

Zygmunt
Bauman
Carlo
Bordoni



Estado de crisis

Lectulandia

Hoy en día la crisis está en boca de todos y son frecuentes las comparaciones con la Gran Depresión de la década de 1930, pero hay una diferencia crucial entre ellas: y es que, en la actualidad, ya no confiamos en la capacidad del estado para resolverla y trazar un rumbo nuevo que nos haga salir adelante. Muchos de nuestros problemas tienen su origen en la esfera global, pero el volumen de poder del que disponen los Estados-Nación individuales para afrontarlos es a todas luces insuficiente. La impotencia de los gobiernos suscita el cinismo y la desconfianza crecientes de los ciudadanos y por ello la crisis actual es, a un tiempo, una crisis de la capacidad de acción, una crisis de la democracia representativa y una crisis de la soberanía del estado.

Lectulandia

Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni

Estado de crisis

ePub r1.0

Titivillus 31.03.16

Título original: *State of crisis*
Zygmunt Bauman & Carlo Bordoni, 2014
Traducción: Albino Santos Mosquera

Editor digital: Titivillus
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

PREFACIO

Un ensayo escrito a cuatro manos. Partiendo de la definición de «crisis», este libro propone un recorrido por las variadas formas que han adoptado los principales problemas de nuestro presente, caracterizado por el cambio constante. En este ensayo, Zygmunt Bauman, en colaboración con Carlo Bordini, analiza la sociedad actual.

La tesis básica de este libro es que la crisis a la que se enfrenta el mundo occidental no es transitoria, sino sintomática de un cambio profundo que alcanza al conjunto del sistema económico y social y que tendrá efectos duraderos. Bordini presenta la teoría de la crisis de la modernidad y la posmodernidad, representativa de un conflictivo interregno (un fenómeno limitado en el tiempo que ha dejado sus secuelas en el presente), mientras que Bauman propone nuevas soluciones en el marco de su teoría de la sociedad líquida.

El objetivo final de esta obra es presentar un análisis original e inédito de la situación de la sociedad occidental actual que abarque diferentes aspectos: desde la crisis del Estado moderno hasta la democracia representativa, desde la economía neoliberal hasta el proceso de salir de la sociedad de masas en el que estamos embarcados hoy en día. Se trata de una especie de diccionario de la crisis, en el que estos dos pensadores analizan con originalidad todos los temas relacionados con ella.

Los autores están agradecidos a John Thompson por sus ánimos y sus consejos, y desean mostrar su gratitud también a Elliott Karstadt, asistente editorial, a Neil de Cort, director de producción, y a Leigh Mueller, revisora, por su ayuda profesional; Carlo Bordini quiere agradecer además a Wendy Doherty su esmerada ayuda con la traducción inglesa de su parte del texto.

Capítulo 1

CRISIS DEL ESTADO

En el siglo XXI, ¿qué reemplazará al Estado-Nación (suponiendo que algo lo reemplace) como modelo de gobierno popular? No lo sabemos.

ERIC J. HOBSBAWM^[1]

UNA DEFINICIÓN DE CRISIS

Carlo Bordini: *Crisis*. De la palabra griega κρίσις, «sentencia», «resultado de un juicio», «punto de inflexión», «selección», «decisión» (según Tucídides), pero también «disputa» o «querella» (según Platón), y patrón, acepción de la que se deriva *criterio* («medio para formar un juicio», pero también «capacidad de discernir») y *crítico* («apto para juzgar», «crucial», «decisivo», así como lo concerniente al arte de la elaboración de juicios).

Palabra que se repite con frecuencia en los diarios, en la televisión y en las conversaciones cotidianas, y que se utiliza para justificar, de vez en cuando, las dificultades financieras, los incrementos de precios, un descenso de la demanda, una falta de liquidez, la imposición de nuevos tributos o la suma de todo lo anterior.

La crisis económica es —según los diccionarios— una fase de recesión caracterizada por un freno de las inversiones, una disminución de la producción y un aumento del desempleo; se trata de un término que tiene el significado genérico de un cúmulo de circunstancias desfavorables, vinculadas a menudo con la economía.

Se «culpa» así a «la crisis» de todo suceso adverso, sobre todo si guarda relación con el sector económico. Hablamos, pues, de una atribución de responsabilidad absolutamente despersonalizada, lo que libera a los individuos de toda implicación y remite a un ente abstracto de apariencia vagamente siniestra. Esto se debe a que hace ya algún tiempo que la palabra *crisis* perdió su significado original y ha adoptado desde entonces una connotación puramente económica. Ha reemplazado a otros vocablos de los que se había abusado históricamente, como *coyuntura*, empleado a menudo en las décadas de 1960 y 1970, cuando la situación económica general era más optimista y dio paso a tiempos en los que el consumismo de masas reinó indiscutido.

El hecho de vivir un periodo de «coyuntura» se consideraba una transición dolorosa pero necesaria para alcanzar una nueva fase de prosperidad. Era un momento de ajuste en el que preparar el terreno, perfeccionar las estrategias y recargar energías para recobrar la fuerza y la seguridad, y también para negociar tratos mejores en cuanto la situación se estabilizase.

Una coyuntura era un periodo breve en comparación con el resto de los periodos. El término implicaba en sí mismo una actitud positiva y de confianza ante el futuro inmediato, frente a otros términos habitualmente usados para indicar las dificultades económicas vividas en décadas pasadas. La Gran Depresión se instaló, por ejemplo, tras el crac de Wall Street de 1929. Todavía hoy ese término evoca escenarios apocalípticos (muy alejados de los que connota la palabra *coyuntura*) y sugiere la persistencia de una recesión grave y duradera, combinada con una honda angustia existencial: algo de lo que resulta sumamente difícil recuperarse y que está marcado por unas inevitables implicaciones psicológicas.

La crisis más grave de la modernidad, la de 1929, que provocó el

desmoronamiento de las bolsas y dio pie a una larga cadena de suicidios, fue hábilmente resuelta gracias a la aplicación de las teorías de Keynes: pese al déficit público que eso generaba, el Estado invirtió en obras públicas y empleó mano de obra cuando el trabajo escaseaba y las empresas tenían que deshacerse de muchas de las personas con las que contaban en plantilla; con ello, se estimularon los pedidos de bienes y servicios y la industria pudo respirar un poco, con lo cual se pusieron nuevamente en marcha los engranajes de la economía. La crisis actual es distinta. Los países afectados están demasiado endeudados y carecen de la fortaleza (y tal vez incluso de los instrumentos) para invertir. Lo único que pueden hacer es aplicar recortes aleatorios que redundan en un agravamiento de la recesión, en vez de mitigar los efectos de esta en los ciudadanos.

Hoy preferimos hablar de «crisis» que de «coyuntura» o «depresión». Es, desde luego, un término más neutral, que se ha usado en otros muchos contextos y no sólo en el económico, y que, por consiguiente, resulta bastante familiar. Desde las crisis matrimoniales —que trastocan la vida de una pareja casada— hasta las crisis de la adolescencia —que marcan la transición de la pubertad a la edad adulta—, el concepto de *crisis* evoca la imagen de un momento de transición desde una condición previa a otra nueva; una transición necesaria para poder crecer, el preludio a un estatus diferente y mejor, un decisivo «paso adelante». De ahí que despierte menos miedos.

Como puede verse, el término *crisis*, en el sentido literal de la palabra, expresa algo positivo, creativo y optimista, porque implica un cambio que puede muy bien ser un renacimiento tras un fracaso o una desintegración. Denota separación, sin duda, pero también una elección, unas decisiones y, por lo tanto, la oportunidad de expresar una opinión. En un contexto más amplio, adopta el sentido de la maduración de una experiencia nueva, lo que conduce a un punto de inflexión (ya sea personal o en el plano sociohistórico colectivo). Constituye, en definitiva, el factor de predisposición al cambio que prepara para ajustes futuros sobre una nueva base, algo que nada tiene de deprimente, como el actual *impasse* económico bien nos demuestra.

En los últimos años, la idea de crisis ha quedado vinculada al sector económico básicamente con el sentido de una situación compleja y contradictoria, que no puede definirse simplemente como «inflación», «estancamiento» o «recesión», sino como la combinación de una serie de causas y efectos de la que resulta un embrollo de problemas e intereses en conflicto.

En el fondo, esta crisis se caracteriza por la conjunción simultánea de un cúmulo de apuestas económicas arriesgadas a escala internacional (que serían las causas) y de las medidas adoptadas en el ámbito local para contrarrestarlas (que serían los efectos). Ambos tipos de factores repercuten de forma diferente en los ciudadanos, interactúan y contribuyen a la complejidad de un malestar social cada vez mayor. Se tiene, así, la percepción generalizada de que el remedio es peor que la enfermedad porque es más inmediato y se deja sentir más directamente en la vida diaria de las

personas.

Esta es una crisis que viene de lejos. Tiene sus raíces en la primera década del actual milenio, marcada por un nuevo estallido del terrorismo y por la emblemática destrucción de las Torres Gemelas en Nueva York en 2001. No fue casual que esos dos rascacielos formaran parte del World Trade Center, sede central de la Organización Mundial del Comercio. ¿Premonición o coincidencia? Lo cierto es que, a partir de ese momento, y pese a la explosión de la «nueva economía», los mercados financieros comenzaron ya a temblar y a dar muestras de que la globalización no iba a conducirnos a nada bueno. A finales del siglo xx, lo que más preocupaba a los observadores, en realidad, eran las consecuencias de la invasión de los mercados mundiales por parte de las grandes empresas multinacionales, que se manifestaban en forma de repercusiones económicas, pero también de colonizaciones culturales (denunciadas por el movimiento «No Logo»), y que nos hacían temer que la globalización terminaría imponiéndose como el triunfo de un enorme mercado mundial, estandarizado y homogeneizado, a costa de los pequeños productores y de las redes comerciales de alcance más reducido.

La liberalización del tráfico transfronterizo, además de efectos muy significativos para la libertad personal y las comunicaciones, también ha abierto la puerta a un alud de dificultades económicas. Un crac bursátil en Tokio tiene repercusiones inmediatas en Londres o Milán. De ahí que la burbuja especulativa en bonos basura, que se inició en Sudamérica y fue la responsable del colapso más grave del sistema bancario en toda su historia, terminara infiltrándose en Europa y desencadenara la crisis actual, de la que no somos capaces de ver una salida.

La presente crisis es financiera, mientras que la de 1929 fue industrial; por eso, no podemos aplicarle las teorías de Keynes. Pensemos, por ejemplo, en el caso de Grecia, donde las enormes aportaciones procedentes de la Unión Europea sólo han servido para reducir temporalmente el déficit, pero no han logrado, en cambio, materializarse en nuevas inversiones productivas. En estas condiciones, los engranajes no pueden ponerse a rodar de nuevo.

Las empresas privadas tampoco están interesadas en invertir capital en los países que pasan por serias dificultades, debido en parte a la contracción del crédito bancario, pero sobre todo debido a la desigual rentabilidad económica resultante de la reducción del consumo.

En esta fase, estamos presenciando el curioso fenómeno de un incremento en el precio de bienes esenciales que se contradice con las tendencias del mercado (pues, en principio, su coste debería abarataarse de resultas de la disminución de la demanda). El aumento de los precios trata de compensar, a corto plazo, la disminución de las ventas, a fin de resarcir al productor de las pérdidas sufridas como consecuencia de su menor capacidad para vender. Con el tiempo, si no se ponen en práctica las medidas correctoras adecuadas, la caída en los precios de consumo ralentiza la producción, lo que ocasiona a su vez la escasez de bienes esenciales y

propicia nuevos incrementos de precios con los que se intenta restablecer el equilibrio entre oferta y demanda. Esta situación desencadena una economía de guerra, con la consiguiente duplicación de los precios de mercado (pues hay que tener en cuenta también los del mercado negro): una experiencia trágica que Europa ya vivió en el tramo final de la Segunda Guerra Mundial.

Cuando nos encaminamos hacia una recesión severa, suele producirse un incremento general del precio de los bienes de consumo (basta con hacer la compra en el supermercado para percatarse de ello), junto a un estancamiento o una caída del valor de mercado de las propiedades inmobiliarias. Es el síntoma más evidente de un fallo grave que, de no ser corregido, conduce inevitablemente a un colapso económico. El descenso en las ventas de ciertos bienes (como los inmobiliarios), combinado con un incremento en los precios de bienes esenciales, constituye un indicador inmediato de que la masa monetaria se está destinando a usos diferentes, más centrados en el consumo (y menos en la inversión) o, en el caso de las grandes sumas de capital, en las transferencias de dinero al extranjero, donde está más seguro y tiene mayores probabilidades de recuperar (en parte al menos) su rentabilidad perdida.

El aumento de los precios de consumo no sólo desvía recursos de la inversión y del mercado inmobiliario, sino que también origina una especie de «Síndrome del *Titanic*», caracterizado por una contagiosa euforia en pleno naufragio del país. Una parte de la población —aquella que todavía no se ha visto afectada por la crisis— agota sus ahorros y acelera el ritmo de sus gastos (consumiendo más de lo necesario, dándose ciertos caprichos, vacaciones, etcétera), justificándose a sí misma dicha conducta por la precariedad misma de la existencia: «Disfrutemos mientras podamos», se dicen, mientras siguen con su vida como si nada hubiera cambiado, cerrando los ojos a la realidad.

En otras personas, puede tener ese particular «efecto eco» que les hace gastar basándose en los ingresos del año anterior y, por lo tanto, manteniendo el mismo nivel de vida y endeudándose más con ello. Es una especie de autodefensa psicológica evidente, con la que los individuos tratan de sofocar la ansiedad que los invade ante el desmoronamiento de toda certeza acerca del futuro.

Por otra parte, están también las personas que se quitan la vida. Se dice que, sólo en Grecia, ha habido ya más de 1200 casos de suicidio por culpa de la crisis económica. Son los que se ahogan mientras los privilegiados bailan en la cubierta superior del barco y fingen no darse cuenta de lo que ocurre (o tal vez son plenamente conscientes de ello, pero, por esa misma razón, se empecinan en cerrar los ojos).

La inflación es harina de otro costal. El desplome del valor del dinero, la inconstancia progresiva en su relación con los bienes de consumo, es algo que se ha evitado por el momento. La inflación ha estado ligada a todas las crisis económicas de la modernidad; alcanzó un récord histórico durante la República de Weimar (justo

antes del acceso de Hitler al poder en Alemania), momento en que el coste de un kilo de pan alcanzó el millón de marcos, o en la Argentina de la década de 1970, cuando la cantidad de pesos necesaria para pagar el pan se incrementaba a diario en una especie de interminable crescendo. La inflación es la peor consecuencia de cualquier crisis económica, porque barre con los ahorros de toda una vida y condena a las personas al hambre en muy poco tiempo: el dinero ya no puede comprar nada y la desesperación lo invade todo. Es un cáncer de acción rápida que se propaga con la misma velocidad con la que se mueven los billetes y las monedas. Cuanto más velozmente cambian estos de manos, menos valor tienen. El euro nos ha salvado de la inflación. Grecia se salvará, pues, de la fiebre inflacionaria, que, de no haber sido por la moneda única, sería ya galopante, y seguirá librándose de ella mientras se mantenga dentro de la zona del euro. Regresar al dracma sería fatal.

El euro no es un instrumento monetario a prueba de tensiones inflacionarias, pero sí es la moneda de la mayoría de los Estados de la Unión Europea, y los más fuertes de esos Estados (empezando por la propia Alemania) no tienen intención alguna de caer en la trampa de Weimar por segunda vez. Disponen de los instrumentos adecuados para mantener el euro bajo control y los imponen a todos los demás miembros de la moneda única. Entre dichos instrumentos están, qué duda cabe, un presupuesto público equilibrado, un tope máximo a los tipos de interés, la reducción de la deuda pública y la consiguiente ralentización de la circulación del dinero. Son las llamadas políticas «deflacionarias» (totalmente alejadas de las teorías de Keynes que se aplicaron para resolver la crisis de 1929) y sus consecuencias son las que ahora estamos pagando.

Por desgracia, esta situación, si no se corrige mediante intervenciones apropiadas, genera a su vez otros problemas por medio de una desastrosa reacción en cadena. Los despidos privan a las familias del necesario poder adquisitivo, agotan sus ahorros y disminuyen sus niveles de consumo, lo que, a su vez, se refleja en el comercio y la producción generales. Esto abre la puerta al estancamiento, la más temida faceta de la crisis económica, ya que entonces el Estado y el Gobierno, lejos de reducir la fricción existente, presionan en la dirección contraria incrementando los impuestos, lo que no hace sino empeorar la situación.

Una característica especial de esta crisis está siendo su duración. Se ha terminado la era de las «coyunturas» desfavorables, que podían resolverse en un periodo más o menos breve. Ahora se tarda una eternidad en revertir las crisis (que son especialmente vagas y generalizadas porque abarcan a gran parte del planeta). Progresan con enorme lentitud, a diferencia de la velocidad a la que se mueven las demás actividades humanas en nuestra realidad contemporánea. Todo pronóstico de solución es objeto de revisión y actualización permanentes y, finalmente, pospuesto hasta nuevo aviso. No parecen tener fin.

Cuando termina una crisis, otra que, entretanto, se ha ido acercando hasta nosotros pasa a ocupar su lugar. O tal vez se trata de la misma inmensa crisis que se

autoalimenta y se metamorfosea con el tiempo, transformándose y regenerándose cual monstruoso ente teratogénico. Devora y cambia la suerte de millones de personas, transformándose en la norma en vez de la excepción, hasta convertirse en un hábito cotidiano con el que tenemos que lidiar en vez de una pesada molestia ocasional de la que librarse lo más pronto posible.

Vivir en un estado de crisis constante no es agradable, pero puede tener su vertiente positiva, ya que mantiene nuestros sentidos vigilantes y alerta, y nos prepara psicológicamente para la posibilidad de que pueda suceder lo peor. Debemos aprender a vivir con la crisis, igual que nos resignamos a vivir con tantas adversidades endémicas que nos han venido impuestas por la evolución de los tiempos: la contaminación, el ruido, la corrupción y, por encima de todo, el miedo (el sentimiento más antiguo del mundo, que nos acompaña a lo largo de una realidad marcada por la inseguridad).

Tendremos que acostumbrarnos a vivir con la crisis, porque la crisis ha venido para quedarse.

Zygmunt Bauman: Tengo la impresión de que la idea de «crisis» tiende a derivar actualmente de nuevo hacia su significado médico original. El concepto se acuñó para denotar el momento en que el futuro del paciente estaba en el aire, y el médico tenía que decidir qué camino seguir y qué tratamiento aplicar para ayudar a que el enfermo dejara de serlo y pasara a la convalecencia. Cuando hablamos de crisis de cualquier naturaleza, también de las económicas, transmitimos en primer lugar una sensación de «incertidumbre», de «ignorancia» en cuanto a la dirección que están a punto de tomar los acontecimientos, y, en segundo lugar, la necesidad de intervenir, es decir, de «seleccionar» las medidas correctas y de «decidir» cómo aplicarlas lo antes posible. Cuando diagnosticamos una situación como «crítica», es justamente eso a lo que nos referimos: a una conjunción de diagnóstico y llamamiento a la acción. Y déjeme añadir que hay ahí una contradicción endémica: a fin de cuentas, admitir un estado de incertidumbre/ignorancia no augura nada bueno para la probabilidad de que se seleccionen las «medidas correctas» que hagan que las cosas se muevan en la dirección deseada.

Pero permítame que me concentre —como, según entiendo yo, es su intención— en la crisis «económica». Usted ha empezado recordándonos los horrores de las décadas de 1920 y 1930, con los que cada tropezón posterior de la economía ha tendido a ser comparado desde entonces, y se ha preguntado si la actual crisis surgida a raíz del colapso del crédito puede ser vista y definida como una reedición de aquel periodo, ya que eso permitiría arrojar algo de luz sobre sus posibles consecuencias finales. Aun admitiendo que existen numerosas similitudes bastante asombrosas entre una y otra crisis y sus respectivas manifestaciones (en primer y principal lugar, un desempleo colosal sin visos de solución y una desigualdad económica rampante), yo

diría que hay también, sin embargo, una diferencia crucial entre ambas que hace que su comparación mutua resulte, cuando menos, cuestionable.

Las víctimas del derrumbe bursátil de finales de la década de 1920 —aunque estaban horrorizadas por la visión de unos mercados descontrolados que, arrastrando a negocios perfectamente viables a la bancarrota, arrasaban con las fortunas y con los empleos— apenas dudaron de a quién acudir en busca de auxilio: al Estado, por supuesto; a un Estado fuerte, tanto como para tener la capacidad de «forzar» que la situación se amoldara a su propia voluntad. Puede que hubiera divergencia (considerable incluso) de opiniones en cuanto al mejor modo de salir de aquel apuro, pero no había discrepancia sobre quién podría encarrilar el estado de las cosas por la vía finalmente seleccionada: el Estado, sin lugar a dudas, pues era quien estaba equipado con los dos grandes recursos indispensables para esa labor, que eran el poder (es decir, la capacidad para conseguir que se hicieran las cosas) y la política (es decir, la capacidad para decidir qué cosas debían hacerse). Haces bien en mencionar a Keynes en ese contexto: como el resto de la opinión experta o simplemente intuitiva sobre el tema en su momento, él apostó por la potencia de recursos del Estado; sus recomendaciones sólo tenían sentido en la medida en que los Estados «realmente existentes» podían de verdad estar a la altura de las expectativas populares y cumplir con ellas. Y, en realidad, lo que ocurrió después de aquel colapso llevó hasta el límite el modelo poswestfaliano de Estado armado de una soberanía absoluta e indivisible sobre su territorio y sobre todo lo contenido en él, aunque fuera bajo formas tan variadas como las de las economías dirigidas por el Estado (modelo soviético), reguladas por el Estado (modelo alemán) o estimuladas por el Estado (modelo estadounidense).

Ese modelo poswestfaliano de Estado territorial omnipotente (un Estado-Nación en la mayoría de los casos) salió de la última guerra mundial no ya indemne, sino expandido, reforzado y convencido de su capacidad para cumplir con las aspiraciones integrales de un «Estado social» que asegurara a todos sus ciudadanos frente a los caprichos del destino, los infortunios individuales y ese temor a la indignidad en cualquiera de sus múltiples formas (ya fuera el miedo a la pobreza, a la exclusión y la discriminación negativa, a la mala salud, al desempleo, a la falta de vivienda o a la ignorancia) que nunca había dejado de acechar a las generaciones de preguerra. El modelo del «Estado social» fue adoptado también (aunque en una versión considerablemente recortada) por numerosos Estados (y cuasi Estados) nacidos entre las ruinas de los imperios coloniales. La «treintena gloriosa» que siguió a la gran contienda mundial estuvo marcada por la expectativa creciente de que todos los problemas sociales más angustiosos y desgarradores de antaño iban a solucionarse y estaban a punto de pasar a la historia, y de que los recuerdos aterradores de la pobreza y el desempleo masivo quedarían enterrados de una vez por todas.

En la década de 1970, sin embargo, ese avance se detuvo en seco, frenado por un desempleo en franco aumento, una inflación aparentemente incontrolable y la cada

vez más notoria incapacidad de los Estados para cumplir con su promesa de proteger a su ciudadanía con un seguro integral contra la adversidad. Poco a poco, aunque de forma cada vez más descarnada, los Estados fueron poniendo de manifiesto su incapacidad para cumplir sus viejas promesas; poco a poco, aunque de manera imparable al parecer, comenzaron a desgastarse la fe y la confianza en la potencia del Estado. Funciones anteriormente reivindicadas y celosamente guardadas por los Estados, que estos monopolizaban y que eran consideradas por gran parte de la población y de los más influyentes líderes de opinión como obligación y misión inalienables de las administraciones estatales, parecieron adquirir de pronto un carácter demasiado oneroso o gravoso como para que los Estados-Nación pudieran hacerles frente. Peter Drucker hizo pública por entonces su famosa idea de que la gente iba a tener que abandonar en breve toda esperanza de que la salvación les viniera «de arriba» (es decir, desde el Estado o desde la sociedad en general), y la proporción de oídos dispuestos a absorber ese mensaje creció a un ritmo progresivamente acelerado. En la percepción popular de las cosas, ayudada y secundada por el coro que formaba una parte creciente de la población más culta y más influyente en la opinión general, el Estado fue degradándose desde la categoría de motor más poderoso de bienestar universal a la de obstáculo más detestable, pérfido y molesto para el progreso económico.

¿Fue ese, pues, otro momento decisivo en la historia del estado de ánimo público? ¿Fue otro «interregno» o, como lo llamarían los franceses, otra «ruptura»: un terreno insuficientemente definido y poco determinado que todavía no hemos visitado, explorado ni cartografiado, y por el que los viejos vehículos en los que confiábamos no parecen estar preparados para transitar, pero para el que todavía no hemos diseñado, fabricado ni sacado al mercado los que serían adecuados para tal misión? Sí, pero, igual que ya sucediera durante la Gran Depresión de las décadas de 1920 y 1930, los líderes de opinión, además de sectores paulatina pero constantemente crecientes del público en general, dijeron «saber» qué vehículos estaban llamados a reemplazar a los viejos (es decir, a aquellos que, antaño, fueron fiables, pero que, según esos opinadores, se habían herrumbrado y hacía tiempo que debían haber sido enviados al desguace). También entonces pareció obvia cuál era la fuerza poderosa que estaba destinada a sacarnos de la crisis de ese momento porque tenía supuestamente las ganas y la capacidad para hacerlo. Esta vez, la confianza pública se depositó en la «mano invisible del mercado» y, en el fondo (según las recomendaciones de Milton Friedman, Ronald Reagan, Margaret Thatcher y su rápidamente creciente tropa de entusiastas subordinados, aduladores y acólitos, todos ellos dedicados a desenterrar las máximas de Adam Smith de la losa de la vergüenza y el olvido que las cubría, y a reciclarlas/reformularlas para su nuevo uso público), en el poder mágico de la codicia de los panaderos: esa codicia en la que todos los que desean tener pan recién horneado cada mañana en su mesa a la hora del desayuno pueden confiar en tenerlo. La «desregulación», la «privatización» o la

«subsidiariedad» estaban destinadas a lograr lo que la regulación, la nacionalización y las iniciativas colectivas guiadas por el Estado tan triste y desgraciadamente no habían podido conseguir. Había que desplazar —y se desplazaron («enajenaron», «externalizaron» o «subcontrataron»)— funciones del Estado hacia el mercado (un ámbito presuntamente «despolitizado»). Otras se hicieron recaer directamente sobre los hombros de las personas, de las que pasó a esperarse que proveyeran individualmente (inspiradas y motivadas por su propia codicia) aquello que no estaban logrando producir colectivamente (inspiradas y motivadas por el espíritu comunitario colectivo).

Tras la «treintena gloriosa» vino la «treintena opulenta»: los años de orgía consumista y de crecimiento prácticamente continuo (y aparentemente imparable) de los índices del PIB en todas partes del planeta. Parecía que la apuesta por la codicia humana estaba dando resultados. Sus beneficios se hicieron visibles mucho antes que sus costes. Tardamos algo más de veinte años en darnos cuenta de qué alimentaba aquel milagro consumista: el descubrimiento por parte de los bancos y los emisores de tarjetas de crédito de un vasto territorio virgen por explotar, un lugar poblado por millones de personas adoctrinadas en su momento en los preceptos de una «cultura de la cartilla de ahorros» y sometidas aún al mandamiento puritano de resistirse a la tentación de gastarse el dinero que no se había ganado todavía. Y tardamos unos años más en despertarnos a la sombría verdad de que el tren de la inicialmente fabulosa rentabilidad de las inversiones en los territorios vírgenes pronto pierde empuje, alcanza sus límites naturales y termina por encallarse sin alcanzar su presunto destino. Cuando esto sucedió finalmente, la burbuja estalló y las resplandecientes *fatas morganas* de la opulencia en ascensión perpetua se desvanecieron bajo un cielo cubierto con los oscuros nubarrones del desempleo de larga duración, las quiebras, el pago y la renegociación infinitas de la deuda, las caídas drásticas en el nivel de vida, la rebaja de las aspiraciones vitales y, muy probablemente, la degradación social de una clase media otrora segura, bulliciosa y con aspiraciones de ascenso social, a la categoría de un perplejo, indefenso y amedrentado «precariado».

¿Ha sido esta última, pues, otra crisis de la agencia humana, de nuestra capacidad de acción y reacción (otra «ruptura» o interregno)? Sí, pero con una diferencia (fatídica y fundamental). Como ya ocurriera antes, los viejos vehículos del «progreso» también se han convertido ya en chatarra, en material de desguace; sin embargo, hoy no hay ningún invento prometedor a la vista en el que cifrar de nuevo nuestras esperanzas de que una fuerza salvadora saque de apuros a tantas desnortadas víctimas. Tras la pérdida de la confianza pública en la sapiencia y la potencia del Estado, le ha llegado el turno a la presunta efectividad de la «mano invisible del mercado» de perder su credibilidad. Todas y cada una de las anteriores formas de hacer las cosas han quedado desacreditadas, y las nuevas, en el mejor de los casos, no han salido aún de la fase de diseño o experimentación. Nadie puede jurar con la mano en el corazón que ninguna de ellas vaya a ser eficaz. Perfectamente conscientes de las

esperanzas defraudadas, nos vemos en la tesitura de no contar con ningún aspirante potencial por el que apostar. La crisis es un momento para decidir qué modo de proceder vamos a seguir en adelante, pero, en el arsenal de la experiencia humana acumulada hasta nuestros días, no parece haber estrategias fiables entre las que escoger.

Somos dolorosamente conscientes (al menos, de momento y hasta que esta memoria selectiva humana —demasiado humana— que tenemos haya cumplido su propósito) de que, sin control alguno, los mercados que se guían únicamente por el criterio de la rentabilidad conducen a catástrofes económicas y sociales. Pero ¿deberíamos (y, sobre todo, podríamos) regresar a los mecanismos empleados anteriormente —hoy descartados (o infrautilizados)— de la supervisión, el control, la regulación y la dirección estatales? Que «debamos» o no es discutible. Lo que sí es absolutamente seguro, sin embargo, es que «no podríamos» (sea cual sea nuestra respuesta a la pregunta previa). Y no podríamos porque el Estado no es lo que era hace cien años, ni lo que se esperaba entonces que fuera en un futuro más o menos inmediato. En su situación actual, el Estado carece de los medios y los recursos necesarios para realizar las tareas que se requerirían para una supervisión y un control efectivos de los mercados (y no digamos ya para una verdadera regulación o dirección de estos).

La confianza en la capacidad del aparato estatal para cumplir con su cometido descansaba en el supuesto de que las dos condiciones necesarias para una administración efectiva de las realidades sociales —el poder y la política— estaban en manos del Estado, que se suponía que era una especie de amo soberano (exclusivo e indivisible) dentro de sus límites territoriales; por «poder» se entiende la capacidad de hacer y terminar cosas, y por «política», la capacidad de decidir qué cosas debería hacer él mismo y qué otras deberían resolverse en el ámbito global (donde ya reside buena parte del poder efectivo para conseguir que se hagan las cosas) y que, por lo tanto, serían aquellas que el Estado debería evitar o de cuyo ejercicio debería retirarse. En la actualidad, sin embargo, el Estado se ha visto expropiado de una parte considerable (y creciente) de su antaño genuino o presunto poder (para hacer cosas), del que se han apropiado fuerzas supraestatales (globales) que operan en un «espacio de flujos» (Manuel Castells *dixit*) fuera de todo control político, mientras que el alcance efectivo de las agencias y los organismos políticos existentes no ha logrado ir más allá de las fronteras estatales. Esto significa, lisa y llanamente, que las finanzas, los capitales de inversión, los mercados laborales y la circulación de mercancías están fuera de las atribuciones y del alcance de las únicas agencias políticas actualmente disponibles para encargarse de la labor de la supervisión y la regulación. Es esa política crónicamente aquejada de déficit de poder (y por lo tanto, también de capacidad coactiva) la que se enfrenta al desafío de unos poderes emancipados del control político.

En resumidas cuentas, la crisis actual difiere de sus precedentes históricos por

cuanto la estamos viviendo desde un contexto de «divorcio entre el poder y la política». Ese divorcio provoca una «ausencia de la agencia o capacidad de acción» necesaria para hacer aquello que toda crisis exige por definición: elegir un modo de proceder y aplicar la terapia indicada para seguir el camino que se ha escogido. Da la sensación de que esa capacidad de acción insuficiente seguirá paralizando la búsqueda de una solución viable hasta que el poder y la política (hoy divorciados) vuelvan a maridarse. También da la impresión, sin embargo, de que, en las actuales condiciones de interdependencia global, ese matrimonio resulta difícilmente concebible dentro de un único Estado, por grande y rico en recursos que sea. Más bien parece que nos enfrentemos en estos momentos a la formidable tarea de elevar el nivel de la política y de la importancia de sus decisiones a cotas completamente nuevas para las que no existen precedentes.

UN ESTATISMO SIN ESTADO

Carlo Bordini: En el terreno de la salud, la palabra *crisis* se usó en el pasado para indicar que el paciente estaba grave y corría peligro de morir. En ese momento, se convocaba una consulta —es decir, una reunión de varios especialistas médicos— para comentar qué tratamientos debían administrarse. El vocablo *consulta* ya no se usa con ese sentido en el lenguaje cotidiano, sobre todo, después de que el doctor House desmitificara las reuniones de médicos, en las que estos hablan de todo y prueban diferentes tratamientos para ver qué tal responde el paciente. Tanto la palabra *crisis* como la expresión «está en crisis» han sufrido la misma relegación de categoría en otros terrenos y «está en crisis», de hecho, se ha trasladado más bien al campo de la psicología, en el que hace referencia al estado de ánimo o a la condición existencial (amén de sentimental) de la persona.

Quizá sea ese el motivo por el que la definición de *crisis* no es la más indicada para caracterizar la situación actual, que (en el ámbito económico, al menos) parece bastante estable. Corremos el riesgo de que el término *crisis* se use deliberadamente para dar la impresión de que la situación que estamos viviendo es sólo temporal y de que pronto seremos capaces de superarla echando mano del tratamiento apropiado.

La separación entre poder y política es una de las razones que explican la incapacidad del Estado para tomar decisiones apropiadas. Según Étienne Balibar, la escisión irreparable entre lo local y lo global ha producido una especie de estatismo sin Estado que se manifiesta a través de lo que llamamos la «gobernanza».^[2] Esto ocasiona el efecto paralizante —que usted mismo ha descrito— que se deriva de contar con un sistema político (representativo del pueblo y, por consiguiente, democrático) en el ámbito local, reducido a labores de administración rutinaria, incapaz de afrontar y resolver los problemas que el poder global (sin representatividad política y, por lo tanto, antidemocrático en su esencia) impone con una frecuencia cada vez mayor.

