se prolonga, las manos solidarias vuelven a los bolsillos y los fuegos de la compasión se enfrían hasta apagarse.[25]

En otras palabras, una catástrofe prolongada marca el sendero de su propia continuación relegando al olvido la conmoción y el horror que causó en sus inicios, con lo cual consume y debilita la solidaridad humana para con sus víctimas y socava la posibilidad de que se sumen fuerzas para evitar victimizaciones futuras…

Ahora bien, ¿cómo y por qué ocurren en primer lugar estas atrocidades? Entre los exploradores de las fuentes del mal, es Anders quien parece esbozar un cuarto abordaje, mejor llamado *metafísico*. Sus antecedentes pueden detectarse en un concepto de Heidegger, la *tekhne,* aunque aquel aclamado metafísico del ser-en-el-tiempo, curiosamente, sitúa a la *tekhne* fuera del tiempo histórico, en la metafísica del *Sein* —el ser— *como tal,* con lo cual presenta a la *tekhne* como un atributo inmanejable e inmodificable de todo ser, inmune a la historia. Anders, por su parte, advierte de lleno la íntima interdependencia entre la *tekhne* y la historia, así como la sensible relación entre la *tekhne* y las transmutaciones que experimentan las formas de vida. Anders, a todas luces, se aboca a desentrañar una metafísica del mal a la medida de nuestros tiempos, un mal específico, exclusivamente endémico a nuestra forma de cohabitación humana presente y aún vigente: una forma que se define y se aparta de otras formas mediante una *tekhne* (producto, en última instancia, de la capacidad imaginativa de los seres humanos) que se aleja a toda carrera *más allá del alcance de la imaginación humana* y a su vez abruma, esclaviza e inhabilita a la propia capacidad humana que le dio existencia. Quizá debamos buscar el prototipo de la intrincada y serpenteante historia de la *"tekhne"* andersiana en

la antigua saga del díscolo aprendiz de brujo, en la fisiología de la alienación hegeliana y marxiana y, más cerca de nuestros tiempos, en la "tragedia de la cultura" que describe Georg Simmel: en los productos del espíritu humano que aumentan de volumen hasta trascender y sobrepasar con creces la capacidad humana de absorción, comprensión, asimilación y dominio.

De acuerdo con Anders, la capacidad humana de producir *(herstellen:* hacer cosas, realizar planes) se ha emancipado en las últimas décadas de las restricciones impuestas por otra capacidad humana mucho menos expandible: la de imaginar, representar y volver inteligibles las cosas *(vorstellen)*. Es en este fenómeno relativamente nuevo, el hiato *(Diskrepanz)* que separa las capacidades humanas de creación e imaginación, donde echa raíces la variedad contemporánea del mal. La calamidad moral de nuestra época "no se origina en la sensualidad o en la perfidia, ni en la deshonestidad o el libertinaje, ni siquiera en la explotación… sino en un déficit de imaginación"; por cuanto la imaginación, tal como Anders no se cansa de repetir, capta más "verdad" *(nimmt mehr "wahr")* de lo que es capaz de hacerlo nuestra percepción empírica *(Wahrnehmung)* impulsada por máquinas.[26] Yo agregaría: la imaginación también capta infinitamente más de la verdad *moral,* puesto que encuentra aquello para lo cual nuestra percepción empírica tiene los ojos vendados.

La realidad captada por la percepción huérfana de imaginación, que es incapaz de trascenderla, siempre-viene-hecha, tecnológicamente prefabricada y operada; no hay lugar en ella para esos miles de millones situados en su extremo receptor y sentenciados a ser destruidos por bombas atómicas, napalm y gas venenoso. Esa realidad consiste de teclados y botones. Y, como señala Anders, "a uno no le rechinan los dientes cuando presiona un botón… Un botón es un botón".[27] Da lo mismo si el botón presionado enciende una máquina de hacer helados, envía corriente por una red eléctrica o suelta a los Jinetes del Apocalipsis. "El gesto que inicie el Apocalipsis no diferirá de ningún otro gesto… y como a todos los otros gestos idénticos, lo realizará un operador guiado y aburrido por la rutina." "Si hay algo que simboliza la naturaleza satánica de nuestra situación, es precisamente esa inocencia del gesto":[28] la insignificancia del pensamiento y el esfuerzo necesarios para desencadenar un cataclismo. Cualquier cataclismo, incluido el globicidio. *Somos tecnológicamente todopoderosos por obra y gracia de nuestra impotencia imaginativa*.

Impotentes como somos, somos omnipotentes, puesto que somos capaces de dar existencia a fuerzas que a su vez son capaces de causar efectos que nosotros no podemos producir con nuestro "equipamiento natural": nuestras manos y nuestros músculos. Sin embargo, una vez que nos hemos vuelto todopoderosos de esa manera, cuando miramos embelesados la potencia, la eficacia y los efectos demoledores de las entidades que nosotros mismos hemos concebido y conjurado, descubrimos nuestra propia impotencia… Ese descubrimiento llega junto con otro: el del *orgullo* que nos causa inventar y activar máquinas espléndidas capaces de llevar a cabo acciones hercúleas que sin ellas seríamos incapaces de realizar. Por la misma razón, nos sentimos *desafiados,* no obstante, porque hemos establecido estándares de perfección para las

máquinas creadas por nosotros a cuya altura no podemos ponernos. Entonces, por último, descubrimos la *vergüenza:* la ignominia de nuestra inferioridad, y en consecuencia, la humillación que nos abruma cuando nos enfrentamos a nuestra propia impotencia.

Estos tres descubrimientos, señala Anders, se combinan para formar el "complejo prometeico". Anders tiene denominaciones para los objetos de cada descubrimiento: *orgullo prometeico, desafío prometeico* y *vergüenza prometeica*.[29] Esta última es nuestra sensación de inferioridad e imperfección innatas, ambas flagrantes una vez yuxtapuestas a la perfección, por no decir omnipotencia, de las cosas hechas; es el resultado de la indignidad que nos embarga cuando finalmente advertimos nuestra incapacidad de reificarnos, de pasar a ser *como* las máquinas: indómitos, irresistibles, imparables, insumisos e incluso ingobernables, como lo son las máquinas "en su plenitud". A fin de mitigar esa infamia, necesitamos demostrar nuestra capacidad de realizar —por nuestros propios medios naturales y esfuerzo físico, sin ayuda de las máquinas— cosas que hacen las máquinas con tanta facilidad y naturalidad: en otras palabras, pasar a ser medios de los medios, instrumentos de los instrumentos… Cuando miraron desde sus máquinas bélicas a vuelo rasante, ávidamente y de cerca, los estragos perpetrados por aquellos instrumentos de muerte y destrucción a lo largo y a lo ancho de la aldea de My Lai, los soldados del teniente Calley no pudieron resistir el desafío o la tentación de llevar a cabo personalmente, con las manos desnudas, lo que sus armas habían logrado de forma mecánica: la tentación de igualar los instrumentos de destrucción y superarlos en pos de la perfección… tan siquiera por un momento y sólo aquí y ahora, en esta aldea.[30] La visión de los objetos inanimados que se implementaban para realizar la tarea sangrienta amplió los *horizontes* de esos soldados, reveló *posibilidades* impensadas, estimuló la *imaginación*… pero se trataba de horizontes ya trazados por máquinas, de posibilidades abiertas por la conducta mecánica y de imaginación prefabricada por la industria.

En su segunda carta abierta a Klaus Eichmann,[31] Anders escribe sobre la relación entre el Estado criminal nazi y el régimen mundial contemporáneo, posterior al nazismo: "La afinidad entre el imperio técnico totalitario que nos amenaza y el monstruoso imperio nazi es evidente". Pero Anders se apresura a explicar de inmediato que dice esto a modo de provocación contra la difundida (por reconfortante) opinión según la cual el Tercer Reich fue un fenómeno exclusivo, una aberración atípica de nuestros tiempos y en particular de nuestro mundo occidental; y esta opinión se ha popularizado gracias a su traicionera potencialidad para exonerar y legitimar la actitud de apartar la mirada ante nuestro propio potencial de truculencia y horror. Por mi parte, lamento profundamente no haber sabido de estas conclusiones de Anders cuando trabajaba en mi libro *Modernidad y Holocausto*.

En respuesta a un periodista que lo situó en las filas de los "alarmistas", Anders replicó que se sentía distinguido y enorgullecido por semejante título; y agregó que "en nuestros días, la tarea moral más importante consiste en hacer que los demás tomen conciencia de la necesidad de alarmarse: porque los miedos que los acosan están

fundados”.[32]

---

[1] *The Gods Will Have Blood*, trad. de Frederick Davies, Londres, Penguin Classics, 1979 [trad. esp.: *Los dioses tienen sed* [1968], ed. y trad. de José Mayoralas, Madrid, Cátedra, col. “Letras Universales”, 1991. La traducción de las citas proviene de esta edición].

[2] Véase Milan Kundera, *The Curtain. An Essay in Seven Parts,* trad. de Linda Asher, Londres, Faber & Faber, 2007, pp. 92, 123 y 110 [trad. esp.: *El telón,* trad. de Beatriz de Moura, Buenos Aires, Tusquets, 2005].

[3] Véase Émile Cioran, *Précis de decomposition,* París, Gallimard, 1949 [trad. esp.: *Breviario de podredumbre,* trad. de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1992].

[4] Friedrich Nietzsche, *The Antichrist,* trad. de Anthony M. Ludovici, Amherst (NY), Prometheus Books, 2000, p. 4 [trad. esp.: *El anticristo,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1992, p. 28].

[5] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo,* trad. de R. J. Hollingdale, Londres, Penguin, 2003, p. 97 [trad. esp.: *Ecce homo,* trad. de Gerardo Wehinger, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 157].

[6] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra,* trad. de R. J. Hollingdale, Londres, Penguin, 2003, p. 204 [trad. esp.: *Así hablaba Zaratustra,* trad. de Pedro González Blanco, Buenos Aires, Tor, 1941, p. 144].