Las ciudades contemporáneas son una especie de gran cubo de la basura [metáfora inventada por Bauman] al que los poderes globales arrojan aquellos problemas que crean y que buscan solución. Por ejemplo, las migraciones masivas constituyen un fenómeno global causado por fuerzas globales. Ningún alcalde de ninguna ciudad del mundo creó en realidad la migración masiva de personas que buscan pan, agua limpia para beber y otras condiciones de esa índole. Lo que puso en movimiento a esas personas fue el impacto de unas fuerzas globales que las privan de sus medios de subsistencia y las obligan a cambiar de aires si no quieren perecer. Se trata, por lo tanto, de un problema de enormes dimensiones. Pero esas personas van a Milán, van a Módena, van a Roma, van a París, van a Londres, y es el alcalde o el consistorio de la ciudad en cuestión el que tiene que lidiar con el asunto. Por eso digo de esas ciudades que son cubos de la basura: el problema les viene de fuera, pero, para bien o para mal, son ellas las que tienen que resolverlo *in situ*.^[3]

Las decisiones se toman en otro lugar por los poderes fácticos de la actualidad, que, por su naturaleza supranacional, no están obligados a observar las leyes y ordenanzas locales. No están sometidos a las limitaciones de lo políticamente

aconsejable o conveniente, ni a las necesidades de naturaleza social, pues actúan en nombre de la objetividad y de un principio de equidad que, en el fondo, no es expresión de ninguna justicia real.

La separación entre los dos ámbitos —entre lo global y lo local, entre el poder y la política— habría supuesto una contradicción pendiente de solución si el poder no hubiera intentado «interferir» en la política; es decir, si no hubiera tratado de recortar la diferencia, la distancia, entre los dos términos y no se hubiera esforzado por homogeneizar la conducta en ambos planos. Y lo ha hecho del único modo posible, que es ocupando el lugar de la política propiamente dicha a la hora de gestionar lo local/nacional y, allí donde esto no ha sido posible, tomando las decisiones políticas apropiadas a base de una persuasión o una subordinación sistemáticas. Con el control así adquirido sobre la política, el poder global puede ahora dominar ávidamente la sociedad e impedir toda resistencia.

Balibar se centra en una forma de gobernanza que ha sustituido a la relación directa y tangible entre el Estado y el ciudadano:

La Unión Europea [...] sólo es un Estado en espíritu, ya que carece de cualquier elemento realmente eficaz de identificación colectiva. [...] Semejante estructura prefiguraría quizás un modo de supervivencia de la institución estatal de la ciudadanía, algo que se adivina en nuestro futuro y que representaría en realidad, aunque bajo el nombre de gobernanza, una forma de «estatismo sin Estado».^[4]

La «gobernanza» sustituye así al Estado en lo tocante a la política. La poca consistencia de los Gobiernos nacionales, su incapacidad para adaptarse al cambio y para satisfacer las nuevas necesidades organizativas y para proporcionar el sistema de protección social que el proceso de globalización hace necesario implantar, implica que la necesidad de participación comunitaria (la condición *sine qua non* de toda sociedad civil) busque respuestas satisfactorias en otras partes, respuestas que no siempre son adecuadas para el fin pretendido, pero que vienen impulsadas por la emoción, el resentimiento, el miedo o, incluso, por esa *voluptas dolendi* que Étienne de la Boétie llamó la «servidumbre voluntaria» (una aquiescencia y una sumisión aduladoras ante cualquier forma de poder). En todo caso, cuestionan cualquier forma actual de democracia o, en el mejor de los casos, ponen los cimientos de nuevas formas de representación democrática previamente desconocidas.

Las respuestas más desiguales o inconsistentes —por el hecho mismo de que no resuelven el problema en toda su complejidad— adoptan mayormente la forma de una antipolítica, una especie de náusea y rechazo hacia una relación muy erosionada ya. De todos modos, el de *antipolítica* no es un término correcto; formalmente, denota una aversión de la ciudadanía (no hay mención alguna del pueblo, pues esto último presupondría un vínculo recíproco con el Estado soberano) a la política misma. En vez de antipolítica, podríamos hablar más bien de aversión a los partidos políticos, pero está claro para todo el mundo que el uso de ese término es bastante ambiguo y connota un elemento de conformidad con el sistema, lo que envía un

mensaje negativo y acusador a quienes practican la «antipolítica».

La antipolítica —como bien reconoce Balibar— da pie también al populismo y al nacionalismo, peligrosos fenómenos ambos y susceptibles de las más devastadoras desviaciones. Suele ser el prelude de regímenes tiránicos y autoritarios, como la historia reciente nos ha demostrado. Comienza con un rechazo de la política («la política es algo sucio») y, a través de la exaltación de figuras carismáticas, capaces de atraer la atención y el cariño de las masas, termina justificando la dictadura del hombre fuerte, el único que puede asumir la hercúlea labor de corregir las cosas. Siempre hay un hombre providencial dispuesto a intervenir cuando la relación entre el Estado y los ciudadanos está suficientemente deteriorada.

El nacionalismo es anacrónico y corto de miras. La vuelta a los valores tradicionales, el cierre de filas y el aprecio exclusivo por lo que se conoce localmente y está territorialmente delimitado parecen en nuestros días empeños vanos e inútiles, sobre todo si se fomentan desde el convencimiento de que es posible devolver el poder absoluto de la toma de decisiones y la gestión política a un entorno local para que lidie con la influencia de la economía global. Como ciertos tipos de populismo, el nacionalismo no va hoy en día más allá de la dramaturgia de una opereta tragicómica, exagerada por los medios de comunicación para el entretenimiento de las masas, angustiadas como están ante la situación (y con toda la razón del mundo).

Pero lo más perturbador de todo es ese «estatismo sin Estado» hacia el que nos hemos proyectado con la más ingenua de las indiferencias. La «gobernanza» ha ocupado el lugar de un gobierno funcional, ligado al pueblo por una relación de confianza. Oculta tras la masa de una burocracia crecientemente caótica e impenetrable, la «gobernanza» administra la comunidad, que ha perdido ya a su guardián Estado por culpa de una delegación contradictoria o incoherente que suscitó la impresión de que la democracia en ese Estado era una «falsa democracia», pues carecía de las dos condiciones que hacen que el «delegado» sea democrático: sus electores habían perdido la dirección y el control políticos del mismo. De hecho, hoy nadie estipula ya la orientación de las políticas de la comunidad ni sus prioridades (no existe un programa de actuaciones con el que establecer una comparación de lo que realmente se está haciendo); nadie comprueba la labor de la comunidad ni lo que esta se ajusta a la voluntad y las intenciones del pueblo. Ante esta grave doble laguna, no es posible hablar de democracia y se debilita incluso la siempre amenazada separación entre política y poder. Hasta tal punto aparecen ambos términos apartados entre sí que se fragmentan, se vuelven controvertidos e interfieren mutuamente el uno en el plano del otro.

Si el poder está administrado por los mercados, por los grupos financieros, por fuerzas supranacionales que se sustraen a todo control democrático, entonces la política es un asunto tenso y controvertido. Adopta múltiples rostros: está la política de la Unión Europea, condicionada por los Estados más fuertes y por los mercados (capaces de impulsar «su» política mediante *lobbies*); está la política de los Estados-

Nación, desprovista de poder, pero perfectamente autorreferencial y autopetpetuadora; está también una política local que tiene un poder limitado y reducido para gestionar la situación existente, sin oportunidad alguna de intervenir en la impenetrabilidad de la «gobernanza». Todo ello sin olvidar una extensa gama de casos de políticas sin poder y de poder sin políticas, aplicados en organizaciones, instituciones y servicios dotados de una autonomía en mutuo conflicto.

No se trata de una adaptación a unas condiciones de crisis ni de una elección ideológica, sino de un cambio en la naturaleza misma de la política. Una verdadera «antipolítica» que neutraliza el disenso, que elimina todo antagonismo real como medida de precaución, que lleva a que los partidos políticos se limiten a competir entre sí por problemas ilusorios dirigidos a desviar la atención pública de los problemas de verdad.

La antipolítica garantiza la continuación del juego político entre los partidos, pero lo vacía de significación social, ya que el ciudadano se ve obligado a cuidar de su propio bienestar: el «Estado dirige y controla a sus súbditos sin responsabilizarse de ellos»,^[5] implementando una especie de «gobernanza» neoliberal que resulta ser una técnica de gobierno indirecto (que no ineficaz).

Esta forma de autonomía de los partidos responde a una ideología neoliberal claramente originada en Estados Unidos, donde tiene ya una larga tradición y es un factor plenamente operativo en el proceso de desmasificación. En la sociedad de masas, la necesidad de un control social estrecho forzó la formación de un ligamen entre el Estado y el ciudadano a través de la administración de servicios y de la gestión directa de actividades que, por un lado, proporcionaban seguridad y, por el otro, creaban un fuerte lazo de dependencia en el que el segundo de esos dos actores podía arrellanarse y dejarse llevar.

Si la sociedad de masas es la fase final de la modernidad —el mejor intento de la era moderna para conseguir el mantenimiento del control social en presencia de fuerzas divergentes y cada vez más amenazantes que ponen en entredicho la hegemonía—, es evidente que, desde el momento en que se inicia el proceso de desmasificación en la posmodernidad, el individuo queda progresivamente abandonado a sus propios recursos.

Los vínculos entre el Estado y el ciudadano se debilitan, la sociedad pierde cohesión y se vuelve «líquida». Como recordaba Eric J. Hobsbawm en las palabras del epígrafe que encabeza este capítulo, se habla incluso del final del Estado y de su modo constitutivo.^[6] La desmasificación es, en el fondo, un proceso de toma de conciencia de la autonomía del individuo, pero también un estado de aislamiento y soledad para el ciudadano global, de pérdida de los lazos sociales que, a fin de cuentas, le proporcionaba la masa.

La frenética caída del consumo es una importante señal. Durante los años de la «treintena gloriosa» (entre 1940 y 1970) y la «treintena opulenta» (entre 1970 y finales del siglo xx), se vivió un periodo de entusiasmo consumista y optimismo

irresponsable que tuvo una profunda incidencia en el estilo de vida, la cultura y el comportamiento del individuo (basta con que pensemos en el efímero esplendor de la «nueva economía», en el surgimiento del estilo «pijo» y en la expansión de los mercados mobiliario e inmobiliario).

La «treintena gloriosa» y la «treintena opulenta» fueron el resultado de una rápida evolución del Estado del bienestar y de la ilimitada confianza en la capacidad de este para garantizar el bienestar y la seguridad de todos y todas, pero también fueron la consecuencia de una estrategia política precisa (cuando la política conservaba todavía el poder) que había reemplazado el totalitarismo de la represión violenta y la intromisión en la vida privada de los ciudadanos por el «totalitarismo del consumo», un novedoso modo de control social por medio de métodos menos agresivos, pero no menos efectivos.

A diferencia del liberalismo clásico, que tenía como modelo el del puro mercado, entregado a la empresa privada y la libre competencia sin intervención estatal alguna («más mercado, menos Estado»), el neoliberalismo anida en el interior mismo del Estado. Wendy Brown sostiene que el neoliberalismo —en contraste con el liberalismo clásico— tiende a empoderar a los ciudadanos convirtiéndolos en emprendedores de sí mismos y, por consiguiente, facilita el afianzamiento de una inaudita ética del «cálculo económico» en el terreno de las actividades de interés y beneficio públicos que el Estado solía garantizar hasta hace poco.^[7]

La práctica del neoliberalismo, pues, somete las funciones sociales del Estado al cálculo económico; una práctica inusual, que ha introducido en los servicios públicos los criterios de la viabilidad, como si fueran empresas privadas. Esos criterios regulan ahora los ámbitos de la educación, la sanidad, la protección social, el empleo, la investigación científica, el servicio público y la seguridad, conforme a un perfil económico.

El neoliberalismo, por lo tanto, elimina la responsabilidad del Estado, le hace renunciar a sus prerrogativas tradicionales e impulsa la paulatina privatización de estas.

La pérdida de poder desemboca en un socavamiento de la potencia de la política económica, lo que se refleja a su vez en los servicios sociales. La crisis del Estado se debe a la presencia de esos dos elementos: la incapacidad para tomar decisiones concretas en el plano económico y la consiguiente incapacidad para procurar servicios sociales adecuados.

El resultado de lo anterior es el ajuste fiscal, pues se recurre a la «desregulación» y a la «devolución» de prerrogativas institucionales que se delegan cada vez más en los propios individuos: todo ello con el propósito de asegurar la existencia y el mantenimiento del aparato estatal y sus privilegios, que son cada vez menos. Llegado a esta fase, el Estado está en crisis y, lejos de ser un proveedor y un garante del bienestar público, se convierte en «un parásito» de la población, preocupado únicamente por su propia supervivencia: un parásito que exige más y más y da cada

vez menos a cambio.

Las opciones políticas que se eligen en la actualidad, en ausencia de poder real para «corregir las cosas», no parecen más que un recurso provisional para proteger los privilegios adquiridos: una forma extrema de autodefensa que evoca la imagen de una población asediada que opta por encerrarse en un búnker superblindado y equipado con toda clase de comodidades mientras, ahí fuera, arde Berlín.

Zygmunt Bauman: Permítame que retome el hilo del argumento desde el punto en el que lo ha dejado. Tengo la impresión de que los Gobiernos de los Estados no «eligen» ni «deciden» nada, salvo cuando se ven forzados a hacerlo (o, cuando menos, fingen que son obligados a hacerlo) por otros Gobiernos más potentes de países con mayores recursos, o por unas fuerzas amorfas y anónimas no registradas en la constitución de ningún Estado y que reciben denominaciones variopintas como «realidad del momento», «mercados mundiales», «decisiones de los inversores» o simplemente «NHA» («no hay alternativa»).

Indecisión, prevaricación y procrastinación: así funciona el actual juego de las cosas (incluso aquella —nada desdeñable— parte del mismo que implica material «clasificado»). Lo que los Gobiernos nacionales son capaces de conseguir, a lo sumo, son lo que yo llamo «convenios»: acuerdos provisionales que, desde el primer momento, no son convincentes ni pretenden ser duraderos, pues lo máximo que se espera (o se ruega) de ellos es que pervivan hasta el siguiente encuentro del Consejo Europeo o, incluso, hasta la siguiente apertura de los mercados bursátiles. Fijémonos, si no, en lo muy a menudo que las resoluciones anunciadas hoy se proclaman primero (en una extraña inversión de la secuencia habitual de las causas y los efectos, o lo que es lo mismo, de las decisiones y sus consecuencias), se legislan para darles «validez» a continuación y se ponen en práctica años después, lo que da pie a que, entretanto, caigan en el olvido o sean superadas por acontecimientos que nadie puede predecir, por lo que, vistas retrospectivamente, pueden terminar siendo decisiones que ya nacieron muertas desde un principio.

Y hay buenos motivos para que la indecisión, junto con sus otras compañeras «de desarme», se apodere de los cargos antes ocupados —y ahora abandonados— por planificadores, estrategas, diseñadores, comandantes y otras variedades de adictos a la toma de decisiones. Una de esas razones —y una de las más fundamentales— es el «doble aprieto» en el que los Gobiernos de turno se encuentran sin remedio en los países democráticos. Todos ellos están expuestos a dos presiones contradictorias cuyas exigencias son, la mayoría de las veces, imposibles de conciliar entre sí. La dualidad de presiones implica que los Gobiernos están obligados a mirar simultáneamente en dos sentidos opuestos y a considerar ambos, aunque con pocas esperanzas de ganarse la aprobación desde ninguno de ellos, porque inevitablemente sus propias resoluciones buscan el término medio y resultan desleídas e insípidas.

Dada la distancia que separa los puntos desde los que ambas presiones emanan, mirar hacia un lado y hacia el otro al mismo tiempo tiene muchas más probabilidades de provocar bizquera que de generar un compromiso aceptable. El doble aprieto tiene un efecto no muy disímil del de una camisa de fuerza. Desde luego, el resultado (cuando no la intención) es idéntico en ambos casos: la incapacitación, la fuerte limitación de los movimientos, sobre todo de quien, estando sometido al susodicho «aprieto», intente moverse siguiendo su propia iniciativa, tratando de servir a un fin elegido por él mismo.

Las dos presiones en cuestión son las que proceden, respectivamente, del electorado capaz de poner o de deponer al Gobierno, y de fuerzas que ya están globalizadas, que flotan libres con muy escasas (o nulas) restricciones en el «espacio de flujos» extraterritorial despolitizado, y que son capaces de valerse de las ventajas de tal libertad para frustrar (y, en último término, invalidar y anular) toda decisión tomada por el Gobierno de cualquier Estado territorial si las consideran contrarias a sus intereses o, incluso, si creen que no se ajustan suficientemente a estos. A diferencia de los gobernantes electos, las fuerzas que los someten a ese segundo «aprieto» no deben lealtad alguna a los electores y no están obligadas a escuchar sus agravios, como tampoco están de humor para sacrificar sus propios intereses para acallar las quejas.

Uno de los rasgos que definen la democracia es la celebración periódica de elecciones de las personas al mando. Siempre que se entienda que los resultados de tales comicios no han sido falseados ni se han obtenido mediante coacción o amenaza, se considera que los dirigentes así elegidos representan los intereses de los ciudadanos (o, cuando menos, los intereses manifestados por estos últimos en el momento de la votación). Cualquier partido y cualquier político que aspire a la elección deben, pues, escuchar con atención las voces del pueblo para ajustar sus propios programas a aquello que el electorado parece dispuesto a apoyar. Deben redactar los programas que publican y los discursos que pronuncian durante las campañas electorales como más relevantes entiendan que serán para lo que piden y postulan los votantes potenciales. Deben prometer que atenderán a lo que estos reivindican y que considerarán seriamente la implementación de lo que les postulan. Esto, sin embargo, es fácil decirlo, pero no tanto hacerlo o, por lo menos, hacerlo de forma convincente; después de todo, sabido es que las promesas de campaña son barridas bajo las alfombras de los despachos ministeriales de manera casi automática tras las celebraciones por el triunfo electoral. Lo más probable es que el desengañado electorado recuerde esa experiencia y que los políticos tengan que hacer sus promesas de todos modos, por muy grande que sea el riesgo de que los echen del cargo en las elecciones siguientes, tres o cuatro años después.

La idea de los límites territoriales de soberanía implícita en la fórmula westfaliana, unida al codicilo (añadido más tarde) de la unión natural o divinamente bendecida entre nación y Estado, fue posteriormente exportada por los

conquistadores^[*] europeos al resto del mundo y desplegada y aplicada durante el periodo colonial en las avanzadas de ultramar de esos emergentes y pujantes imperios de un modo muy similar a como ya había sido practicada originalmente en sus metrópolis del Viejo Mundo. La fórmula westfaliana —huella duradera de la aventura colonialista europea, sobre todo en su forma más secularizada, si bien, en algunos casos, también en su versión original— pervive en esta era poscolonial nuestra, convertida en teoría (que no tanto en la práctica) en el inquebrantable y universalmente vinculante e indiscutido (o casi) principio organizador de la convivencia humana sobre la Tierra.

La pega es que esa teoría se contradice actualmente con los hechos... y cada vez más sus premisas son ilusorias; sus postulados, irreales, y sus recomendaciones prácticas, menos verosímiles aún. En el transcurso del último medio siglo, los procesos de desregulación originados, fomentados y supervisados por Gobiernos estatales que se sumaron (voluntaria o forzadamente) a la llamada «revolución neoliberal» han generado una creciente separación y un aumento de la probabilidad de un divorcio entre el poder (o sea, la capacidad de conseguir que se hagan las cosas) y la política (o sea, la capacidad para decidir qué cosas deben o deberían hacerse). A todos los efectos prácticos, gran parte del poder anteriormente contenido dentro de las fronteras del Estado-Nación se ha evaporado y ha huido ya hacia esa tierra de nadie que es el «espacio de flujos», pero la política se ha mantenido territorialmente fijada y constreñida como antes. El pacto entre poder y política, esa condición *sine qua non* de la acción efectiva y del cambio guiado por la voluntad colectiva, se ha disuelto en la práctica y ha dado lugar a un poder liberado de todo control político salvo el más rudimentario, y a una política aquejada de un permanente y creciente déficit de poder. Ese proceso ha adquirido todos los visos de una tendencia autopropulsada y autoacelerada. Gravemente vaciados de competencias y sumidos en una continuada espiral de debilitamiento, los Gobiernos estatales son obligados a ceder, una tras otra, las funciones otrora consideradas inherentes al monopolio natural e inalienable del que gozaban los órganos políticos de los Estados y hoy puestas bajo la custodia de fuerzas del mercado ya «desreguladas», con lo que tales funciones quedan así sustraídas del ámbito de la responsabilidad y la supervisión políticas. Y en cuanto a la tarea de afrontar los efectos sociales adversos y potencialmente destructivos de la tendencia endémica del mercado a priorizar la rentabilidad económica por encima de todo y sin ninguna limitación, aun a costa de otros valores, dicha labor ha sido enajenada en virtud del principio de «subsidiariedad» hacia lo que Anthony Giddens llamó la «esfera de la política de la vida», un ámbito dejado a la iniciativa, el ingenio, la resistencia y los siempre inadecuados recursos del individuo.

Los dos procesos paralelos de la «subcontratación» de algunas funciones estatales a las fuerzas del mercado y, a su vez, de «subsidiarización» de bastantes más hacia la «política de la vida» han dado como resultado, sin embargo, un descenso de la

confianza popular en la capacidad de los Gobiernos para abordar con eficacia las múltiples amenazas a la condición existencial de sus ciudadanos. No es que se considere que un partido político determinado u otro no han superado la prueba: es que cada vez se acumulan más muestras evidentes de que esos cambios de la guardia no provocan más que cambios mínimos (o nulos) en las políticas gubernamentales, que se notan aún menos en cuanto a la magnitud de las penurias de la lucha por la supervivencia en condiciones de incertidumbre severa como las actuales. Son las credenciales del sistema de la democracia representativa mismo —diseñado, elaborado e implantado por los constructores del Estado-Nación moderno— las que se están desmoronando. Los ciudadanos creen progresivamente menos en la capacidad de sus Gobiernos para cumplir lo que prometen.

Y no se equivocan. Uno de los supuestos tácitos (pero ciertamente cruciales) que subyacen a la confianza en la eficacia de la democracia parlamentaria es que lo que los ciudadanos deciden en las elecciones es quiénes gobernarán el país durante los años siguientes y qué políticas serán las que el Gobierno elegido intentará aplicar. El reciente colapso de la economía basada en el crédito ha puesto de relieve la quiebra de ese sistema de un modo espectacular. Tal como John Gray —uno de los más perspicaces analistas de las raíces de la actual inestabilidad mundial— apunta en el prefacio de la nueva edición (2009) de su libro *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global* al preguntarse por qué el reciente descalabro económico no ha servido para incrementar la cooperación internacional, sino, muy al contrario, para liberar una serie de presiones centrífugas, «los Gobiernos son una víctima más de la crisis y, con la lógica que aplica cada uno de ellos para proteger a sus respectivas ciudadanías, están generando una mayor inseguridad para todos».^[8] Y ello se debe a que «las peores amenazas a las que se enfrenta la humanidad son de naturaleza global», pero «no hay en perspectiva ningún sistema de gobierno global efectivo capaz de hacerles frente».

En el fondo, pues, nuestros problemas son de origen global, pero la escala de los instrumentos de la acción política que nos han legado los constructores de los Estados-Nación quedó reducida ya en su momento al ámbito de los servicios que esos Estados-Nación «territoriales» precisaban prestar; de ahí que hoy se muestren particularmente mal preparados para afrontar desafíos globales de índole «extraterritorial». Para nosotros, que vivimos aún a la sombra del orden westfaliano, siguen siendo en cualquier caso los únicos instrumentos imaginables hasta el momento y aquellos a los que nos sentimos inclinados a acudir en momentos de crisis, a pesar de su llamativa insuficiencia para garantizar una soberanía territorial efectiva, condición *sine qua non* esta última de cualquier viabilidad práctica del ya mencionado orden. El resultado —tan ampliamente constatado hoy en día como previsible en su momento— es la frustración causada por la inadecuación de los medios a los fines, una frustración que no dejará de agravarse.

En resumidas cuentas, nuestra crisis actual es, sobre todo, una «crisis de la

agencia», una crisis de la capacidad de acción y reacción, si bien, en último término, viene a ser una «crisis de la soberanía territorial». Bien podríamos decir que cada unidad territorial formalmente soberana hace hoy las funciones de un vertedero en el que se vuelcan problemas cuyo origen está mucho más allá del alcance de los instrumentos de control político, y muy poco puede hacer cada una de ellas para frenar esa dinámica (y menos aún para prevenirla) a la vista del nimio poder que les queda. Algunas de esas unidades formalmente soberanas (en realidad, un número creciente de ellas) han sido degradadas en la práctica a la categoría de comisarías de policía local que apenas consiguen procurar un mínimo del orden público necesario para ese tráfico cuyas idas y venidas ni quieren ni pueden controlar. Da igual cuál sea la distancia entre la soberanía *de iure* y su soberanía *de facto*: todas ellas están obligadas a buscar soluciones «locales» a problemas generados en el ámbito «global»; una tarea que supera con mucho la capacidad de todas a excepción de un puñado de las más ricas y mejor dotadas.

Atrapados en su momento en un doble aprieto, a los Gobiernos nacionales no les queda hoy otro recurso que rezar para que, antes del anuncio de la fecha de las siguientes elecciones, su leal y obediente servicio a esas fuerzas con las que les une un «vínculo secundario» sea recompensado con un cúmulo creciente de inversiones y de contratos comerciales, y por lo tanto, también (y sobre todo) con ese factor de «sensación de que el país va bien», que es, según la opinión común, el principal consejero del electorado en las urnas. Que conste, de todos modos, que cada vez son más claras las señales que se perciben sobre el terreno de que esa clase de cálculos ya no funciona como se esperaba. No sólo los políticos electos no están pudiendo cumplir sus promesas; tampoco las fuerzas con las que les une ese «vínculo secundario» (las bolsas, los capitales itinerantes, los banqueros de capital riesgo y otras por el estilo, englobadas bajo la denominación sumaria de «inversores internacionales» en el actual vocabulario de lo políticamente correcto) cumplen con las expectativas de los políticos. No hay nada, pues —ni siquiera un atisbo de luz al final del túnel— con lo que compensar la frustración del electorado y apaciguar su ira. La desconfianza y el malestar de la ciudadanía se hacen extensivos al conjunto del espectro político con la única salvedad, quizá, de sus hasta el momento (pero ¿quién sabe por cuánto tiempo?) más marginales, efímeros y excéntricos sectores, aquellos que reclaman que se ponga fin al fracasado y desacreditado régimen democrático. Rara vez lo que se elige en las urnas está motivado actualmente por la confianza depositada en una de las alternativas presentadas; cada vez es más habitual que esas decisiones electorales respondan a alguna nueva frustración provocada por las pifias de los gobernantes de turno. Cada vez son menos (y más separados en el tiempo) los partidos que pueden alardear de haber gobernado durante más de una legislatura.

Ahora que las instituciones de los Estados-Nación han dejado de ser agentes competentes para prometer la apertura de nuevas sendas transitables y para reparar

nuevas y desgarradoras meteduras de pata, ¿qué fuerza —si es que hay alguna— será capaz de ocupar el espacio/papel que ese agente del cambio social ha dejado vacante? La respuesta a esta pregunta está aún por ver y se está volviendo cada vez más controvertida. No faltan las misiones de exploración en busca de soluciones. Son bastantes los intentos de hallar nuevos instrumentos de acción colectiva que encajen mejor que las herramientas políticas inventadas y puestas en práctica en la era poswestfaliana de la construcción nacional en el entorno crecientemente globalizado de nuestro tiempo; instrumentos que, por eso mismo, tienen una mayor probabilidad de cristalizar la voluntad popular que los órganos estatales pretendidamente «soberanos», aprisionados entre el doble vínculo que los presiona y aprieta desde direcciones opuestas. Esas incursiones de reconocimiento continúan emprendiéndose hoy en día desde múltiples sectores de la sociedad y, en especial, desde el llamado «precariado», un estrato que aumenta rápidamente y que se nutre de todos los restos del antiguo proletariado industrial (absorbiéndolos), así como de pedazos cada vez más extensos de la clase media. Dicho estrato ha estado «unido» hasta ahora únicamente por una sensación de vida vivida entre arenas movedizas o en la falda de un volcán. Lo que hace bastante remota la posibilidad de que esas unidades de reconocimiento se fusionen en una fuerza política seria (duradera y de peso) es lo poco que hay en la condición social y los intereses de sus participantes que pueda mantenerlos unidos y que pueda servirles de acicate para colaborar durante el tiempo suficiente como para que tales unidades se reconviertan en herramientas fiables, solventes y eficaces, aptas para reemplazar a aquellas otras cuya inadecuación para las tareas actualmente requeridas y cuya cada vez más evidente indolencia provocaron inicialmente la aparición de los experimentos presentes. Uno de estos experimentos en marcha y que ha tenido una presencia más destacada en los contenidos producidos por los medios de comunicación de alcance público es un fenómeno encuadrado dentro de la etiqueta de «movimiento de los indignados», inspirado a partir de una serie de experiencias de muy rápida propagación (aunque, también, de muy variopinto carácter): desde la plaza Tahrir a la plaza Taksim, pasando por el parque Zuccotti. Harald Welzer^[9] tal vez esté en lo cierto al localizar las causas profundas de dicho fenómeno en la creciente constatación pública del hecho de que «las estrategias individualistas [...] tienen funciones básicamente sedantes. El plano de la política internacional sólo admite transformaciones en un tiempo lejano. Por eso, el único campo de acción cultural que queda es el “plano intermedio”, el de la propia sociedad y, junto con él, el trabajo democrático sobre la cuestión de cómo se quiere vivir en el futuro», aun cuando en muchos de casos (quizá la mayoría) solamente se tenga una conciencia subliminal o apenas articulada de ello.

Si Marx y Engels, aquellos dos exaltados e irascibles jóvenes renanos, se propusieran redactar hoy en día su ya casi bicentenario *Manifiesto*, es muy posible que lo hubieran comenzado así: «Un espectro se cierne sobre el planeta: el espectro de la indignación». Razones para estar indignados hay, y muchas, pero bien

podríamos deducir que un denominador común de los, por lo demás diversos, factores desencadenantes originales y de las aún más numerosas aportaciones que estos atraen a medida que cobran publicidad es la humillante premonición (una premonición que desafía y niega toda autoestima y dignidad propia) de que nos encontramos sumidos en la ignorancia (ni tan siquiera nos imaginamos qué va a ocurrir) y la impotencia (no tenemos modo alguno de impedir que ocurra). Las viejas (y presuntamente acreditadas) maneras de enfrentarse a los retos y desafíos vitales ya no funcionan, y de las nuevas y eficaces vías que tendrían que sustituirlas o bien no tenemos aún noticia, o bien resultan todavía atrozmente insuficientes.

Sea como fuere, la indignación está ahí y se nos ha mostrado una vía para descargarla, aunque sea sólo de forma temporal: saliendo a las calles y ocupándolas. La reserva poblacional de ocupantes potenciales es enorme y crece con cada día que pasa. Ahora que han perdido la fe en que la salvación vaya a venir «desde arriba» (es decir, de los Parlamentos y los Departamentos gubernamentales) y que buscan maneras alternativas de conseguir que se haga lo correcto, esas personas toman la calle como si emprendieran un viaje de descubrimiento o de experimentación. Transforman plazas urbanas en laboratorios al aire libre en los que se diseñan (o se descubren por casualidad) herramientas de acción política que ellos esperan que estén a la altura del enorme desafío, y en los que tales herramientas se ponen a prueba y quizás, incluso, superan una especie de bautismo de fuego.

Son los problemas de esa clase los que se espera/prevé/necesita que la Unión Europea aborde y, en última instancia, resuelva. Los problemas en cuestión tienen un denominador común: una crisis de la agencia, de la confianza en las agencias existentes, y cada vez más una crisis también de la confianza popular en las virtudes de la democracia y en el atractivo de esta. En este sentido, la Unión Europea es una de las iniciativas actuales más avanzadas para encontrar (o para diseñar desde cero) una solución local a unos problemas producidos en el ámbito global.

Europa, como el resto del planeta, es hoy en día un vertedero de problemas y retos generados en el plano global. Pero, a diferencia del resto del planeta y de forma casi única, la Unión Europea es también un laboratorio en el que se diseñan, se debaten y se prueban a través de la práctica diaria formas de afrontar esos desafíos y de abordar esos problemas. Me atrevería incluso a insinuar que ese es un factor (tal vez el único) que hace de Europa, de su legado y su aportación a la escena internacional, algo de una significación singular para el futuro de un planeta, el nuestro, que se enfrenta a la perspectiva de una segunda transformación fundamental en la historia moderna de la convivencia humana: esta vez, la del salto, terriblemente arduo, desde las «totalidades imaginadas» de los Estados-Nación a la «totalidad imaginada» de la humanidad. En ese proceso, que se halla todavía en una fase inicial y muy precoz, pero que, de todos modos, hay que recorrer y superar si el planeta y sus habitantes quieren sobrevivir como tales, la Unión Europea tiene la oportunidad de desempeñar tres funciones combinadas/fusionadas: actuar como expedición de

reconocimiento, instalar un apeadero y crear un puesto fronterizo de avanzada. Ninguna es una tarea fácil y, desde luego, el éxito en su desempeño dista mucho de estar asegurado (sin olvidar que expondrán inevitablemente a la mayoría de los europeos, tanto a los del pueblo llano como a sus dirigentes electos, a una gran fricción entre prioridades en conflicto y decisiones muy difíciles). Pero, como dijo el presidente francés François Hollande en su discurso del 14 de julio de 2013, «la política no es magia, no es una chistera llena de trucos, sino voluntad, estrategia y coherencia». Y sin duda lo es. Como también lo es el futuro de la unificación europea (y con ella, el del ya bicentenario sueño kantiano de la *allgemeine Vereinigung der Menschheit*).

J. M. Coetzee, uno de los más grandes filósofos entre los actuales escritores de novelas, y uno de los más consumados novelistas entre los filósofos de nuestro tiempo, señaló en su *Diario de un mal año* que «la cuestión de por qué la vida debe equipararse a una carrera, o de por qué las economías nacionales deben emprender una carrera para ver cuál supera a las otras, en vez de correr como compañeras y en beneficio de la salud, no se plantea».^[10] Y añadió: «Pero sin duda Dios no hizo el mercado... Dios o el Espíritu de la Historia. Y si los seres humanos lo hicieron, ¿no podemos deshacerlo y volverlo a hacer de una manera más amable? ¿Por qué el mundo tiene que ser un anfiteatro donde los gladiadores matan o perecen, en vez de, por ejemplo, una colmena o un hormiguero cuyos miembros se afanan por colaborar?».^[11] Estas son palabras sencillas, preguntas sencillas, pero no son menos trascendentales o convincentes por el hecho de carecer de una argumentación sofisticada y aderezada con jerga académica, como la que emplean ciertas mentes más preocupadas por ajustarse al espíritu de los mercados y por anotarse un tanto, que por apelar al buen sentido común y espolear la razón humana para que abandone su sueño y se ponga al servicio de la acción. Pero, sí, ¿por qué? La de Coetzee es una pregunta que debemos tener muy presente para tratar de entender el aprieto en el que se encuentra actualmente la Unión Europea; es decir, para intentar comprender por qué hemos llegado a esta situación y cuáles son las salidas (si es que existen) que todavía no se nos han cerrado para siempre. Las necesidades actuales son poco menos que restos sedimentados y petrificados de las opciones elegidas antaño, del mismo modo que nuestras elecciones presentes son las que engendran las «verdades» evidentes de las realidades emergentes del mañana.

ESTADO Y NACIÓN

Carlo Bordini: Antes de que ahondemos en los motivos de la crisis del Estado, permítame que aclare el significado de la palabra *nación*. La «nación» tiene una connotación cultural y sus orígenes remotos son históricamente mucho más antiguos que los del Estado, y sigue siendo reconocible como tal nación aun en el caso de que sus fronteras no hayan sido delimitadas y no sea todavía (o, al menos, no sea formalmente) un Estado con sus propias leyes. Una población que sea reconocida como nación se siente libre en el territorio en el que vive y no necesita fijar límites a la libertad de movimiento dentro del espacio que siente que le pertenece.

Y, sin embargo, un país puede seguir existiendo solamente si lo hace en forma de un Estado que refuerce su identidad y garantice unos límites territoriales precisos, porque, aunque la idea de «nación» es un sentimiento, el Estado —más pragmático— precisa de un territorio en el que radicarse. Por otra parte, según Jürgen Habermas, la comunidad nacional no precede a la comunidad política, sino que es producto de esta.

[12] Esa es una afirmación que aceptamos en parte, siempre que admitamos que el concepto de la nacionalidad puede madurar únicamente en el seno de un Estado (tal como Massimo D'Azeglio declaró en su momento, «hemos creado Italia, pero no a los italianos»), pero que no tiene en cuenta la necesidad de la presencia de un sentimiento nacional (aunque no esté aún institucionalizado) como elemento nuclear central sobre el que construir un Estado.

Estado y nación van juntos y se apoyan mutuamente, pero algo empezó a cambiar a finales de la década de 1970 y en los decenios posteriores, coincidiendo con la disolución de la modernidad.

El antropólogo Arjun Appadurai fue el primero en constatar que el concepto de nación estaba entrando en crisis, porque la identidad cultural misma fue lo primero que resultó dañado por el cambio que se estaba produciendo. [13] Lo que se puso en entredicho fue la idea de la comunidad nacional basada en una misma lengua, unas mismas costumbres, una misma religión y una misma cultura.

La apertura de las fronteras viene precedida de una apertura cultural que trastoca certezas añejas. La idea de nación resiste mientras las minorías lingüísticas, religiosas o políticas estén «confinadas» temporal o geográficamente en «enclaves», en guetos, en campos de refugiados o en casas de acogida. Luego, cuando las comunidades de las diásporas empiezan a ver reconocidos sus derechos como grupos de ciudadanos plenamente legítimos y reivindican el reconocimiento de su «diversidad» frente a la obligación de integrarse (que ha sido el camino habitual hacia la igualdad), la «unidad» de la nación comienza a desmoronarse.

Appadurai se refirió ya en la década de 1990 a la existencia de Estados posnacionales en los que las comunidades diaspóricas han dejado de ser presencias ocasionales o temporales para convertirse en elementos duraderos e inherentes al

sistema en sí, en partes integrales de la cultura y la historia del país en cuestión. El adjetivo «posnacional» define mejor esa nueva situación que otros anteriores como «multinacional» e «internacional», que seguimos relacionando sobre todo con la dependencia económica, legal y práctica que mantienen esas diversas partes con el Estado de referencia hasta que el conjunto del sistema se debilita.

Vivimos en un constante estado de crisis, y esta crisis abarca también al Estado moderno, cuya estructura, funcionalidad y eficacia (y cuyo sistema de representación democrática, incluso) ya no son las adecuadas para los tiempos en los que estamos.

Son muchos los problemas críticos a los que se enfrenta el Estado moderno, como numerosas son las causas de los mismos: algunos han sido inducidos por cambios históricos y culturales profundos que tuvieron lugar durante los últimos años del siglo xx y la primera década del tercer milenio; otros han sido obra de decisiones políticas y económicas que han tenido graves consecuencias en la vida cotidiana de las personas y que han acrecentado el distanciamiento entre estas y las instituciones.

Para empezar, hay que mencionar la desaparición del modelo poswestfaliano. Este factor se antoja crucial para comprender la situación actual, que tuvo su origen en la pérdida de significado de ese modelo de equilibrio entre Estados que imperó durante siglos y que ha sido la piedra angular de las relaciones internacionales. La Paz de Westfalia (tratados de Münster y Osnabrück) firmada en 1648 (y ratificada en esencia por la Carta de las Naciones Unidas) inauguró la vigencia de ciertos principios básicos de los derechos y los límites del Estado moderno, ese nuevo sistema civil nacido de las cenizas del feudalismo y representado metafóricamente por Hobbes bajo la apariencia de un Leviatán: una forma de fuerza monstruosa compuesta por todos los hombres que se han reunido y se han reconocido mutuamente como miembros de una unidad superior.

Basado en el principio de la soberanía limitada, el modelo poswestfaliano reconoce al Estado moderno soberanía absoluta e indivisible sobre su propio territorio y la condición de propietario en las relaciones internacionales, de las que es el único sujeto válido.

Si Estado y nación han podido convivir durante mucho tiempo, unidos en los planos histórico y legal por la indisolubilidad de los principios fundamentales asegurados por la modernidad, ha sido gracias a los acuerdos plasmados en los tratados de la Paz de Westfalia, firmados al término de la larga guerra de religión que había sembrado la destrucción en Europa durante los treinta años anteriores. Desde entonces, los Estados modernos —bajo la forma que conocemos desde hace siglos— han estandarizado el llamado «modelo poswestfaliano», que sienta las reglas de la estabilidad universal y reconoce soberanía plena a un Estado dentro de sus propias fronteras.

En el tercer milenio, ese modelo poswestfaliano es el que entra en crisis y arrastra consigo al Estado moderno, cuya propia crisis viene provocada no ya por la apertura de las fronteras, sino por la incapacidad que ha demostrado a la hora de mantener sus

compromisos con sus ciudadanos. Llegados a esta fase, son otras fronteras «interiores» las que crean problemas. La seguridad, la defensa de los privilegios, la identidad, el reconocimiento y las tradiciones culturales son factores que, en su momento, coincidían con los límites territoriales del Estado poswestfaliano, pero que hoy se han modificado hasta el punto de volverse inciertos, líquidos. Han dejado de ser fiables.

La disolución de los límites geográficos o temporales antaño impuestos a las comunidades diaspóricas se traduce en un conocido fenómeno de inversión de papeles. Si, en el pasado, eran las mayorías las que encerraban a las minorías en enclaves, ahora son esas mismas mayorías las que se encierran a sí mismas dentro de urbanizaciones privadas (*gated communities*) protegidas por sus propios vigilantes de seguridad, controles electrónicos y sistemas de seguridad, pues envidian una privacidad que ya no tienen garantizada en el exterior.

Hoy es evidente que ese modelo entró en crisis a raíz del desarrollo de la globalización, cuya fuerza explosiva ha borrado los límites entre Estados y ha arrasado con cualquier pretensión de soberanía absoluta. Pero las consecuencias de la globalización no se limitan solamente al socavamiento de las reglas de las relaciones internacionales, sino que también alcanzan a un traumático cambio adicional, como es la supresión del poder de los Estados-Nación, trasladado a un nivel superior. Ese poder es ahora distante y está desplegado en un plano global, separado de la política, con la que, hasta ahora, había estado estrechamente ligado. El Leviatán de Hobbes, despojado de su brazo operativo, queda reducido así a la condición de un cuerpo mutilado que se regodea en su impotencia. Se pone nervioso, discute y proclama, pero nada puede hacer (aun cuando, en realidad, haya tomado decisiones trascendentales) porque la vertiente operativa es ahora responsabilidad de otros. Esa parte ya no le pertenece.

La separación entre política y poder es letal para el Estado moderno, sobre todo si es un Estado democrático, pues la constitución de este promete a sus ciudadanos que les dejará participar en decisiones comunes que toman ahora órganos nombrados por vías no democráticas y no controlados desde abajo. La tragedia del Estado moderno reside precisamente en su incapacidad para implementar de forma global las decisiones tomadas localmente. Hoy, por ejemplo, los ciudadanos eligen a sus representantes para el Parlamento Europeo, quienes, a su vez, forman comisiones y subcomisiones donde las decisiones ejecutivas las toman los órganos decisorios máximos, constituidos a su vez sobre la base de una serie de cambios institucionales cuya complejidad es supuesta garantía de imparcialidad e independencia.

Si se tratara solamente de un problema de exceso de burocracia, agravado por la presencia de más de un órgano decisorio, el sistema continuaría conservando cierto carácter democrático, aun cuando no haya en él relación directa (ningún *feedback*, ninguna oportunidad de réplica o respuesta) entre los votantes de un país europeo pequeño y el redactor de una regulación comunitaria. Pero la cosa se agrava desde el

momento en que las decisiones más importantes en los planos económico, financiero y de desarrollo las toman, no los órganos institucionales, como exigiría un sistema verdaderamente democrático (aunque tales órganos conformaran una red poco conexas), sino las élites poderosas, los grandes conglomerados empresariales, multinacionales, grupos de presión y eso que se llama «el mercado»; es decir, una acumulación de acciones personales, consecuencias técnicas, reacciones emocionales, voluntades políticas e intereses particulares que se superponen de manera harto confusa y determinan así el destino de millones de personas sin responsabilidad alguna ante ellas. Todo parece suceder porque así funciona el mundo y nadie es capaz de oponerse a ello: ni las personas que salen a las calles a manifestarse y que, como mucho, sólo alcanzan a sensibilizar a una opinión pública que está demasiado distraída por el exceso de información al que se ve sometida; ni tan siquiera el Estado-Nación, que no dispone de los instrumentos necesarios para actuar a escala global, y que nunca ha dispuesto de ellos, ya que nunca antes se había planteado un problema como el actual.

Además de ser físicas, políticas, legales y económicas, para ajustarse al modelo poswestfaliano las fronteras siempre habían mantenido un equilibrio entre la fuerza y las relaciones, que hoy ha dejado de existir.

La crisis del Estado coincide con la crisis del modelo poswestfaliano, cuyas certezas han quedado barridas por la apertura de las fronteras, por la velocidad creciente de los intercambios comunicativos, por una economía asentada en un plano global o supranacional y, en no menor medida, por una cultura que ha dejado de estar restringida a un ámbito local y que está hondamente influida por sugerencias, informaciones y comentarios de todo el mundo. La aldea global de McLuhan se creó (o se está creando) gracias al intercambio económico y cultural, pero a costa de unos sistemas estatales que ya no están en sintonía con los cambiantes tiempos actuales.

Cuando los Estados tratan de mantener su identidad —aunque sea solamente su identidad cultural— inalterada (es decir, más o menos fiel a la de la nación), implosionan con violencia. El principal factor desencadenante es la información o, lo que es lo mismo, la constatación de un cambio que se traduce en nuevas necesidades.

Las comunicaciones desarrollan la imaginación y expanden los deseos. No han sido tanto las nuevas tecnologías en sí (los teléfonos móviles, internet, las redes sociales) como la información, el conocimiento y la comparación con otras realidades, las que han provocado los procesos prolibertad más recientes (de la Primavera Árabe en adelante). Es el conocimiento el que nos hace tomar conciencia de nuestras diferencias con respecto a otros y el que produce el deseo y la acción. La tecnología simplemente suministra los instrumentos necesarios. La imaginación que hace estallar la rebelión se alimenta de la generalizada difusión de nuevas tecnologías que ningún Estado, ni siquiera los más decididos a preservar la integridad de sus fronteras, puede impedir. No hace falta la fuerza. Ningún poder puede detener la imaginación cuando esta está avivada por el conocimiento y la comunicación.

Como reza el dicho, «el conocimiento es poder», y el saber siempre ha sido crucial en política, sobre todo cuando ha sido necesario para tomar decisiones que podrían haber causado problemas para la población. Por ese motivo, todos los movimientos prolibertad han insistido siempre en educar a las clases sociales más débiles, a fin de combatir la ignorancia y, con ello, la incapacidad de acceder al conocimiento.

Los Gobiernos han buscado nuevas alianzas en la economía y en ellas han encontrado lo que han considerado un instrumento infalible para continuar ejerciendo su poder. Los mercados, lugares virtuales —o «no lugares», según Marc Augé,^[14] desprovistos de territorialidad, impersonales e invisibles—, se han convertido ahora en el arma suprema de un poder supranacional que ya no necesita del Estado para funcionar. La fuerza de ese poder es innegable por la razón misma de que ha sido separado del control político, que en mayor o menor medida le obligaba a tener en cuenta a la población y a poner en práctica alguna forma de democracia (es decir, de «participación» en el colectivo del pueblo). Despojado de la política, el poder en el sentido económico está desconectado de todo sesgo o limitación de su actividad. Es libre para expresar toda su agresividad potencial en la búsqueda de sus objetivos principales y eso le supone, lógicamente, una ventaja económica.

También en ese punto el conocimiento desempeña un papel importante. Conocer la economía, el mecanismo de los mercados y su funcionamiento sería imprescindible para contrarrestar el poder que entrañan. La fuerza de estos echa raíces, cómo no, en la ignorancia de la gente. Las operaciones y las decisiones que los Gobiernos implementan al servicio de (y en relación con) los mercados son aceptadas pasivamente con un espíritu de resignación muy similar al fatalismo. Sin la posibilidad de la réplica o la crítica, poco queda más allá de una protesta sorda y confusa.

Pero el poder y la política no son dos mundos separados que viajan en niveles diferentes sin llegar a coincidir nunca. Su separación no es debida a ninguna incompatibilidad, intolerancia o falta de entendimiento. Es una separación de conveniencia, por necesidades operativas, como la de las parejas que se separan sólo formalmente por razones fiscales. A fin de cuentas, el poder y la política, unidos, fueron de la mano cuando el Estado era un monarca absoluto y el modelo poswestfaliano estaba aún plenamente vigente.

La susodicha separación ha debilitado la política y la ha vuelto «dependiente» del poder económico supranacional, con el que, de todos modos, ha mantenido buenas relaciones amistosas para beneficio mutuo. En realidad, a pesar de la aplastante autonomía que ha conseguido en la actualidad, el poder necesita de la política para realizarse, para llegar a las comunidades más remotas del planeta y hacer valer en ellas sus imperativos económicos. Sin la aquiescencia de la política, esa labor sería mucho más difícil, puesto que tendría dificultades para hacer cumplir sus regulaciones.

Y puesto que hablamos de un poder económico, deberíamos recordar que para conseguir sus fines resulta conveniente y apropiado que se apliquen los principios económicos más liberales y competitivos, los ya clásicos propugnados por Adam Smith en el siglo XVIII. La práctica del *laissez faire, laissez passer*, referida al libre movimiento de bienes, se adecua a la perfección a la lógica de la globalización.

Así pues, ni restricciones, ni obstáculos, ni aranceles al intercambio entre cualesquiera países del mundo, por no mencionar al movimiento de dinero, que representa el valor simbólico de los bienes y está aceptado en todas partes. Los principios liberales (o neoliberales, puesto que adaptan las doctrinas de Smith, Ricardo y sus seguidores a las necesidades de nuestro mundo contemporáneo) son hoy respaldados por la mayoría de los Estados occidentales que están sufriendo la crisis del modelo poswestfaliano de referencia, y que creen que la docilidad con la que los aplican actualmente es la única vía que puede salvarlos de su disolución definitiva.

Esta conducta de autoconservación revela en toda su crudeza el horror que produce la perspectiva de la inutilidad futura y se entiende que es la única (y última) oportunidad de evitar que el Estado se convierta en un mero mostrador que proporcione servicios bajo demanda a los ciudadanos, sin posibilidad alguna de decisión ni de control. Para eludir ese destino (el de verse convertido en una simple entidad de servicios públicos, sin poder y sin política), el Estado se aferra a la única oportunidad que le brinda el poder económico para mantener un alto nivel de funciones que justifique su existencia y el único de los *grand commis* que le da hoy vida y sustento: la adopción de una política neoliberal.

Esta operación permite la recuperación de un cierto control sobre la población, aunque de resultados de decisiones tomadas en otra parte y de las que el Estado se convierte en un mero portador e intérprete en el ámbito local.

Un Estado, por lo tanto, es actualmente el brazo ejecutor de un poder superior ante el que no hay ninguna oposición, pero al que resulta conveniente someterse por el mantenimiento del *statu quo*. Aquí no abordaremos las consecuencias — cotidianas, económicas y sociales— de tal escenario para la población en general, pues son fáciles de entender y están a la vista de todos (o, cuando menos, de todos los que viven allí donde el neoliberalismo se ha puesto en práctica). Lo cierto es que, en general, la crisis del Estado poswestfaliano ha significado la retirada del Estado del bienestar y de la mayoría de las promesas que la modernidad había hecho a sus ciudadanos.

La dificultad de la gestión, la futilidad de las medidas correctoras necesarias para afrontar una emergencia que no tiene final, es una consecuencia de ello. Todo el mundo intenta buscar soluciones locales (las únicas autorizadas) a unos problemas que son globales y que, por lo tanto, requieren soluciones precisamente globales. Para que el Estado regrese al desempeño de su función institucional plena y recobre así su antiguo poder para desplegar políticas, debería ser un Estado global, capaz de

intervenir en el nivel adecuado de autoridad.

Pero en vez de afrontar el problema, la tendencia actual en todas las naciones occidentales es eludirlo en mayor o menor grado.

El resultado es una especie de «estatismo sin Estado», como el descrito por Balibar, que no deja de ser una forma de «gobernanza» indirecta que se exime a sí misma de toda responsabilidad transfiriendo esa carga al individuo. Tras esta elección, esta respuesta a la crisis del modelo poswestfaliano para el que aún no se ha podido hallar un sustituto accesible, está la llamada «filosofía neoliberal», que es de carácter más pragmático que ideológico, en un mundo del que se han desterrado por un tiempo las falsas certezas de la ideología. El neoliberalismo es una decisión casi natural, el instrumento autoprotector de un Estado que pretende sujetar firmemente las riendas de la democracia y que sigue remitiéndose a la democracia representativa (formalmente, al menos), aun cuando haya perdido poder; lo cual se debe a que el neoliberalismo, como su propio nombre implica, es cualquier cosa menos asertivo, represivo o intervencionista. El neoliberalismo permite la libertad de movimiento, pero delega en sectores privados la mayoría de las responsabilidades que eran originalmente del Estado. Así llegamos a esa forma de gobernar completamente nueva e inusual, desprovista de responsabilidad alguna ante los gobernados: un «Estado sin Estado», que viene a ser en realidad un posmodernismo o, mejor dicho, un pos-posmodernismo.

Zygmunt Bauman: La obra de Hobbes fue uno de los numerosos intentos de fraguar unos cimientos teóricos (fusionados simultáneamente con una legitimación pragmática, funcional y ética) sobre los que asentar las nuevas prerrogativas y capacidades conferidas al soberano mediante la fórmula del *cuius regio, eius religio* surgida de las dos fases del pacto westfaliano: la de Augsburgo (de 1555) y la de Osnabrück/Münster (de 1648). Entre esos intentos, el más influyente en su momento fue posiblemente el de Jean Bodin con su *De la République, ou traité du Gouvernement*, publicado en 1576, cuatro años después de la Matanza de San Bartolomé, que desencadenó la última (y prácticamente la más sangrienta, devastadora y preocupante) de las series de guerras de religión que siguieron a la Reforma protestante.^[15] Bodin proclamó en su obra «la puissance absolue et perpetuelle d'une République» («el poder absoluto y perpetuo de una república»), al tiempo que, para despejar dudas sobre el significado del carácter «absoluto» de ese poder, en los capítulos 8 y 10 del libro primero, afirmó que «el Príncipe soberano sólo es responsable ante Dios». Aun siendo un católico acérrimo y un adversario y crítico sistemático de la tendencia protestante a buscar la validación del poder del Estado en la autoridad del pueblo, Bodin fue al mismo tiempo un oponente duro y tenaz de la interferencia papal en la integridad del poder del príncipe. Intencionadamente o no, Bodin (como Hobbes) allanó el camino para la separación

conceptual entre el poder del príncipe y la unción divina; un camino que conduciría finalmente, en el transcurso de los siglos siguientes, a la sustitución de la *religio* por la *natio* en la fórmula westfaliana. Al sugerir que el príncipe responde exclusivamente ante Dios, Bodin (como Hobbes) consiguió conservar para el príncipe la prerrogativa de esa soberanía inalienable e indivisible transmitida previamente por designación divina nada más, y al mismo tiempo, erosionó su anterior dependencia de los comités eclesiásticos de nombramiento.

Carl Schmitt se encargó de poner todos los puntos sobre las íes que faltaban cuando pontificó que «todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. [...] El Dios todopoderoso se convirtió en el legislador omnipotente. [...] La excepción en el terreno de la jurisprudencia es análoga al milagro en el de la teología».^[16] Schmitt dató la entrega de ese relevo en el racionalismo del siglo XVIII y, concretamente, en el precepto rousseauiano de la «imitación de los inmutables decretos de la divinidad» como ideal de la vida jurídico-legal del Estado (Schmitt se muestra de acuerdo con la insinuación formulada por Émile Boutmy en 1902 de que «Rousseau aplica al soberano la idea que los filósofos tienen de Dios: Él puede hacer todo lo que quiera, pero no puede querer el mal»); o en un momento anterior incluso, en Descartes, quien escribió en una carta a Mersenne que «fue Dios quien instituyó estas leyes de la naturaleza como un rey instituye leyes en su reino».^[17]

Es muy revelador de una característica crucial de las nociones modernas del Estado, el poder y la soberanía que Schmitt seleccionara la equivalencia entre la «excepción jurídico-legal» y el «milagro» como argumento culminante que confirmaba su conclusión de que los tres no han sido más que una variante laica de la teología. El supuesto subyacente, tácito pero indispensable, es que la sustancia misma del diseño o la creación de leyes estriba en el hecho de que la discrecionalidad para elegir leyes corresponde al diseñador o al autor de las mismas y a nadie ni nada más; es decir, radica, por así decirlo, en el hecho de que haya sido en último término la voluntad de uno y de otro la que haya importado realmente para que el diseño o el artefacto finalmente elegido haya sido ese y no cualquiera de la multitud de otros posibles (concebibles, sí, pero no implementados).

La prerrogativa de la elección funciona en ambos sentidos: lo que se ha hecho gracias a esa prerrogativa puede deshacerse también en virtud de ella. Lo que ha sido elegido conforme a la voluntad, puede ser abandonado a voluntad. Lo que ha sido elevado al estatus de norma universalmente vinculante puede ser suspendido durante un tiempo o puede ser rebajado a norma de vinculación no universal. El diseñador/autor puede elegir una ley conforme a su voluntad y, conforme a esa voluntad suya y nada más que a ella, puede introducir excepciones a su aplicación. Es en esa capacidad del soberano para no estar limitado por la norma de su propia creación y para establecer excepciones —y es en ese derecho y capacidad suyos para vincular o desvincular, para imponer tanto una norma como una excepción a la norma

— donde reside la sustancia de la soberanía. En último término, «el orden legal descansa sobre una decisión y no sobre una norma».^[18]

Es la cancelación/suspensión de una norma, en definitiva, la que proporciona la prueba concluyente de la soberanía. No son la prerrogativa legisladora ni la capacidad de hacer que una norma sea vinculante las que definen la soberanía del poder; la prueba máxima de la soberanía es la prerrogativa de la «libertad de elegir», es decir, la manifestación de la capacidad efectiva de «suspender» la ley, de «eximir» de la ley y, en resumidas cuentas, de introducir «excepciones» a la norma. El gobernante es un soberano en la medida en que dispone del poder para elegir entre una y otra opción. Los compromisos tal vez sean vinculantes porque descansan sobre la ley natural, tal como sugirió Jean Bodin, pero en caso de una emergencia (que, por definición, sería una situación «anómala» que plantea dificultades igualmente anómalas y exige medidas asimismo anómalas), «cesa el vínculo con los principios naturales generales», como también dio a entender el propio Bodin.^[19] A fin de cuentas, ese era el recurso habitualmente aplicado (según las Sagradas Escrituras) cuando se cuestionaba o se ponía en tela de juicio la supremacía del Señor.

Cuando Moisés, enviado en una misión ante el Faraón, se mostró temeroso de que este no quisiera reconocer el origen divino del mensaje del que él era portador, el Señor tranquilizó a su mensajero con una promesa: «Pero yo extenderé mi mano, y heriré a Egipto con toda suerte de prodigios en medio de ellos, y después os dejará salir» (Éxodo 3, 20). Para «imitar los inmutables decretos de la divinidad», el poder terrenal (el soberano) tenía que demostrar su capacidad para hacer que sus decretos fueran «mutables». Sin tal posibilidad, la capacidad de hacer que sus decretos fueran verdadera e incondicionalmente inmutables sostendría la soberanía del soberano como la soga sostiene al ahorcado. Era la espectacular hazaña de «ignorar» la norma —y no las aburridas rutinas destinadas a sostener la monotonía de aquella— la que sacaba a relucir (de manera ocasional, aunque ciertamente memorable) el indomable poderío del soberano. Maquiavelo no se cansó de recordar a su príncipe que había que repetir proezas de esa clase una y otra vez para que estuvieran siempre frescas en la memoria de aquellos sobre quienes gobernaba. La capacidad del príncipe para suspender las leyes y establecer excepciones a la norma, como la capacidad de obrar milagros en el caso de Dios, lo convierte para sus súbditos en fuente de una incertidumbre perpetua, abrumadora y anuladora. Podemos suponer que eso era, más o menos, lo que Maquiavelo tenía en mente cuando recomendó al destinatario de su libro que se fiara más del miedo de sus súbditos que del amor de estos.

En un estudio publicado en 2012 que invita ciertamente a la reflexión,^[20] Ulrich Beck ha bautizado a Angela Merkel, canciller alemana y maestra consumada de los trucos y los subterfugios políticos, con el sobrenombre de «Merkiavelo»: una personificación actualizada, con algún que otro ajuste menor exigido por la recién renovada fase en la que nos encontramos, de la imponente/aterradora habilidad especial del príncipe para infringir la normalidad y la rutina y anularlas e invalidarlas

convertidas en una norma *sui generis*. La conciencia de que el príncipe puede acabar con la monotonía de lo normal en cualquier momento, y de que la elección de ese momento está verdadera y totalmente en manos del príncipe (y sólo de él), no debe abandonar nunca la mente de sus súbditos. La capacidad del príncipe para ir en contra de la norma lo sitúa en un lugar aparte del resto del universo, como buen y fiel seguidor del consejo de Nicolás Maquiavelo. Según escribe Beck,

Merkel se ha situado entre los constructores de Europa y los partidarios ortodoxos del Estado-Nación sin optar por ningún bando (o, mejor dicho, manteniendo abiertas ambas opciones). [...] El poder de Merkiavelo está fundado en su circunspección, en el deseo de no hacer *nada* [...] [en] la estrategia de negar ayuda, de *no* hacer nada, de no invertir, de no facilitar créditos ni fondos. [...] La duda como medio de coacción: ese es el método de Merkiavelo. Esta coerción no es una incursión agresiva del dinero alemán, sino justamente lo contrario. Es la amenaza de la retirada, el aplazamiento y la denegación del crédito.^[21]

Ahí lo tiene: coerción para obtener una rendición mediante la «amenaza de una retirada». Diferir, prevaricar, no enseñar nunca las cartas para no revelar el juego que se lleva, resistirse a tomar decisiones y, con ello, evitar atarse de pies y manos y hacer que las intenciones propias resulten inescrutables a los demás; todos estos son medios recién descubiertos de mantener a otros protagonistas sumidos en la confusión, maniatados e incapacitados para tomar decisiones (y, por supuesto, para que estas se impongan). Así se consigue mantener abiertas las opciones propias mientras se cierran las de los demás; se mantiene la impenetrabilidad de las intenciones propias, por lo que los cálculos de los demás están condenados a ser prematuros, inertes o completamente estériles. En su conjunto, toda esta situación hace que la lucha por el acceso a la toma de decisiones quede reformulado como un juego de suma cero.

Ahora bien, atribuir las tácticas de Merkiavelo a su singular sagacidad, tacto y astucia personales sería incómoda (y engañosamente) parecido a pasar por alto el bosque del que ese fenómeno particular no es más que uno de sus árboles más comunes. La amenaza de retirarse y abandonar el juego, dejando a los demás jugadores que sufran las consecuencias de sus propios actos, se ha convertido ya en la estrategia más ampliamente utilizada y —según opinión mayoritaria— más eficaz de dominación, aunque ni mucho menos se circunscribe exclusivamente al juego de la política, ni a una escuela de pensamiento concreta en el arte de las luchas de poder. Tiene su origen en la contemporánea ruptura unilateral de la (anteriormente recíproca) dependencia entre los dominantes y los dominados. Si la dependencia mutua entre los patronos y los obreros contratados por aquellos conducía, más pronto o más tarde (a largo plazo, cuando no a corto o medio), a la mesa de negociaciones, a acuerdos de compromiso y consenso (por provisionales que fueran), la actual dependencia unidireccional hace sumamente improbable el consenso y facilita la imposición de unas decisiones no consensuadas, unilaterales, por parte de los jefes, que ya no se sienten ligados a un lugar y que tienen la libertad de trasladarse a otro cualquiera. Los movimientos de capital ya no se circunscriben dentro de las fronteras

de los Estados; por lo tanto, ni las preferencias de la mano de obra local ni los poderes negociadores de esta han de tenerse en cuenta como antes, ni desde luego cualquier reivindicación que pueda comprometer los intereses de los patronos (o los de los accionistas) a la hora de desplazarse allí donde esté la mejor acción posible (es decir, la mayor rentabilidad). Tampoco tienen por qué considerar a los habitantes locales como un «ejército de reserva de mano de obra» al que los dueños del capital están condenados a recurrir si el negocio exige un aumento de las inversiones, por lo que tampoco la necesidad de mantener a esos trabajadores potenciales en buenas condiciones (razonablemente bien alimentados, vestidos, alojados, educados y formados) tiene ya «sentido económico» para un capital que ha adquirido actualmente conciencia de pertenecer al «espacio de flujos» del que hablaba Manuel Castells: un espacio eminentemente inmune a los vaivenes de la política local. Es esa nueva independencia del capital que deambula por el «espacio de flujos» (que, a diferencia del «espacio de lugares», no está segmentado en regiones políticamente separadas y característicamente introspectivas), un espacio lleno de oportunidades de beneficio que las empresas errantes/flotantes detestarían perderse (y que, por lo tanto, es harto improbable que se pierdan), la que subyace a la retirada unilateral del apoyo empresarial a ese compromiso anterior con el «Estado del bienestar» (que trascendía las alternancias entre Gobiernos de izquierda y de derecha), y la que subyace también a esa desigualdad que se observa en el plano global y dentro de las diversas sociedades nacionales y que crece actualmente a un ritmo desconocido en esta parte del mundo desde el siglo XIX. El actual estado del juego favorece la competencia implacable, el egoísmo, las divisiones sociales y la desigualdad con el mismo vigor y la misma lógica irrefragable con los que la situación anterior de «dependencia mutua» generaba límites a la desigualdad social y fortalecía los compromisos, las alianzas firmes y duraderas y, en definitiva, la solidaridad humana.

Todo esto rige hoy en día para los Estados-Nación en igual medida en que lo hace para las sociedades anónimas empresariales. Aunque, en el caso de «*Frau Merkiavelo*» (cuyo poder deriva, a fin de cuentas, de su liderazgo sobre una entidad política territorialmente fijada), la situación es un poco distinta: la opción de trasladarse a otra parte si las cosas en casa se vuelven demasiado incómodas no entra dentro de sus potestades. Por muy dominante que la posición de Alemania pueda llegar a ser en Europa, la dependencia entre el país y el continente es (y seguirá siendo) recíproca. Alemania necesita el euro y la unidad europea tanto como los miembros más débiles y con menos recursos de la Unión necesitan una economía alemana fuerte y estable. Una estrategia calculada de inducción de mayor incertidumbre, inquietud y temor con el objetivo de forzar a los jugadores a la sumisión y a la aceptación del hecho de que su pagador monopolice la voz cantante tiene unos límites imposibles de traspasar, pues transgredirlos resultaría devastador para los jugadores, ciertamente, pero también lo sería en última instancia para el pagador. La procrastinación, pues, no puede prolongarse ad infinitum; la

incertidumbre tiene que parar antes de que sobrevenga la incapacitación total de los actores, y los participantes en la mesa de negociaciones no pueden permitirse (ni puede permitírseles) abandonarla; tal posibilidad es tan aterradora e inaceptable para Chipre y Grecia como lo es para Alemania (e incluso para Gran Bretaña, pese a los gestos de Cameron de cara a la galería, calculados para apaciguar a la facción más reaccionaria de su partido). Los mismos intereses empresariales que se espera que los Gobiernos nacionales protejan y promuevan dentro de su papel como comisarías de policía locales encargadas de la vigilancia de la ley y el orden capitalistas no admitirían que las cosas llegasen tan lejos.

Así que los protagonistas y los adversarios de todos los tonos y todas las tendencias están obligados a continuar haciéndose compañía, lo quieran o no, *motu proprio* o por defecto. Están destinados a encontrarse de nuevo: mañana, pasado mañana y al final de la presente ronda de conversaciones para negociar los presupuestos o al comienzo de la siguiente. Quienquiera que amenace con implantar un escenario diferente terminará por poner en evidencia que lo suyo no era más que un farol.

HOBBS Y EL LEVIATÁN

Carlo Bordoni: Al principio, había un monstruo, el Leviatán, una presencia tenebrosa reprimida en la maligna conciencia popular. La imagen del Leviatán de Hobbes representa bien la perspectiva de la composición del Estado moderno que tenían sus coetáneos del siglo XVII, cansados de vivir en un mundo regido por el azar, el desorden y la corrupción, hartos de guerras de religión y de una existencia basada en la ley primordial de la supervivencia del más fuerte. Pero, sobre todo, las gentes de aquel siglo estaban ansiosas por desarrollar sus actividades y sus negocios en un clima de imparcialidad y equidad mutua.

El Leviatán, como puede apreciarse en la portada de la edición original de 1651, es una monstruosidad biológica que procede de la tradición bíblica y cuyo cuerpo está formado por los cuerpos de seres humanos, un poco al modo de los retratos de Arcimboldo, las facciones de los cuales están compuestas de varios objetos o figuras dispuestos de tal modo que crean la ilusión óptica de formar un todo. En realidad, las composiciones de Arcimboldo prefiguran el gusto de una época posterior que siente la necesidad de hallar una unidad perdida, de recoger y recolocar los diversos segmentos de la sociedad y usarlos con arreglo a su funcionalidad, de construir un equilibrio que no es ya un equilibrio natural, sino un equilibrio «humanizado» (es decir, adaptado a la necesidad humana de unificar las fuerzas —y observar las leyes— que hacen posible la composición de una sociedad civilizada).