[7] Subtítulo de Philip Zimbardo, *The Lucifer Effect*. *Understanding how Good People Turn Evil,* Rider, 2009 [trad. esp.: *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad,* trad. de Genís Sánchez Barberán, Barcelona, Paidós, 2008]. [La traducción literal del subtítulo en inglés a que hace referencia Bauman es: “entender cómo se vuelven malas las personas buenas”. N. de la T.]

[8] El título original en francés, *Les Bienveillantes* [“las benévolas” o “las indulgentes”], tanto como el de la traducción al alemán, *Die Wohlgesinnten* [“las bienintencionadas”], parecen comunicar mejor que la traducción al inglés [*The Kindly Ones:* “las amables”] la interpretación que se propuso el autor. Un título como “The Well-wishers” [“las personas con buenas intenciones”] o, mejor aun, “The Benevolent” sería mucho más fiel a la intención original [trad. esp.: *Las benévolas,* Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2007].

[9] Parafraseando a Brecht: “Primero está la panza; después, la moral”.

[10] Véase Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Londres, Andre Deutsch, 1986, p. 338 [trad. esp.: *Los orígenes del totalitarismo,* trad. de Guillermo Solana Díez, Madrid, Alianza, 2006].

[11] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil,* Nueva York, Viking, 1964, p. 35 [trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal,* trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1999, pp. 20 y 165].

[12] Jonathan Littell, *The Kindly Ones,* trad. de Charlotte Mandell, Londres, Chatto & Windus, 2009, pp. 569 y 570; ed. orig.: *Les Bienveillantes,* París, Gallimard, 2006 [trad. esp.: *Las benévolas,* trad. de María Teresa Gallego Urrutia, Barcelona, Del Nuevo Extremo, 2007].

[13] *Ibid.*, p. 565.

[14] John Steiner, “The SS yesterday and today: a sociopsychological view”, en Joel E. Dinsdale (ed.), *Survivors, Victims and Perpetrators,* Nueva York, Hemisphere, 1980, p. 431.

[15] Véase Craig Haney, Curtis Banks y Philip Zimbardo, “Interpersonal dynamics in a simulated prison”, en *International Journal of Criminology and Penology,* 1973, pp. 69-97.

[16] Si se desea consultar un análisis más exhaustivo, véase Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust,* Cambridge, Polity, 1989, cap. 6 [trad. esp.: *Modernidad y Holocausto,* Madrid, Sequitur, 1997].

[17] Véase Christopher R. Browning, *Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland,* Londres, Penguin, 2001 [trad. esp.: *Aquellos hombres grises. El batallón 101 y la solución final en*

Polonia, trad. de Montse Batista, Barcelona, Edhasa, 2002].

[*] El título en español, *Sobre la historia natural de la destrucción,* se basa en el de la edición en inglés. El título alemán significa literalmente "Guerra aérea y literatura". [N. de la T.]

[18] W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction,* trad. de Anthea Bell, Londres, Hamish Hamilton, 2003 [trad. esp.: *Sobre la historia natural de la destrucción,* trad. de Miguel Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2003].

[19] *Ibid.*, p. 65.

[20] *Ibid.*, p. 18.

[21] Véase Günther Anders, *Wir Eichmannsöhne* [1964, 1988], traducido aquí de la edición en francés *Nous, fils d'Eichmann,* París, Rivages, 2003, p. 47 [trad. esp.: *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann,* trad. de Vicente Gómez Ibáñez, Barcelona, Paidós, 2001].

[22] Véase Hermann Knell, *To Destroy a City. Strategic Bombing and Its Human Consequences in World War II,* Cambridge (MA), Da Capo Press, 2003, en particular, pp. 330 y 331.

[23] Enzo Traverso, *La Violence nazie. Une généalogie européenne,* París, La Fabrique, 2003 [trad. esp.: *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[24] Günther Anders, *Nous, fils d'Eichmann, op. cit.*, p. 108.

[25] En Joseph Roth, *Juden auf Wanderschaft,* citado aquí de la traducción al inglés *The Wandering Jews,* trad. de Michael Hoffmann, Londres, Granta Books, 2001, p. 125 [trad. esp.: *Judíos errantes,* trad. de Pablo Sorozábal Serrano, Barcelona, El Acantilado, 2008].

[26] Véase Günther Anders, *Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an?* [1977], citado aquí de la traducción francesa, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?,* París, Éditions Allia, 2007, pp. 65-66.

[27] Véase Günther Anders, *Der Mann auf der Brücke,* Múnich, C. H. Beck, 1959, p. 144; *Le Temps de la fin* [1960], París, L'Herne, 2007, pp. 52 y 53.

[28] Véase Günther Anders, *Le Temps…*, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

[29] Véase Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution,* Múnich, C. H. Beck, 1956, traducido aquí de la edición francesa, *L'Obsolescence de l'Homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle,* París, Encyclopédie des Nuisances, 2002, pp. 37-40 [trad. esp.: *La obsolescencia del hombre. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial,* trad. de Josep Monter Pérez, Valencia, Pre-textos, 2011].

[30] Véase Günther Anders, *Et si je suis désespéré, op. cit.*, pp. 67 y 68.

[31] Véase Günther Anders, *Wenn ich verzweifelt bin…, op. cit.*, p. 100.

[32] *Ibid.*, p. 92.

X. *WIR ARME LEUT'*...[*]

Wir arme Leut' ("Nosotros, los pobres"): así dice Wozzeck en el primer acto de la ópera de Alban Berg cuando canta en defensa propia contra las acusaciones de indecencia y falta de castidad que le lanzan el Capitán y el Doctor, personas instruidas, respetadas y en buena posición económica. Wozzeck no ha vivido a la altura de las normas de corrección y propiedad que ellos establecieron, creen seguir y exigen a los demás que obedezcan y respeten; al menos eso es lo que han dicho el Capitán y el Doctor. Estos personajes se burlaron de Wozzeck; lo ridiculizaron e injuriaron por ser tan alevosamente *distinto de ellos,* pecado abominable e imperdonable que se debía a su bajeza, su tosquedad y su vulgaridad. *Wir arme Leut',* replica Wozzeck, no podríamos vivir como ustedes por mucho que lo intentáramos… En el juego de los vicios y las virtudes, las reglas fueron establecidas por ustedes y por otros *como* ustedes, y por eso a ustedes les resultan tan fáciles de seguir; sin embargo, les parecerían muy difíciles si fueran pobres como *wir, die arme Leute*. Cabe destacar que Wozzeck dice *wir,* no *ich* ("nosotros", no "yo"). En otras palabras, "eso que ustedes me achacan", podría haber explicado, "no es mi falta *personal*. Yo no soy el único que no cumple con las pautas establecidas por ustedes. Hay muchos que fracasan igual que yo. Cuando ustedes me censuran a mí, los censuran a todos ellos: a todos nosotros".

Ahora bien, ¿quiénes son esos "nosotros" que Wozzeck llama a dar testimonio en su defensa?

SER POBRE ES ESTAR SOLO…

Wozzeck no se refiere a una clase, una raza, una etnia, una fe, una nación… a ninguno de esos grupos comúnmente esgrimidos que se asumen tácitamente como comunidades y lo proclaman a toda voz; grupos que se piensan (para mejor o peor) unidos: por su pasado compartido, su condición presente y su destino futuro, por sus escasas alegrías y sus numerosas penas, por sus escasos golpes de suerte y sus numerosos infortunios; grupos que exigen lealtad a sus integrantes, puesto que nacieron de esa lealtad y son resucitados a diario por la ininterrumpida dedicación de sus miembros; grupos que esperan de todos sus miembros que compartan la responsabilidad por el bienestar mutuo y combatan juntos el mutuo malestar; grupos que saben quiénes son miembros ("uno de *nosotros"*) y quién no lo es (que por lo tanto es "uno de *ellos"*), que trazan una frontera entre "nosotros" y "ellos", y se esfuerzan con denuedo por controlar el tráfico fronterizo. En la invocación de Wozzeck a *wir arme Leut',* esa comunidad está presente sólo como un fantasma: presente a través de su (lamentable, llorada) *ausencia*.

Pero cabe destacar que lo más importante en el drama de Georg Büchner no son las

escasas, frugales y ligeras intervenciones de Wozzeck, sino sus rara vez rotos, amplios, copiosos y *[¡sic!]*elocuentes silencios. En las intervenciones de Wozzeck no se invoca a comunidades. Es como si Wozzeck obedeciera al mandamiento de Ludwig Wittgenstein: "de lo que no se puede hablar hay que callar". Acerca de las comunidades, Wozzeck callaba, puesto que no eran, y no son, comunidades de las que pudiera hablar. Y entonces, en su búsqueda desesperada de una disculpa que le permitiera defenderse, invocaba a la *arme Leut'*. La *arme Leut'* —los pobres— no forman una comunidad. En lugar de unirlos, la miseria los separa y los divide. Los pobres soportan individualmente sus penas, así como se los acusa individualmente por sus (individualmente causadas e individualmente sufridas) derrotas y miserias. Cada uno de ellos ha ido a parar a la categoría de *arme Leut'* debido a sus propias faltas individuales, y cada uno de ellos se lame solo sus heridas individuales.

Los pobres pueden envidiarse o temerse unos a otros; a veces pueden compadecerse, o incluso (aunque no muy a menudo) gustarse mutuamente. Ninguno de ellos, sin embargo, podrá alguna vez *respetar* a otra criatura "como él" (o como ella). Si esas otras personas son en efecto "como" yo, seguramente son indignas de respeto y merecen el desprecio y el escarnio… ¡tal como lo merezco yo! La *arme Leute* tiene buenas razones para rechazar el respeto y no esperar ser respetada: su *Armut, Ärmlichkeit, Armseligkeit* (pobreza, miseria, humildad), que dan cuenta de la privación material, condición indudablemente triste y dolorosa, son también marcas indelebles y evidencia vívida de indignidad y ofensa social. Son prueba fehaciente de que las autoridades —las personas con poder para conceder o denegar derechos— han negado a los pobres los derechos debidos a otros seres humanos, los "normales". Y así dan testimonio, mediante apoderado, de la humillación y el desprecio de sí que inevitablemente siguen a la aceptación social de la propia ignominia y la indignidad personal. Si el único nombre que Wozzeck podía invocar para referirse a "otros como yo" era *arme Leute,* entonces, de forma oblicua, a sabiendas o no, delataba su exclusión de la familia de seres humanos "normales". Y también su destierro de las comunidades que conocía, sin una invitación para sumarse a otra y sin perspectivas de ser admitido en ninguna otra.