Superando el concepto «natural» de la sociedad, Hobbes enfatiza el carácter artificial de la creación de esta: «El arte va aún más lejos, imitando esta obra racional que es la más excelsa de la naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín, *civitas*) que no es sino un hombre artificial».^[22]

El Leviatán es, por lo tanto, un todo formado de muchos hombres a quienes corresponde realizar todas las funciones vitales que se necesitan, individuos que tienen asignada (cada uno de ellos) una tarea diferente dependiendo de la posición en la que estén ubicados; el funcionamiento de ese complejo «mecanismo» depende de la uniformidad y la regularidad con la que todos cumplan con sus obligaciones. Esta regularidad del todo está asegurada por la cabeza (el «alma» del Leviatán), o lo que es lo mismo, por la voluntad superior de un «soberano» que, como se desprende claramente de la etimología de la palabra, «se sitúa por encima». Él decide, dirige, moviliza y determina las acciones del todo en beneficio de todos. Cada miembro tiene que adaptarse a esa voluntad superior; de no hacerlo, se corre el riesgo de que el sistema se desmorone.

En esta innovadora y extraordinaria manera de entender el Estado moderno, podemos ver la plena implementación del principio de la solidaridad social que constituye la base de toda sociedad, aun cuando el manido lema «uno para todos y

todos para uno» es objeto de una cierta reinterpretación (con una sutil modificación semiológica que no es siempre bien comprendida) y se refiere no tanto al individuo como a la unidad del conjunto. Ese «uno» que procura el bien de todos y que, por consiguiente, espera que todos participen en la totalidad de su sostenimiento (ya sea en su defensa o en su desarrollo) es obviamente el Estado. La nueva entidad moderna de la que allí se habla posee una fortaleza sobrehumana, mucho mayor que la de las diversas autoridades tradicionales del pasado, puesto que no depende de investidura divina alguna, de la herencia del poder ni de la imposición por la fuerza física, sino de la voluntad de todos. O, cuando menos, de la de la mayoría, lo que introduce el otro corolario identificativo de la modernidad, que es la delegación del poder mediante el mecanismo de la representación colectiva, un sistema comúnmente conocido con el nombre de «democracia representativa».

Teniendo en cuenta todos esos factores, es evidente que el Estado moderno, desde sus inicios en la figura del Leviatán, ya contenía una forma de masificación, una fuente significativa de represión de la autonomía individual, que contrastaba con la concesión de libertad «económica» para la clase media, a la que se permitía emprender actividades productivas y comerciales por su propia cuenta y riesgo. Si, por un lado, esta contradicción parece inexplicable e incongruente con la exigencia de unión que impone el Leviatán, por el otro, se antoja legítima y, a su modo, coherente desde el momento en que se hace patente el carácter «clasista» de la modernidad. Por así decirlo, todos aquellos (que son la inmensa mayoría) que carecen de la capacidad, la voluntad y los medios necesarios para contribuir al desarrollo económico, cultural y cívico del Estado se limitan a cumplir puramente con su deber de ciudadanos; es decir, a realizar sus actividades en sus ámbitos de competencia, lo que significa colaborar para asegurar la fortaleza, la defensa, el sustento y todos los servicios necesarios para garantizar la supervivencia de todo el mundo y, por lo tanto, también de la minoría privilegiada. Su contribución es fundamental y, por ese motivo, debe garantizarse a toda costa, mediante la persuasión o la fuerza, para que el Estado —a través de sus miembros «activos» (emprendedores, empresarios, intelectuales y dirigentes)— pueda progresar.

No es de extrañar que la política seguida por la mayoría de los países más industrializados (Inglaterra antes que ninguno) fuese la aplicación de medidas inmediatas para paliar la alienación social, especialmente dirigidas a los pobres, los desempleados, los sin hogar y los indigentes que se hacían en la periferia de las ciudades industriales. Las diversas *Poor Laws* («Leyes sobre la pobreza») que se aprobaron sucesivamente entre los siglos XVI y XIX preveían medidas para la alimentación y el cuidado de esas personas, no tanto por un sentido de caridad cristiana (como había hecho la Iglesia hasta entonces), como por un deseo de reintegrarlas en el proceso de producción. Se les daba la dignidad de un trabajo, no con una finalidad humanitaria, sino con un objetivo social, a fin de que pudieran contribuir al progreso general a su pequeña manera, sin ser dependientes de la

comunidad; tanto era así que su destino —que antes habría sido el hospicio o los destartados refugios regentados por las parroquias— pasó a ser la fábrica, donde se les exigía que realizaran tareas obligatorias. Aquella era una forma de obtener mano de obra forzada y barata que servía para incrementar los beneficios y reducir los costes de producción en la industria entonces emergente.

El progreso en sí estaba en manos de unos pocos y descansaba sobre el sacrificio de todos por el bien común. Las diferencias sociales forman parte por tanto de la idea misma de la modernidad de la que se alimentan, al separar a los «sacrificados» (los condenados a realizar funciones vitales para el Leviatán) de los que contribuyen de algún otro modo, pero que gozan del privilegio de la oportunidad de vivir una vida mejor.

Obviamente, de ahí proviene también el principio de la democracia representativa. Muchas personas, simplemente en virtud del deber fundamental que se les exige llevar a cabo para asegurar la continuidad del Estado, no pueden más que «delegar» su poder decisorio en otros con más experiencia en la toma de decisiones (y que se dedican más a ella). Esa es una forma defectuosa de democracia —como bien señaló Rousseau— que apenas puede diferenciarse de la constitución del Leviatán, que se basa en la renuncia de parte de la autonomía individual de aquellas personas que son ciudadanos del Estado y, por consiguiente, en que dichos ciudadanos cumplan sin rechistar el deber y la función que se les induce a desempeñar. En realidad, es la neutralización del hecho de cuestionarse ese principio absoluto la que da al Estado moderno parte del sentido de su existencia; y me refiero a la neutralización de aspectos como la osadía de criticar la conducta del ejecutivo, la negativa a delegar poder individual a menos que ese poder delegado pueda ser supervisado, o el pecado original de la prevalencia del yo individual aun cuando esta haga peligrar el equilibrio que tanto esfuerzo había costado alcanzar tres siglos antes.

El Estado es el gran regulador de las naciones modernas. Nació ya en el siglo xv y pronto demostró su capacidad para mantener el control sobre los grupos de población dispersos (y sin identidad) heredados del feudalismo. Thomas Hobbes anticipó la implantación del Estado moderno en su *Del ciudadano* (1642) y en el *Leviatán*, en el que la multitud («la muchedumbre dispersa») se convierte en una población a través de la unión con el soberano, al subordinarse al poder unificador de este. El pueblo —junto con el soberano que lo representa— pasa a ser uno. Pero el pueblo renuncia parcialmente a su autonomía y a sus prerrogativas de libertad en favor de la protección proporcionada por el Estado.

El Estado moderno se creó en virtud de ese contrato entre las masas y el soberano, por el que ambas partes forman una unidad cohesionada con la que pueden identificarse. Los conceptos de nación, cultura y tradiciones quedan así implantados de forma permanente, al tiempo que se afirma el principio de regionalización (es decir, el vínculo con el territorio que acoge la propiedad privada, que es el centro de los intereses personales y de la vida familiar). Todo esto —a lo que cabe añadir una

lengua, unas tradiciones, una religión y una cultura comunes— ayuda a transformar la multitud, formada por individuos, en un cuerpo único, sólido y unido, que se convierte así en un pueblo. A cambio de la garantía de derechos legales, seguridad, orden y libertad para comerciar y hacer negocios, el Estado moderno impone la obligación explícita de pagar impuestos, mientras que, implícitamente, ejerce el control social. Aunque rudimentario y meramente formal en un primer momento, ese control se fue perfeccionando progresivamente con la implantación de oficinas de registro de datos y de hechos como los nacimientos, los decesos, los matrimonios y los cambios de domicilio; los registros de la propiedad y el suelo; la documentación de las ventas y las herencias de propiedades; y la concesión de permisos de comercio, producción y construcción.

La opresión de un Estado que se injiere violentamente en la vida de los individuos fue reemplazada con el paso del tiempo por un condicionamiento (no menos invasivo, en cualquier caso) del pensamiento de la persona, llevado a cabo a través del poder hipnótico de la televisión y de otros medios de comunicación de masas, cuya direccionalidad comunicativa «desde arriba» (autoritaria y persistente, de uno hacia muchos y en un único sentido) no hacía más que confirmar la masificación y la validación de la conciencia con mayor eficacia si cabe. Theodor W. Adorno, junto con otros miembros de la Escuela de Fráncfort, criticó duramente y con razón el condicionamiento transmitido por la cultura de masas (un proceso que él llamó «industria cultural»), con la que surgen unos valores artísticos efímeros, utilizados únicamente con el fin de apoyar al mercado.^[23]

El Estado moderno nació, pues, como un órgano profundamente antidemocrático, una especie de soga al cuello tan innegociable como incuestionable. El soberano tenía un poder decisorio absoluto que le había sido delegado a través de una especie de «carta blanca». No hace falta que mencionemos aquí los motivos aducidos para tal delegación. De hecho, son los que ya hemos mencionado en referencia al reconocimiento de los derechos individuales y la propiedad privada, así como de la libertad de comerciar y pleitear y de disfrutar de los servicios proporcionados por el Estado. A cambio de esos beneficios, los ciudadanos rindieron su autoridad y su autonomía, y la sustituyeron por una serie de deberes, como el pago de impuestos, el servicio militar obligatorio en caso de guerra, y la observancia de las leyes y regulaciones que se les impusieran. Hasta ahí, ni rastro de democracia. Sólo había un poder superior (el Estado moderno) dotado de sus peculiares necesidades y capacidades organizativas y funcionales en apoyo de sus súbditos y del soberano.

No sucede exactamente lo mismo en la democracia moderna. Si, en el panorama dibujado por Hobbes, soberano y Estado se identificaban mutuamente el uno con el otro, en el heterogéneo conjunto actual de representantes, el Estado resulta más difícil de identificar. Ahora, la representación se divide; ya no hay un único soberano, sino un amplio elenco de delegados a partir de los que se forma un Estado democrático. Es más fácil identificarse con un representante electo en concreto que con varios de

ellos, encargados de formar el Estado; aun cuando ese representante no forme parte de la mayoría e, incluso, se oponga a las decisiones de esta. Por otra parte, si todos los delegados son ellos mismos el Estado, eso justifica por sí solo la dificultad para distinguir entre un partido y otro, entre la mayoría y la oposición. Ambos se mueven dentro del mismo sistema, ambos son el Estado, y la distinción ideológica que los ha caracterizado hasta hace muy poco desaparece, erradicada para siempre de la historia.

Las cosas se complican cuando la introducción de procedimientos democráticos hace añicos el carácter absoluto de la delegación implícita (ese ente indivisible que lo recoge y agrupa todo). Las necesidades democráticas obligan a que la delegación implícita (ya se haya obtenido esta por un acto de fuerza, por herencia, por derecho divino o por la ejecución de unos acuerdos dinásticos) sea sustituida por el sufragio; se introduce así la designación en virtud de una mayoría absoluta.

Esa es una innovación que no debemos subestimar, porque, de ese modo, el soberano deja de estar investido de autoridad suprema por una ley superior y pasa a estarlo por la voluntad del pueblo; es decir, «desde abajo». Como representa al Estado, a la unidad nacional, es necesario que cuente con la aprobación de la mayoría de la población.

Nace entonces el Estado republicano. Y no importa especialmente si el voto para elegir al jefe de ese Estado es directo o indirecto (a través de la elección de un grupo de representantes que serán los encargados de elegir al presidente de la república). Y aun si el presidente de la república no es más que una figura que actúa como garante (como sucede en muchos países, Italia entre ellos), esto es, como responsable de supervisar el cumplimiento de la constitución y de nombrar al jefe del Gobierno, el principio no varía: la delegación es absoluta y no subsiste derecho alguno a retirarla, por lo menos, durante el periodo que dure la legislatura.

Zygmunt Bauman: El vocablo hebreo *Leviatán* se traduce en la *New English Bible* (al igual que en las acepciones del término en hebreo moderno) como «ballena». En el Libro de Job (40, 41), Dios hace referencia a ese ser como una de las pruebas vivas de los singulares poderes creadores divinos que ni Job ni ningún otro humano pueden aspirar a igualar y que sólo pueden admirar y obedecer. En referencia al Leviatán, Dios pregunta a Job (formulándole la más retórica de las preguntas retóricas posibles): «¿Le meterás un junco en las narices o perforarás con un garfio sus mandíbulas? [...] ¿Hará un pacto contigo y lo tomarás como esclavo para siempre? [...] Tu esperanza [de someterlo] se verá defraudada: con sólo mirarlo quedarías aterrado». Casi podemos oír el desdén y la sorna de Dios, retando a Job a cumplir proezas que están obviamente más allá de toda capacidad humana y burlándose de él, miembro de la raza humana, por su arrogancia desmedida. Desmedida para un hombre solo, entiéndase bien... El Leviatán ridiculiza y saca a relucir la futilidad de los sueños humanos (repito, de los seres humanos «individuales») de dominar y

subyugar el poderío de algo que la persona en cuestión no ha creado y que no es capaz de controlar, cuanto más obligarla a que le rinda servidumbre.

Esta imagen bíblica en concreto excitó la imaginación humana como pocas visiones míticas (o tal vez ninguna otra) lo hayan hecho nunca. Ha sido sometida a lo largo de los milenios a toda clase de operaciones de reciclaje cuyos resultados —tal como los resumió Carl Schmitt en su *Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes* (1938)— han generado una riqueza de interpretaciones teológicas e históricas que podríamos calificar de monstruosa. Pero como usted, Carlo, bien ha señalado, Hobbes revistió la tradicional «monstruosidad biológica» de un significado novedoso para ajustarlo al discurso sociopolítico que él mismo pretendía exponer. La portada de la primera edición del libro trataba de transmitir esa novedad con aquel enorme hombre armado compuesto de una multitud de diminutas figuras humanas (lo que podríamos llamar también un dibujo «fractal», en el que se va repitiendo la misma estructura en niveles sucesivamente más pequeños de la composición). El concepto encarnado por el dibujo mismo, como Hobbes explica en el capítulo decimoséptimo del segundo libro («Del Estado»), es el de una enorme y poderosa persona u organismo —el Estado— creado a partir de la aglutinación y unión de una multitud de individuos humanos que, al mismo tiempo, proporciona un marco en el que queda contenida a partir de entonces esa unión de todos ellos, si bien, al final del capítulo 28, el referente del Leviatán al que alude el título se reduce a la persona del «gobernante» (*rector*, en latín); aquel que detenta el poder supremo, el que distribuye recompensas y castigos y sostiene el Estado como una totalidad cimentada gracias a su unidad política. Así pues, él es quien se convierte en algo parecido a aquel Leviatán de quien Dios consideraba que no tenía igual entre los poderes terrenales. Como sabemos, en la particular caja de herramientas hobbesiana de metáforas políticas, la otra figura mítica, la del Behemot, representa la otra fuerza a la que el Leviatán se enfrenta y trata de desarmar y someter: la fuerza de la anarquía, la rebelión y las enemistades intestinas, incrustada para siempre en el «estado de naturaleza» de los seres humanos a menos que este sea reemplazado o sometido y controlado por un «Estado artificial» encarnado por el Leviatán, esa poderosa fuerza compuesta por un sinfín de seres singulares (y hasta ese momento dispersos) a los que ella misma obliga a convivir en paz. Pese a todo, las inclinaciones mórbidas de los seres humanos no llegan nunca a ser reprimidas del todo y es harto improbable que terminen nunca por extinguirse; la superimposición del Leviatán sobre el Behemot no es un acto singular y definitivo, sino que es más bien una función que debe realizarse de forma diligente y permanente, sin interrupción. El Leviatán es el único remedio contra el dominio (inevitablemente fugaz, por su propio carácter autodestructivo) del Behemot y supone, por lo tanto, la condición *sine qua non* para la continuación de la existencia humana sobre la faz de la Tierra. Citando a Thomas Carlyle, Schmitt redujo la condición humana a una simple fórmula: anarquía más policía.

Para expresar todo lo anterior en un argot moderno, diremos que un cuerpo político está expuesto a la fuerza centrífuga de la autoafirmación individualista (que amenaza constantemente con desgarrarlo) y a la fuerza centrípeta de la disciplina impuesta y administrada por el Estado. Esas dos fuerzas, sin embargo, son heterogéneas: la primera es «natural» (es decir, no es el resultado de la elección humana, aunque sean humanos quienes la ejecuten); la segunda, «artificial» (es decir, además de ser impulsada por las propias personas, es también un producto de la elección humana). Si se asume que la agresividad y el egocentrismo humanos son tendencias innatas (lo que significa que vendrían biológicamente determinadas), la necesidad de impulsar una fuerza centrípeta, integradora, para equilibrar las presiones perturbadoras de dichas tendencias es una sencilla deducción, como también lo es la conclusión de que semejante necesidad no puede ser satisfecha por los procesos naturales, sino que sólo puede —debe— imponerse «desde fuera» por medios imperiosos o, incluso, violentos si así lo exige la situación.

El mensaje esencial del *Leviatán* sigue siendo aún hoy en día una parte integral y, quizás, inamovible del sentido común o *doxa*, que es ese conjunto de ideas y creencias con las que reflexionamos, pero en las que rara vez pensamos. El papel primordial del Estado es imponer el orden; si falla a la hora de cumplir con ese cometido, se convierte en un «Estado fallido» (nótese que no hay ninguna otra razón para que un Estado reciba ese calificativo de «fallido»). El cómo alcanzar ese fin es, sin embargo, una cuestión controvertida, como usted mismo, Carlo, bien ha indicado.

El *Leviatán* contemporáneo, el Estado moderno, fue definido por Max Weber en referencia a su monopolio sobre los medios de coerción y sobre el uso de estos. En la práctica, ese monopolio se condensa en la potestad de los órganos gobernantes del Estado —comoquiera que estos se seleccionen, se afiancen y legitimen su derecho a imponer disciplina a sus súbditos— para trazar la línea que separa la coerción (la violencia legítima) de la violencia sin más (la coerción ilegítima). La primera se aplica en nombre del «mantenimiento de la ley y el orden», una labor que incluye principalmente la eliminación de la segunda, cuyas manifestaciones concretas se clasifican como actos de violencia. Estos últimos son ilegales y, por ese mismo motivo, se presupone que alteran y minan el orden. El derecho a trazar tal línea delimitadora, que divide el ejercicio de la violencia entre actos de coerción legítima y actos meramente violentos, es (y ha sido a lo largo de toda la historia) el principal elemento en juego en la pugna por el poder (político), amén de atributo primordial (indivisible e inalienable en su esencia) de quienes ejercen el poder (político); por esa razón, generalmente acostumbra a estar «esencialmente en disputa».^[24] El área limítrofe con esa línea continúa siendo un territorio de invasiones frecuentes y escenario demasiado habitual de batallas sangrientas, así como de incursiones de reconocimiento casi permanentes que exploran la distancia hasta la que se pueden adentrar los puestos fronterizos de avanzada en un sentido o en el contrario (y de las que han sido manifestaciones públicas recientes las muy controvertidas sentencias

judiciales dictadas en el estado de Florida).

Dos cambios (posiblemente trascendentales) con respecto al orden de las cosas representado por la relación de amor-odio entre el Behemot y su descendencia, por un lado, y el Leviatán represor, por el otro, están teniendo lugar en estos momentos. Uno atañe al modo en que se ejerce el poder del Leviatán, mientras que el segundo se refiere a los fines que ese ejercicio pretende alcanzar.

Joseph Nye ha diferenciado entre dos tipos de poder: el «duro» y el «blando»; aunque él ha centrado su atención principalmente en el terreno de las relaciones internacionales (o, para ser más correctos, interestatales).^[25] En cualquier caso, desde su concepción más general, la idea de una variante «blanda» del poder (un poder que, «más que coaccionar a las personas, las incorpora») es perfectamente aplicable a nuestro ámbito de interés. De hecho, bien podríamos sospechar que Nye derivó ese concepto del «poder blando» —que él recomienda practicar a los líderes estadounidenses con mayor ahínco que antes en la escena global (es decir, aplicando un poder dirigido a tentar, seducir y obtener la cooperación voluntaria de sus destinatarios humanos, en vez de forzarlos a hacer algo que preferirían no hacer)— de otros usos mucho más comunes y familiares (cotidianos y generalizados, incluso) de esa clase de estrategia de poder empleada no sólo en el ámbito de Gobiernos que buscan la obediencia de sus ciudadanos, sino también en el del mecanismo de reproducción de la sociedad de consumo. Usted ya ha apuntado muy correctamente el papel crucial desempeñado (cuando los Estados-Nación entonces emergentes tuvieron que afrontar la tarea de legitimarse a sí mismos) por el adoctrinamiento ideológico (en concreto, por el despertar y el fortalecimiento de toda una gama de emociones que iban desde el patriotismo sentimental benigno hasta los extremos más chovinistas del nacionalismo) para suscitar la identificación de los ciudadanos con el Gobierno de su país y la aceptación de una actitud de «servidumbre voluntaria». Ahora bien, ha de tener también en cuenta que esa función, administrada y supervisada de forma centralizada por los Gobiernos durante la era de la construcción nacional, ha sido «externalizada» y «subcontratada» desde entonces (junto con un número creciente de tareas que, en otro tiempo, los Gobiernos de los Estados guardaban celosamente como valores de su exclusiva propiedad, sujetos a su particular e indivisible discrecionalidad) a las fuerzas del mercado, que están mucho más avezadas en el arte del adoctrinamiento ideológico, reencarnado actualmente en forma de «producción de demanda»; de hecho, las fuerzas del mercado son las grandes y reconocidas maestras del arte de la tentación y la seducción. La labor de mantener permanentemente vivas (o periódicamente reavivadas) las motivaciones patrióticas ha quedado relegada a las agencias privadas organizadoras de los espectáculos de los aniversarios conmemorativos o de los «grandes acontecimientos» (como, por poner el ejemplo más reciente, el nacimiento de un bebé que ostenta el tercer puesto en el orden de sucesión al trono británico), puestos en escena para el entretenimiento de todo el país, o de otros actos liberadores de emoción como esas

regulares «guerras contra el extranjero» que se dirimen y se vehiculan comercialmente en campos de fútbol o pistas de tenis.

Pero el desplazamiento hacia el poder de tipo «blando» desde el cada vez más evitado poder «duro» (que, además de pasado de moda, se ha vuelto insoportablemente costoso, a diferencia de su muy rentable sucesor) abarca mucho más que la mera reforma del modo en que se desempeñan las funciones más ortodoxas del Leviatán. Ya en su capital estudio *La distinción* (1988), Pierre Bourdieu^[26] constató la fatídica deriva desde la regulación normativa hacia la seducción, así como desde la vigilancia policial hacia la provocación del deseo (y, en definitiva, desde la coacción hacia la publicidad y el *marketing*). El centro de atención del estudio de Bourdieu era la nueva (pero cada vez más extendida) utilización de las elecciones voluntarias (en vez de la coacción física o económica) y de la presión psicológica como recurso principal para obtener de determinadas personas una conducta acorde a las intenciones y los objetivos prefijados de otras. Hoy en día, se tiende a ver la libertad de elección —una predisposición humana indebidamente desatendida, aunque natural, que no requiere de inversiones de capital y que es, además, una facultad de los individuos autoasertivos que se propaga con gran facilidad— más como un activo que como un obstáculo, más como un recurso fiable que como un riesgo costoso; en la contabilidad actual, la libertad de elección tiende a consignarse más bien en la columna del haber y no en la del debe (que era donde se la anotaba cuando imperaba el régimen del «poder duro»). Un ejemplo sumamente impactante de esta tendencia es el reclutamiento de objetos humanos ya vigilados (o que pronto lo serán) para que ejerzan como agentes no remunerados y totalmente voluntarios de su propia autovigilancia. Si los servicios secretos de la vieja escuela tenían que recabar información sobre el paradero y el *modus operandi* de los «elementos peligrosos» que suponían una amenaza potencial para el orden público —que se exigía que esos servicios protegieran dedicando a tal labor un esfuerzo tremendo y un enorme gasto de los recursos de la hacienda estatal—, los servicios secretos actuales pueden ceñirse tranquilamente al procesado digital de una ingente «base de datos» que jamás habrían podido recopilar sin la ayuda enteramente voluntaria, gratuita y, en realidad, hasta entusiasta de todos y cada uno de los objetos potenciales de su vigilancia. Vivimos en una sociedad confesional en cuyos confesionarios metafóricos (en referencia a esos santuarios tradicionales de la privacidad y la intimidad) se han alojado micrófonos que están conectados a su vez a altavoces instalados en las plazas públicas, pero también a servidores que almacenan las confesiones así obtenidas para su uso simultáneo o posterior por parte de un número desconocido de procesadores de información que operan en un número igualmente ignoto de agencias de recogida de datos que actúan conforme a sus propios objetivos, desconocidos para los suministradores de toda esa información. Por razones que ya he tratado de enumerar en otros lugares, actualmente todos estamos impacientes por facilitar, *motu proprio* y a nuestra propia costa, todos los

detalles de las maniobras y los hechos que hemos realizado o que pretendemos realizar: una información que se añade al instante al contenido de los servidores (de capacidad infinita) de la «nube de internet». Que esa información quede almacenada a perpetuidad y que pueda utilizarse en cualquier momento contra nuestros intereses es ya un secreto a voces que, de todos modos, ni disminuye nuestra dedicación al autoespionaje ni reduce (ni, menos aún, frena) el flujo de información que continuamente se introduce en los archivos guardados en las oficinas de la seguridad del Leviatán.

Permítame que señale brevemente otro cambio que considero fundamental en la relación Leviatán-Behemot. Como ya sugiriera Jeremy Bentham con un concepto elevado por Michel Foucault a la categoría de teoría general del poder, la técnica de dominación del Leviatán sobre un endémicamente indisciplinado Behemot (indisciplinado, recordémoslo, debido a las predisposiciones anárquicas de los individuos humanos que lo componen) adoptó una forma «panóptica»; esto es, la máxima reducción del abanico de elecciones disponibles para los destinatarios humanos de la regulación normativa y el control conductual, unida a la vigilancia incesante para castigar al instante cualquier desviación con respecto a la rutina impuesta. Entre las más conocidas, meticulosamente documentadas y ampliamente debatidas manifestaciones de ese estilo panóptico de dominio y control, estaban las técnicas de medición de tiempos y movimientos diseñadas por Frederick Taylor, o la cinta transportadora de la cadena de montaje de Henry Ford padre.

El honor de codificar las técnicas que se combinan para formar la variante panóptica de dominio y control correspondió a Max Weber, quien, en su caracterización de la «burocracia» típico-ideal, definió esta como un sistema dirigido a garantizar la racionalidad de las acciones y de las interacciones de todos sus participantes. Ese tipo ideal se centraba en suprimir de los procesos de elección todos y cada uno de los factores considerados irrelevantes para el objetivo al que una organización burocrática determinada estaba dedicada, y muy en especial, factores como las emociones, las lealtades individuales, las creencias personales o los valores particulares de los empleados. Todas esas medidas equivalían a la obtención de un efecto similar al previsto con el Panópticón: la sustitución de las variopintas motivaciones y compromisos que guían las elecciones humanas por una única jerarquía de *super-* y *sub-*ordinación, encajada y mantenida por medio de unos canales de comunicación racionalizados y estrictamente unidireccionales por los que circulaban órdenes que fluían desde la cima de la organización burocrática en cuestión hacia los niveles de base, e informes que volvían a la cima en sentido contrario. El modelo ideal de la conducta racional en los asuntos humanos no contemplaba espacio alguno para la individualidad ni tampoco para un individuo más complejo y polifacético que lo que preveía el papel que se le asignaba dentro de la organización.

La nueva filosofía y la nueva práctica administrativa ya no consideran ese modelo

como un ideal. La racionalidad, se entiende hoy en día, difícilmente constituye una fórmula infalible de éxito en el actual mundo moderno líquido caracterizado por la contingencia, la volatilidad, la fluidez, la incertidumbre endémica y el riesgo elevado. En su lugar, parece mucho más prometedor explorar la amplísima extensión de oportunidades que se abre en estos momentos: un territorio donde no existen fronteras, que cambia constantemente de tamaño y contenido; y unas oportunidades de sobra conocidas por su confuso hábito de aparecer sin apenas preaviso y de huir o desvanecerse si no se las atrapa al momento. Se trata, en el fondo, de una exploración guiada por la intuición, el impulso y la audacia, más que por unos prolongados y sistemáticos estudios en profundidad. Por el contrario, ceñirse a las reglas, seguir los criterios establecidos y restringir nuestra visión al estrecho, delimitado y separado campo definido *a priori* como «relevante para la tarea» parece hoy un camino hacia el desastre asegurado. Si el criterio de actuación de la gestión burocrática ortodoxa, que descansaba sobre la estabilidad y la continuidad del entorno y, por consiguiente, sobre la producción y la observancia estricta de la rutina, instaba al aprendizaje y la memorización, el criterio de la nueva gestión, cuyos practicantes son perfectamente conscientes de que operan bajo circunstancias volátiles y básicamente impredecibles, exige el cuestionamiento perpetuo del saber heredado y el rechazo de la rutina, así como la aceptación de la irregularidad y el olvido rápido. La iniciativa, la imaginación, la novedad y la osadía son las virtudes actuales. ¡Regresad, variedad y peculiaridad, del exilio al que la búsqueda de la racionalidad os condenó! En cuanto a los antónimos de esos principios, la uniformidad y la conformidad, ya no son bienvenidos: ahora les toca a ellos buscar asilo en tierras foráneas.

En este contexto, las peculiaridades personales (incluidas aquellas idiosincrasias extrañas e inclasificables otrora desterradas de las oficinas y que debían dejarse en la taquilla o el ropero, a la entrada misma del edificio) pasan a ser consideradas los activos más preciados y el capital más prometedor y rentable. La búsqueda del éxito dicta que esas son cualidades que conviene apreciar y cultivar, antes que combatir y reprimir. No hay que recortar las alas a nadie, sino extenderlas más aún si cabe. Ya no se precisan empleados que sigan las normas y cumplan con las formalidades, sino individuos serenos, autogestionados y confiados, pero también bulliciosos y poco convencionales. El fenómeno de la «individualidad», antaño mal visto, mirado con recelo, contemplado con una mezcla de desdén y miedo, y, en definitiva, tratado con la suspicacia de quienes lo tenían por una amenaza potencial al orden de las cosas, ha sido reubicado actualmente en el seno de la familia de los recursos más deseables y de las cualidades más dignas de elogio y envidia. En la economía y en el Estado, así como en la política de la vida, en el escenario moderno líquido, la individualidad reemplaza al orden y la individualización se abre paso con fuerza en el orden del día de los máximos objetivos y en la lista de las consideraciones más destacadas.

Cabe preguntarse hasta qué punto la imagen hobbesiana del duelo entre el Leviatán y el Behemot ha conservado su valor. Después de todo, uno de los

principales y prácticamente definitorios atributos adheridos al Behemot era su carácter de semillero del desorden, la agresividad y la anarquía, manifestaciones nacidas todas ellas de la naturaleza egoísta y rebelde de los seres humanos cual individuos, y no cual unidades a las que se asigna un puesto en un todo estructurado, organizado y gestionado jerárquicamente (una comunidad/sociedad, una nación, un Estado), mientras que el mayor y ciertamente definitorio rasgo atribuido al Leviatán era la misión de (y la implicación cotidiana en) el sometimiento y el mantenimiento del control sobre el caos que emanaba perpetuamente del complejo de fuerzas del Behemot. En su formulación más simple, la vocación y la razón de ser del Leviatán eran la represión de la individualidad generada por el Behemot.

Y permítame que mencione brevemente un último y fatídico cambio que insinúa un replanteamiento de la naturaleza de la contraposición entre el Leviatán y el Behemot (o, para el caso, de la relación entre Estado y sociedad que esa otra alegoría representa).

En *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*), un estudio publicado en 1973 en pleno crepúsculo de la sociedad de los productores, cuando aparecían ya los primeros síntomas del amanecer inminente de la sociedad de los consumidores, Jürgen Habermas realizó una famosa y memorable caracterización del Estado capitalista. El objetivo central de este, según el autor alemán, es la reproducción continua de los componentes básicos de la sociedad capitalista, de los que esta se reabastece constantemente y con los que se va revigorizando en el transcurso de su propia autorreproducción.^[27] Esos componentes básicos esenciales son los encuentros (regulares) entre capitalistas y trabajadores que culminan en la transacción de las compras y las ventas. La función primera del Estado capitalista, aseguraba Habermas (y, en el fondo, la función que hace de él un Estado «capitalista», o lo que es lo mismo, un Estado al servicio de la reproducción de la sociedad bajo una forma capitalista), es procurar las condiciones necesarias para que tales encuentros sigan teniendo lugar. Y las dos condiciones estrechamente interconectadas que deben cumplirse para que tales encuentros se produzcan con regularidad y consigan su propósito son que el capital sea capaz de pagar el precio de la mano de obra, y que la mano de obra que se oferta esté en las condiciones apropiadas para que a los capitalistas (sus compradores potenciales) les resulte atractiva su adquisición. En la actualidad, sin embargo, ya inmersos de lleno en la sociedad de consumo, es como si la función del Estado capitalista hubiera pasado a ser la de proveedor de un nuevo y completamente distinto «componente básico esencial» del edificio capitalista que ha reemplazado recientemente a ese predecesor suyo que Habermas describió en su libro: el encuentro entre el cliente y el artículo o mercancía de consumo. Hoy las condiciones para que esa transacción de compraventa tenga lugar de forma regular y con la frecuencia suficiente pasan por asegurar que el cliente esté en situación de pagar el precio de la mercancía ofertada y de que la mercancía sea suficientemente atractiva para ser vendida a ese precio.

Capítulo 2

LA MODERNIDAD EN CRISIS

El saber cambia de estatus al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada posindustrial y las culturas, en la edad llamada posmoderna.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD^[28]

LAS PROMESAS DESDICHAS

Carlo Bordini: La modernidad se desdijo de sus promesas. La posmodernidad las infravaloró, las desdeñó incluso, y llenó el vacío con oropeles, imágenes, colores y sonidos; reemplazó la sustancia con la apariencia, y los valores con la participación.

La primera promesa retirada fue la relacionada con la idea ilustrada de seguridad, derivada de la esperanza de controlar la naturaleza. Las grandes certezas de una tecnología capaz de prevenir y evitar catástrofes naturales se vinieron abajo ante la constatación de que la naturaleza no iba a dar su brazo a torcer, unida a la sucesión de las llamadas «catástrofes morales» causadas por el hombre, que son a menudo mucho más graves que las naturales, a las que parecen querer superar en destructividad.

Tras el terremoto de Lisboa de 1755, el espíritu de la modernidad intentó subyugar los desastres y su impredecibilidad bajo el poder de la razón, a través de la prevención fundada sobre una base científica.

«Porque yo mostraba a los hombres cómo se infligían sus desgracias ellos mismos y, por consiguiente, cómo podían evitarlo», escribió Rousseau a Voltaire en la famosa carta que le envió con motivo de la catástrofe lisboeta y en la que sentaba los fundamentos de un nuevo espíritu que desacralizaba la naturaleza, la separaba de la voluntad divina y la confiaba a las manos del hombre.^[29] Los desastres naturales se transforman así en morales porque el hombre pasa a ser responsable de ellos, pues tiene a su disposición todos los instrumentos que la ciencia le ofrece para evitarlos. Ya no es una cuestión de azar. Lo que sucede nunca es impredecible; siempre se cometen infracciones, descuidos, negligencias u omisiones que llevan a que no se impida el suceso en cuestión.

Es la falta de atención por parte del hombre la que convierte las catástrofes en «morales» y, por lo tanto, en evitables. Esta promesa, una visión fascinante y liberadora de un mundo que emergía del fatalismo y el oscurantismo, y que parecía presagiar el dominio absoluto del hombre sobre la naturaleza, estaba condenada al fracaso más absoluto con la llegada de la crisis de la modernidad. En la actualidad, tres siglos después, más que retirada o desdicha, es una promesa traicionada. Lo es, por ejemplo, cuando, ante los trágicos incidentes que afectan reiteradamente a la superficie terrestre, los científicos y los expertos vulcanólogos no tienen reparo en admitir que «es imposible predecir los terremotos». La traición a esa promesa ha sido también una declaración de rendición ante la naturaleza, un paso atrás con respecto a Rousseau y otra herida mortal infligida a la idea de progreso en la que se basaba la esperanza de un mundo mejor.

Pero no ha sido la única promesa incumplida. Otras han corrido igual suerte o están a punto de correrla; sin ir más lejos, la idea de progreso entendido como un desarrollo continuo, vinculado a una disponibilidad creciente de productos y, por consiguiente, al consumismo (una idea optimista sobre la que se fundamenta buena

parte del supuesto teleológico de la felicidad que se alcanza a través del «tener», en vez del «ser»).

Ahora hasta la promesa suprema, la que tanto costó alcanzar y que sólo se consiguió tras siglos de disputas sindicales, batallas políticas y costosas conquistas, está en entredicho: me refiero a la existencia de un garante social.

Bajo tal categoría incluyo todas las medidas provistas por el Estado como parte del acuerdo recíproco global con el ciudadano para proteger la salud, el derecho al trabajo, los servicios esenciales, la seguridad social, la jubilación y la vejez de este.

Hoy somos testigos (con cierta sensación de impotencia) del desmantelamiento gradual de los sistemas de protección social o del Estado del bienestar, sin embargo, este nuevo ejemplo de «deconstrucción» resultante de la modernidad no despierta una alarma generalizada. La indignación — pese a la exhortación de Stéphane Hessel en ese sentido— continúa siendo bastante limitada, casi un problema personal, rodeado de la indiferencia general de una comunidad que se encuentra cada vez más desconcertada y confusa, preocupada por sobrevivir a una crisis temporal y por rescatar cuanto pueda salvar.^[30] Como en una economía de guerra (o en un estado de emergencia), en la que cada uno se preocupa exclusivamente de lo suyo sin importarle lo de los demás, a los que pisotea incluso, y se aferra al salvavidas más cercano.

Las garantías sociales que, hasta hace pocas décadas, eran la columna vertebral de la existencia individual están siendo eliminadas paulatinamente, reducidas a la mínima expresión o vaciadas de sentido. Las nuevas modalidades de contrato laboral que pueden rescindirse antes de plazo han cuestionado la seguridad del empleo, resquebrajada ya por los contratos temporales. Los recortes en el gasto público limitan servicios esenciales, que van desde el derecho a la educación hasta la sanidad, y cuya insuficiencia afecta a la calidad, la rapidez y la adecuación de la atención a los enfermos crónicos, los más débiles y los menos capacitados. La necesidad de proceder a una «revisión del gasto», de ahorrar (algo claramente contrapuesto a la, hasta hace poco, tradicional costumbre de despilfarrar recursos, impulsada en primerísima instancia desde el propio sistema político), pone en tela de juicio la legitimidad de ciertos derechos adquiridos, sancionados por la ley y el sentido común, como el derecho a jubilarse a una edad conocida y garantizada de antemano, o como el derecho de quienes han trabajado ya toda una vida a recibir una pensión y una indemnización dignas. Hoy todo ha pasado a ser discutible, cuestionable, poco firme, destinado a mantener su vigencia o a ser borrado de un plumazo en función de cuáles sean las necesidades urgentes, los problemas presupuestarios o el ajuste necesario a las regulaciones europeas.

Tras esa filosofía de la incertidumbre, tras esa liquidación del Estado del bienestar, que no sólo afecta a Europa, sino que también prolifera en mayor o menor medida en el ámbito global, se esconde la creencia neoliberal de que cada uno debe procurarse sus propios medios, sin que nadie tenga que cargar con las necesidades o

las deficiencias del vecino.

Esa es una actitud que, en realidad, no tiene nada de «social» ni es digna de un grupo de personas que pretende llamarse a sí mismo «comunidad». Tiene sus raíces en una concepción primordial de la modernidad, exaltada por la burguesía: la del individuo libre de restricciones e influencias (de ahí lo de «liberal»), capaz de construirse su propio camino (el «hombre hecho a sí mismo»), de ascender por la escalera social y triunfar gracias a sus propias capacidades, a la implacabilidad de su comportamiento y a su intuición personal particular. Es una actitud manifiesta todavía (en ciertos aspectos) en la sociedad estadounidense, donde, hasta hace poco, la sanidad se consideraba un «extra» reservado a aquellos que pudieran permitirse el coste de un seguro privado.

En la lógica neoliberal, se impone el principio economicista según el cual toda acción, toda concesión, todo servicio debe comportar su propia rentabilidad: su coste debe ser soportado únicamente por quienes lo usan y no hacerse extensivo al conjunto de la comunidad, cuya única obligación es contribuir colectivamente al mantenimiento del aparato del Estado. La aplicación estricta de este principio tan riguroso, el único que permite la reducción de la enorme deuda pública actual, provoca consecuencias desastrosas en términos de justicia social, como resulta evidente allí donde se ha aplicado. Pero si en Estados Unidos, durante la administración Obama, se ha iniciado un proceso dirigido a limitar los efectos más devastadores del neoliberalismo (comenzando con la sanidad), en Europa se han dejado sentir los primeros golpes de una política económica inversa. Es verdad que el sesgo neoliberal de las medidas ya tomadas se pondrá plenamente de manifiesto cuando expiren los efectos del ordenamiento de la seguridad social vigente hasta fecha reciente (por ejemplo, cuando empiecen a menguar sensiblemente las pensiones de jubilación calculadas conforme al sistema de contribuciones de nueva aplicación, o cuando aumente la edad inicial de dicha jubilación), pero ya ahora hay síntomas visibles preocupantes y pruebas tangibles de las consecuencias de esos recortes progresivos.

El aspecto más detestable de toda esta maniobra, anunciado además con la solemnidad de quien toma una decisión valiente para salvar el mundo, es que todas estas medidas afectan invariablemente a los débiles, a quienes no pueden defenderse y a quienes no les queda más remedio que sufrir. Y es que la injusticia radica en el carácter general y total de las restricciones (pese a su pretendido equilibrio y a su naturaleza aparentemente democrática). Parece haber ahí un contrasentido, pero lo cierto es que quitar a todos en igual medida (o hacer que más personas paguen más en proporción) supone un acto de flagrante injusticia, ya que perjudica a los más desfavorecidos, los pobres y los necesitados. Este efecto perverso, si no se corrige adecuadamente, provoca una grieta en la sociedad que separa a las clases privilegiadas de la inmensa mayoría de la población, es decir, de los sectores afectados por la recesión.

Esta separación es ya un hecho y está empezando poco a poco a cambiar los hábitos, el consumo y los estilos de vida de millones de personas. No era difícil ver lo que se avecinaba. Tampoco es difícil saber ahora cuáles serán las consecuencias en el futuro. Pero incluso quienes han teorizado al respecto y están aplicando sus teorías, ocultándolo todo bajo la etiqueta de la crisis que hay que superar, son incapaces de conocer qué consecuencias traerá. Existen sospechas, pues, de que esto ha sido querido por alguien, de que esta es una crisis inducida y deliberadamente implementada para obtener el resultado que todos tememos.

Otro aspecto que debe considerarse es el relacionado con la naturaleza temporal de la crisis, es decir, con su singularidad por cuanto es percibida por todos como un suceso de duración limitada que pronto podremos dejar atrás sin graves secuelas, gracias a las medidas drásticas tomadas para abordarla. Los sacrificios se soportan mucho mejor si son efímeros, si su finalidad y su final son visibles en el futuro inmediato. Sin embargo, las crisis —incluso las inducidas— ya no pueden seguir siendo consideradas algo temporal. Representan una «situación» permanente, endémica del mundo líquido. De hecho, son la característica clave de este, precisamente por la ausencia de estabilidad económica y existencial que estamos experimentando. Así pues, del mismo modo que vivimos en una sociedad insegura, donde prevalece la incertidumbre, vivimos también en un perpetuo estado de crisis, dominado por reiterados intentos de ajuste y adaptación que se ven continuamente dificultados y puestos en entredicho.

No hay ninguna vía de salida de la crisis, nunca. Podríamos decir para consolarnos, para dar un orden a la realidad que experimentamos y para entender la incomodidad que nos causa, que nos vemos obligados a afrontar una desafortunada serie de crisis que se suceden unas a otras, en vez de reconocer que nos hallamos inmersos en una única gran crisis, que es la consecuencia del final de la modernidad.

La crisis actual no está golpeando solamente a Europa y no es sólo una crisis económica: es una crisis profunda, que implica una gran transformación social y económica, y que tiene sus raíces en el pasado. Viene de muy atrás en el tiempo. Para comprenderla (y aceptarla), debemos remontarnos a sus causas, conectarla con el final de la modernidad y con la dolorosa travesía por un controvertido periodo de ajuste que hemos dado en denominar posmodernidad. Pero, en cualquier caso, se supone que los efectos de la trascendental perturbación que cambió al hombre y descoyuntó la sociedad moderna (esa sociedad a cuyo modelo nos aferramos aún anhelantes) van a quedarse con nosotros para siempre.

Zygmunt Bauman: Yo no estoy seguro de suscribir al cien por cien su tesis de una modernidad que abandona (o, incluso, que ya ha abandonado) sus promesas. Las que enumera bajo el enunciado de «promesas» fueron más bien «estrategias» que, según se consideró, se esperó o se previó en su momento, servirían para que esas otras

promesas se hicieran realidad. Las promesas propiamente dichas se han mantenido sorprendentemente constantes, asombrosamente inmunes, de hecho, a los vientos cruzados y los vaivenes de la historia, y han ido saliendo básicamente ilesas de cada una de las crisis de fe sucesivas. Las que sí se abandonaron (y muchas veces ya) fueron las estrategias favoritas para materializar las promesas, así como los modelos de una «sociedad buena», que terminaron diseñándose para coronar el esfuerzo dedicado a los resueltos e incondicionales intentos de hacerlas realidad. Lo que también se «abandonó» (crucialmente, a mi juicio) fueron las «ilusiones» juveniles de la modernidad: la más importante de todas, la ilusión de que el fallo de cualquiera de esas estrategias (o incluso de un número infinito de ellas) no es prueba definitiva de la futilidad de la promesa en cuestión y de que terminará por encontrarse una estrategia infalible que permitirá cumplir con lo prometido, hasta el punto de que cualquier prueba de lo contrario no ha de entenderse más que como un mero contratiempo causado por la ciencia y por su brazo práctico, la tecnología, rezagados con respecto a la tarea que se debe realizar. Esa convicción ha sido ya ciertamente cuestionada, erosionada y abandonada por completo, quizás, o cuando menos, aparcada o puesta en suspenso.

Pocas mentes (por no decir ninguna) andan hoy ocupadas diseñando los planos de una «sociedad buena», esa estación término de la larga vía hacia la perfección y parada final en la guerra que la modernidad, con toda su juvenil arrogancia, declaró a la contingencia, los accidentes, la ambigüedad, la ambivalencia, la incertidumbre y, en definitiva, a la tan irritante como humillante opacidad del destino y de las perspectivas de futuro humanas. Y se han producido dos cambios en el tipo de estrategias que actualmente tienen más probabilidades de diseñarse y seguirse. En primer lugar, ya no son comprensivas: ya no toman como marco de referencia la forma global de la sociedad, sino que se centran en el individuo y en aquellas partes del orden de las cosas que se supervisan y se controlan en el plano individual. Eso no quiere decir que la era del pensamiento utópico haya llegado a su fin; sólo significa que las utopías «de jardinero» originales han sido casi totalmente apartadas y reemplazadas por otras «de cazador» que ofrecen el proyecto de un hueco confortable y seguro escarbado, vallado y «privatizado» para el disfrute individual dentro de un mundo que todavía funciona mal, está poco controlado, resulta inseguro y es terriblemente inhóspito (y que seguirá siendo así durante mucho tiempo, quizá para siempre). En segundo lugar, tras haberse vuelto alérgico a los proyectos radicales por su carácter total e integral, el espíritu moderno está siguiendo actualmente la recomendación de Karl Popper de «trocear» el progreso para ir paso a paso sin preocuparnos por metas distantes, que ya trataremos de cruzar el lejano día en que lleguemos a ellas.

Así que sí, se han abandonado ilusiones (o, para ser más precisos, hemos reclasificado como ilusiones ideas que en su momento tuvimos por certezas), al tiempo que las estrategias que siguen siendo sucesivamente aceptadas, abandonadas y

reemplazadas (a un ritmo aparentemente más acelerado cada vez) han cambiado de cometido y de carácter. Pero yo no iría más allá. Las «promesas» modernas continúan estando vivas. Diría más: es precisamente gracias a su persistencia y a su poder de atracción/seducción que las estrategias desacreditadas y abandonadas son sustituidas al momento por otras nuevas, cuya producción prosigue sin tregua ni descanso.

Hay otro aspecto en el que también estoy en desacuerdo. Al hablar de las promesas de la modernidad, usted sugiere que la «posmodernidad las infravaloró, las desdeñó incluso». Comoquiera que llamemos al presente capítulo de la historia moderna (posmodernidad, modernidad tardía, modernidad reflexiva, segunda modernidad, modernidad líquida o cualquier otro de los muchos nombres propuestos hasta el momento), en este capítulo no se cuenta la historia del socavamiento o el menoscabo de la promesa moderna, sino, muy al contrario, el de la resurrección, la reinvención, la reencarnación de la misma, desempolvada y vestida con un atuendo reciclado y renovado, cuando no de impoluto estreno, y transferida a una nueva vía adaptada para la alta velocidad. Me atrevería incluso a decir que es ahora, en nuestro tiempo, cuando la promesa original de la modernidad ha alcanzado la que, hasta la fecha, ha sido su más plena materialización.

Las aspiraciones (y, por consiguiente, también las promesas) de la modernidad fueron en realidad resumidas ya en 1486 por un joven Pico della Mirandola (que tenía 23 años en aquel entonces) como sólo podría y cabría esperar de un profeta de una nueva era que todavía no era visible, pero que ya empezaba a germinar y a cobrar fuerza desde detrás del horizonte. Esas promesas fueron relatadas en su famosa «Oración» (o «Discurso sobre la dignidad del hombre»), pieza destinada a inspirar ese ensayo general de la era moderna que fue el Renacimiento y, por lo tanto, indirectamente, a servir después de inductora y de acompañante en el nacimiento del espíritu moderno. Permítame que cite una vez más esas palabras, tantas veces reproducidas, que el joven Pico puso en boca de —¿quién si no?— el Todopoderoso, dirigiéndose a —¿quién si no?— Adán, el primer hombre:

Él creó al hombre con una naturaleza indeterminada e indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló así: «Adán, no te he dado ni un lugar determinado en el que vivir, ni una forma que te sea peculiar, ni función alguna que sea tuya en exclusiva. Con arreglo a tus deseos y a tu juicio, tendrás y poseerás el lugar, la forma y las funciones que elijas por ti mismo. Todas las demás cosas tienen una naturaleza limitada y fija prescrita y constreñida por mis leyes. Tú, sin límite ni confín alguno, podrás escoger por ti mismo los límites y confines de tu naturaleza. Te he puesto en el centro del mundo para que puedas observar cuanto hay en él. No te he hecho de materia celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que conforme a tu libre albedrío y tu dignidad, puedas darte la forma que elijas. A ti te ha sido concedido el poder de degradarte hasta el nivel de las formas inferiores de vida, el de las bestias, y a ti te ha sido concedido el poder, albergado en tu intelecto y en tu juicio, de reencarnarte en las formas superiores, las divinas».

Pico consideró necesario añadir apenas un puñado de palabras propias a la mezcla de promesas y mandamientos pronunciada por Dios: «¡Imaginaos! ¡Qué gran generosidad la de Dios! ¡Qué felicidad la del hombre, a quien le ha sido concedido

ser aquello que elija ser!».

La promesa de la modernidad (y, puesto que fue invención y decisión de Dios, fuera lo que fuere que se prometió en ella, tal promesa era una sentencia en firme contra la que no cabía recurso de apelación) era, como escribió Pico en su programa, la de la libertad del ser humano para crearse a sí mismo y autoafirmarse. Las personas son, por tanto, libres de elegir su modo preferido de «ser-en-el-mundo». Todas las formas están a su disposición. Ninguna opción está excluida de entrada; ninguna ha sido puesta por mandato divino más allá del alcance humano. Nótese que el recipiente rebosante de opciones entre las que elegir no tiene tapa superior, pero tampoco tiene un fondo; en él se incluye tanto la posibilidad de descender hasta el nivel de las bestias como de ascender al de lo divino. El ingenio de Pico captó en tan temprana fecha que no puede haber libertad de autocreación sin la posibilidad de equivocarse, ni oportunidad de éxito sin el riesgo de una derrota; una verdad que sería cuestionada o ignorada un par de siglos después por la joven, tempestuosa y prometedora modernidad de entonces, que se propuso exorcizar el demonio del riesgo y suprimir el inconveniente de la incertidumbre del tonel de posibilidades de la libertad, al tiempo que intentaba lograr tal hazaña presentando la imparable marcha del progreso —ese movimiento inquebrantablemente unilineal de lo bueno a lo mejor— como algo no menos predeterminado y definitivo (obligatorio e irrevocable, incluso) que la propia libertad de elegir. El progreso estaba garantizado por adelantado y era irreversible: ahí nació una de esas ilusiones destinadas a perderse o abandonarse con la entrada de la modernidad en la edad adulta.

Pese a todo, el panorama de los tiempos que estaban por venir que expuso Pico nos resulta menos ilusorio (a nosotros, sabios como nos ha hecho la visión retrospectiva de los hechos, a la vez que desencantados y amargados) de lo que les habría parecido a los miembros de la congregación de la Iglesia del Progreso de los siglos XVIII y XIX. Si alguna parte de la loa de Pico nos suscita especialmente dudas, es el entusiasmo sin reservas que muestra por todo lo incluido en ese paquete llamado «libertad» (con todos sus defectos e imperfecciones, sin olvidar tampoco los daños colaterales de la liberación). En nuestra época, siempre que se debate la cuestión de la libertad, es más probable que se expresen dudas, temores, preocupaciones y oscuras premoniciones al respecto que luminosas esperanzas (y más aún que seguras muestras de confianza en sus ventajas y beneficios). Basta leer las más recientes afirmaciones de John Gray al respecto, en las que compendia el estado de ánimo actual (tanto el que se hace público de forma explícita como el que, por un motivo u otro, respira bajo la superficie, reacio a salir a la luz): «cuando derrocan al tirano, las personas son libres de tiranizarse mutuamente», o «para tener la concepción de que los humanos son seres que aman la libertad, hay que estar dispuesto a considerar la casi totalidad de la historia como un error». A juicio de Gray, los cruzados liberales que luchan por los derechos humanos «están convencidos de que todo el mundo ansía convertirse en lo que ellos mismos imaginan que son [...] [pero] la civilización liberal se asienta

sobre un sueño».^[31] Es fácil acusar a Gray de llevar sus críticas demasiado lejos hacia el otro extremo: su alternativa al optimismo más deslumbrante sería la desesperanza absoluta, y de la fe incondicional e inquebrantable en el carácter endémicamente progresivo de la historia, pasaríamos con él a una forma igualmente acérrima y totalmente inequívoca de presentar esa misma historia como un serie interminable de devaneos incorregiblemente zigzagueantes o pendulares entre los polos del bien y el mal. Pero no es tan sencillo negar la agudeza de la visión y el oído de Gray. Él comete muy pocos errores (diría yo incluso que ninguno) a la hora de detectar, delinear y describir los actuales cambios y derivas del estado de ánimo público, por precoces y poco perfilados que puedan estar aún (por el momento y sin que nadie pueda decir hasta cuándo) o que la opinión común crea que están (si es que esta ha llegado a detectarlos). Y tampoco podemos negarle el coraje: se necesita un ánimo tenaz y unos nervios de acero para llamar a las cosas por su verdadero nombre, por «políticamente incorrectas» que esas denominaciones puedan sonarnos en estos momentos. Además, si algo no puede imputársele a Gray es que esté «en un estado de negación» con respecto a la promesa de la modernidad. De hecho, la dirección hacia la que cada vez más personas tienden a virar es la de la búsqueda de una continuación fiel y una heredera legítima de dicha promesa.

Pico se deshizo en elogios ante aquella imagen de libertad suprema que ni él mismo ni sus contemporáneos tuvieron nunca la oportunidad de experimentar de primera mano. Dado que ese programa alcanzó su mayoría de edad en un momento en que el antiguo régimen se disolvía lenta, pero implacablemente, y la catástrofe de Lisboa acababa de suceder (un momento en el que todas las vigas y columnas del armazón que sostenía la existencia humana se iban pudriendo y venciendo una tras otra, un momento en el que todo lo sólido se desvanecía en el aire y todo lo sagrado era objeto de profanación), la promesa moderna se centró primeramente en una seguridad provista y vigilada de forma colectiva, y, en segundo lugar (que, con frecuencia, era un segundo lugar muy distante del primero), en la libertad. Aquella era, a fin de cuentas, una promesa que prometía sustituir el caos por el orden, la incertidumbre por la seguridad en nosotros mismos, la complejidad por la simplicidad, y la opacidad por la transparencia. Era la promesa de una «libertad *frente a*» (los caprichos de la naturaleza, los golpes del destino, la enemistad de nuestros vecinos), antes que de una «libertad *para*» (para tomar posesión del «lugar, la forma y las funciones que elijas por ti mismo», según la imaginó Pico). El común denominador en ambas versiones —el factor de continuidad en esta discontinuidad— era la promesa de confinar los asuntos del mundo (incluida la condición humana) bajo la administración humana y, a través de esta, bajo el dominio de la Razón, sinónimo de orden. Hubo que esperar dos siglos más para que Sigmund Freud proclamara que la «civilización» (sinónimo de orden creado y gestionado por el hombre) es un equilibrio entre seguridad y libertad; no una cooperación entre ambos conceptos, sino un juego de suma cero en el que lo se gana en uno de ellos se pierde

en el otro. Ese es un conflicto del que muy difícilmente veremos nunca el final. Y, claro está, tras haber prometido seguridad y libertad como las dos condiciones *sine qua non* de una existencia humana verdaderamente digna de tal nombre, la gestión humana del mundo sólo se demostró capaz —como ya había ocurrido bajo formas previas de gestión de los asuntos terrenales— de proveer la una o la otra, pero casi nunca las dos a la vez y, en ningún caso, en proporciones equilibradas y exentas de controversia. Aquello que ni los apóstoles de la libertad ni los abogados del orden percibieron o quisieron admitir nos parece hoy algo casi obvio: la seguridad y la libertad son susceptibles de una conciliación mutua duradera en no mayor medida en que lo son los deseos de quien quiere estar en una procesión y repicando las campanas al mismo tiempo.

Resultó, además, que los objetivos incluidos en aquel programa y el celo con el que los gestores del orden tratan de cumplirlos tienden a producir resultados contrarios a los expresamente proclamados en un principio. Lo que más echamos de menos es lo que hemos perdido o lo que creemos haber perdido, y tanta agua ha llevado el río desde entonces que no nos acordamos de por qué arrojamos a su corriente en su momento lo que ahora ya hemos perdido. Los aspectos menos atractivos de esos bienes perdidos, los que indujeron a nuestros predecesores a echarlos por la borda, se han olvidado, y aun en el caso de que no hayan sido olvidados del todo, su importancia se ha minimizado hasta tal punto que las pasiones de esos antecesores nuestros se han vuelto prácticamente incomprensibles para sus sucesores. ¿Qué importancia podrían tener esos mínimos inconvenientes del pasado, se preguntan los segundos, comparados con los horrores a los que nos vemos ahora expuestos? Por grande que fuera la incomodidad ocasionada por esas desventajas, seguro que debía de ser un precio que valía la pena pagar a cambio de las ventajas de las que disfrutaban y de las que nosotros nos vemos privados. Ni el odio y el miedo a la libertad, ni el odio y el miedo al orden impuesto de forma coactiva son rasgos innatos de la especie humana ni «radican en la naturaleza humana». Lo único que sucede es que aquello que llamamos «progreso» no es un movimiento lineal y unidireccional, sino algo más parecido a un péndulo que extrae su energía alternativamente del deseo de libertad (en cuanto empezamos a tener la sensación de que la seguridad es excesiva e insoportablemente molesta y opresiva) y del deseo de seguridad (cuando comenzamos a sentir que la libertad es excesiva e insoportablemente arriesgada y produce muy pocos ganadores y demasiados perdedores).

La historia del último siglo y del actual (hasta la fecha presente) es una perfecta demostración de esa norma. Hacia el final del siglo XIX, las bibliotecas rebosaban de estudios académicos escritos por los Fukuyama de la época que re-presentaban la historia como si esta fuera una larga marcha triunfal hacia la libertad que concluiría en una victoria definitiva e irreversible. Poco después, llegaría la asfixia de aquella civilización progresista y pretendidamente indestructible, implantada en su momento

con ánimo de permanencia eterna, ahogada en los ríos de sangre que correrían por los campos de batalla de Europa, seguidos del desempleo y el empobrecimiento sin perspectivas de las masas, y de la bancarrota colectiva de la clase media, salpicadas (muy frugalmente) de unos cuantos triunfos, flor de un día, que pronto perderían los apostadores en las ruletas de los mercados bursátiles. ¿Cuál fue la reacción? Las clases desfavorecidas se pulverizaron hasta convertirse en las masas, que pronto responderían ansiosas a las llamadas de los autoproclamados salvadores (de las naciones, las razas o las clases) para desfilar gozosas y obedientes al son de canciones y a la luz de antorchas hacia las prisiones del totalitarismo que, en muy pocos años, se reciclarían en barracones militares, mientras la clase media danzaba en una especie de auto de fe de abjuración de sus otrora tan queridas libertades.

Aquellos sueños de menos caos y más orden sobrevivieron a ese preludio totalitario, pero sólo durante la «treintena gloriosa» de años de la guerra contra la miseria y el sufrimiento humanos, contra el miedo y las privaciones, bajo los estandartes del «Estado del bienestar» o «Estado providencia». Tras esas décadas, se escuchó un llamamiento nuevo lanzado desde ambas orillas del Atlántico: una llamada procedente de las generaciones que se habían envalentonado después de haber crecido amparadas por un seguro colectivo de protección social frente a los infortunios individuales. Tenían la sensación de estar bien asentadas, creían que nadie podría derribarlas de su montura, y actuaban armadas de una seguridad y una confianza en sí mismas que la generación de sus padres no había tenido ocasión de adquirir: «Vuelve, libertad, que todo está ya olvidado y perdonado». Otros treinta años transcurrieron aproximadamente desde entonces y, a las delicias de las libertades sin trabas, siguieron los dolores de cabeza y las náuseas de la mañana siguiente: la necesidad de reembolsar con efectos retroactivos los exorbitados costes de una orgía consumista provocada y alimentada por el crédito; por no hablar del desempleo masivo y (nuevamente) sin perspectivas de futuro, más humillante aún en esta ocasión por culpa de la desvergonzada exhibición pública de una desigualdad galopante (en la actualidad, el 1% más rico de la población acapara el 90% o más del valor añadido nacional).

Lo que vemos con creciente claridad cuando miramos a nuestro alrededor (y lo que inspiró probablemente a John Gray para precipitarse a extraer unas conclusiones tan excesivamente generalizadas) es el panorama de después de una orgía. Quienes participaron en ella, convertidos hoy en víctimas, han pasado a considerar la libertad como un caldo de cultivo de la injusticia y de horrores tales como la inadecuación, la impotencia y la humillación, y se han visto abandonados a sus propias defensas individuales, manifiestamente insuficientes para luchar contra las amenazas y las miserias de origen colectivo. Y, como cabía esperar, se muestran también más proclives a incluir entre los grandes malos de la película a las élites políticas de los Estados, contumaces y retraídas, tozudamente distantes, muy dadas a seguir programas poco comprometidos y a no interferir, y que no dudan en lavarse las

manos ante la penuria y el sufrimiento de sus ciudadanos. Esas élites (tanto si están ahora en el poder como si ejercen de oposición a los dirigentes actuales) también parecen vivir en otro planeta y hablar un idioma foráneo y desconocido. Lo que dicen —si es que llega a entenderse en algún momento— hace referencia a una realidad totalmente diferente de la que las nuevas víctimas sociales conocen de primera mano. Es obvio, pues, que los intereses y las preocupaciones de la élite no son los nuestros, y que nuestras inquietudes no son las suyas. No es de extrañar, por lo tanto, que para un número creciente de ciudadanos olvidados, la libertad se parezca asombrosamente a aquello que los ricos necesitan para ser más ricos y para hundir más al resto de personas en el infortunio que ya sufren.

¿Nos aproximamos, por segunda vez en la historia reciente, a una situación propicia para ser aprovechada por demagogos suficientemente inanes, autoengañados o arrogantes como para prometer un atajo hacia la felicidad, y la apertura de un camino de vuelta al paraíso perdido de la seguridad, a condición de que cedamos las libertades que ya aborrecemos y que tan intensamente nos desagradan, y con ellas, nuestro derecho a la autodeterminación y la autoafirmación personales? Es más que evidente que no faltan aventureros ansiosos por hacer precisamente eso; así lo atestiguan la creciente profusión y el volumen en aumento de llamamientos del tipo «confiad en mí, seguidme, y os salvaré de la miseria en la que os hundiréis aún más si no lo hacéis». La novedad más reciente en ese sentido es que esas llamadas (que todavía no son más que unas pocas, pero ¿hasta cuándo?) están empezando a venir de los despachos de algunos presidentes y primeros ministros.

De momento, estas tendencias son particularmente importantes y llamativas en los países poscomunistas de Europa. Y no es que nos sorprenda. La transición desde la servidumbre más absoluta hasta la libertad total (o, mirándolo a través de la óptica de los administradores de esa transición, desde la regulación extrema hasta la desregulación igualmente extrema) sucedió allí de forma inesperada y tremendamente acelerada, sin que hubiera tiempo para la reflexión ni el reajuste. El paso desde uno de los extremos del eje seguridad-libertad hasta su opuesto quedó comprimido allí en un periodo de tiempo no muy superior a una década. La imagen más precisa del estado actual de la Europa central y del este es la de una superposición de dos paisajes: el típico tras una conmoción tan fuerte como la de aquella transición y el que ha quedado allí también tras el hecho de que la visión de una orgía consumista que parecía inminente se haya desvanecido por completo.

SALIR DE LA MODERNIDAD

Carlo Bordini: Salir de la modernidad es algo traumático. Y lo será durante mucho tiempo, pues notamos aún su resistencia y su efecto condicionante pese a que estos no dejan de desgastarse y diluirse.

Hemos llegado a donde estamos desde la modernidad y nos resulta muy difícil despegarnos de ella porque representa una fuente de certeza. Nuestro «largo adiós» se ve ralentizado por la tendencia natural del hombre a preferir lo seguro a lo incierto y lo conocido a lo desconocido, y a aceptar la condición preexistente en toda su pesada inmutabilidad. Se trata de conseguir estabilidad, aunque sea pagando el precio de la dependencia, porque la causa primaria de la «servidumbre voluntaria» (es decir, de la sumisión al poder), incluso cuando no es en absoluto necesaria, no es otra que el «hábito» (según Étienne de la Boétie).^[32]

Esa actitud está muy bien representada por una idea de Walter Benjamin, quien, allá por la década de 1930, analizó el *Angelus Novus* (de una obra de Paul Klee de 1920) y vio en él el símbolo mismo de la modernidad: un ángel que se alejaba volando de un mundo en ruinas y al que volvía la mirada sin dejar de huir de él.

Los Gobiernos y los políticos no sirven de gran ayuda, porque no pueden mostrarnos qué dirección tomar. Ni ellos mismos lo entienden; están desorientados. Reaccionan de forma contradictoria, impulsándonos a veces por derroteros absurdos: hacia allí donde les parece advertir un destello de certeza o la oportunidad de recobrar el control social que han perdido. La iniciativa más sistemática hasta el momento ha sido el intento de utilizar la economía y las finanzas globales para estabilizar una situación de agitación e intranquilidad que ellos perciben como amenazadora, con el propósito de llevarla de vuelta a un nivel aceptablemente controlable, o lo que es lo mismo, con la intención de orientar y encarrilar el surgimiento de lo nuevo y lo desconocido por las vías de lo que ya conocíamos y entendíamos. Es como llevar a cabo una operación dirigida a «reducir la complejidad», como ellos dicen. Pero toda reducción, aunque se haga con la mejor de las intenciones —esto es, para traer el orden y la claridad—, es siempre un ejercicio forzado, una traición a la verdad.

Cualquier gran crisis de transición —como podemos ver en la historia pasada— ha sido terrible para quienes la han vivido. La única alternativa de análisis es observarla retrospectivamente, cuando todo ha terminado, y darle algún sentido, apreciando sus aspectos positivos en relación con la evolución futura, valorando su significación cultural, admirando la inteligencia de los hombres que fueron capaces de comprenderla y alentarla.

Tratemos de imaginar, de todos modos, lo que el advenimiento de la modernidad debió de ser para las personas que vivieron en los siglos XVII y XVIII. Arrancadas de su tierra y obligadas a desplazarse a la periferia de las ciudades industriales, que se extendían caóticamente a lo largo de kilómetros y kilómetros de desolados suburbios;

forzadas a vivir en casuchas oscuras e insalubres; coartadas a trabajar en factorías que eran verdaderas prisiones, con horarios inhumanos y salarios insuficientes para dar de comer a toda una familia. Estaban sometidas a acosos, controles, castigos económicos y físicos; se las trataba como a esclavos, y carecían de vía de escape alguna del sistema en el que se hallaban atrapadas por necesidad y por ignorancia.