… ENTRE LOS SOLOS…

Si Andreas Kriegenburg, el director de la producción para la temporada 2008 de la Ópera Estatal de Baviera, tuviera que reescribir en el idioma de los espectadores las palabras que canta Wozzeck, quizá reemplazaría *Wir arme Leute* por *Wir, die Unterklasse*. La *"Unterklasse"* ("clase marginal") no es una comunidad sino una categoría. El único atributo que comparten los seres humanos asignados a esa categoría es el estigma de la enajenación, de haber sufrido la exclusión. Es el estigma de una exclusión total, de todos los sitios y de todas las situaciones donde se hacen, negocian, rehacen o deshacen todas las otras identidades humanas y sus derechos al reconocimiento. Ser totalmente excluido

por relegación a la "clase marginal" significa ser despojado de todos los símbolos y sellos socialmente producidos y socialmente aceptados que elevan la mera vida biológica al rango de un ser social y transforman las hordas en comunidades. La clase marginal no es sólo una ausencia de comunidad: es la pura *imposibilidad de comunidad*. En última instancia, ello también significa la imposibilidad de humanidad: porque sólo se ingresa al género humano a través de una red de comunidades que se reservan el derecho de adjudicar o aceptar una identidad socialmente legible y respetada. Como señaló Aristóteles hace casi dos milenios y medio, no se puede ser humano —o bien, siendo humano, no se puede sobrevivir— fuera de una "polis"; sólo los ángeles y las bestias pueden existir fuera de una polis, agregó. Seguramente Sócrates compartía esta opinión, porque, como no era ángel ni bestia, prefería beber una copa de cicuta a ser desterrado de Atenas.

Sin embargo, la clase marginal también es una categoría liminar extrema. Muestra el horrendo páramo adonde conduce el territorio de la exclusión una vez que se ha ingresado en él: un páramo más allá del cual sólo puede haber un vacío, un agujero negro sin fondo. La clase marginal es el vivo retrato de la nada a la cual un ser humano puede descender, caer o ser empujado; y el infortunio que sufre la clase marginal parece irreversible e irreparable más allá de toda esperanza, hasta un punto sin retorno: una vez allí, no hay camino de regreso, porque no hay retorno desde el Hades; una sola mirada nos enviará otra vez a esa oscuridad intangible, como aprendieron Orfeo y Eurídice de la peor manera: la trágica. Es por esta razón que la clase marginal resulta tan abominable y repelente; por ser, como observó Bertolt Brecht, *ein Bote des Unglück* (un mensajero del infortunio): la clase marginal revela y exhibe de forma brutal una posibilidad espeluznante de la que preferiríamos no estar al tanto. Lo que les ha ocurrido a ellos podría ocurrirle a cualquiera de nosotros si no hacemos todo lo posible por mantenernos a flote. E incluso si lo hacemos. Para el Capitán y el Doctor, Wozzeck es en verdad un mensajero del infortunio, y por tal razón cualquier cosa que haga será rebajada y le será echada en cara: no podemos olvidar el mensaje… pero podemos descargar en el mensajero el horror que nos causa. Wozzeck es aterrador. Y no puede evitarlo porque, incluso si fuera el ser humano más gentil, conversador y benévolo en lugar de una criatura alicaída, taciturna y amargada, aún sería aterrador como mensajero de noticias aterradoras.

… TEMIDOS, RESENTIDOS, HUMILLADOS

Lo que aterroriza de Wozzeck y su "calaña" —*die arme Leut'*— es la Fatalidad, de la cual él ha sido tan obviamente una víctima. "Fatalidad" es el nombre que damos a los acontecimientos que no podemos predecir ni evitar: acontecimientos que no deseábamos ni causamos. A algo que "nos ocurrió", que no fue nuestra intención y mucho menos nuestra creación: un giro de la fortuna que desciende sobre nosotros como el rayo proverbial. La "fatalidad" nos asusta, precisamente, porque es imprevisible e inevitable.

Nos recuerda que nuestra capacidad de moldear la vida tal como queremos tiene límites: límites que no podemos cruzar, cosas que no podemos controlar aunque nos desvivamos por intentarlo. "Fatalidad" es el verdadero epítome de lo Desconocido, de algo que no podemos explicar ni entender… y por eso es tan aterradora. Para citar a Wittgenstein una vez más, "entender" significa "saber cómo proceder". Del mismo modo, si ocurre algo que no entendemos, no sabemos qué hacer; nos sentimos desdichados, indefensos, impotentes. Sentirse desdichado es humillante en cualquier momento, pero nunca tanto como cuando la "fatalidad" golpea *individualmente:* cuando me toca a mí mientras *los otros que me rodean* sortean la catástrofe y siguen como si nada hubiera pasado. Otras personas, al parecer, lograron emerger sanas y salvas; pero yo he fracasado de forma abominable… Seguramente estoy haciendo algo mal, algo que abrió las puertas a la catástrofe, que atrajo el desastre en mi dirección mientras eludía a otros… que obviamente son más inteligentes, perceptivos e industriosos que yo.

El sentimiento de humillación siempre erosiona la autoestima y la confianza de los humillados, pero nunca de forma tan severa como cuando la humillación se sufre a solas. En esos casos, a la herida se le suma el insulto: se conjetura una conexión íntima entre la cruel fatalidad y las fallas individuales de la propia víctima. Es por ello que Wozzeck trata con denuedo de "desindividualizar" tanto su miseria como su ineptitud y convertirlas en apenas un ejemplo del sufrimiento que comparte la multitud de *arme Leut'*. Quienes lo fustigan y desprecian intentan, por el contrario, "individualizar" su indolencia. No quieren saber nada de los pobres —la *arme Leut'*— y de la fatalidad que comparten. Por mucho que Wozzeck se empeñe en desindividualizar su infortunio, ellos buscan cargar la responsabilidad en los hombros individuales de Wozzeck. Al hacerlo, quizá logren ahuyentar (o al menos sofocar por un tiempo) la horrible premonición que ven en la estampa de ese hombre y su desventura (la premonición de que les pueda pasar algo parecido si dan un traspié…). Wozzeck —insisten a viva voz, en la esperanza de silenciar su propia angustia— se ha atraído la mala suerte sobre sí mismo. A través de sus acciones e inacciones, ha elegido su propia fatalidad. En contraste, nosotros, sus críticos, hemos elegido una vida diferente, y por eso la miseria de Wozzeck nunca puede llamar a nuestra puerta. Con estos mismos argumentos, un millonario de la *city* londinense intentaba hace poco convencer a dos inquisitivos periodistas de que la disparidad entre su riqueza y la pobreza de otra gente se debía por entero a causas morales. "A mucha gente le va bien porque quiere tener éxito y a mucha gente no le va bien porque no quiere tener éxito."[1] Así nomás: quien quiere que le vaya bien lo logra; quien no quiere no lo logra. Todas las dudas, las premoniciones, las punzadas de ansiedad se aplacan, al menos por un tiempo (será preciso calmarlas otra vez mañana y pasado mañana): del mismo modo en que los fracasos del fracasado se deben por entero a su deficiencia volitiva, mis logros se deben completamente a mi voluntad y a mi determinación. Así como Wozzeck se ve obligado a esconderse tras la fatalidad de la *arme Leut'* para rescatar los últimos restos de su autoestima, el Capitán y el Doctor se ven obligados a descarnar la fatalidad de Wozzeck hasta dejar sólo los huesos de las fallas individuales para rescatar los últimos restos de la confianza en sí mismos…

¿Y OCHENTA AÑOS MÁS TARDE?

Los descendientes contemporáneos del Capitán y el Doctor, como aquel millonario de la *city* londinense, se ven obligados a hacer lo mismo, con celo y esfuerzo aún mayor. Su celo debe ser mayor porque hoy en día la "Fatalidad" deambula con una libertad notoriamente más grande, golpea al azar y con un efecto mucho más devastador de lo que parecía hacerlo en los tiempos inmediatamente posteriores a aquella Guerra Mundial que se tomó por una "guerra para terminar con todas las guerras" (durante un intervalo abominablemente breve, como pronto saldría a la luz), una guerra que debía conducirnos a tiempos de paz, creciente bienestar, más oportunidades y menos miseria para todos. Si la generación de Berg vivió impulsada por el sueño y la esperanza de una inminente seguridad existencial, las generaciones que llenan la Ópera Estatal de Baviera en 2008 viven con la convicción de estar inmersas en una inseguridad permanente, de por vida y quizás incurable. En algún sentido enrevesado, las cavilaciones del Capitán y el Doctor han terminado por confirmarse, al menos en el largo plazo: todo parece indicar que la fatalidad se ha privatizado. Golpea a los individuos eludiendo casi siempre a sus vecinos inmediatos. Su itinerario es tan irregular como de costumbre, pero la frecuencia de los golpes se percibe más regular que nunca (monótona, incluso rutinaria). Es tal como en el *Gran Hermano* —presentado oficialmente como un *reality show,* premisa que suele aceptarse—, donde, pase lo que pase y sin más ni más, uno de los protagonistas, sólo uno, debe ser excluido del equipo (expulsado por votación) todas las semanas, mientras que el único enigma a develar es quién habrá de salir durante la semana en curso y a quién le llegará el turno la semana siguiente. La exclusión está en la naturaleza de las cosas: es un aspecto inamovible del ser-en-el-mundo, una "ley de la naturaleza", por así decir, y en consecuencia no tiene sentido rebelarse contra lo que ocurre. La única circunstancia digna de reflexión, de intensa reflexión, es cómo conjurar la perspectiva de que sea *yo* el excluido en la próxima ronda. Nadie puede considerarse inmune a los merodeos de la Fatalidad. Nadie puede sentir que tiene un seguro real contra la amenaza de ser excluido. La mayoría de nosotros ya ha probado el amargo sabor de la exclusión, o bien ha sospechado que se verá obligada a hacerlo… en algún momento aún secreto del futuro. Al parecer, sólo unos pocos de nosotros pueden jurar que son inmunes a la Fatalidad, y nos es lícito sospechar que la mayoría de esos pocos, algún día, comprobarán que no estaban en lo cierto. Sólo unos pocos pueden abrigar la esperanza de no pasar nunca por una experiencia (*¡Erlebnis!*) similar a la de Wozzeck. Al menos, no ante un aspecto en particular de esa experiencia: qué se siente ante el desaire y la humillación.

Sin embargo, corresponde aclarar que el significado y la causa principal de la humillación se han alterado desde los tiempos en que Berg compusiera su ópera (y en consecuencia, en algún sentido, ha cambiado el significado de la *"arme Leut'"*, de las personas que tienen motivos para quejarse de las privaciones). En la salvaje competencia individual, incluida la lotería de la exclusión, hoy ya no está en juego la supervivencia física (al menos en la parte próspera del planeta, y al menos en el presente y "hasta

nuevo aviso"): no está en juego la satisfacción de las necesidades biológicas primarias que demanda el instinto de supervivencia. Tampoco está en juego el derecho a la autoafirmación, a establecer los objetivos propios y decidir qué vida preferiría uno vivir, puesto que, por el contrario, se da por sentado que el ejercicio de esos derechos es un deber de cada individuo. Más aún, hoy es un axioma que todo lo que le ocurre a un individuo sólo puede ser consecuencia del ejercicio de esos derechos, o bien de un abominable fracaso en su ejercicio o de una inmoral negativa a ejercerlos. Cualquier cosa que le ocurra a un individuo será interpretada retrospectivamente como una confirmación más de su sola e inalienable responsabilidad por su situación individual: tanto por las adversidades como por los triunfos.

Decretados individuos por la historia, ahora se nos alienta a buscar activamente "reconocimiento social" por lo que ya se ha interpretado a priori como nuestras opciones individuales, a saber, las formas de vida que practicamos como individuos (ya sea por elección deliberada o por omisión). El "reconocimiento social" significa la aceptación, por parte de "los otros que importan", de que la forma de vida practicada por un individuo particular es digna y decente, y que por tal motivo el individuo en cuestión merece el respeto debido y normalmente ofrecido a todas las personas decentes, dignas y meritorias.

SOÑAR CON EL RECONOCIMIENTO, TEMER SU DENEGACIÓN…

La alternativa al reconocimiento social es la negación de la dignidad: la humillación. En la reciente definición de Dennis Smith, un "acto es humillante si invalida o contradice por la fuerza la afirmación que individuos particulares […] hacen acerca de quiénes son, y dónde y cómo se encuadran".[2] En otras palabras, si al individuo, de forma explícita o implícita, se le niega el reconocimiento que él o ella esperaba para la persona que es y/o la vida que vive; y si a él o a ella se le niegan los derechos que habría adquirido o habría conservado como consecuencia de ese reconocimiento. Una persona se siente humillada cuando "se le demuestra brutalmente, por medio de palabras, acciones o hechos, que no puede ser lo que cree ser. […] La humillación es la experiencia de ser derribado, oprimido, refrenado o expelido de forma injusta e irrazonable y contra la propia voluntad".[3]

Esa experiencia engendra resentimiento. En una sociedad de individuos como la nuestra, el dolor, la irascibilidad y el rencor que provoca el sentimiento de humillación son sin duda las variedades más ponzoñosas e implacables de resentimiento que puede sentir una persona, así como las causas más comunes y prolíficas de conflicto, disenso, rebelión y sed de venganza. La denegación del reconocimiento, la negación del respeto y la amenaza de la exclusión han reemplazado a la explotación y la discriminación como las fórmulas más comúnmente empleadas para explicar y justificar los rencores que los individuos pueden guardar por la sociedad, o bien por los sectores o aspectos de la

sociedad a que están expuestos de forma directa (personalmente o a través de los medios masivos) y que por lo tanto experimentan (ya sea de primera o de segunda mano).

La vergüenza causada por la humillación engendra desprecio y aversión por uno mismo, sentimientos que suelen abrumarnos una vez que advertimos cuán débiles somos —impotentes, para ser más exactos— cuando intentamos aferrarnos a la identidad de nuestra elección, a nuestro lugar en la comunidad que respetamos y apreciamos, y a la vida que deseamos fervientemente para nosotros ahora y durante un largo tiempo por venir: una vez que descubrimos cuán frágil es nuestra identidad, cuán vulnerables e inestables son nuestros logros pasados, y cuán incierto ha de ser nuestro futuro dada la magnitud de los desafíos que enfrentamos a diario. Esa vergüenza, y por lo tanto también la aversión por uno mismo, aumentan a medida que se acumulan las pruebas de la propia impotencia… y a medida que, como resultado, se profundiza el sentimiento de humillación.

La aversión por uno mismo, no obstante, es un estado terriblemente angustioso e intolerable: la aversión por uno mismo necesita —y busca con desesperación— una válvula de escape; es preciso canalizarla para que salga de nuestro fuero íntimo, que de lo contrario corre el riesgo de sufrir daños severos o incluso la destrucción. La cadena que lleva desde la incertidumbre, a través de los sentimientos de impotencia, vergüenza y humillación, hasta el asco, el aborrecimiento y la aversión por uno mismo, termina entonces en la búsqueda de un culpable "afuera, en el mundo": ese alguien, aún desconocido e innombrado, invisible o disfrazado, que conspira contra mi (nuestra) dignidad y bienestar, y me (nos) hace sufrir ese dolor atroz de la humillación. Necesitamos con urgencia descubrir y desenmascarar a ese alguien, porque precisamos un blanco contra el cual dar rienda suelta a nuestra ira acumulada. Las penas deben ser vengadas, aunque está lejos de ser claro en qué dirección… Cuando estalla, la aversión por uno mismo golpea en blancos al azar, tal como ocurrió con Wozzeck: y por lo general, esos blancos son quienes están más a mano, aunque no necesariamente los mayores responsables de nuestra caída, nuestra humillación y nuestra miseria.

Necesitamos a alguien para odiar porque necesitamos a alguien para culpar de nuestra abominable e intolerable condición y de las derrotas que sufrimos cuando intentamos mejorarla y volverla más segura. Necesitamos a ese alguien con el fin de descargar (y en consecuencia, con suerte, mitigar) la devastadora sensación de nuestra escasa valía. Para que esa descarga sea exitosa, sin embargo, es preciso que la operación encubra meticulosamente todas las huellas de una *vendetta personal.* Es imperioso mantener en secreto el estrecho vínculo entre la percepción del odio que nos causa el blanco elegido y nuestra frustración acumulada. Venga de donde venga el odio, preferimos explicar su presencia, a quienes nos rodean y a nosotros mismos, por nuestra disposición a defender las cosas buenas y nobles que esos individuos maliciosos y despreciables denigran y amenazan con destruir; haremos todo lo posible por demostrar que la razón para odiarlos, así como nuestra determinación de librarnos de ellos, proceden de nuestro deseo de mantener en pie la sociedad ordenada y civilizada (y obtienen justificación en él). *Insistiremos en que odiamos porque queremos eliminar el odio del mundo.*

Quizá contra la lógica de las cosas, pero sin duda en consonancia con la lógica de las emociones, la clase marginal y otros grupos similares —los refugiados sin techo, los desarraigados, los que "no pertenecen", los que buscan asilo sin encontrarlo, los *sans papiers*— suelen atraer nuestro resentimiento y aversión. Todas estas personas parecen hechas a la medida de nuestros miedos. Son ilustraciones andantes con el epígrafe dictado por nuestras pesadillas. Son los rastros vivientes (sedimentos, signos, encarnaciones) de aquellas fuerzas misteriosas, comúnmente llamadas "globalización", a las que adjudicamos la amenaza de arrancarnos por la fuerza del lugar amado (en el país o en la sociedad) para empujarnos a una ruta con escasas o nulas señales de tránsito y rumbo desconocido. Es cierto que esos seres representan a fuerzas formidables, pero ellos en sí son débiles, vencibles con las armas que tenemos a mano. *Summa summarum,* son ideales para desempeñar el papel de efigie donde podamos quemar a esas fuerzas indómitas e inalcanzables, aunque sea en el cuerpo de un intermediario.

El *leitmotiv* que compuso Alban Berg e interpreta Wozzeck con las palabras *Wir arme Leut',* escritas por Georg Büchner, pone de relieve la incapacidad de los personajes de esta ópera para trascender la situación en que se encuentran: incapacidad que los personajes en escena comparten con la multitud de espectadores. Los artistas románticos aspiraban a ver el universo en una gota de agua. Aunque los detractores de Wozzeck, así como el propio Wozzeck, no sean gotas de agua, si hacemos un esfuerzo veremos en ellos, si no el universo, al menos nuestro *Lebenswelt*…

---

[*] Este capítulo es un ensayo publicado por primera vez en alemán en el programa impreso de la ópera *Wozzeck*, de Alban Berg, realizada durante la temporada 2008-2009 de la Ópera Estatal de Baviera.

[1] Polly Toynbee y David Walker, "Meet the rich", en *The Guardian,* 4 de agosto de 2008.

[2] Véase Dennis Smith, *Globalization. The Hidden Agenda,* Oxford, Polity, 2006, p. 38.

[3] Dennis Smith, *Globalization, op. cit.*, p. 37.