Para ellas, era como vivir en una especie de representación teatral incomprensible; se veían obligadas a dar un salto de fe, amenazadas por la ruina moral y económica por culpa de la mecanización incipiente. La incertidumbre ante un futuro que no les ofrecía puntos de referencia seguros; el obligado desplazamiento desde el campo; las nuevas reglas de vida, percibidas como antinaturales, violentas e inhumanas... Aquellas personas experimentaron en sus carnes la desesperanza de ver el desmoronamiento de un mundo en el que habían invertido sus esperanzas de tener una vida, unas costumbres, unos deseos y una sensación de realización personal. Sin embargo, todo fue borrado por una crisis peor que una guerra, porque, a fin de cuentas, cuando terminan las guerras, los restos de vida que quedan se reconstruyen conforme a lo que existía antes, en un esfuerzo por regresar a la normalidad, a la vida previa al conflicto bélico en cuestión. La guerra es una interrupción momentánea, pero todas las grandes crisis de transición se traducen en un cambio permanente. Sin embargo, aquellos hombres y mujeres de los siglos XVII y XVIII alumbraron un periodo sólido, innovador, exitoso y singular de la historia humana, que desembocaría en los siglos siguientes en un considerable cambio que identificaríamos con el concepto de «progreso».

A ese periodo es al que denominamos «modernidad», pero para quienes soportaron el trauma que supuso su aparición, fue más bien el final de un estado de equilibrio, de paz y felicidad. Ahora estamos en la misma situación que aquellas personas, que cifraban su única esperanza en la destrucción de las máquinas (en el caso de los luditas) y en el restablecimiento del orden perdido (es decir, en el regreso a un pasado que creían mejor que su presente). Aquellos hombres y mujeres también vieron aquella traumática agitación como un momento difícil que debían atravesar y afrontar con los dientes bien apretados, pagando con su propia sangre y con sus lágrimas, mientras esperaban que todo volviera a ser como era antes (si no para ellos, sí al menos para sus hijos).

Pero, en el fondo, lo que estaban experimentando era una verdadera revolución que desembocó en un cambio duradero y, a efectos prácticos, definitivo. Las perspectivas pasaron a ser diferentes; también las opciones entre las que elegir; e igualmente distintas fueron las reglas del juego a partir de entonces. Eso es porque las revoluciones —aun siendo, como son, ese cataclismo traumático que también nosotros estamos destinados a afrontar— tienen esa otra vertiente torcida y sinuosa: se prestan maravillosamente a los tejemanejes de aquellas personas que quieren modificar las reglas en su propio favor. Los acuerdos, las promesas, las concesiones, los pactos sindicales... todo puede revocarse en nombre de la crisis. Pueden

aprobarse leyes excepcionales que limiten garantías de libertades hasta entonces asumidas como inviolables, y pueden imponerse medidas provisionales que anulen de la noche a la mañana las certezas económicas en las que generaciones enteras habían creído hasta entonces.

Más que ningún otro periodo en el pasado, la modernidad se aprovechó de ciertos cimientos fundamentales sobre los que construir sus certezas; porque, reconozcámoslo, la modernidad se alimentó de certezas y reglas. ¿Qué querían los modernos en época de Hobbes, Locke y Spinoza? Pedían estabilidad, seguridad jurídica, reconocimiento de la propiedad privada y fronteras nacionales seguras dentro de las que propiciar la pujanza de la industria y el comercio entonces emergentes. La modernidad hizo de la industrialización su objetivo primordial y aprendió del Renacimiento la complejidad del comercio como mecanismo a través del cual distribuir e implementar la producción.

La modernidad se ha materializado y es materializadora, basada como está en la cantidad. Es desacralizadora (fiel a su componente ilustrado) y habría sido incluso antihistórica (pues la Ilustración aborrecía la historia, que veía como un vehículo de las tradiciones y, por lo tanto, de una cultura irracional) de no haber sido por la irrupción del Romanticismo del siglo XIX, que recuperó la idea de la historia para justificar y valorar el concepto de la nación y de la unidad interna de esta.

Su raíz materialista se mantuvo estable durante más de tres siglos, siguió el ritmo de la evolución tecnológica y caló en la terrorífica idea de progreso, que es en sí misma una noción cuantitativa; curiosamente, el concepto de progreso, entendido como impulso constante, surgió paralelamente a la industrialización y al mito del movimiento perpetuo. El progreso se mide por la acumulación de la producción, la riqueza, el consumo y los conocimientos. Por encima de todo, la buena fortuna y la capacidad de producir renta son sus valores esenciales, y lo han sido desde la implantación en su momento del enfoque mercenario que favoreció la Reforma protestante de Lutero y Calvino. La gracia de Dios se reconoce por el éxito en los negocios. No obstante, esa «amistad peligrosa» entre religión y poder, útil para el éxito de la ética burguesa, no sobrevivió al laico siglo XVIII.

El proyecto teleológico de la modernidad se transfiere al mundo terrenal y, con un inteligente golpe de efecto, promete la felicidad instantánea aquí, sustrayéndosela a la religión, cuya felicidad era una promesa para la otra vida, después de la muerte. En vez de la dicha eterna, de la felicidad espiritual para siempre jamás a cambio de una vida de trabajo duro y sin pecado, el proyecto de la modernidad propone un rendimiento inmediato, material, cuantificable y fungible a cambio de una conducta honrada, trabajadora, humilde y ahorradora.

Ese equilibrio funcionó a la perfección, a pesar de las tensiones sociales, las crisis económicas y las tendencias subversivas que pretendían resquebrajar sus cimientos. Ningún intento de subversión, revolución, reforma o lucha sindical llegó nunca a socavar esos fundamentos, que continuaron firmemente asentados (empezando por el

derecho al trabajo). Resistieron hasta que algo empezó a quebrarse desde el interior.

Hubo muchos motivos para ello. La crisis de la modernidad se desencadenó por la conjunción de varios factores. El primero y más importante fue el contraste entre las condiciones de los trabajadores y las de los miembros de la clase dirigente, la burguesía, que de inmediato experimentó mejoras significativas en la senda hacia el progreso avaladas por datos incontrovertibles; unas mejoras que, con el tiempo, también se fueron haciendo extensivas a la clase trabajadora. De hecho, incluso en la información histórico-económica que documenta en fecha más temprana la progresión de la Revolución Industrial, se aprecia una mejora notable en las condiciones de vida de los obreros fabriles: los trabajadores tenían más ropa para vestir, llevaban zapatos y su renta familiar había aumentado. Lástima que, comparada con la vida de supuesta pobreza que habían dejado atrás en el campo, su calidad de vida se hubiera deteriorado gravemente al llegar a aquel entorno industrial, en el que se habían visto forzados a trabajar en jornadas laborales de entre 14 y 16 horas en condiciones de semiesclavitud para poder alimentarse, a hacinarse en suburbios insalubres y a vender también la mano de obra de sus mujeres y niños. Una existencia terrible, aunque animada por la ilusión de un mañana mejor, si no para ellos, cuando menos para sus hijos.

Pero nunca llegó a desdibujarse la promesa de la felicidad en este mundo. A medida que el progreso avanzaba, la gran masa de la población fue comprendiendo que la industria se desarrollaba y que los mercados ofrecían jugosas ganancias.

Los cimientos de la modernidad se vieron sacudidos por la coincidencia de una serie de fenómenos clave como fueron la transformación del trabajo en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, unida a la desmaterialización progresiva y a la consiguiente inseguridad. Más tarde, la globalización —que las multinacionales consideraron necesaria como una solución rápida al problema de la sobreproducción— implicó (a modo de efecto secundario) la supresión de las fronteras y el vaciado de las garantías sociales y de la representación democrática dentro de un proceso que se ha dado en denominar de «separación entre el poder y la política».

A esa crisis de los cimientos de la modernidad podemos añadirle el aspecto cultural, que, ligado a las ideologías y a la desmasificación, ha asestado un golpe mortal a la modernidad misma.

Según Jean-François Lyotard, autor de *La condición posmoderna*, la modernidad termina su histórico viaje cuando sus cimientos, es decir, sus «grandes relatos», se derrumban.^[33] La estructura de la modernidad, que evolucionó a partir del feudalismo y se erigió sobre las innovaciones producidas por la Revolución Industrial, está asentada sobre varios pilares, entre los que la ideología desempeña un papel muy destacado. De hecho, es el cimiento cultural más importante, porque contiene la esencia de lo moderno: todo lo que la modernidad representa a nuestros ojos, arraigado en los valores de nuestro tiempo, en la fe en el progreso, en los casi dogmáticos principios de la libertad y la igualdad. El credo ideológico ha sido nuestro

líder espiritual durante tres siglos de historia.

La ideología es hija de la Ilustración. Introducida en su momento como una vía de consolidación de las ideas, socava la conducta humana por inferencia y facilita la interpretación acrítica de la realidad. En 1796, el filósofo francés Antoine-Louis-Claude Destutt, marqués de Tracy, dijo concebir la ideología como un análisis científico de la facultad de pensar, diferenciado de la metafísica o de la psicología.^[34] Y es que, según la lógica ilustrada seguida por Destutt de Tracy, si el hombre es lo que piensa, es posible crear una sociedad diferente si se introducen nuevas ideas. Por consiguiente, la ideología se convierte así en una metaciencia —la ciencia de las ideas, la ciencia de todas las ciencias—, pero también en una rígida pauta en la que todos podemos quedar atrapados.

La estabilidad es imprescindible para la ideología; es la que le proporciona seguridad, la clave para una interpretación inequívoca de una realidad verdadera, inmutable y perfecta que lo es porque se opone a todas las otras variantes injustas de dicha realidad a las que combate y de las que tiene que defenderse constantemente para evitar caer en el oscurantismo. La estabilidad entraña inmutabilidad. La ideología es *en sí* conservadora, ya que cualquier cambio podría minar la estabilidad y las certezas obtenidas.

Libre de toda lectura codificada, de toda interpretación sesgada, la ideología lo ha guiado y explicado todo, desde la lucha de clases hasta el autoritarismo. En su furia ciega, ha reemplazado a las guerras de religión y se ha erigido en instrumento «justificado» de muerte, opresión, destrucción y aniquilación del hombre, todo ello en nombre de un presunto beneficio futuro para la comunidad, beneficio que, sin embargo, a menudo ha terminado perdiéndose por el camino.

Los peores crímenes de la modernidad se han cometido en nombre de la ideología: desde las purgas estalinistas hasta los campos de concentración nazis. En la década de 1950, tras la muerte de Stalin, había quienes seguían defendiendo la determinación y el rigor ideológicos de las decisiones políticas de aquel hombre frente a otras ideologías, occidentales y capitalistas, que se disponían a tomar el relevo.

La violencia basada en la ideología siempre se justifica desde el argumento de que puede resultar necesaria para defenderse de una amenaza peor (el estalinismo consiguió perdurar porque había que impedir a toda costa la posibilidad de regreso del nazismo-fascismo o de resurgimiento de la extrema derecha). El mismo razonamiento sirve para aquellos otros sistemas que han recurrido a toda clase de limitaciones de la libertad, a la agresión y a la provocación bélica con el fin de cortar de raíz la amenaza comunista.

En la modernidad tardía, la ideología impuso por la fuerza una visión del mundo que convirtió en una fe dogmática en la que confiar y cuyos principios no debían ponerse en tela de juicio. En otros tiempos combatida por ser considerada un peligroso factor desestabilizador del orden, adoptada posteriormente como medio

para retener el poder, la ideología ha terminado siendo rechazada por su incapacidad para mantener ese orden. Es como si los tiempos hubiesen avanzado y la hubiesen dejado atrás, como si se hubiera convertido ya en un instrumento obsoleto que hay que apartar a un lado, pues no puede sacarse provecho alguno de él.

La crisis de la modernidad es realmente un «largo adiós»: comenzó en la segunda mitad del siglo xx y atravesó luego la fase de la posmodernidad (un fenómeno estético, más que filosófico o moral), que se consumió en un plazo de apenas treinta años, pero no sin dejar tras de sí un oneroso legado. Si, al principio, el posmodernismo pareció ser una solución deseable a la crisis de la modernidad, ahora muchos observadores (usted mismo entre ellos) han apuntado ya que lo que estamos viviendo es una continuidad real de la modernidad, aunque bajo una forma degradada y «líquida» por culpa de la incertidumbre que la domina y por su incapacidad para aferrarse a puntos de referencia estables. Por lo tanto, la posmodernidad, más que una evolución de la modernidad, se presta mejor a que la consideremos un síntoma de una profunda crisis ética y un intento de la propia modernidad para superar tal crisis sin un esfuerzo excesivo.

Despojada de su solidez y de sus certezas aparentemente inquebrantables, lo que queda hoy de la modernidad no nos resulta para nada atractivo. El *Angelus Novus* del que habló Benjamin no se detiene ya a contemplar el panorama ruinoso que deja atrás, sino que se marcha volando decidido, aun cuando la decisión de irse de ese mundo lo apene profundamente.

Zygmunt Bauman: ¿Cómo sabe que estamos saliendo ya de la modernidad? ¿Cómo podríamos saberlo, aun suponiendo que esa clase de cosas —los comienzos y los finales de las eras— sean realmente cognoscibles para quienes las viven desde dentro? El concepto de Revolución Industrial se acuñó en el tercer cuarto del siglo xix, mucho después de que aquella se hubiera iniciado (según la entendemos actualmente) y quizá más cerca de su final que de su principio. Hegel escribió aquella famosa imagen de que la lechuza de Minerva (diosa de la sabiduría) despliega sus alas al anochecer, es decir, al final del día, al empezar la noche que precede a otro día que sería distinto del anterior. Decir que una era o una época está tocando a su fin exige un punto de visión situado en el futuro, cuando «el final» habrá tenido definitivamente lugar, y exige mirar hacia atrás desde allí (como hacía el Ángel de la Historia de Klee/Benjamin). El problema es que ni los seres humanos somos ángeles ni tampoco el Ángel dibujado por Klee y analizado por Benjamin se estaba moviendo hacia atrás; en realidad, no podía ver hacia dónde iba. Esa es sólo una de las razones (aunque bastante crucial, por cierto) para cuestionar la validez del (injustamente) habitual término «modernidad tardía». ¿Cómo podemos saber que vivimos actualmente en la modernidad tardía y no, por ejemplo, en la temprana? Se nos permite usar denominaciones como la de «Antigüedad tardía» o «Edad Media tardía»

sólo porque esas dos eras terminaron mucho tiempo atrás y la fecha de su defunción está fijada (;retrospectivamente, retrospectivamente!), aunque sea de un modo un tanto arbitrario. Y no perdamos de vista el hecho de que esas fechas se eligieron mucho tiempo después de que tuvieran lugar los hechos. Las personas presentes en el funeral de una era desconocen por lo general que se encuentran en un cementerio o en un crematorio. Por otra parte, la historia de la opinión pública rebosa no sólo de (falsos) anuncios de nuevos amaneceres y nuevas edades, sino también de (falsos) obituarios que están condenados a hundirse rápidamente en el olvido. ¿Recuerdan las previsiones que circulaban de que el fin del mundo sería en 2012? Vivimos en un tiempo en el que las proclamaciones de finales y el impulso de añadir el prefijo *pos-* a los nombres de cualquier parte o aspecto de la realidad se han convertido en un hábito muy común; pero si algo demuestra todo eso, es lo extendida que está la sensación de que las cosas están cambiando demasiado deprisa como para que podamos captarlas correctamente y de que se resisten a ser atrapadas al vuelo, y también lo generalizada que está la impresión de que es mucho más probable que se esfumen de nuestra vista que de que aparezcan y se instalen sin más. Nuestra cultura tiende más a olvidar que a aprender, y la preocupación por deshacernos de los objetos cuando dejamos de necesitarlos atrae más nuestra atención que la producción de los mismos.

Reinhart Koselleck, historiador de los conceptos fallecido pocos años atrás, usaba la metáfora del «puerto de montaña» para caracterizar nuestra situación presente. Estamos subiendo una pronunciada ascensión tratando de alcanzar la cima del puerto. La pendiente es tan fuerte que, si nos detuviéramos y acampáramos, ninguna estructura que tratáramos de montar resistiría los vientos racheados y las tormentas. Así que tenemos que seguir ascendiendo y eso es lo que hacemos. Pero de lo que hay al otro lado de la subida (si es que llegamos alguna vez a tener la oportunidad de contemplarlo) no podemos saber nada hasta que no crucemos el paso de montaña. Es una metáfora diferente, pero sirve para caracterizar una situación sorprendentemente similar a la del Ángel de la Historia de Klee/Benjamin.

El mensaje central de aquella otra imagen, como bien recordarán ustedes, era que sabemos de qué estamos huyendo, pero no tenemos ni idea de hacia dónde. Siendo la imaginación humana como es, eso no nos disuadirá de seguir dibujando imágenes de lo que creemos que nos aguarda ese futuro que algún día visitaremos. Pero mientras las situemos en el futuro, no tendremos manera humana de demostrar que será tal como lo hemos pintado. Cuando llegue el momento de corroborar o refutar la exactitud de nuestros cuadros, el futuro se habrá convertido ya en pasado. De ahí que la historia sea un cementerio de esperanzas inmaterializadas y expectativas defraudadas, y que los programas o proyectos de paraísos terrenales terminen muy a menudo siendo guías hacia el infierno. Como usted ha señalado muy bien, «los peores crímenes de la modernidad se han cometido en nombre de la ideología».

Pero lejos de decir adiós a la modernidad, ahora mismo estamos esperando aún a recoger los frutos de sus promesas y continuamos consolándonos con que, esta vez

por fin, están ahí, aguardándonos a la vuelta de la próxima esquina o, a lo sumo, de la que vendrá detrás de esa. Los frutos prometidos son el consuelo, la comodidad, la seguridad y la liberación del dolor y el sufrimiento. Desde el principio y hasta este mismo momento, la modernidad ha girado en torno a la idea de forzar a la naturaleza a servir obediente a las necesidades, las aspiraciones y los deseos humanos, y en torno a una forma de alcanzar ese objetivo: más producción y más consumo. Todos (tanto si estamos en la cima como en el escalón más bajo de la sociedad) tendemos a sentir pánico cuando el sacrosanto «crecimiento económico» (la única medida que nos han enseñado a usar como modo de evaluar los niveles de prosperidad y felicidad tanto sociales como individuales) cae a cero o —¡Dios no lo quiera!— por debajo de cero. La fascinación que nos producen los niveles crecientes de gozo y los instrumentos que garantizan/prometen ese aumento no es menos apasionada hoy que cien o más años atrás y continúa *in crescendo*. La Iglesia del Crecimiento Económico es una de las pocas congregaciones —quizá la única— que no parece perder fieles y que tiene probabilidades reales de alcanzar un verdadero estatus ecuménico. La ideología de la «felicidad a través del consumo» es la única que tiene alguna probabilidad de anular, imponerse a, y terminar con, todas las demás ideologías. No es de extrañar que no falten los sabios que interpretan su triunfo global como una señal del final de la era de las ideologías o, incluso, como el fin de la historia.

No dejemos que la presencia de la cuota habitual de disidentes, apóstatas, herejes y renegados nos engañe en cuanto al control que esa Iglesia tiene sobre los cuerpos de los habitantes del planeta: el evangelio que predica y promociona atrapa universal e integralmente sus mentes como ningún otro «gran relato» nunca había logrado hacerlo. No existe ninguna Iglesia que no instituya anatemas y condenas o maldiciones, y el número de los condenados está en función de que la Iglesia en cuestión esté a la ofensiva o a la defensiva; de hecho, y como norma, es más un indicador de su fortaleza que de su debilidad. Como la mayoría de las Iglesias, pues, la Iglesia del Crecimiento Económico ha tenido también sus reformas y sus contrarreformas, así como sus divisiones entre facciones confesionales enzarzadas en disputas doctrinales, si bien sus diferencias no llegan hasta el punto de discrepar sobre el objeto sagrado de su culto. Tampoco el juego de las sillas al que juegan todos los bandos políticos que aspiran a pasar una temporada en puestos de gobierno parece afectar al evangelio y la liturgia comunes a todos ellos.

«La idea de una vida sin mito es en sí un mito»: así resumió John Gray la experiencia humana en la era moderna.^[35] Los signos de advertencia se acumulan, querido Carlo, y dan a entender que la noticia de la desaparición de los «grandes relatos» fue, como diría Mark Twain, una burda exageración. Cuando un gran relato muere, otro lo reemplaza al momento. Muchos de ellos, sin embargo, no perecen, sino que se reencarnan (o quedan relegados a las últimas páginas de los periódicos, donde permanecen en un estado de muerte aparente, con sus constantes vitales reducidas al mínimo). En cuanto al más grandilocuente de los grandes relatos

modernos —el del progreso del control humano sobre la Tierra, guiado por la Santísima Trinidad de la Economía, la Ciencia y la Tecnología—, parece encontrarse en mejor estado de salud que nunca. Sigmund Freud escribió, a propósito de las ilusiones, que, «así como son indemostrables, son también irrefutables».^[36] En concreto, explicó que una «ilusión no es lo mismo que un error; tampoco es necesariamente un error. [...] Por lo tanto, llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación actúa como fuerza destacada el cumplimiento de un deseo; y en esto prescindimos de su nexo con la realidad efectiva, tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios». El «deseo» de ese impulso de «cumplimiento de un deseo» generador de la ilusión sigue siendo más o menos el mismo que ha sido durante toda nuestra era moderna, la era de la administración humana (intencionada/supuesta/presupuesta) sobre los seres humanos en general, sobre la naturaleza y sobre la mutua interacción entre esta y aquellos. Incluso los geólogos de nuestro tiempo llaman a esta era nuestra «Antropoceno», dando a entender que el Holoceno ha terminado ya y que ahora es la especie humana la que marca la pauta y, de un modo u otro, a sabiendas o no, conforme a un plan deliberado o por defecto, decide el rumbo por el que los cambios planetarios están a punto de discurrir.

Yo diría que una de las ilusiones modernas que ha sido total y absolutamente refutada es la ilusión de alcanzar una condición humana que esté despojada por completo de la ilusión.

DE PASO POR LA POSMODERNIDAD

Carlo Bordini: Si nos fijamos bien, el periodo posmoderno ha dejado ya de existir. Ese es el nombre que damos al breve momento histórico transcurrido entre la década de 1970 y el fin del siglo xx, un periodo abrumador y caótico en el que se pusieron en entredicho todos los valores y las certezas previas de la modernidad.

De hecho, hoy en día, hablar de lo posmoderno parece, incluso, un anacronismo. Hace cuarenta años, a mediados de la década de 1970, aquel parecía ser nuestro más original e innovador intento de superar indemnes la modernidad sin perder las ventajas de esta. Envuelto en un aura rutilante, originó entusiasmo e ilusiones, se abrió paso en el arte, orientó la filosofía, puso de manifiesto la fragilidad de las ideologías y desnudó al individuo. A menudo mal entendido, mal representado o mal interpretado, el posmodernismo se extendió a todos los aspectos de la vida contemporánea e, incluso, pervivió lo suficiente como para fallecer de muerte natural con la llegada del tercer milenio. Y es que el posmoderno —como buen rito de paso que ha sido— ha cumplido su fin de transportarnos a un futuro aún sin nombre y nos ha dejado con sus incertezas y con su falta de valores, los cuales, a su vez, han abierto un gran espacio vacío que sólo una nueva ética podrá llenar. Nos seduce cada vez más una tecnología que todo lo penetra y todo lo abarca, pero nos vamos sintiendo progresivamente más y más solos.

El posmodernismo nació inicialmente en Estados Unidos como un movimiento innovador en la arquitectura de las décadas de 1960 y 1970, y era fácilmente reconocible en aquellos momentos por su intolerancia con la inarmonía con el entorno. Fue en los escombros del bloque de viviendas de Pruitt-Igoe en San Luis (Misuri, Estados Unidos.), un edificio ruinoso cuya demolición concluyó el 15 de julio de 1972, donde el historiador de la arquitectura Charles Jencks fijó irónicamente (en 1977) la fecha oficial de la «muerte de la arquitectura moderna».^[37] La nueva sensibilidad halló su exponente más representativo en la figura de Robert Venturi, un arquitecto que se oponía al Estilo Internacional de Le Corbusier y Mies van der Rohe, caracterizado por las líneas rectas, racional, ortogonal, limpio, pero a menudo frío y separado de la realidad del tejido urbano en el que se ubicaban sus obras. Robert Venturi, Denise Scott Brown y Steven Izenour son los autores de *Aprendiendo de Las Vegas* (1972), libro en el que describen las cualidades de la arquitectura posmoderna y proponen el uso del lenguaje icónico del Pop Art mezclado con elementos clásicos.^[38] Es a Venturi a quien debemos la expresión «menos es aburrido», lema que replicaba muy de cerca aquel otro de Ludwig Mies van der Rohe, «menos es más».

En la modernidad avanzada, los arquitectos posmodernos han recuperado las atractivas formas del «populismo estético», en el que se disipan las distinciones entre la alta cultura y la cultura de masas. Allí donde pueden, rescatan detalles, aderezos, adornos y citas tomadas del pasado, dentro de una imaginativa construcción de

formas que, en ocasiones, se acerca mucho al *Kitsch* y se alimenta del desecho cultural generado por el consumo. Las citas literales (las columnas, los ornamentos) constituyen el vínculo histórico con el pasado, un periodo considerado en su conjunto, al que vuelven su vista con interés.

El posmodernismo (empezando por la propia arquitectura) impregna todos los sectores de la sociedad, no sólo los de carácter cultural. En realidad, la conducta social, el mundo laboral, la economía y las finanzas están todos imbuidos de este espíritu innovador en una expansión inesperada que se contradice con la práctica habitual, que sería la de un movimiento inverso que iría de la estructura (la economía) a la superestructura (la cultura). Sin embargo, y de forma absolutamente evidente, la inusual difusión de la idea posmoderna desde el mundo de las ideas hacia la práctica política y social es un signo de los tiempos, en el sentido innovador que ya predijeran los pensadores de la Escuela de Fráncfort (Adorno, Horkheimer) tras el término de la Segunda Guerra Mundial: la utopía de una teoría crítica capaz de cambiar la sociedad.

Desde otro punto de vista, se puede apreciar mejor que el término «posmoderno», gracias a su capacidad de penetración y sugestión —y, por lo tanto, de difusión mediática—, fue adoptado de inmediato en otros ámbitos y usado (a veces, de un modo incluso inapropiado) para etiquetar un cambio en las costumbres o las prácticas cotidianas. Poco importó cuál había sido el significado original que había adoptado en el terreno de la arquitectura, donde denotaba la nueva dirección tomada por el pensamiento crítico, contrapuesta a la del estructuralismo francés.

A diferencia de muchos pensadores que han hecho de la posmodernidad el tema central de sus estudios, usted ha llegado a la conclusión de que vivimos todavía en la modernidad, pero en una modernidad degradada, en la que todo se ha vuelto inestable, precario, provisional e incierto. En una entrevista con Keith Tester, reconoce la dificultad de dar con una definición adecuada para indicar el cambio que está teniendo lugar. Acepta en primer lugar el sentido más extendido que se da al posmodernismo y luego lo abandona en favor de la modernidad líquida: «Supongo que, en la década de 1980, yo no era el único que buscaba un nuevo marco cognitivo en el que nuestra imagen rápidamente cambiante del mundo humano compartido encajara mejor que en el expresado por el “consenso ortodoxo”. El posmodernismo era [...] una posibilidad [...] [que] me parecía más apropiada que otros “pos-” disponibles».^[39]

Sin embargo, muchas cosas han cambiado en los últimos años. La modernidad, como la posmodernidad, parece ya muy lejana. No es una mera cuestión de nominalismo, de atribuir nuevas etiquetas innecesarias por un mero ejercicio de sensacionalismo, para atraer la atención de los medios de comunicación, para crear títulos efectistas.

De lo que se trata es de reconocer una variación sustancial, un cambio que ha sucedido por diversas razones históricas y económicas, y que ha modificado

radicalmente el modo de vida de lo que se llama la modernidad. Trataremos de comprenderla (esa trascendental distinción entre lo que es moderno y lo que no lo es), pero hoy se nos presenta ya como una consecuencia *a posteriori*: a veces como una contradicción, otras veces como una continuidad porque la historia no avanza a saltos («*natura non facit saltus*», dijo Darwin), sino gradualmente, mediante pequeñas variaciones de registro, que luego terminan por resultar definitivas.

Sólo apreciamos esos movimientos incesantes (ajustes casi imperceptibles que resultan de sucesos que parecen aleatorios) cuando lo hacemos desde la distancia, mirando hacia atrás, y nos sorprendemos y nos asustamos un poco del gran hueco que se ha abierto entre el modo de vida (y el modo de pensar) de entonces y el de ahora. Es verdad que la etiqueta de posmodernismo no es precisamente afortunada. Contiene en sí algo negativo, de oposición a lo que había antes; pero es el intento más integral de mostrar que algo ha cambiado. El nuevo nombre pretendía dar a entender que se había producido una ruptura con el pasado. Está bien, pues, denominar posmodernidad a todo ese conjunto de reacciones a la ya agotada modernidad. Ese poscolocado antes del sustantivo (porque era exactamente eso: una sociedad basada en la estabilidad) ha funcionado muy bien y ha servido para dar una interpretación muy correcta de lo que los observadores de la década de 1970 querían expresar.

Y lo que querían expresar era que la modernidad era un asunto cerrado y que asistíamos a la inauguración de una nueva era de unas características inevitablemente diferentes, en la que las vidas de las personas que vivieran en ella serían también diferentes. Eso era obvio. Pero el problema estriba en un punto distinto. El posmodernismo, al igual que todos los movimientos de reacción inmediata a los que precedía, era provisional por naturaleza. Sirvió para informar de un acontecimiento en marcha: una serie frenética —incoherente incluso— de ajustes, algunos a modo de reacción entusiasta y liberadora, otros con la función de contener y racionalizar. Se trataba de una mezcla heterogénea que no podía tener más que una vida efímera que se iría apagando gradualmente a medida que la sociedad fuese adquiriendo conciencia del cambio y fuese adaptándose a las nuevas condiciones de la vida. De ahí que el posmodernismo ya haya terminado; finalizó su labor de barquero que nos transportó de la modernidad al presente, un presente que todavía no tiene nombre. Tarde o temprano, alguien inventará la definición correcta de nuestro tiempo y la hará constar en los libros de historia. A partir de ahí, el posmodernismo se recordará del mismo modo que el prerromanticismo o el neoclasicismo y nos daremos cuenta de que habremos pasado por la posmodernidad sin apenas percatarnos de ello.

La posmodernidad es el punto álgido de la crisis de la modernidad y del intento de esta por superarla. Las ideologías que formaron el necesario agente aglutinante de la modernidad —papel desempeñado por la religión en las sociedades preindustriales— originan al desmoronarse la pérdida de la cohesión social. Se rompe el vínculo de la confianza entre personas que comparten los mismos ideales, que creen en unos valores comunes por los que luchan y se sacrifican, convencidas de que el otro no es

un adversario potencial, sino un compañero o un colega que persigue los mismos objetivos. La solidaridad entre iguales se basa en esa comunidad de fines y valores, y cuando los ideales se vienen abajo, aquella pierde su razón de ser. Se instala entonces el escenario contrario. Aquel que, hasta fecha muy reciente, era considerado como un amigo pasa a convertirse en un competidor, un adversario al que hay que vigilar, porque podría privarnos de algo, podría arrebatarnos la oportunidad de un puesto de trabajo, ganar aquella competición en la que tenemos cifradas nuestras esperanzas, aprovecharse de una ventaja reservada sólo a unos pocos, o simplemente, aparcarse su coche en la única plaza disponible o, delante de nuestros propios ojos, apoderarse de la última botella de vino en oferta que quedaba en la estantería del supermercado.

El subjetivismo es un cáncer que va consumiendo la modernidad. Socava y mina su base misma, abonando el terreno para la licuefacción de la sociedad. Desde el comienzo del siglo xx, ha habido básicamente dos escuelas de pensamiento que han competido por la supremacía. Una de ellas es una corriente racional de naturaleza objetiva (lo que significa que examina lo social, lo colectivo) que persigue los mismos objetivos que la modernidad. Aunque las diferentes formas de esta tendencia comparten la preocupación y el respeto por lo social, la lógica de toda la corriente está fundamentada en el modelo hegeliano y entiende la historia como progreso. Esta corriente de pensamiento, que caló a lo largo de todo el siglo anterior, tiende a mantener una posición dominante desde la que influye en la producción cultural y en las relaciones económicas y profesionales. Y a fuer de ser realistas, en el arte y la literatura, por ejemplo, difícilmente podría ser de otro modo, dado su componente «racional», y está dispuesta a defender la modernidad aun a costa de sufrir las inevitables desventajas que ello comporta. Es positiva y cree en la democracia social así como en la posibilidad actual de conseguir mejoras por medio de la lucha, el compromiso y la mediación. Es, en resumen, una corriente reformista, pero puede explotar con una detonación de maximalismo ideológico o, incluso, un estallido revolucionario (es el caso del comunismo) sin que con ello afecte a los pilares sobre los que descansa la modernidad, a la que acompaña.

La otra gran tendencia se define como irracionalista por su negativa a aceptar la modernidad (o la sociedad burguesa, si se prefiere). De origen kantiano, es muy crítica con lo social y aspira a una reevaluación de la figura del individuo. Por esa razón, nos referimos a ella con el nombre de subjetivismo. Su acción se centra en desplegar una más amplia apreciación del papel del sujeto, que adquiere un lugar central y pasa a ser capaz de determinar los acontecimientos con su voluntad y su trabajo. El sujeto, centro de la existencia humana, se contrapone así a la masa, carente de autodeterminación. Ni que decir tiene que una posición así se presta fácilmente a ser apoyada con entusiasmo por el autoritarismo reaccionario, que capta sólo los aspectos más inmediatos y superficiales de la misma, pero no su supuesto antimodernismo profundo (caso del pensamiento de Nietzsche, usurpado por el nazismo) que se percibe mejor en periodos de antiautoritarismo y de rechazo a

cualquier imperativo ideológico. El final de la modernidad estuvo marcado por la prevalencia de esta segunda corriente y por el debilitamiento del modelo hegeliano, lo que repercutió inevitablemente en una crisis profunda que condujo al posmodernismo.

La posmodernidad, con su exaltación del individualismo y su declive de la solidaridad, del respeto por los demás y del comportamiento civilizado que habían marcado el auge de lo moderno, terminó sin embargo mostrándonos el rostro de una sociedad que había revertido la situación en la que imperaba la ley de la supervivencia del más fuerte, del más listo; una situación en la que, al final, vencen los más ávidos. Una vez allí, se pierde la seguridad de los derechos (se ven periódicamente campañas en contra del poder judicial y del respeto a la justicia), se impone el espíritu del consumismo ciego sin tener en cuenta los recursos del planeta (agua, fuentes de energía, etcétera) y se sigue el instinto feroz del poseer para uno mismo. Se trata de una lucha por la supervivencia que se afronta como si fuera la última oportunidad de salvar la vida (por la ausencia de perspectiva alguna de futuro) y en la que lo que se obtiene por la fuerza o por la astucia se lleva a la casa particular de cada uno y se consume allí en solitario (cual bestias salvajes).