XI. SOCIOLOGÍA: ¿DE DÓNDE VENIMOS Y HACIA DÓNDE VAMOS?[*]

HACE MÁS DE CIENTO VEINTE AÑOS, Albion Small pensaba que la sociología había nacido del celo moderno por mejorar la sociedad, y nadie, desde entonces, ha logrado refutar de forma convincente la exactitud de su observación. Si miramos hacia atrás después de tanto tiempo, podemos decir, a mi parecer, que la sociología no sólo "nació" sino que vivió la mayor parte del tiempo de ese celo moderno por mejorar la sociedad (si no por otra razón, seguramente por la convicción, que todos compartimos, según la cual una sociedad con sociología es mucho mejor que una sociedad sin ella). El deseo de mejorar la sociedad fue siempre un valor constante e invariable en la ecuación sociológica. Pero si ello es realmente así, la sociología no tiene historia, sino apenas una crónica; o al menos no tendría una historia si no fuera porque ha cambiado el significado de "mejorar", junto con el contenido y los objetos de ese "celo moderno"… Creo que cualquier libro de texto decente sobre la "historia de la sociología" debe centrarse en la evolución del significado que insertaron los sociólogos —por designio o por omisión, pero siempre siguiendo los recodos y serpenteos de ese celo "moderno"— en la idea de "mejorar la sociedad".

Como recién llegados en pos de una visa para entrar en el país de la academia, varios siglos después de escritas las leyes del país para que las obedecieran los habitantes y se quedaran afuera los falsos pretendientes e inmigrantes ilegales, los sociólogos necesitaban demostrar su disposición y su habilidad para comportarse como lo exigían las leyes locales: jugar el juego que prescribían esas leyes, y jugarlo según las reglas establecidas. El juego se llamaba "ciencia".

Por muy diferentes que fueran los dos postulantes más famosos en casi todos los detalles de su solicitud —diferentes hasta el punto de no reconocer ni aceptar el hecho de ser colegas o colaboradores de la misma profesión—, Weber y Durkheim estuvieron de acuerdo en un punto: la disciplina advenediza o arribista que representaban tenía la firme intención de jugar el único juego del país. Como el juego era la ciencia, la sociología era y debía seguir siendo un emprendimiento científico. Inspirado por Auguste Comte y sus preceptos universales de la actitud científica —los mismos para todas las ciencias—, Durkheim se abocó a demostrar que el sector sociológico de la ciencia no se diferenciaría en absoluto, en su propósito y en su código de conducta, de los segmentos establecidos; es decir, de los segmentos cuyas credenciales científicas ya no sufrían cuestionamientos (como la biología, la física o la demografía), todos ellos empeñados en horadar el misterio del mundo para registrar las leyes que regían las realidades duras, genuinas e indomables: los inquebrantables "hechos fácticos". Weber, por su parte, que había crecido y se había formado en la tradición alemana de las *Geistes-* o *Kulturwissenschaften,*[**] admitía que la variedad sociológica de la ciencia se diferenciaría de las maneras de hacer ciencia propias de otros campos; no obstante,

insistía en que esta circunstancia, lejos de probar la inferioridad de la sociología, demostraba su mayor potencial científico, puesto que el *entendimiento* tras el cual iba estaba totalmente vedado a aquellas ciencias que tenían prohibido el uso de palabras como "intención", "propósito" o "metas", y que, por consiguiente, se habían visto obligadas a conformarse con la mera *explicación:* con componer inventarios de causas. No obstante esta diferencia, ninguno de los dos pioneros se permitió dudar con respecto al estatus científico de la sociología, y mucho menos cuestionar el hecho de que dicho estatus fuera una condición sine qua non, legítima, plenamente justificada y meritoria para obtener la naturalización en el país de la academia. Ahora bien, ¿qué significaba esto en la práctica?

Desde su nacimiento (que, como era de prever, coincidió con la fuga del Dios monoteísta de Europa), la ciencia pintó su autorretrato con una paleta de colores monoteístas. De forma memorable, Yahvé —el arquetipo de la autoridad absoluta con respecto al cual midieron sus ambiciones todos los aspirantes posteriores a cualquier tipo de estatura superior— "respondió a Job desde la tempestad" (nótese que cuando Yahvé, a diferencia de Job, habla "desde la tempestad", elimina a priori la chance de que Job le responda con autoridad comparable):

> ¿Quién es ese que oscurece mi designio con palabras desprovistas de sentido?
> ¡Ajústate el cinturón como un guerrero: yo te preguntaré, y tú me instruirás!
> […]
> ¿Va a ceder el que discute con el Todopoderoso? ¿Va a replicar el que reprueba a Dios?
> (Job, 38: 2 y 3; 40: 2)

Vociferada "desde la tempestad", esta última pregunta era puramente retórica, claro está: al cerrar su extensa alocución recordándole que él, Yahvé, y sólo él, "mira de frente a los más encumbrados" (Job, 41: 26), no le había dejado a Job lugar a dudas con respecto a su estatus. A lo cual Job, tan voluble y franco en otras ocasiones, no pudo sino responder: "Por eso me retracto, y me arrepiento en el polvo y la ceniza" (Job, 42: 6).

Bien, *hier,* como dirían los alemanes, *liegt der Hund begraben:* he ahí el quid de la cuestión. En la guerra desatada por los monoteístas contra sus adversarios politeístas, lo que se halla en juego es el derecho al soliloquio. El monoteísmo equivale al monólogo. La supremacía del *monólogo* y la descalificación de su enemigo contrario y declarado, el *diálogo* (o bien, más exactamente, el *polílogo)*, implica una estricta e irreversible división de estatus entre "sujeto" y "objeto", o entre "hacer" y "sufrir". En consecuencia, implica la legitimidad de una sola voz que descalifica a las otras tildándolas de ilegítimas; implica el derecho a sofocar, silenciar y rechazar de plano a todas las voces excepto una, o bien ignorar esas otras voces en caso de que el silenciamiento no resulte del todo exitoso. Idealmente, implica que esa única voz logre la prerrogativa de impugnar en los tribunales a todas las "otras voces", y en consecuencia dejarlas lisa y llanamente inaudibles: con esto es suficiente para que toda otra argumentación se vuelva redundante, si no un acto de profanación y un pecado de blasfemia.

Los físicos nucleares, los biólogos, los geólogos o los astrónomos no tienen dificultad

en obtener tal prerrogativa, y en consecuencia acceder al estatus monoteísta. No necesitan hacer nada en absoluto para garantizarlo; la autoridad indiscutible de sus pronunciamientos sobre la conducta de los electrones, las células orgánicas, los depósitos minerales y las galaxias distantes queda garantizada a priori por la total imposibilidad de que sus objetos se manifiesten en desacuerdo hablando en el lenguaje con que los científicos enunciaron sus juicios. Y si el comportamiento mudo de los objetos de estudio defrauda las expectativas que crean esos juicios, también está en manos de los científicos, y sólo en sus manos, reciclar lo que hayan visto para transformarlo en "hechos fácticos" tal como los ve la ciencia y tal como se ven en la ciencia.

La puja de los sociólogos por el estatus científico convoca inevitablemente a la *construcción* —mediante sus propios esfuerzos y con la ayuda de instrumentos (estratagemas, artilugios, recursos) inventados y diseñados por ellos— de un estado de cosas que los físicos nucleares tienen la ventaja de dar *por sentado*. Los objetos del estudio sociológico no son mudos por naturaleza. Si los sociólogos queremos conservar el estatus monoteísta/monológico y garantizar la autoridad soberana de nuestros pronunciamientos, primero es preciso que los objetos a que se refieren esos pronunciamientos *enmudezcan* (como bien observó Gaston Bachelard, el gran historiador de la ciencia, el primer libro verdaderamente científico no comenzó por hacer referencia a una experiencia mundana y universal para todos los seres humanos —como la tapa que salta del recipiente con agua hirviendo o el aire que se refresca después de la tormenta—, sino por citar un estudio de otro científico). La mudez de los objetos que estudiamos, que no son sino nuestros semejantes, los seres humanos armados de su sabiduría común llamada *"doxa"* o "sentido común", tiene que ser *un logro nuestro*. Necesita ser *lograda*. Pero ¿cómo?

En esencia, mediante una de dos estrategias concebibles: limitar nuestros pronunciamientos sobre nuestros objetos de estudio (humanos, demasiado humanos) a cosas o acontecimientos que dichos objetos, por no haberlos experimentado de forma personal ni tener oportunidad de examinar su veracidad, se vean obligados a aceptar con los ojos cerrados (por ejemplo, inmensos volúmenes de datos que no habrían existido sin el espléndido financiamiento de becas y estipendios de investigación); y/o envolver nuestros juicios en un lenguaje que nuestros objetos de estudio no comprendan, y en el cual, por lo tanto, no podrán responder en el improbable caso de que se atrevan a hacerlo o simplemente lo deseen. Las dos estrategias tienen un denominador común: ambas apuntan a *evitar,* en nuestra relación con los objetos de estudio, esa "fusión de horizontes" que Hans Georg Gadamer consideraba la condición necesaria de toda comunicación significativa, serena y eficaz.

A diferencia de los electrones o los positrones, los seres humanos no son objetos de conocimiento pasivos cartesianos; no son constructos del sujeto que deban al sujeto cognoscente todo el sentido que puedan adquirir o se les pueda asignar, pero nuestra puja por el estatus científico, en última instancia, ha de ser la intención de convertirlos precisamente en esos objetos pasivos, o al menos tratarlos como si lo fueran. Nuestra puja por el estatus científico presupone una *ruptura unilateral de la comunicación*. En

la práctica, ello implica desaprovechar voluntariamente la oportunidad cognitiva que nos ofrece la humanidad en común a cambio del estatus científico —es decir, monológico— para nuestras narrativas: obtener por las buenas o por las malas, y aplicando nuestra inventiva, lo que la naturaleza ofreció a nuestros colegas de las ciencias naturales servido en bandeja, listo para consumir y disfrutar.

Puesto que la otra cara de la apropiación es la expropiación, Weber y Durkheim tenían que hacer todo lo posible —y lo hicieron— por denigrar y devaluar *avant la lettre* cualquier cosa que los otros seres humanos, catalogados en este contexto como "no profesionales", dijeran para explicar el sentido de sus actos. Según el contundente veredicto de Durkheim (en *Las reglas del método sociológico)*, las representaciones de hechos fácticos "que pudimos hacernos en el curso de la vida fueron trazadas sin método y sin crítica" (es decir, no como procederíamos *qua* sociólogos), y por tal razón "carecen de valor científico y debemos hacerlas a un lado". Sin el respaldo del método científico, los seres humanos sólo son capaces de obtener impresiones "confusas, pasajeras, subjetivas". Con la posible excepción de las matemáticas, nos recuerda Durkheim, "todo objeto de ciencia es una cosa". De ahí se sigue que, a fin de que los seres humanos sean admitidos en el observatorio o el laboratorio científico, primero es necesario truncarlos, restringirlos y reducirlos a la modalidad de las cosas. Más tarde, B. F. Skinner concluiría a partir de esta recomendación que todo lo ocurrido en el interior de la mente humana queda encerrado para siempre en el interior de "cajas negras", es impenetrable para el ojo científico, y por lo tanto, no tiene relevancia ni interés para la ciencia. Paul Lazarsfeld se excusará por la pereza y la ineptitud de la sociología:

> La sociología no ha llegado aún al estadio en que pueda proporcionar una base segura a la ingeniería social. […] Las ciencias naturales necesitaron 250 años —desde Galileo hasta la Revolución Industrial— para lograr un efecto contundente en la historia del mundo. La investigación empírica de la sociedad empezó hace apenas tres o cuatro décadas.

Por otra parte, según Otto Neurath, quien en su época ejerció una enorme influencia como radical defensor del "aquí y ahora, tanto en las *Kulturwissenschaften* [ciencias de la cultura] como en las *Naturwissenschaften* [ciencias de la naturaleza]",

> la sociología debe apoyarse en una base materialista, y ello implica tratar a los hombres del mismo modo en que otros científicos tratan a los animales, las plantas o las piedras. La sociología es una *Realwissenschaft* [ciencia real], igual que la astronomía, por dar un ejemplo. Las poblaciones son como galaxias de estrellas más estrechamente vinculadas unas a otras que a las otras estrellas.

Weber no estaba en un todo de acuerdo con Durkheim, y mucho menos con Skinner o Neurath; no deseaba que los objetos de la ciencia sociológica sufrieran tal reducción. Sus ambiciones eran mayores: puesto que renunciaba a descartar el aspecto sensible, guiado por sí mismo, de los seres humanos (aunque incluyera el autoengaño y/o la mentira), se proponía obtener para los sociólogos el derecho al soliloquio, no sólo en relación con los aspectos *conductuales* de las acciones humanas sino también en relación con los aspectos reconocidamente *subjetivos,* como las motivaciones, las razones y los propósitos,

señalando que "en la gran mayoría de los casos, la acción real transcurre en un estado de semiconciencia inarticulada o verdadera inconciencia de su sentido subjetivo".

> Los "motivos conscientes" bien pueden esconder, incluso ante el propio actor, los diversos "motivos" y "represiones" que constituyen las verdaderas fuerzas impulsoras de la acción. En consecuencia […] incluso el autoanálisis subjetivo honesto tiene sólo un valor relativo. Entonces corresponde al sociólogo estar al tanto de esta situación motivacional, y describirla y analizarla, aun cuando no haya formado parte concreta de la "intención" consciente del actor.

En otras palabras, los seres humanos pueden ser admitidos en el campo del escrutinio científico también en su capacidad de seres intencionados y motivados, aunque con la condición de que renuncien a su derecho a juzgar cuáles son en verdad sus intenciones y motivos, o sean despojados de él. Weber nunca pudo perdonarle a Georg Simmel (su contemporáneo a quien siempre se le negaron cargos académicos excepto por los últimos tres años de su vida, e incluso entonces gracias a la conscripción de gran parte del personal docente para el frente de batalla durante la Gran Guerra) por su pecado original de colocar los "motivos conscientes" de los actores, de categoría inferior, en el mismo nivel donde se situaban las interpretaciones superiores que de esas intenciones realizaban los analistas científicos, y en ocasiones confundir por completo estas modalidades distintas en lugar de mantenerlas en innegociable oposición recíproca.

Pero basta ya de relatar una historia que sin duda suena tediosamente conocida para las personas reunidas en esta sala. La he invocado sólo a fines de sugerir que la súplica por el reconocimiento del estatus científico fue una de las causas por las cuales la sociología terminó por desempeñar el papel de sierva de la Razón Gerencial (o bien, según su propia intención explícita, supervisora de las dependencias de servicio). Esa Razón, que tuvo su cuna en la Casa de Salomón imaginada por Francis Bacon, pasó sus años de aprendizaje en el panóptico de Jeremy Bentham, y en nuestra época ya se había establecido en las innumerables fábricas donde merodeaban los espíritus de la "medición del tiempo y el movimiento", de Frederick Winslow Taylor, el espectro de la cinta transportadora de Henry Ford y el fantasma de la casa como "máquina para vivir" ideada por Le Corbusier. Esa Razón daba por sentado que la variedad y la divergencia de las intenciones y las preferencias humanas no eran sino obstáculos temporarios que tarde o temprano serían apartados del camino hacia la construcción del orden mediante una diestra manipulación de las probabilidades conductuales en el marco de una disposición apropiada de los escenarios externos, y a condición de desechar, por impotentes e irrelevantes, todos los factores que se resistieran a dicha manipulación.

A fines de los años treinta, en un libro con el acertado título *La revolución de los directores,* James Burnham señalaba que los directores o gerentes, que en un principio habían sido contratados por los propietarios de las máquinas para instruir, disciplinar y supervisar a sus operarios con el fin de aprovechar al máximo sus esfuerzos, terminaron por expropiar el poder real a sus empleadores, ya fueran propietarios o accionistas. Éstos habían contratado a los directores y les pagaban por sus servicios porque la gerencia diaria de trabajadores desaliñados, mal predispuestos y resentidos era una tarea incómoda

y pesada, un trabajo latoso que los propietarios de las máquinas no disfrutaban y estaban plenamente dispuestos a pagar por sacársela de encima. No era de extrañarse que los propietarios usaran su fortuna para comprar servicios que prometían liberarlos de esa carga ingrata e indeseada. Sin embargo, tal como salió a la luz poco después, en esa función de "dirigir" —obligar a otras personas, por fuerza o persuasión, a que hicieran a diario algo que preferían no hacer, y en última instancia reciclar necesidades para convertirlas en rasgos de carácter— estaba el poder real y fundamental. Los directores contratados pasaron a ser los verdaderos jefes. El poder ya no estaba en manos de quienes poseían los "medios de producción", sino en las de quienes dirigían las acciones de otras personas. Los directores resultaron ser los genuinos titulares del poder, giro de los acontecimientos que Karl Marx no previó al vislumbrar una confrontación inminente entre el capital y el trabajo.

La dirección o gerencia, que en su sentido original es un legado de los tiempos en que los procesos industriales rentables se pensaban según el modelo de una máquina homeostática de movimientos reiterativos preconcebidos en marcha constante e inmutable, era sin duda alguna una tarea pesada. Exigía disciplina meticulosa y estrecha supervisión "panóptica". Requería la imposición de una rutina monótona destinada a sofocar los impulsos creativos *tanto* de los dirigidos *como* de los directores. Generaba tedio y un resentimiento en constante ebullición que amenazaba con estallar en conflicto abierto. También era una manera excesivamente costosa y sin duda poco económica de "lograr que se hagan las cosas": en lugar de reclutar al servicio del trabajo el potencial no disciplinado de los proletarios, empleaba recursos valiosos para sofocarlo, suprimirlo y mantenerlo a raya. A grandes rasgos, la gerencia diaria no era una tarea que pudiera entusiasmar e inspirar a individuos dotados de recursos y poder: éstos no la llevarían a cabo un instante más de lo debido, y, dados los recursos de poder a su disposición, no podía esperarse que aplazaran demasiado tiempo ese momento final. Y no lo hicieron.

La actual "Gran transformación, segunda fase" (para invocar la excelente frase de Karl Polanyi), el surgimiento de la loada y bienvenida "economía de la experiencia", que se vale de *todos* los recursos de la personalidad, sin excluir sus imperfecciones, indica que ha llegado el momento de que "los gerentes de emancipen de las cargas de la gerencia". Parafraseando a James Burnham, este proceso podría describirse como la "Revolución de los directores, segunda fase", aunque esta vez los titulares de los cargos y el poder son prácticamente los mismos. Lo que ha ocurrido —lo que está ocurriendo— es más un golpe de Estado que una revolución: se proclama desde la cúpula que el viejo juego ya no corre más y están vigentes las nuevas reglas del juego. Quienes iniciaron y sostuvieron la revolución permanecieron al mando, a lo sumo más seguros y mejor establecidos que antes en sus cargos. Esta revolución se llevó a cabo con el objeto de *aumentar* su poder, de afianzar aún más su dominio e inmunizarlo contra el resentimiento y la rebelión que su antiguo ejercicio despertaba en el pasado, en tiempos prerrevolucionarios. Desde la segunda revolución, el poder de los gerentes se ha consolidado hasta volverse casi invulnerable, puesto que se han segado la mayoría de las ataduras que los restringían y les causaban toda clase de inconveniencias.

En el apogeo de su segunda revolución, los gerentes eliminaron la imposición de la rutina e invitaron a las fuerzas de la espontaneidad a ocupar el espacio ahora vacante. Renunciaron a ejercer la gestión; por el contrario, exigen a los residentes, bajo amenaza de desalojo, que pongan en marcha la *autogestión*. El derecho a extender su contrato está ahora sujeto a la competencia recurrente: después de cada *round,* los más lúdicos y eficaces son recompensados con el siguiente contrato a término, aunque sin garantía, ni siquiera una posibilidad mayor, de salir ilesos de la próxima prueba. En la sala de banquetes de la "economía de la experiencia", los carteles con el recordatorio "Tu último logro (no el penúltimo) es la medida de tu mérito" han reemplazado a la inscripción "Mene, Tekel, Upharsin" ("contado, pesado y repartido"). Puesto que privilegian la subjetividad, el juego y el desempeño, las organizaciones de la era signada por la "economía de la experiencia" debieron y desearon prohibir —y en efecto prohibieron— el planeamiento a largo plazo y la acumulación de méritos. Así mantienen a los residentes en movimiento constante, en búsqueda febril de evidencias siempre nuevas que les indiquen la prolongación de su permanencia.