Esta separación con respecto al principio de la sociedad civil (esa sociedad garantizada en su momento por la existencia de una comunidad de valores, gracias a los grandes relatos que constituían el núcleo básico de la modernidad) se ve acompañada, además, de la incontrolable necesidad de autocomplacencia del individuo posmoderno, que necesita desarrollarse y elevarse por encima del anonimato al que se vio forzado en su momento por la masificación y al que obliga actualmente la soledad del ciudadano global. Y este trata de satisfacer esa necesidad del único modo posible, conforme al más puro espíritu subjetivista: exaltándose a sí mismo, exhibiéndose o vendiéndose en el mercado de la aceptación pública, según vea más apropiado. Esto da pie a ese fenómeno por el que todo se convierte en un espectáculo y que tanta repercusión ha tenido en los medios de comunicación. La prevalencia del sujeto, con independencia de cuáles sean las cualidades de este y con el único fin de que se lo reconozca como individuo (*da-sein*, «estar-ahí», que diría Heidegger), es una oportunidad que se da a todos por igual y que se aprovecha al máximo aun cuando no haya necesidad de ello. Lo importante es que sus voces se oigan por encima de las de los demás, que alardeen y atraigan la atención, la curiosidad y el interés, y que con ello consigan la «visibilidad» precisa para sentirse vivos y de la que poder echar mano en público. Esto es así porque ser visible significa existir: una condición que no puede cumplirse en solitario y que sólo puede demostrarse mediante el reflejo en otra persona. Ahí radica la contradicción en términos del propio subjetivismo: la prevalencia del individuo necesita —pese a todo— de una confrontación con la sociedad, del reconocimiento de los otros, pues si no, carece de sentido. Ahora bien, el subjetivismo tiene también un lado positivo, que consiste en un regreso de las multitudes. En el momento de la fundación del Estado

moderno, en tiempos de Hobbes, las multitudes se sacrificaron en el altar de la comunidad y quedaron sofocadas bajo el peso del pueblo, que desde entonces ha pasado a ser el componente oficial autorizado y legítimo de las naciones; un cuerpo único, suficientemente privado de libertad como para dar origen a los ciudadanos modernos. Las multitudes que emergían en aquel entonces del feudalismo y que no fueron consideradas suficientemente fiables para la nueva construcción social del Estado-Nación tienen hoy una oportunidad histórica de rescatarse a sí mismas y jugar su baza. Son las mejor situadas para disfrutar del punto de inflexión histórico que representa el posmodernismo, precisamente por la prevalencia del subjetivismo, pero son también las primeras que se ven sometidas a fuertes presiones para la reimplantación del control social bajo otras formas distintas.

Y es que está claro, como lo estaba para Hobbes y para otros arquitectos del Estado moderno en el siglo XVII, que las multitudes (por su propia naturaleza) son difíciles de controlar. Consiguen eludir toda restricción y todo condicionamiento que no estén preparadas para aceptar pacíficamente: son un poco como los cibernautas, que, a su vez, se asemejan mucho a las multitudes.

Hoy buscamos nuevas formas de control social porque ya no es posible confiar en la ideología y en la ética del trabajo (ambas anticuadas, según la opinión pública). Y para obtener el control, es preciso proceder a una refundación del sistema social, poniendo a cero todas las opciones, las concesiones y los privilegios adquiridos durante las últimas décadas de la modernidad, cuando esta tuvo que aceptar a la comunidad para mantener su poder.

Por ese motivo, tenemos que empezar de nuevo desde el principio: desde las diferencias sociales. Pongamos a todos en su sitio y, a partir de ahí, ya veremos. La crisis económica, tan oportunamente accionada y conducida por los mercados, por los grupos financieros y por las necesidades de una economía globalizada, afronta la tarea de restablecer el control social, ese control al que perdimos de vista con la crisis de la modernidad.

Zygmunt Bauman: Usted clasifica como «rito de paso» ese periodo de una o dos décadas durante el que las modas posmodernistas en las artes se extendieron —por mimetismo o por cambios de actitud mental— a ámbitos cada vez más amplios del pensamiento y la práctica humanos. Y no le falta razón. Victor Turner, quien desarrolló ese término a partir de un estudio de Arnold van Gennep de 1909 que tenía precisamente ese mismo título, decía que no hay un paso directo e instantáneo de un modo de vida o de una identidad definida socialmente al siguiente; cuando un modo o una identidad sigue a otro en el itinerario vital que se fija socialmente, ambos están separados entre sí por lo general (y, quizá, por necesidad para que el paso en cuestión sea reconocido y admitido como tal) por una especie de periodo intermedio, un «interludio y entreacto» de «desnudez social», por así llamarla, en el que los

individuos son despojados de la parafernalia de su papel y su estatus previos (y ya abandonados para entonces) antes de que se les asigne, se les suministre y se les equipe con la nueva parafernalia atribuida al estatus y al rol que están a punto de asumir y desempeñar. Usando los «ritos de paso» en la historia de vida individual como una alegoría, podemos visualizar el intervalo entre dos ordenamientos sociales distintos como un momento de desmantelamiento de las viejas estructuras materiales y mentales antes de que las nuevas hayan sido diseñadas, montadas e instauradas. Personalmente, yo prefiero llamar «interregno» a ese «interludio y entreacto» en la historia sociopolítica. (En una forma de ese término recientemente actualizada por Keith Tester, un «interregno» denota un momento en el que las viejas formas de hacer las cosas dejan de funcionar adecuadamente, pero las nuevas —y más eficaces— que están por venir aún no están disponibles).

Ahora bien, el problema de ambos conceptos —tanto del «rito de paso» (aplicado a la historia social en vez de a la secuencia, fijada socialmente, del viaje de un individuo por la vida) como del «interregno»— es que, vistas desde dentro, las cosas y las relaciones entre las cosas están continuamente *in statu nascendi*; esto es, no se sabe adónde van ni qué reemplazará finalmente a las estructuras desmanteladas y deshechas. Cuando pensamos en un «paso», nos viene a la mente un tramo de carretera o un intervalo de tiempo que conduce de un «aquí» a un «allí». Como bien sabe, sin embargo, para los «posmodernistas», el «allí» era tan desconocido como irrelevante y no era merecedor de la más mínima preocupación. En general, la mayoría (si no la totalidad) de las inquietudes de los artistas posmodernistas se centraron en el «desmantelamiento», la «deconstrucción» y, en definitiva, en la destrucción de oficios y trabajos. Y no fue en absoluto irrelevante que el movimiento posmodernista comenzara en la arquitectura, ese ámbito de la actividad humana del que se extrajo la idea misma del «orden» (*ordo*) en el umbral de la era moderna para su aplicación metafórica a la totalidad de la actividad humana en el mundo, incluida la sociedad (considerada hoy la más admirable de las construcciones humanas). Los arquitectos «posmodernos» descritos y analizados por Charles Jencks atacaron el arquetipo mismo del «orden» que los constructores habían heredado de Vitruvio cuando, en la Europa del siglo xv, redescubrieron su tratado *De architectura*, rescatado de la Antigüedad. Y con ello, atacaron también por extensión los conceptos derivados de aquel orden, como el sistematismo, la armonía, la estructura, la pauta o el ajuste.

Este parece ser —en el momento en que escribo, al menos— un sedimento relativamente duradero del episodio posmodernista: me refiero a la desconfianza ante toda clase de orden (tanto sincrónico como diacrónico), al cuestionamiento de la idea de «orden» como tal, a la tendencia a elevar la «flexibilidad» y la «innovación» por encima de la «estabilidad» y la «continuidad» en la jerarquía de los valores, a la fundición de nuevas aleaciones sin que haya unos moldes preparados de antemano en los que verter el metal fundido. De todo esto se colige que el actual interregno durará

bastante. Y recordemos que uno de los rasgos más destacados de un periodo de interregno es que todo (o casi todo) puede pasar, si bien nada (o casi nada) puede hacerse con un grado mínimo de confianza y seguridad en uno mismo.

La sabiduría popular aconseja no vender la piel del oso antes de cazarlo, y el gran poeta ruso Vladimir Mayakovski, inspirándose en su propia y bastante dramática serie de experiencias durante otro «periodo de interregno» como fue el que se extendió entre la caída del régimen zarista y el surgimiento del Estado totalitario de Stalin, advirtió a sus contemporáneos de que no pintaran lienzos épicos en tiempo de revoluciones porque seguramente se los desgarrarían. Cuando hacemos caso omiso de su consejo, estamos abonándonos a repetir el error de componer estructuras imaginadas con retales de modas pasajeras, o «totalidades» a partir de episodios, o tendencias a partir de movimientos difusos y no coordinados entre sí, y nos condenamos a reciclar las actuales «comidillas» del día en teorías sociológicas improvisadas a toda prisa. De todos modos, vale la pena recordar que aquella frase que tanto gustan de emplear los comentaristas deportivos —«estamos presenciando un acontecimiento histórico»— deja sin respuesta tanto la pregunta del posible hiato entre lo que se supone que hay que presenciar y lo que los propios testigos del hecho creen estar presenciando, como la de cuánta capacidad de perdurar en el tiempo cabe suponerle a una historiografía escrita por testigos oculares.

Yo, personalmente, como tal vez usted sabrá, no me siento cómodo cuando, a falta de un término mejor, tengo que conformarme con utilizar la etiqueta «posmodernidad» para denotar un cambio en el contexto sociocultural que, en realidad, sólo unas herramientas analíticas revisadas o completamente nuevas podían haber captado, comprendido y descrito adecuadamente. Y me siento incómodo principalmente en dos sentidos.

En primer lugar, porque fuera cual fuere el significado pretendido por el usuario del término, este implicaba que ya habíamos dejado atrás la era moderna, algo que era evidentemente falso. El propio François Lyotard observó con un toque de ingenio (no exento de seriedad ni acierto) que para ser moderno antes hay que ser posmoderno. La llegada de lo que equivocadamente se llamó «pos-modernidad» fue un acontecimiento «interno» de la historia de la era moderna, una era que estaba aún muy lejos de adivinar siquiera los títulos de sus próximos capítulos, cuanto más la ubicación de su línea de meta. Si acaso, ese acontecimiento dejó al descubierto las características esenciales del modo moderno de «ser-en-el-mundo» de las que la modernidad «pre-posmoderna» había sido benditamente inconsciente (ese era, según lo entiendo yo, el significado de la paradoja de Lyotard). La llamada «posmodernidad» fue el momento de enterarse de cuáles de las promesas de la modernidad eran pretensiones fraudulentas o ingenuas, cuáles de sus aspiraciones eran manifestaciones de una arrogancia censurable, y qué intenciones latentes encubrían algunos de aquellos objetivos proclamados a grandes voces. Podría decirse, empleando la terminología hegeliana, que la «posmodernidad» fue un estadio crucial

en el largo y tortuoso camino que iba desde la «modernidad en sí» hasta la «modernidad para sí»; un momento en el que esta adquirió conciencia de sus propias capacidades y limitaciones, o en la que, cuando menos, se postuló la necesidad de que adquiriera tal conciencia y se consiguió que se acercara un poco más a adquirirla. El término «posmodernidad» ocultó y disimuló el verdadero sentido de lo que estaba sucediendo entonces, en lugar de revelarlo.

La segunda razón para sentirse incómodos con el término era el contenido puramente negativo que sugería. Implicaba (erróneamente, como ya he tratado de señalar) lo que las realidades presentes habían dejado de ser, pero daba muy poca información (o ninguna) acerca de los atributos definitorios de las mismas; llamaba a realizar un inventario de cosas rechazadas y abandonadas, en vez de un catálogo razonado de aquellas otras cosas que habían ocupado su lugar. Sentí, por lo tanto, la necesidad de acuñar y emplear un término dirigido a expresar lo que son esas nuevas realidades (o, al menos, cuáles son sus rasgos más distintivos), en vez de centrarme en lo que no son, y por consiguiente, la necesidad de explicar qué era lo que justificaba un reajuste de las herramientas sociológicas existentes. De ahí surgió la elección de la metáfora de la «liquidez». Es verdad que la modernidad estuvo muy ocupada desde el principio en fundir «todo lo sólido», pero no lo hizo porque le desagradara o le molestara necesariamente la solidez, sino porque los «sólidos» existentes no le parecían suficientemente consistentes; de hecho, juzgó que estaban en un estado de avanzada putrefacción. La intención original —por lo menos, la declarada inicialmente— consistía en reemplazar los desastrosos y destartados sólidos que estaban perdiendo su consistencia y su capacidad de sujeción por sólidos diseñados y cincelados en las forjas de la razón y, por consiguiente, resistentes a la erosión y la deformación (una idea que hallaría su expresión más plena mucho tiempo después —cual lechuza de Minerva— en el modelo de «sistema autoequilibrado» de Talcott Parsons, entendido como un estado de cosas capaz de, después de haber sido desviado de su curso regular, retornar rápidamente a este gracias a sus propios mecanismos homeostáticos). Pero esto ya no es así. Antes de que el material fundido tuviera tiempo de petrificarse en una forma estable y sólida, ya había vuelto a fundirse. Nuestros acuerdos son temporales, pasajeros, y vienen acompañados de la advertencia «válidos hasta nuevo aviso». Las «estructuras» que tan afanosamente preparamos en nuestro contraproducente avance hacia el «orden» son «biodegradables», por así decirlo: empiezan a descomponerse en el momento mismo en que se ultima su composición o, con demasiada frecuencia, antes incluso de que esta se haya ultimado. No nos fiamos de que vayan a mantenerse en forma durante mucho tiempo en unas circunstancias caleidoscópicamente cambiantes como las actuales. No es la cualidad de la solidez la que exigimos a las estructuras que componemos a partir del acuerdo provisional, el arreglo temporal o las medidas de emergencia, sino la de la flexibilidad. Los nudos que atamos tienen que poder desatarse simplemente estirando del cordón; algo análogo a nuestra nueva capacidad

para hacer aparecer o desaparecer una imagen en la pantalla del iPad con sólo un dedo.

Sin embargo, como bien señaló Richard Sennett, hoy en día, «algunas empresas perfectamente viables son destruidas o abandonadas, y muchos empleados capaces quedan a la deriva y no se ven recompensados, simplemente porque la organización debe demostrarle al mercado que es capaz de cambiar».^[40] Sennett también comentó que la «repugnancia a la rutina burocrática y la búsqueda de la flexibilidad han producido nuevas estructuras de poder y control en lugar de crear condiciones de liberación».^[41] Como yo mismo he argumentado en otro escrito, la flexibilidad — sello característico de la modernidad líquida que es un activo en manos de los gobernantes, pero una desventaja para los gobernados— es en el fondo la nueva estrategia de dominación.^[42] En lugar de la regulación normativa, la vigilancia panóptica y la acción policial, hoy es la capacidad de los superiores para ejecutar trucos de desaparición y escapismo a lo Houdini la que mantiene a sus subordinados en una condición de servidumbre e impotencia. El reverso de esa flexibilidad es la fijación para algunos y la inmovilización para otros (para otros muchos, en realidad). La movilidad es el principal factor de estratificación en la sociedad moderna líquida. Además, el «nada a largo plazo», precepto de la razón de la modernidad líquida y eje sobre el que gira la racionalidad moderna líquida, es —por citar a Sennett de nuevo— un «principio que corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuos»^[43] con devastadoras consecuencias para el carácter de la conciencia ética y la solidaridad humanas.

Todos esos elementos cruciales y, de hecho, definitorios de nuestra realidad de principios del siglo XXI que el concepto de «modernidad líquida» pone inevitablemente en un primer plano eran los que el concepto mismo de «posmodernidad» omitía de toda consideración o relegaba por completo a un segundo plano.

DECONSTRUCCIÓN Y NEGACIÓN

Carlo Bordini: Un periodo de transición como el posmodernismo trata de reivindicarse como tal propugnando desde el terreno filosófico la necesidad de transformar el pasado, un pasado cuyos instrumentos mismos de comprensión de la realidad se nos presentan como anticuados e insuficientes. Este nuevo modo de pensar está muy bien representado por el deconstruccionismo de Jacques Derrida y por el pensamiento débil de Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, profundamente influidos tanto por Nietzsche como por Heidegger. Precisamente inspirándose en Heidegger, Vattimo subraya la esencia de lo que no es fundamental para el posmodernismo, y para él «pensar es recuerdo, recuperación-aceptación-distorsión»; es decir, volver a mirar la modernidad y sus fundamentos con cierto distanciamiento, como si estuviéramos contemplando monumentos conmemorativos que representan nuestro pasado.^[44] Estos últimos constituyen una imagen discreta de un pueblo que vivió antes de nosotros y del que quedan solamente trazas (textos). El observador posmoderno se sitúa al otro lado de esos acontecimientos (de ahí que sea «pos-») y, por lo tanto, fuera de la historia.

El deconstruccionismo de Derrida es perfecto para representar la visión posmoderna a través de un estricto proceso de negación del espíritu moderno que, de todos modos, no produce una representación paralela en positivo del supuesto nuevo panorama al que esa negación da lugar. El deconstruccionismo es, en realidad, la filosofía funcional del posmodernismo. Autorreferencial, provocador, intuitivo, poco claro, críptico, creativo y ferozmente crítico, constituye el eslabón final de una cadena que arranca del irracionalismo de Nietzsche, lo cual evidencia una conexión estrecha con el pensamiento de Heidegger, adalid del subjetivismo del siglo xx, que refleja, a su vez, una peligrosa afinidad con el nazismo (del que el pensador alemán fue, durante cierto tiempo, entusiasta partidario). Mientras que la filosofía hegeliana y su progenie (incluido el marxismo) cabalgan a lomos de la modernidad y apoyan los valores y los objetivos de esta (la historia, el progreso, lo colectivo), el irracionalismo la combate y desnuda sus contradicciones (Nietzsche). Vuelve a poner en el candelero al individuo, al sujeto que da sentido al mundo que lo rodea (Husserl); niega la historia y el progreso, señalando al mismo tiempo la naturaleza excepcional del individuo (Heidegger), a quien corresponde la tarea de interpretar el mundo. Este concepto fue de suma importancia en el largo proceso de constatación de la insolvencia de la modernidad. Derrida, el filósofo que, más que ningún otro, supo ligar el embrionario concepto de *Destruktion* de Heidegger con la posmodernidad, «deconstruyó» las certezas de la modernidad y dejó al descubierto el carácter ilusorio y sesgado de esta. Lo hizo usando las armas de la filosofía, sin entrar en el terreno de lo político (ni siquiera en 1968 dejó de mantenerse al margen) o lo social.

Sin embargo, la sociología, la ciencia de la interpretación de los hechos y los

cambios sociales —que está mejor preparada para esta tarea y que está, además, acostumbrada a servir de apoyo a la modernidad con sus instrumentos falsamente objetivos, acordes con las necesidades originales de *Wertfreiheit* (neutralidad ética) elaboradas y expuestas por uno de sus más influyentes padres fundadores, Max Weber— entró en crisis durante esos años.^[45] Muy alejada ya de las advertencias lanzadas en su momento por la Escuela de Fráncfort, de la que el único miembro aún en activo es el filósofo Jürgen Habermas, la sociología de la crisis se prodigó durante mucho tiempo en descripciones negativas de una sociedad cambiante, y tiene hoy en usted, Zygmunt, a su más acertado y explícito exponente.

La comprensión de ese mundo cambiante, que está dejando atrás siglos de tranquilizadora solidez, ha hallado una eficaz metáfora de la posmodernidad en el concepto de la sociedad líquida, en la que todo es móvil, incierto y temporal. El cambio social que describe tiende a propiciar un modelo sociológico flexible, que sirve más para comprender y explicar que para criticar. Esa es hoy una tarea más encomiable que nunca, casi redentora, en un momento de confusión e incertidumbre generales en torno a los objetivos que hay que perseguir.

El individuo que ha vivido la posmodernidad, que se ha visto sometido al desmoronamiento de las ideologías, que ha perdido sus valores de referencia, la seguridad de su empleo y su código ético, que ha sido golpeado por una incertidumbre económica y existencial sin precedentes, puede ahora encontrar en su sociología «comprehensiva» razones para recuperar la tranquilidad y la paz. De hecho, la sociología de la posmodernidad se ha prodigado en la producción de grandes ensayos integrales sobre el cambio observado, centrándose principalmente en el examen del individualismo, la pérdida de solidaridad social y la globalización, y lo ha hecho como si estuviera abordando un fenómeno ya en marcha.

Sobre la interpretación del posmodernismo, existe un contraste de pareceres documentado entre Lyotard y Habermas, autor este último que ha expresado reiteradamente su opinión contraria, que detalló especialmente en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*.^[46] Mientras que, para Lyotard, el posmodernismo produce una liberación con respecto a la ideología del capitalismo y el imperialismo, para Habermas, el fin de los grandes relatos supone una catástrofe. En realidad, él opina que el posmodernismo surge por contraposición a la modernidad, como una negación de esta, y por lo tanto, considera que no está dotado de autonomía propia; es simplemente un «signo de los tiempos» que deriva del punto muerto en el que actualmente se encuentra el pensamiento ilustrado, que se identifica con la modernidad. En definitiva, la modernidad no está acabada, según Habermas; de hecho, hay que fomentarla y alimentarla para que no volvamos a caer en la fosa del oscurantismo.

Sin embargo, la extensión del posmodernismo a todos los sectores de la sociedad hasta alcanzar, incluso, a las relaciones personales y sentimentales fomentó la confusión e hizo del propio posmodernismo una especie de término negativo de uso

indiscriminado que se empleaba con excesiva ligereza para explicar los grandes cambios que caracterizan nuestro tiempo. Esa negatividad, ese carácter de concepto contrapuesto a un modo de ser y de evaluar, unida a una ética precisa que se reconoce a sí misma en la modernidad, ha significado que muchos observadores rechacen la idea del posmodernismo, como usted mismo ha hecho (coincidiendo con Habermas en este punto), y prefieran considerar el momento presente como una modificación interna de la modernidad misma, una variante de esta que usted califica de «líquida».

[47]

Pero tanto si se acepta el concepto de posmodernismo entendiéndolo como una ruptura con un pasado prácticamente insalvable, como si se prefiere hablar de una «licuefacción» que se deslizó en la modernidad misma, parece claro en cualquier caso que hablamos de una «condición» ocasional y, por lo tanto, pretendidamente «temporal». Es una condición soportada, más que deseada, con todas las características de una crisis de transición: una de esas grandes crisis históricas de transición a la que los estadounidenses llaman *Great Divide* (o «gran divisoria»). Una gran línea de división estructural que, por el hecho de serlo, tiene consecuencias significativas para la cultura, las relaciones humanas y el destino del mundo en que vivimos, y que separa el pasado conocido de un futuro repleto de incógnitas. Las grandes divisorias son momentos catárticos de los que no hay vuelta atrás posible; son pasos decisivos para la humanidad que, una vez dados, no permiten dudas ni medias vueltas, y que sólo tras muchos años nos dejan ver el impactante grado de cambio definitivo que provocaron. No tenemos información de muchas de las grandes líneas divisorias que han jalonado la historia del hombre: la mayor fue la introducción de la escritura, una tecnología revolucionaria que cambió el cerebro humano y estableció los cimientos del saber acumulativo.

Pero el posmodernismo ya pasó. Su ciclo vital ha llegado a su fin y su labor como barquero que debía transportarnos a otra orilla ha terminado. Nos ha dejado en una costa desconocida y traicionera, enfrentados a la perspectiva de nuevas amenazas y de una crisis económica de proporciones globales que es difícil de entender, porque ese nuevo mundo en el que hemos desembarcado, sucesor de la modernidad y de la posmodernidad, oculta oscuras intenciones. Es labor de la sociología, en el nuevo sentido que usted mismo indicó, no limitarse únicamente a observar los hechos sin juzgarlos, sino llegar al fondo de los motivos por los que ocurren: comprender y ayudarnos a entender el presente para preparar el mañana. Ese es el único camino que nos queda para aliviar la incertidumbre.

La posmodernidad es una transición entre la modernidad y este otro nuevo estadio que no tiene aún nombre, si bien sus rasgos esenciales están empezando ya a cobrar forma. Todas las etapas de transición —como lo fue el prerromanticismo a comienzos del siglo XIX, o el decadentismo, justo antes del XX— padecen graves problemas de ajuste, de doloroso lamento por las cosas perdidas, y se caracterizan por un emocionalismo extremo, una ruptura con el pasado y la búsqueda de un nuevo

equilibrio. Sin embargo, a diferencia de otras crisis relevantes del pasado, el posmodernismo no aportó grandes innovaciones en un sentido positivo, salvo por el inicio del enorme movimiento de desmasificación que continúa aún en marcha. Así pues, ¿cuándo empezó? Posiblemente hacia el final de la década de 1970. Según un consenso bastante generalizado, la fecha simbólica se situaría en el año 1979, cuando se publicó la emblemática obra de Lyotard, lo que da a entender que la clasificación del fenómeno posmoderno fue esencialmente europea y que, desde aquí, se extendió al conjunto del mundo occidental. En un sentido más amplio, puede decirse que empezó con la crisis energética y del petróleo de la década de 1970, que suscitó una grieta irreparable causada en realidad por un periodo previo de prosperidad económica y de desarrollo de un consumismo generalizado (la década de 1960).

El fin de la modernidad radica ahí, en las revueltas estudiantiles y obreras, en la Revolución Cultural importada de la China de Mao y la primera decepción vivida por una sociedad opulenta de consumo. Desde entonces, nada ha vuelto a ser igual. Hasta los medios de comunicación (el más importante de ellos, la televisión) fueron perdiendo su autoridad singular y su capacidad suprema para obtener el acuerdo general mediante su contribución a la masificación «ideológica», una contribución que ya iniciaran la radio y el cine en tiempos del fascismo, el nazismo y otros sistemas totalitarios de todo el mundo. Era el derrumbe de un mundo que ya no podía seguir el paso de los tiempos. Las nuevas tecnologías (cuya presencia era aún muy tímida), la miniaturización o la apertura de las frecuencias de radio y televisión ayudaron a socavar los cimientos del pensamiento imperante y a producir un intercambio de ideas singular: un movimiento de innovación —alternativo, lo llamaban— protagonizado por los jóvenes.

Sin embargo, aquel estaba condenado a ser un periodo breve y tumultuoso, marcado por oscuros y violentos intentos de regresar al orden establecido: conatos de restauración, golpes de Estado, conspiraciones secretas, atentados —los «años de plomo» (ese periodo de agitación política en Italia que se extendió desde principios de la década de 1970 hasta principios de la de 1980)—, a los que siguió el extremismo de facciones enfrentadas (el secuestro de Aldo Moro, la Fracción del Ejército Rojo, las Brigadas Rojas), de consecuencias igualmente nocivas y, pese a las autodenominaciones y la autoglorificación de sus protagonistas, de una naturaleza claramente reaccionaria. Las características comunes a ambos tipos de reacción (incluso aunque sus protagonistas no lo supieran) eran la oposición al cambio que se estaba produciendo, la nula comprensión de la gravedad de la crisis y la torpeza de sus respectivos intentos de encauzarla hacia objetivos improbables. ¿Cuánto duró todo aquello? El posmodernismo abarcó treinta años, hasta el comienzo del siglo XXI, con algunos que otros movimientos marginales persistentes y unas pocas (e inevitables) regurgitaciones que pueden inducirnos a creer que aún existe hoy en día, si bien es evidente que está definitivamente acabado; de hecho, sus rasgos más predominantes nos parecen actualmente tan distantes en el tiempo como inviables en

el presente. Si quisiéramos precisar una fecha (un símbolo llamativo para definir mejor el final del posmodernismo), podríamos tomar la del 11 de septiembre de 2001, día de los atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York, un suceso trágico retransmitido en directo por televisión a todo el mundo. Aquel fue un doloroso punto final a todo un periodo convertido en un espectáculo global. Otra frontera temporal simbólica en ese mismo sentido (aunque mucho menos espectacular) podría ser la muerte de Jacques Derrida (en 2004), el que fuera el más significativo de los filósofos de la posmodernidad (no es casualidad que fuera francés, como Lyotard).

Ahora hemos dejado atrás el posmodernismo: lo vemos como una fantasmagórica sucesión de fuegos artificiales en la noche de la modernidad agonizante; como el resultado de un impulso biológico de supervivencia y de celebración antes de que todo haya acabado, antes de que den comienzo los problemas serios del «después», de los que no conocemos la magnitud ni el rostro, aunque tememos sus consecuencias. Un momento que, bien mirado, es cualquier cosa menos negativo, pese a que su propia denominación sugiera que es algo contrapuesto al pasado: una negación de la modernidad, de aquello que ya no somos.

Para tratar de entender adónde nos dirigimos, es acertado analizar qué representó la posmodernidad (o comoquiera que la llamemos) para nosotros, habitantes del siglo XXI, y cuáles fueron sus rasgos reconocibles. En primer lugar, estaba el individualismo. El posmodernismo fue el gran barquero que, coincidiendo con el fin del milenio, nos alejó de la orilla de dos siglos vividos en nombre de lo colectivo, de lo social, y que comenzaron con el hegelianismo en el siglo XIX y siguieron con Marx, la lucha de clases y, justo después, la sociedad de masas, para desembocar en la calma chicha de la desmasificación (allá por las décadas de 1970 y 1980). No es casualidad que 1989 fuese el año de la caída del Muro de Berlín, un acontecimiento liberador que precedió a la caída del régimen soviético o al hundimiento de la gran ilusión comunista; esto es, la ilusión colectivista de una sociedad capaz de satisfacer las necesidades de todos sus miembros. Esta ilusión fue sustituida por un individualismo extendido y agresivo en el que todos miran por sí mismos a costa de los demás y sin preocuparse por el bien de la sociedad.

El mundo que ha dejado atrás el posmodernismo es un mundo que se ha vuelto demasiado limitante para el individuo; un mundo que oprime a ese individuo y se injiere en su vida, y en el que este es incapaz de autoafirmarse por culpa del exceso de lazos que lo mantienen atado en forma de obligaciones para con otros. La excelencia no puede emerger y eso tiene un coste en términos de calidad.

Las empresas quieren tener la posibilidad de contratar a sus empleados en función de los méritos de estos y no de lo abultadas que sean las listas del paro, del mismo modo que quieren despedir a los que faltan al trabajo o a los que no son productivos. Al contrario de lo que sucedía en años anteriores, en los que reinaba un fuerte sentimiento de solidaridad social apoyado por un movimiento sindical poderoso, la idea de una liberalización del mercado laboral goza de creciente aceptación en la

opinión pública en general, lo que culmina en la regularización de los contratos de trabajo a corto plazo, temporales y de duración definida. Este es el comienzo oficial legalizado (que no el cultural, que ya se había producido) de la precariedad en el empleo. Inauguramos una nueva era. La desintegración de la masa, ligada en su momento al cuidadoso condicionamiento inducido por los medios de comunicación y, posteriormente, al consumismo galopante (que, durante un tiempo, había sido símbolo de la felicidad), produjo efectos impactantes: en concreto, personas que se sintieron de pronto aisladas, separadas de un contexto comunitario reconocible, solteras o en parejas nucleares, inicialmente incapaces de comunicarse y de comprender la situación nada habitual que estaban viviendo. Desprovistas de valores a los que remitirse (pues, entretanto, la crisis de las ideologías está dejando sentir sus efectos), estas personas ven amenazada su seguridad económica y existencial y, por consiguiente, no se sienten dispuestas a ayudar a otras. Se preocupan únicamente por sus propios intereses personales y por protegerse ante un presente inestable y un futuro incierto. El mundo es fluido, un océano agitado en el que las relaciones económicas, sociales y culturales se combinan entre sí sin cesar. Grandes movimientos, poderosos cataclismos y agotadoras resacas dan una idea de la inestabilidad extrema típica de los grandes sistemas globales.

Dentro de ese enorme mundo líquido se mueven miles de millones de vidas, a menudo abrumadas y desorientadas por la liquidez del entorno en el que viven; empujadas en direcciones aleatorias en contra de su voluntad y provistas de oportunidades limitadas, no ya para determinar su propio futuro, sino, incluso, para entender las razones de lo que está ocurriendo. Vidas inmersas (sumergidas tal vez) en la liquidez de la vida. Porque no queda rastro de sus vidas, de su trabajo o de sus actos en la tersa y compacta superficie de ese mundo-océano. Bajo esa superficie, se forma una «sociedad oculta» que se adapta a diario a las condiciones de un ambiente cambiante, igual que esas algas marinas que se resisten tenazmente a perecer aferrándose a la arena para, luego, dejarse ir movidas por el oleaje. Si el empuje de las olas es demasiado fuerte, son arrancadas y arrastradas, pero siguen estando preparadas para aferrarse de inmediato a otra parte, extendiendo sus ganglios vitales hacia el primer punto de anclaje disponible al que puedan agarrarse.

La sociedad oculta está compuesta por multitudes y está basada en la adaptabilidad a las condiciones adversas. Su existencia es una resistencia continua a los incrementos y los decrementos, a los sucesos excepcionales, a los desastres naturales y morales, a las promesas rotas, a las regulaciones que corrigen certezas que parecían ya consolidadas, a los desmoronamientos, a los cierres repentinos, a las ejecuciones hipotecarias, a las marginaciones, a las discriminaciones, a las expectativas frustradas, a las interpretaciones restrictivas, a los proyectos que «no estaban incluidos en nuestros programas», a los chanchullos, a los delitos graves, a las indemnizaciones impagadas, a los percances, a los fallos de funcionamiento y a las decepciones.

Esta sociedad sumergida está compuesta por personas corrientes que están despertando ahora de la sociedad de masas y sus inexorables certezas y que ya no tienen puntos de referencia fijos; son personas que piensan que llevan una vida normal y descubren (no sin cierto sonrojo) que han vivido en la posmodernidad sin saberlo. Y entonces, en el momento preciso en que adquieren conciencia de ello (no sin cierta confusión y fuertes reservas), se enteran de que la posmodernidad es también un episodio del pasado.

El hoy es un libro sin título y, al menos por el momento, sin ni tan sólo una etiqueta de conveniencia que permita que nos sacudamos un poco el miedo a lo desconocido.

No se espera que la gente corriente sepa lo que significan términos como moderno, posmoderno u otros por el estilo; sin embargo, ese conocimiento es necesario para el siguiente nivel, el de la superficie del mundo líquido. Para quienes viven inmersos en la liquidez, la terminología especializada es un ejercicio inútil, porque tiene poco sentido y no se le pueden imputar (al menos, no en teoría) los problemas con los que esas personas se encuentran a diario. La experiencia cotidiana a la que tenemos que enfrentarnos en el futuro inmediato está representada más bien por el aumento del precio de la gasolina, las facturas, los productos de consumo, los impuestos, la falta de empleo para nuestros hijos y la dificultad para pagar nuestras hipotecas. No importa si es una consecuencia de la posmodernidad o sólo uno de muchos momentos de crisis. Lo importante es resistir.

Quizá Jean-François Lyotard tuviera razón cuando dijo que la modernidad terminó en el momento en que se produjo el sinsentido de los campos de concentración, el ejemplo más trágico de una institución totalizadora que trasciende los límites de lo humano y, por consiguiente, no puede generar ya nada peor en la escalada de horror y de abuso contra el individuo.