Se han matado dos pájaros de un tiro. En primer lugar, quienes tienen el poder en sus manos han logrado la emancipación completa, o al menos parcial, de los aspectos desagradables y enojosos que hacían a la posición gerencial. En segundo lugar, se abrieron a la explotación (directa o indirecta) las vastas áreas correspondientes a la personalidad y el fuero íntimo de los empleados, hasta entonces excluidas del paquete que obtenían los gerentes al "comprar mano de obra". Con la autogestión es posible confiar en que los empleados "desligados" o "subcontratados" se encarguen de llegar a los recursos que los gerentes no puedan alcanzar, empleen partes de su personalidad que están fuera de alcance para los jefes de los contratos laborales tradicionales y no cuenten las horas que pasan sirviendo a los objetivos de la compañía empleadora. Esta nueva clase de empleados también puede ocuparse de controlar, así como volver inofensivas e incluso rentables, aquellas partes de su personalidad que habrían sido contraproducentes o perjudiciales, o al menos difíciles de domeñar o desactivar, en el lugar de trabajo común bajo la dirección y responsabilidad directa de los gerentes.

El tiempo del que dispongo aquí no basta siquiera para esbozar en las líneas más generales las tendencias de la incipiente "economía de la experiencia" y de un estilo gerencial que, en palabras de Nigel Thrift, "transmite el mensaje de la volatilidad, la fluidez, la flexibilidad y la brevedad de la vida útil". Además, la historia de las organizaciones en la era moderna líquida se halla aún en los inicios del trayecto; redactar su crónica llevará mucho tiempo más. Lo que sí me arriesgo a exponer es una estimación, de vergonzosa y deprimente brevedad, sobre el impacto que ha tenido hasta ahora y probablemente seguirá teniendo la "Revolución de los directores, segunda fase" en el estatus y las perspectivas de nuestra única vocación: la sociológica.

El primer impacto es la sensación difundida, aunque engañosa, de que la arena pública ha cerrado sus puertas a la sociología y ya no demanda sus servicios. Digo que la sensación es engañosa porque se identifica de forma tácita a la "arena pública" con su antigua forma (institucionalizada por las burocracias de la guerra y el bienestar, entre

otros factores), y a sus "servicios", con la clase de saber que la sociología adoptó como especialidad y se ofreció a brindar en la época de sus tentaciones científicas. La sensación es engañosa también por otra razón, más seminal: la "Revolución de los directores, segunda fase", apenas un aspecto de la "Gran transformación, segunda fase", en realidad asigna a la sociología un rol público de importancia sin precedentes y nos ofrece (aunque de forma involuntaria e inadvertida) una circunscripción de tamaño inusitado. Me atrevo a aseverar que no ha habido otro momento de la historia en el que tanta gente haya necesitado hasta tal punto de bienes tan vitales que la sociología tiene para brindar.

En consecuencia, el segundo impacto es la necesidad imperiosa (aun cuando, por el momento, esté lejos de alcanzar aceptación y reconocimiento) de reorientar la autodefinición, el propósito o misión, así como la estrategia de la sociología. Durante más de medio siglo de su historia reciente, en su denuedo por mantenerse al servicio de la razón gerencial, la sociología bregó por establecerse como *ciencia/tecnología de la falta de libertad:* como taller de diseño de escenarios sociales con el objeto de resolver en la teoría, pero con mayor urgencia en la práctica, lo que Talcott Parsons sintetizó con la memorable frase "la cuestión hobbesiana": cómo inducir, obligar o adoctrinar a los seres humanos, bendecidos o maldecidos por el ambiguo don del libre albedrío, para que se dejen guiar por las normas y sigan de forma rutinaria cursos de acción manipulables, aunque predecibles; o bien, cómo reconciliar el libre albedrío con la disposición a someterse al albedrío de otras personas, elevando así la tendencia a la "servidumbre voluntaria" —percibida y anticipada por La Boétie en los umbrales de la era moderna— al rango de principio supremo de la organización social. En pocas palabras, cómo hacer para que la gente tenga el *albedrío* de hacer lo que *debe*…

En nuestra sociedad, individualizada por decreto de un destino a su vez ayudado e inducido por la segunda revolución de los directores, la sociología enfrenta la excitante y estimulante oportunidad de impulsar su conversión a *ciencia/tecnología de la libertad:* una ciencia de las formas y los medios a través de los cuales los individuos por decreto y de iure de los tiempos modernos líquidos puedan elevarse al rango de individuos *por opción* y de facto. O bien, para seguir el ejemplo de Jeffrey Alexander y su llamado a las armas: el futuro de la sociología, al menos su futuro inmediato, estriba en la iniciativa de reencarnarse y restablecerse como *cultura política al servicio de la libertad humana*.

Como resultado de todo esto, la sociología que predominó en la academia durante muchas décadas —una sociología hecha a la medida de las exigencias y expectativas planteadas por la razón gerencial de antaño— se ha quedado sin empleo. Y restan pocos o nulos compradores de sus productos básicos. De ahí la depresión… Algunos distinguidos sociólogos estadounidenses se quejan de haber perdido contacto con la "esfera pública" y se preguntan si es posible restaurar ese vínculo. Pero conviene ser claros en este punto: sólo un sector particular de la "esfera pública" se ha disuelto, ha abandonado el negocio de la "ingeniería humana" o ha retirado su interés. Los miedos del presente son el resultado de la hiperespecialización de la sociología en el manejo de una industria que ha perdido, o pierde con celeridad, su clientela. Sin embargo, ésa era

apenas una de las formas posibles de hacer sociología. Y me permito confesar: no del tipo cuyo deceso yo lamente.

A mi parecer, la sociología casi no tiene otra opción que seguir, ahora como siempre, la pista del mundo cambiante; la alternativa sería nada menos que la pérdida de relevancia. Pero también creo que el particular dilema de la falta de opciones que enfrentamos en la actualidad no debería ser en absoluto un motivo de desesperación. Todo lo contrario. A lo largo de nuestra historia, breve pero abundante en crisis y elecciones aciagas, nunca hubo una misión más noble, más elevada y moralmente loable que se impusiera a nuestra disciplina con tanta fuerza, y que a la vez fuera tan realista; en ninguno de los otros tiempos cuya comprensión, como sostenía Hegel hace dos siglos, es la meta primera y la vocación perenne de la humanidad.

Una de las funciones y obligaciones seminales que, en el transcurso de la reciente individualización moderna líquida, cayó desde las alturas de la "totalidad imaginada" en el caldero de las "políticas de vida" individuales (para tomar prestados los términos de Anthony Giddens) fue, para todas las intenciones y los fines prácticos, la tarea de validar la verdad y producir sentido. Ello no significa, claro está, que las verdades a validar individualmente y la materia prima con la cual los individuos moldean sus sentidos hayan dejado de ser abastecidas *socialmente,* sino que ahora suelen ser abastecidas por las tiendas y los medios masivos en lugar de imponerse por orden de la comunidad. Y son calculadas para *seducir clientes* en lugar de *obligar a subordinados*. La tarea de elegir, que incluye la responsabilidad por las consecuencias de la elección, ahora recae como una carga sobre las espaldas de los individuos.

Se trata de un juego totalmente nuevo. Tiene sus promesas; entre las principales, la oportunidad de desplazar la moral desde la conformidad con los mandatos éticos hacia la responsabilidad individual incondicional por el bienestar de los demás. Sin embargo, también rebosa de peligros y augura una vida plagada de riesgos. Coloca a los individuos (es decir, a todos nosotros) en un estado de aguda —y con toda probabilidad incurable— indeterminación e incertidumbre. Puesto que las nociones memorizadas y las habilidades adquiridas son insuficientes y muy a menudo engañosas y traicioneras como guías para actuar, y puesto que el conocimiento disponible trasciende la capacidad individual de asimilación, mientras que la fracción asimilada suele ser insuficiente para lo que requiere el entendimiento de las situaciones (es decir, el saber que indica cómo proceder), la condición de fragilidad, fugacidad y contingencia ha pasado a ser hace bastante tiempo, y quizá durante mucho tiempo por venir, el hábitat humano natural. Y en consecuencia, la sociología debe involucrarse en un diálogo continuo con esta suerte de experiencia humana.

A mi entender, los roles gemelos que nosotros, los sociólogos, debemos desempeñar en dicho diálogo son los de *desfamiliarizar lo familiar* y *familiarizar* (domeñar, domesticar) *lo desconocido*. Ambos roles exigen destreza para abrir al escrutinio la red de vínculos, influencias y dependencias, que es demasiado vasta para supervisarla con minuciosidad, escudriñarla por completo y comprenderla del todo con los recursos que proporciona la experiencia individual. También exigen las habilidades que el novelista E.

M. Forster captó con tanta precisión en su epígrafe, *only connect* [sólo se trata de conectar]: la habilidad para reconectar y reintegrar en un todo las imágenes notoriamente fragmentadas y desconectadas del *Lebenswelt,* el mundo que en nuestros tiempos se vive de episodio en episodio y se atraviesa individualmente, a riesgo del individuo y con el beneficio individual como meta. Por último, pero no en último lugar, estos roles exigen habilidades para dejar al descubierto la *doxa* (el saber que usamos para pensar, pero sin pensar sobre él), extrayéndola de las opacas profundidades del subconsciente, y en consecuencia habilitar y poner en marcha un proceso de perpetuo escrutinio crítico —y quizá también control consciente de sus contenidos— por parte de quienes no tienen idea de que la poseen ni de que la usan sin darse cuenta. En otras palabras, requieren el arte del *diálogo*.

Por cierto, el diálogo es un arte difícil. Implica involucrarse en la conversación con intenciones de aclarar los temas conjuntamente, y no para que cada uno se salga con la suya; de multiplicar voces en lugar de reducir su número; de ampliar el conjunto de posibilidades en lugar de buscar un consenso absoluto (ese vestigio de los sueños monoteístas despojados de su aspecto políticamente incorrecto: la coerción); de buscar el entendimiento juntos en lugar de apuntar a la derrota del otro, y en general animados por el deseo de continuar la conversación en lugar de aspirar a que se interrumpa. Dominar este arte insume muchísimo tiempo, aunque no de forma tan intensiva como cuando se lo practica. Ninguna de las dos empresas, ni el dominio ni la práctica, prometen facilitarnos la vida. Pero sí prometen volverla más apasionante y gratificante para nosotros, así como más útil para nuestros semejantes, y transformar nuestras pesadas tareas profesionales en una ininterrumpida e interminable travesía de descubrimientos.

Para no robarles más tiempo —ese recurso tan precioso, notorio porque su oferta siempre está en proporción inversa a la demanda—, finalizo aquí mi discurso. Fuera de él ha quedado mucho más de lo debido, y estoy seguro de que les he dejado más preguntas que respuestas. Pero henos aquí: así serán las cosas desde ahora si decidimos embarcarnos en la travesía cuyo itinerario, torpemente, he intentado anticipar. Lo único que queda por decir, entonces, es… ¡*bon voyage!*

---

[*] Este capítulo se basa en el documento preparado para la recepción del Premio Contribución Distinguida a la Teoría Sociológica, de la International Studies Association (ISA), en el XVII Congreso Mundial de Sociología de la ISA, celebrado en Gotemburgo en julio de 2010.

[**] Ciencias del espíritu o de la cultura. [N. de la T.]

ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

Adorno, Theodor: 180.
Agamben, Giorgio: 149n., 150, 164, 171.
ágora: 19-21, 25, 28, 119.
Alexander, Jeffrey: 227.
Anders, Günther: 179, 192, 195, 197-199, 200n., 201.
Arendt, Hannah: 161, 180, 181, 184, 185.
Aristóteles: 22, 38, 206.
Attali, Jacques: 36.
autopistas de la información: 124, 125.

Bachelard, Gaston: 219.
Bacon, Francis: 222.
Bajtín, Mijaíl: 145, 146, 148.
Balka, Miroslaw: 97, 98.
Beck, Ulrich: 68, 76, 137, 166.
Bell, Daniel: 42, 43.
Benjamin, Walter: 116n., 171.
Bentham, Jeremy: 222.
Beveridge, William Henry, Lord: 23.
Blake, William: 61.
Böckenforde, Ernst-Wolfgang: 157.
Boétie, Étienne de la: 227.
Bonelli, Laurent: 32.
Borges, Jorge Luis: 134, 135, 138.
Brecht, Bertolt: 180, 206.
Browning, Christopher R.: 187, 188.
Büchner, Georg: 204, 214.
Burnham, James: 65, 67, 223, 224.
Butts III, Calvin O.: 15.

Caldeira, Teresa: 87.
Carlyle, Thomas: 34.
Castells, Manuel: 72, 136.
Cioran, Émile: 174, 175n.
complejo prometeico: 199.
confidencialidad: 121-124.
Crozier, Michel: 59-61, 72.

daño colateral: 9-18, 40, 99.
decisionismo: 160, 162, 175.
democracia: 19-23, 30, 31, 33.
derechos: 23-25.
desigualdad: 55, 56, 61, 64, 65.
Donskis, Leonidas: 43.
Drucker, Peter: 77, 166.
Dunn, John: 27.

Dupuy, Jean-Pierre: 152, 153.
Durkheim, Émile: 216, 220, 221.

Ehrenberg, Alain: 115.
Elin, Nan: 88, 89n.
Engels, Friedrich: 42, 49.
Espada, Martín: 15.
Estado nacional: 33, 35, 37, 136.
Estado social (Estado de bienestar): 24, 26, 27, 30, 39, 40, 64.
exclusión: 169, 170.

fatalidad: 208-210.
Firebaugh, Glenn: 71-73.
Flusty, Steven: 89, 90.
France, Anatole: 173, 174.

Gadamer, Hans Georg: 100, 219.
Galbraith, John Kenneth: 25.
Giddens, Anthony: 137, 228.
Giroux, Henri: 169, 170n.
globalización: 13, 34, 35, 39, 69, 214.
Gonzalez, David: 15.

Habermas, Jürgen: 54.
Hastings, Max: 191.
Heidegger, Martin: 197.
Heller, Agnes: 53.
Herbert, Bob: 169.
Hirschman, Albert O.: 21, 22.
humillación: 210-213.
Husserl, Edmund: 153.

incertidumbre: 129-140.

Jacobs, Jane: 97.
James, Oliver: 29.

Kant, Immanuel: 156, 175-177.
Kluge, Alexander: 190.
Knell, Hermann: 194.
Kolakowski, Leszek: 143.
Kracauer, Siegfried: 180.
Kundera, Milan: 173.

Lazarsfeld, Paul: 220.
Lenin, Vladímir Ilich Uliánov, llamado: 43, 49, 50.
Levinas, Emmanuel: 83, 101, 102, 104.
libertad: 21-25, 31, 33, 61, 62.
Littell, Jonathan: 84, 85, 179, 181, 185.
Luxemburgo, Rosa: 50.

Marshall, Thomas Humphrey: 25, 26.
Marx, Karl: 42, 49, 64, 66, 223.
McNeil, Donald G., Jr.: 81n., 170, 171.
miedo cósmico: 145-148.
Milanovic´, Branko: 71.
Milgram, Stanley: 187, 188.
Minton, Anna: 95, 97.
modernidad: 41-45.
monoteísmo: 143, 159, 217, 218, 230.
moralización del egoísmo: 108-110.

Neiman, Susan: 152-154.
Neurath, Otto: 221.
Newman, Oscar: 96, 97.
Niemöller, Martin: 33.
Nietzsche, Friedrich: 177, 178.

Orwell, George: 119.

Parsons, Talcott: 227.
pobreza: 12, 16, 23, 33, 34, 40, 54, 55, 205, 208.
poder: 176-178.
Polanyi, Karl: 66, 224.
populismo: 30.
probabilidad: 139.

revolución de los directores: 65, 67, 223, 224, 226, 227.
riesgo: 138-140.
Roosevelt, Franklin Delano: 23, 30.
Roth, Joseph: 196, 197n.
Rousseau, Jean-Jacques: 153.
Rowntree, Seebohm: 23.

Schmitt, Carl: 141, 144, 145, 149, 150n., 157, 158n., 159-161, 163, 164, 172.
Sebald, W. G.: 190-192.
seguridad, obsesión por la: 25, 26, 29-33, 61-63, 85, 99, 100.
Séneca: 139.
Sennett, Richard: 91.
Simmel, Georg: 120, 121, 198, 222.
Skinner, B. F.: 220, 221.
Small, Albion: 215.
socialismo: 47, 49, 50.
sociedad confesional: 116.
solidaridad: 127.
Solzhenitsyn, Aleksandr: 161.
sostenibilidad: 111-113.
Speier, Hans: 180.
Stalin, Iósif: 162-164, 171, 173-175.
Staub, Ervin: 186.
Steiner, George: 138.
Steiner, John M.: 186.

Stiglitz, Joseph: 37.
sustitutos morales: 104, 105.
Szasz, Thomas: 123.

Thrift, Nigel: 68, 226.
totalitarismo: 119.
Traverso, Enzo: 195.

Ustinov, Peter: 118, 121.

Voinóvich, Vladímir: 53.
Voltaire, Jean-Marie Arouet, llamado: 153, 155.

Weber, Max: 34, 59, 60, 155, 216, 220-222.
Wittgenstein, Ludwig: 162, 204, 207.

Zimbardo, Philip: 178n., 181, 182, 187, 188.

El concepto "daño colateral" fue agregado en tiempos recientes al vocabulario de las fuerzas militares para denotar los efectos no intencionales ni planeados de una acción armada. Calificar de "colaterales" los efectos destructivos de una intervención militar supone una desigualdad existente de derechos y oportunidades, ya que acepta a priori la distribución desigual de los costos que implica emprenderla. Sin embargo, es en el campo del análisis social donde el concepto adquiere las dimensiones más drásticas de la desigualdad: en nuestro mundo contemporáneo los pobres, cada vez más criminalizados y marginalizados, son privados de oportunidades y derechos y, de este modo, se convierten en los candidatos "naturales" al daño colateral de una economía y una política orientadas por el consumo.

En los diferentes ensayos que componen este libro, Zygmunt Bauman –uno de los pensadores más audaces e influyentes de nuestro tiempo– explora la íntima afinidad e interacción entre el crecimiento de la desigualdad social y el aumento de los "daños colaterales", sus implicaciones y sus costos.

Así, el autor advierte: "El compuesto explosivo que forman la desigualdad social en aumento y el creciente sufrimiento humano relegado al estatus de 'colateralidad' (puesto que la marginalidad, la externalidad y la cualidad descartable no se han introducido como parte legítima de la agenda política) tiene todas las calificaciones para ser el más desastroso entre los incontables problemas potenciales que la humanidad puede verse obligada a enfrentar, contener y resolver durante el siglo en curso".

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Índice	6
Introducción. Los daños colaterales de la desigualdad social	8
I. Del ágora al mercado	17
II. Réquiem para el comunismo	32
III. El destino de la desigualdad social en tiempos de la modernidad líquida	44
IV. ¿Son peligrosos los extraños?	55
V. Consumismo y moral	73
VI. Privacidad, confidencialidad, intimidad, vínculos humanos y otras víctimas colaterales de la modernidad líquida	83
VII. La suerte y la individualización de los remedios	93
VIII. Buscar en la moderna Atenas una respuesta a la pregunta de la antigua Jerusalén	102
IX. Historia natural de la maldad	123
X. Wir arme Leut'…	142
XI. Sociología: ¿de dónde venimos y hacia dónde vamos?	151
Índice de nombres y conceptos	162