Zygmunt Bauman: Nuestros padres podían enzarzarse en disputas sobre lo que había que hacer, pero todos estaban de acuerdo en que, en cuanto se definiera la tarea que debía realizarse, la «agencia» estaría allí, lista para realizarla, y entiéndase por agencia en este caso los Estados, armados simultáneamente de poder (capacidad para hacer cosas) y política (capacidad para asegurarse de que se hacen las cosas correctas). Nuestra época, sin embargo, es sorprendente por las (cada vez más numerosas) pruebas que da de que las «agencias» de esa clase han dejado de existir y de que, desde luego, no se encuentran ya donde solían encontrarse. El poder y la política viven y se mueven separados el uno de la otra y su divorcio definitivo nos aguarda a la vuelta de la esquina. Por una parte, vemos al poder desplazarse sin peligro por la tierra de nadie de las extensiones globales, libre del control político y libre también para seleccionar sus propios blancos; por la otra, ahí está la política, a la que han exprimido/robado todo (o casi todo) su poder, su fuerza y su mordiente.

Todos nosotros, individuos por decreto del destino, parecemos abandonados a nuestros propios recursos individuales, muy poco adecuados para las grandiosas tareas a las que ya nos enfrentamos y para aquellas otras, todavía más sobrecogedoras, a las que sospechamos que nos veremos expuestos a menos que alguien encuentre un modo de evitarlas. En el fondo de todas las crisis en las que nuestro tiempo es pródigo yace —como ya hemos indicado brevemente con anterioridad— la crisis de las «agencias» y de los «instrumentos de acción efectiva», así como una sensación derivada de esta. Me refiero a la desconcertante, degradante y exasperante sensación de haber sido condenados a la soledad ante unos peligros compartidos.

También hemos mencionado una respuesta a esa crisis de agencia que ha adquirido una enorme popularidad. Me refiero al habitualmente llamado «movimiento de los indignados». Pero ¿qué es lo que indigna a «los indignados»? Si salen de sus hogares protegidos por cámaras de circuito cerrado de televisión para concentrarse y «ocupar» plazas públicas, es porque quieren expresar su indignación ante la indolencia de las instituciones políticas existentes (esas que presuntamente representan sus intereses y los reciclan en forma de acciones y medidas), pero también porque les indigna su propia impotencia como ciudadanos. Esperan hallar en esas plazas abarrotadas lo que no han podido encontrar en sus urbanizaciones privadas, aunque aún está por ver si tal esperanza es realista o vana sin más.

Sea como sea, la indignación está ahí y ya se ha sentado un precedente en cuanto a la manera de descargarla: salir a la calle y ocuparla. La población de ocupantes potenciales es enorme y crece día a día. Tras haber perdido la fe en una salvación que les viniera «desde arriba» (es decir, desde los Parlamentos y los despachos gubernamentales) y lanzada a la búsqueda de vías alternativas para que se haga lo correcto, la gente se echa a la calle en una especie de viaje de descubrimiento o experimentación. Transforma las plazas urbanas en laboratorios al aire libre, en los que se diseñan o se descubren por casualidad herramientas de acción política de las que se espera que estén a la altura del desafío para el que se ponen en práctica, y allí son puestas a prueba e, incluso, llegan a superar tal vez su bautismo de fuego. Son varias las razones por las que las calles de las ciudades son buenos escenarios para tales laboratorios, y son unos cuantos más los motivos por los que los laboratorios allí instalados parecen producir —aunque sólo por el momento— lo que se había buscado en otras partes sin resultado.

Este fenómeno del «pueblo en las calles» ha mostrado hasta el momento su capacidad para derribar algunos de los más aborrecidos objetos de la indignación popular, figuras a las que ese pueblo culpaba de su sufrimiento, como Ben Alí, Mubarak o Gadafi. Todavía le queda por demostrar, sin embargo, que, por eficaz que haya sido a la hora de despejar de escombros el solar donde habrá que proceder a la futura construcción, podrá ser también útil para esas obras cuando haya que realizarlas. La segunda incógnita (y no menos crucial que la primera) es si esa

limpieza de escombros podrá lograrse con igual facilidad en países no dictatoriales. Los tiranos tiemblan sólo con ver que el pueblo se echa a la calle (sin orden ni invitación previas), pero en un ámbito más global, los dirigentes de los países democráticos y las instituciones que crean para velar por la perpetua «reproducción de lo mismo» no parecen haberse dado por aludidos aún ni dan la impresión de estar preocupados; continúan recapitalizando los bancos de las incontables Wall Streets del mundo, tanto si estas están ocupadas por indignados locales como si no. Como muy agudamente observó Hervé le Tellier, nuestros líderes hablan de «escándalo político, caos bárbaro, anarquía catastrófica, tragedia apocalíptica, hipocresía histórica» (recurriendo en todos esos casos, fijémonos bien, a términos acuñados por nuestros antepasados conjuntos, los griegos, ¡hace más de dos milenios!), dando a entender que las meteduras de pata y las fechorías de un país y de su Gobierno podrían ser atribuidas a la crisis en la que ha caído el conjunto del sistema europeo, pero, al mismo tiempo y por eso mismo, exonerando al sistema en sí.

Ahora bien, hay un asunto aún más grave que es necesario abordar. El «pueblo que ocupa las calles» puede muy bien sacudir los cimientos mismos de un régimen tiránico o autoritario que aspira a un control total y continuo sobre la conducta de sus súbditos y que, por encima de todo, les expropia el derecho a la iniciativa; sin embargo, esto difícilmente sucede en una democracia, que puede asumir fácilmente grandes dosis de descontento sin sufrir una debacle y puede asimilar cantidades ingentes de oposición. Los movimientos de los indignados^[*] en Madrid, Atenas o Nueva York, a diferencia de sus predecesores (por ejemplo, la ocupación popular de Václavské náměstí en la Praga comunista), siguen aún esperando en vano no ya que su presencia en las calles influya (por poco que sea) en las políticas de sus Gobiernos, sino que sea simplemente advertida por estos. Lo mismo puede decirse (multiplicado hasta el infinito) de lo que sucede en línea, es decir, con las personas que intentan de todo corazón cambiar la historia (su propia biografía incluida) desde Facebook, Twitter o Myspace, «blogueando», escupiendo veneno, pregonando a los cuatro vientos, «tuiteando» y llamando a la acción.

Otra cuestión es la de la calidad de los líderes políticos y, en realidad, del liderazgo político en sí, que usted tan punzantemente ha analizado. Permítame que cite en este contexto una nota que envié a *Sociologicky Casopis*, una revista checa de sociología, donde traté de valorar el significado del entonces reciente fallecimiento de Václav Havel:

Hace unos días, cientos de miles de personas (más de un millón quizá) se echaron a las calles y las plazas públicas de Praga para dar su adiós a Václav Havel, según muchos observadores, el último de los grandes líderes políticos a la par que espirituales (espirituales gracias en gran medida a su grandeza política, y políticos en gran medida también gracias a su grandeza espiritual) de quienes difícilmente volveremos a ver a otros que estén a su altura en lo que nos queda de vida. Tampoco veremos un número comparable de personas impulsadas a salir a la calle por su sentimiento de gratitud y respeto hacia un estadista, en vez de por la indignación, el malestar y el desdén más absolutos por las personas en el poder y por la política «tal como la conocemos». En su despedida a Havel, aquella multitud doliente lloró a un líder político que, de forma radicalmente diferente a como operan los políticos de hoy en día, dio el poder

a quienes no lo tenían, en lugar de despojarlos de las pocas migajas de este que aún conservaban.

Havel fue uno esos pocos líderes políticos/espirituales —cada vez más escasos— que puso en evidencia, y con gran trascendencia, la ironía y el desdén con el que la opinión tanto culta como popular ha tratado demasiado a menudo la capacidad de un individuo para cambiar el curso de los acontecimientos. Los historiadores futuros colocarán muy probablemente el nombre de Václav Havel en la lista de los grandes individuos que «marcaron la diferencia» y sin los que el mundo no sería (ni podría ser) el que hemos heredado. Los historiadores tal vez confirmen también las temerosas previsiones de los millones de personas que lloraban la marcha de Havel y añadan al nombre del desaparecido dirigente la aposición «último de la estirpe de grandes líderes que dieron forma al mundo que hoy habitamos». Despidiéndonos de Havel, la mayoría de nosotros —incluidos nuestros actuales dirigentes nombrados/electos, por reacios que sean a admitirlo— tenemos el derecho y el ineludible deber de vernos como enanos sentados a hombros de gigantes, de quienes Václav Havel fue, sin duda, uno de los más grandes. En vano buscamos a nuestro alrededor sucesores de esos colosos, aunque sea esta una época en la que los necesitamos más que nunca antes en nuestro recuerdo colectivo.

Havel nos dejó en un momento en que las personas que están al frente de los Gobiernos nacionales, incluso los de los Estados considerados «poderosos», son contempladas con una dosis sistemáticamente creciente de ironía e incredulidad. La confianza en la capacidad de las instituciones políticas existentes no ya para controlar o cambiar el curso de la historia cuando sea necesario, sino simplemente para influir en él está mermando a pasos agigantados. La confianza en la política como tal vaga a la deriva —los reiterados ejemplos de la impotencia de los Gobiernos han cortado sus amarres—, y hasta el momento ha tratado infructuosamente de hallar un atracadero seguro en el que amarrar de nuevo y al que anclarse. Cada vez está más claro que la red de instituciones políticas que hemos heredado no puede ya cumplir lo que cabría esperar de ellas, pero no contamos aún con una nueva caja de herramientas válidas para una acción colectiva eficaz, pues estas se encuentran todavía —en el mejor de los casos— en fase de diseño y no es probable que entren en producción o que se las reconozca siquiera como producibles en ningún futuro mínimamente inmediato.

Hace tiempo que se habla de la creciente debilidad de los poderes ejecutivos existentes, que cada vez es más probable que no tenga cura. Es demasiado flagrante como para que pase inadvertida. Jefes de los Gobiernos más poderosos se reúnen un viernes para debatir y trazar la línea de acción correcta que deben seguir, pero aguardan temblorosos a la reapertura de los mercados bursátiles el lunes siguiente para comprobar si esa decisión que han tomado lleva o no todas las de perder. De hecho, el actual estado de interregno no es fruto de un parto que se pueda considerar reciente en modo alguno. Su presencia cada vez más notable no sólo fue señalada, sino que también fue objeto de reconocimiento y reflexión, años atrás, coincidiendo con el creciente déficit de confianza en los vehículos establecidos para la acción colectiva, con el interés decreciente por la política institucionalizada, y con el sentimiento que se propagaba sin cesar (y que hoy es ya generalizado, ambiental incluso) de que la salvación, suponiendo que tal cosa fuera concebible, no vendría o no podría venir de arriba. Podríamos añadir que los conductores y los revisores de los vehículos mencionados, actuando en solitario o en grupo, llevan mucho tiempo haciendo todo lo imaginable para cortar las amarras de esa confianza a base de negar y desacreditar el valor de las actuaciones conjuntas, y para mantener desanclada esa confianza a base de reprender, importunar y acosar a hombres y mujeres de toda clase y condición haciéndoles creer que, aunque se sufran en común, los problemas compartidos tienen causas completamente individuales y, por lo tanto, pueden y deben ser afrontados individualmente, y resueltos recurriendo al uso de medios

individuales.

Ahora que las cada vez más evidentes divisiones sociales existentes buscan en vano una estructura política en la que puedan verse reflejadas, además de las herramientas políticas capaces de servir bien a ese reflejo, el rasgo primordial y casi definitorio del estado de «interregno» —la tendencia de este a hacer posible que pase cualquier cosa, pero sin que nada se consiga con un mínimo grado de seguridad y de certeza en cuanto a sus resultados— podría muy bien manifestarse con una fuerza sin precedentes y aún mayores consecuencias.

Eso era lo que cabía esperar de nuestra época, bautizada ya por adelantado como «interregno» por Antonio Gramsci (un término que había caído indebidamente en el olvido y que había permanecido allí demasiado tiempo, aunque, por suerte, ha sido recientemente exhumado y desempolvado gracias al profesor Keith Tester). Una época, la nuestra, en la que se acumulan pruebas casi a diario de que las maneras antiguas, conocidas y contrastadas de hacer las cosas ya no funcionan, mientras que sus sustitutos pretendidamente más eficientes no aparecen por ningún lado (o son aún demasiado precoces, volátiles o embrionarios como para que podamos percibirlos o podamos tomarlos en serio aun en el caso de que los percibiéramos).

Podemos dar por supuesto sin temor a equivocarnos que las personas que, cada vez en mayor número, se echan actualmente a las calles y se instalan durante semanas o meses en las tiendas improvisadas que montan como refugio en plazas públicas saben (o, si no lo saben a ciencia cierta, tienen desde luego suficientes oportunidades de adivinar o sospechar) «de» qué están huyendo. Saben seguro (o, al menos, tienen buenos motivos para creer que saben) lo que «no» les gustaría que se siguiera haciendo. Lo que no saben, sin embargo, es qué hay que hacer «en vez de eso». Y lo que es más importante aún: no tienen ni idea de «quién» podría tener el poder y la voluntad suficientes para dar lo que ellos considerasen finalmente que es el paso correcto hacia delante. Unos mensajes de Twitter y de Facebook los convocaron y los animaron a salir a las plazas para protestar contra «lo que hay»; sin embargo, los remitentes de esos mensajes no dicen ni pío sobre la controvertida cuestión de qué «debería» reemplazar a eso que ahora «hay», o trazan un sustituto potencial con unos contornos tan suficientemente amplios, esquemáticos, vagos y, sobre todo, «flexibles» como para evitar que ninguna parte del mismo fructifique en manzana de la discordia. También mantienen un silencio prudencial a propósito del espinoso asunto de la compatibilidad o la incompatibilidad de sus diversas demandas. Los «tuiteros» y quienes envían mensajes en Facebook pueden saltarse tal cautela, sí, pero lo estarán haciendo a costa de la causa que traten de promover. Si hacen caso omiso de las rígidas reglas de la eficacia de los llamamientos digitales a las armas y del éxito de las estrategias de traslación de la movilización de los escenarios en línea a los presenciales, se arriesgan a que sus mensajes nazcan ya muertos o agonizantes y sin descendencia: pocas tiendas de campaña (por no decir ninguna) se instalarían en las plazas públicas en respuesta a sus llamamientos, y muy pocas albergarían a sus

residentes iniciales durante un tiempo significativo.

Hoy parece que se están limpiando solares vacíos, escenarios de futuras obras de construcción, en previsión de un cambio en la gestión del espacio. Son las personas movilizadas las que hacen ese trabajo o, cuando menos, se esfuerzan a fondo por hacerlo. Pero los edificios futuros destinados a reemplazar los que hoy han quedado vacíos o han sido desmantelados se encuentran todavía en fase de diseño, repartidos entre multitud de mesas de delineante privadas, y ninguno de ellos está listo ni de lejos para obtener la licencia de obras. De hecho, no se han puesto todavía los cimientos para ninguna obra autorizada por el departamento de urbanismo encargado de (y legitimado para) otorgar esa clase de licencias. La capacidad de despejar y limpiar solares de obras parece haber crecido considerablemente; sin embargo, el sector de la construcción va muy por detrás, y la distancia entre sus capacidades y la grandiosidad del trabajo constructor pendiente no deja de crecer.

Son la impotencia y la ineptitud notorias de la maquinaria política existente las que actúan hasta el momento como fuerza principal que impulsa a un número constantemente creciente de personas a movilizarse y a mantenerse en movimiento. La capacidad integradora de esa fuerza está circunscrita en exclusiva, sin embargo, a las labores de limpieza del terreno, y no es extensiva a los diseñadores, arquitectos y constructores de la polis que se erigirá a partir de entonces. Tras estar sometidas (junto con el resto del tejido social de la cohabitación humana) a un proceso de desregulación, fragmentación y privatización exhaustivas, esas instituciones continúan despojadas de gran parte de su capacidad ejecutiva y de la mayor parte de su autoridad y confiabilidad, y la probabilidad de que las recuperen es ciertamente nimia.

Toda creación es poco menos que inconcebible si no viene precedida de (o es simultánea a) un acto de destrucción. Sin embargo, la destrucción no determina por sí sola la naturaleza de la secuela constructiva y ni siquiera convierte la inminencia de esta en una consecuencia cantada. En lo que respecta a la red institucional de la sociedad (y, en concreto, a los vehículos de las iniciativas colectivas e integradas), da la sensación de que el año 2011 contribuyó considerablemente al aumento del volumen y la capacidad de los *bulldozers* disponibles, mientras que la producción de grúas para la construcción y del resto de material para las obras se hundía más aún con respecto a la ya prolongada recesión acumulada hasta ese momento, y las provisiones existentes de dicho material se mantenían inactivas, guardadas entre bolas de naftalina a la espera de tiempos más propicios, que, por desgracia, parecen tozudamente reacios a presentarse.

Los líderes de las coaliciones *ad hoc* no pueden ser más que líderes *ad hoc*, lo cual supone un trabajo no muy atractivo para personas con auténtica capacidad de liderazgo, dotadas de algo más que mero encanto fotogénico personal y habilidades para el trapicheo, hambrientas de algo más que una notoriedad instantánea (aunque frágil). Cada conjunto de circunstancias externas crea su propia serie de opciones

realistas para la elección individual, pero cada opción atrae a su propia categoría de interesados potenciales. La política actual —esa política manifiestamente impotente que se ocupa principalmente de mantener a sus gobernados a una distancia prudencial, y que está cada vez más dirigida por las consignas de los portavoces y los directores de escena, expertos en buscar buenas oportunidades para la foto, pero cada vez más alejada de los intereses y las preocupaciones cotidianas de la ciudadanía de base— difícilmente puede ser imán alguno para individuos con ideales y proyectos que trascienden la fecha de la siguiente cita electoral; no puede atraer a individuos con cualidades indispensables para ser un líder político, muy distintas de las que se necesitan para ser simples operarios de la maquinaria política. Y no es que hayan dejado de nacer dirigentes políticos potenciales, sino que las cada vez más deterioradas, decadentes e impotentes estructuras políticas impiden que lleguen nunca a alcanzar la mayoría de edad.

Permítame que cite lo expuesto en mi artículo «2011. The Year of People on the Move», que apareció en la web Social Europe:

Las alianzas forjadas en la fase de limpieza del terreno (las coaliciones arcoíris de intereses incompatibles en cualquier otro caso, claramente proclives a deshacerse tan pronto como escampe el chaparrón que las indujo a formarse) tienen muchas posibilidades de irse rápidamente a pique o, incluso, de explotar, dejando al descubierto (a la vista de todo el mundo) la verdad del carácter *ad hoc* de su matrimonio de conveniencia. La fase de desbroce del terreno no precisa de líderes fuertes. Todo lo contrario. Los líderes fuertes, con ideales y convicciones igualmente fuertes, no harían más que provocar el derrumbe de esas coaliciones arcoíris mucho antes de que las tareas de limpieza hubieran concluido. Puede que los portavoces de la gente en movimiento declaren estar satisfechos (aunque no necesariamente por las razones correctas) con el hecho de no necesitar líderes y de no tenerlos; puede, incluso, que vean esa ausencia de líderes entre la gente movilizada como un síntoma de progreso político y como uno de sus más destacados logros. Vladimir Putin dio en el clavo cuando, proclamando (muy probablemente de forma prematura) la derrota de las protestas populares masivas contra el altanero desprecio con el que los poderes fácticos rusos tratan a su electorado, imputó aquel presunto fracaso de las movilizaciones de la oposición a la ausencia en esta de un líder capaz de propugnar y mantener un programa que los manifestantes estuvieran dispuestos a aceptar y pudieran apoyar.

Creo que, reprochando/afeando a los indignados el hecho de que no hubieran nombrado líderes, Putin resumió de forma bastante precisa la actual fase en la que estamos experimentando con herramientas alternativas de acción política efectiva a fin de reemplazar a las aún existentes, muy trasnochadas y cada vez menos potentes y más desvencijadas. Pero el tiempo durante el que este diagnóstico continuará teniendo validez es algo que no está en su mano decidir (ni en la de nadie, a decir verdad) antes de que la gente que está haciendo historia (y que, a su vez, está siendo hecha por esa historia) decida por activa o por pasiva. Mientras siguen decidiendo, la necesidad urgente e imperativa (y la probabilidad) de que surjan líderes políticos y espirituales genuinos se hará más y más evidente. Y los líderes futuros harían bien en recordar y aprender de la experiencia y los logros de Václav Havel, porque Havel sobresalió incluso entre las más sobresalientes figuras políticas de la era reciente.

A diferencia de otros dirigentes políticos auténticos, Havel no disponía de

ninguno de los elementos considerados indispensables para ejercer una influencia tangible. No tenía un movimiento político de masas que lo arrojara y que le proporcionara una maquinaria política ramificada y afianzada. No contaba con acceso a generosos fondos públicos. No había un ejército, unas lanzaderas de misiles o una policía (secreta o uniformada) que ayudaran a hacer realidad sus palabras. No había unos medios de comunicación de masas que lo lanzaran al estrellato de la celebridad y que trasladaran sus mensajes a millones de personas ávidas de escucharlo y seguirlo. En realidad, Havel disponía solamente de tres armas en su empeño por cambiar la historia: esperanza, coraje y obstinación; armas que todos nosotros poseemos en mayor o menor medida. La única diferencia entre Václav Havel y el resto de nosotros estriba en que nosotros, a diferencia del líder checo, rara vez echamos mano de esas armas, y cuando lo hacemos (si lo hacemos), es con una determinación mucho menor (más débil y efímera).

Permítame señalar una vez más que, en el pasado, todas las grandes ideologías del espectro político, por muy en pugna que estuvieran entre sí, coincidían siempre en un punto: aunque estuvieran ferozmente enfrentadas a propósito de lo que había que hacer, casi nunca discutían sobre la cuestión de quién iba a hacer aquello que tenía que hacerse. Y no había necesidad de reñir al respecto, porque se daba por sentado que la agencia destinada a que el Verbo se hiciera Carne, por así decirlo, sería el Estado; el todopoderoso Estado, según se lo consideraba entonces, un Estado que fusionaba el poder para hacer cosas con la capacidad para decidir qué cosas había que hacer y cuáles se debían evitar, y un Estado que ejercía la soberanía plena (es decir, la capacidad ejecutiva absoluta) sobre su territorio y la población que lo habitaba. La sencilla receta para conseguir que se hicieran las cosas (fueran cuales fueren las cosas propugnadas) consistía en tomar el aparato del Estado para, desde allí, desplegar el poder que este poseía. En la imaginación general, el poder estaba «almacenado» en los depósitos gubernamentales, listo para ser usado. (Esta concepción estaba simbolizada en la imaginación popular, por ejemplo, por el botón activador del lanzamiento de los misiles nucleares que todos los presidentes estadounidenses han tenido la potestad de presionar con independencia del partido político que los llevara al Despacho Oval). Quienquiera que administrara ese almacén tenía la capacidad de hacer lo que considerara correcto y apropiado, o simplemente oportuno.

Pero ahora ya no es así. El poder para que se hagan las cosas flota ahora en el «espacio de flujos» (concepto inventado por Manuel Castells); es escurridizo, tremendamente móvil, irritantemente difícil de ubicar, precisar o fijar, y, como la legendaria hidra, tiene muchas cabezas. Es inmune a las reglas fijadas localmente y circunscritas territorialmente, y muestra una resistencia formidable a todos los intentos dirigidos a controlar su movimiento y a dotar sus movimientos (o sus respuestas a los nuestros) de un mínimo de previsibilidad. La otra cara de la moneda es la autoridad en rápido declive de los Gobiernos nacionales, que ponen de manifiesto a diario (aunque con mayor espectacularidad con cada día que pasa) su

impotencia. Supongo que el hecho de que los ideales y los proyectos de la «sociedad buena» hayan pasado de moda es consecuencia en último término de que los poderes capaces de llevar a cabo tales proyectos hayan desaparecido de nuestro campo de visión. ¿Para qué molestarse en devanarse los sesos tratando de responderse «¿qué hacer?»? si no tenemos respuesta para la pregunta «¿quién lo hará?»? Actualmente, estamos atravesando múltiples crisis, pero la más aguda de ellas —en realidad, una «metacrisis» que hace que todas las demás sean prácticamente insolubles— es la «crisis de la agencia» o, para ser más precisos, de la «agencia tal como la conocemos», es decir, la agencia (heredada y actualmente existente) del Estado, probada y contrastada por generaciones anteriores que la crearon e instauraron y que esperaban que nosotros —sucesores recomendados suyos— la usáramos.

De forma correspondiente y complementaria con el declive y la ausencia de una agencia (eficaz y confiable), se produjo en el terreno de la ideología un cambio trascendental. Hasta hace medio siglo, más o menos, las ideologías, por así decirlo, «envolvían» al Estado y a los intereses y fines fijos de este. Las ideologías de hoy envuelven más bien la «ausencia» del Estado como instrumento efectivo de acción y cambio. En su forma más extrema, la ideología de hoy en día está «privatizada», centrada en labrarse un nicho relativamente sólido/tranquilo en medio de las arenas movedizas, un refugio protegido y seguro dentro del irremediablemente desprotegido e inseguro entorno social actual (como los refugios antinucleares domésticos que se construían algunas familias en un mundo empeñado en encaminarse hacia la «destrucción mutua asegurada», o como las parcelas que se compran otras en urbanizaciones privadas protegidas en medio de ciudades donde cunde la violencia generalizada y el deterioro imparable). A cierta distancia del polo de la «individualización» extrema y de la pulverización de las totalidades sociales se extiende una amplia gama de ideologías interesadas en la búsqueda/probatuza de nuevas formas de acción colectiva como alternativas posibles a ese Estado que tan presente está, aunque sea principalmente por su ausencia. El fenómeno de la «gente en movimiento», movilizada en las calles y las plazas públicas, es una de esas «ideologías-en-acción». Incipiente y precoz, evidentemente no formado aún del todo, consistente más en un tanteo en la oscuridad que en un movimiento decidido y sistemático en una determinada dirección prediseñada/preelegida; se encuentra de momento, pues, en fase de prueba. Los resultados recogidos durante el ensayo son, como mucho, ambiguos, y el jurado está lejos aún de tener un veredicto; lo más probable, además, es que no tenga ninguno durante mucho tiempo. Las señales son controvertidas, la suerte de las sucesivas pruebas cambia caleidoscópicamente y el contenido de sus diversos mensajes es camaleónico. La negativa a depositar esperanzas en las instituciones políticas ya existentes es, quizá, su único factor invariable e integrador.

¿EL FIN DE LA HISTORIA?

Carlo Bordini: El final de los grandes relatos al que se refirió Lyotard está relacionado con el fin de la historia —por recuperar la apocalíptica imagen dibujada en su momento por Fukuyama— y recupera así el oscuro hilo que conecta a Nietzsche con la posmodernidad.^[48] Los grandes relatos no son otra cosa que la sedimentación cultural en la imaginación colectiva de los acontecimientos que, en el pasado, marcaron puntos de inflexión significativos o a los que se ha atribuido posteriormente, en retrospectiva, un significado especial con el propósito de construir la uniformidad que ofrece una imagen de conjunto. Sentir que formaba parte de la historia le sirvió a menudo al hombre para legitimar sus propias decisiones, pues le daba la impresión de que estas eran correctas y necesarias, aunque inevitablemente guiadas por el progreso que, cual máquina incansable, todo lo tritura y que prosigue sin pausa, con independencia de cuál sea la voluntad humana en cada momento. Como bien ha recordado Gianni Vattimo citando a Benjamin, la historia siempre es escrita por los vencedores, lo que la hace susceptible de ser manipulada y ordenada desde el punto de vista del observador.^[49]

Se deduce, pues, que la misma idea de progreso (una idea moderna) es algo forzado, un artificio construido especialmente para dotar de legitimidad a quienes están en el poder, ya se trate de un poder consolidado o de un poder en formación. La gran invención del marxismo —que demuestra el extraordinario talento intelectual de su fundador— fue otorgar al proletariado una función histórica, vinculada a la idea del progreso inevitable, lo que convertía a esa clase (en el plano psicológico incluso) en la vencedora electa de la lucha por el dominio social. Ese era un proceso inevitable, se decía, porque formaba parte del progreso humano, a pesar de las dificultades «antihistóricas» que hubiera que superar y de la resistencia de la burguesía reaccionaria. La historia como legitimación documental de los vencedores, caracterizados por una visión única y universal de la historia del planeta tiene un efecto perverso ocasionado por el aumento de la velocidad de las comunicaciones dentro de lo que McLuhan llamó tiempo después la «aldea global», donde todos conocen a todos y donde ya no es aceptable tener diferentes «historias» que cambian *ad usum* según los diferentes vencedores. Con el tiempo, ese progreso que la modernidad pretendió fomentar como garante del desarrollo en todos los sentidos demostraría ser, gracias al advenimiento de la comunicación en tiempo real, el oponente más formidable de la historia, pues acabó mostrando la tendenciosidad de todas las visiones y proyectos y la incoherencia de los diversos «centrismos».

La historia ha entrado en los noticiarios y es por ello por lo que cada vez es más inmediata y objetiva, pero también más efímera. Es fácil de olvidar y sustituir por la noticia siguiente dentro de un proceso de vértigo que pierde de vista el conjunto y, por consiguiente, ofrece una imagen que, sin dejar de ser gráfica y de rabiosa

actualidad, se nos muestra también fragmentada, incoherente y contradictoria. Continúa sin respuesta la pregunta de si esa visión de la realidad es mejor —pasajera, pero real— o si es preferible tener la versión de la historia que escriben los vencedores y que impone una perspectiva general estructurada y tranquilizadora porque la memoria es una fuente de seguridad. Desde los tiempos de Herodoto, la historia ha representado la memoria colectiva como base sobre la que construir la identidad de un pueblo, afirmar su verdadera cultura y consolidar sus tradiciones, leyes, costumbres y conducta. En la era moderna, la historia —bendecida por el hegelianismo— ha ayudado a que se consolidaran los Estados, cada uno con su propia historia nacional legitimadora que justificaba su propio progreso y la necesidad de una industrialización dirigida al crecimiento económico. El desmoronamiento de la confianza en una historia que el posmodernismo denunció —con una tendenciosidad sorprendentemente diferente— ha contribuido al clima de incertidumbre reinante y a eliminar ese sentido de comunión en la marcha hacia el progreso al que la modernidad había apuntado. De ahí también que el individuo se haya encontrado más solo aún al verse súbitamente enfrentado a un mundo incognoscible y adverso, pues está hoy privado de un sentido de la historia y la autoconciencia.

Los precursores de la posmodernidad (de Nietzsche a Heidegger) consideraban la historia más como una impostura que como una memoria de la verdad y la sustituyeron por el acontecimiento o el suceso. El suceso es lo que ocurre de resultados de las acciones del hombre, pero el conjunto de esos acontecimientos no compone una historia porque están separados unos de otros; no están unidos por un fin consciente, sino que son el resultado de la voluntad y las elecciones personales de su momento, dictadas por la oportunidad, las necesidades, la intuición o la intención pura.

El suceso no tiene memoria; tiene un valor en sí y para el periodo en que tiene lugar. No es repetible, y su verdad radica en la imposibilidad de que se repita. Es único y, por lo tanto, universal. Ese enfoque, además de vaciar de significado la historia, niega implícitamente todo valor a la evocación del pasado como advertencia para no repetir errores. Si todo acontecimiento es único de por sí, no tiene sentido usarlo como un medio de disuasión para que otros no repitan hechos del mismo tipo.

Y lo cierto es que la memoria de los errores (y horrores) del pasado no impide que se cometan otros nuevos, aunque sea en diferentes condiciones y momentos y por motivos distintos. Si la historia pudiera servir realmente para evitar que se repitiesen sucesos desagradables gracias al poder de la memoria, hace ya tiempo que no tendríamos guerras ni asesinatos en masa, ni siquiera racismo, marginación u opresión.

Tras la fase destructiva que culminó con la posmodernidad, ahora la nueva historia (o lo que la sustituye como memoria colectiva) es un rastro digital que recorre el planeta entero y registra todas las expresiones humanas, con independencia

de la importancia social de quienes las emiten. Todo entra a formar parte de esta historia universalizada y unánime (incontenible en uno o más libros porque está siendo enriquecida continuamente y evoluciona sin cesar); imposible, pues, que sea escrita por los vencedores. Su expansión ilimitada y su fragilidad la debilitan hasta el punto de que ya no puede ser interpretada. Será, quizá, por vez primera la historia de los vencidos, pero es inútil tratar de legitimarlos.

Los rastros electrónicos que dejamos tras de nosotros son las huellas de nuestro paso por el mundo, una forma alternativa de hacer historia que ha pasado a ocupar el lugar de los manuales de los especialistas, pero no son esas las únicas pistas disponibles. Otros signos, igualmente significativos, son los grabados y almacenados por las cámaras instaladas por toda la ciudad, por las carreteras y las autopistas, y a bordo de los satélites artificiales y, también, cómo no, de los drones, esas grabadoras ambientales en miniatura que se asemejan a inocuos insectos. Recopilan miles de millones de informaciones y llenan con ellas una ingente base de datos en la que ni siquiera un número desproporcionado de analistas podría apenas comenzar a escarbar.

Una memoria desproporcionadamente enorme es una memoria inútil, porque sólo puede consultarse en parte, con lo que se corre el riesgo de obtener una perspectiva parcial y distorsionada de la realidad. Tiene, eso sí, la ventaja de mantener a la población en un estado de alerta permanente. Sabedores de que estamos sometidos a una observación constante, ninguno de nosotros puede sentirse a salvo; nadie está protegido de esos ojos escrutadores, ni siquiera dentro de las cuatro paredes de su casa. Esto da lugar a una especie de Panopticón universal, en el que todo el mundo sabe que está siendo observado, aunque no vea al observador, que permanece oculto a nuestra vista, discreto, callado, entre bastidores, pero que no por ello es menos tortuoso y tenaz que el guardia de la prisión imaginada por Jeremy Bentham.

Sus millares de ojos electrónicos pueden no sólo inspeccionar cada momento de nuestras vidas, sino también averiguar cosas de momentos de nuestro pasado más o menos remoto; son como nuestra conciencia, que no deja nunca de hacer que nos sintamos culpables por lo que hemos hecho o dejado de hacer, por lo que tal vez hayamos olvidado u omitido, errado o confundido. La nueva historia, lejos de tratar de funcionar como una perspectiva general del conjunto de una comunidad como tal, se transforma en una caótica suma de acciones personales, divididas, fragmentadas e inservibles para una comprensión futura: un conjunto de sucesos cuyo sentido, a largo plazo, se dispersa y se presta más bien a la confusión. Por esa razón, el acontecimiento más reciente, el de palpitante actualidad, el nuevo, representa el rostro de la verdad en ese momento y derrota al suceso anterior. Todo lo que ya ha pasado, aunque esté registrado en la memoria masiva, indeleble y fijado para siempre en los medios electrónicos, sabe a obsoleto y por consiguiente es rechazado por la conciencia social, que vive en un presente eterno que nunca deja de renovarse como tal.

La memoria, pues, ha dejado de formar parte integral de la conciencia, aquel

núcleo fundamental al que nos remitimos para decidir, pensar, actuar, elegir y planificar; nos hemos desembarazado de ella relegándola fuera de nosotros mismos, y la hemos confiado al soporte tecnológico adecuado. Los expertos recurrirán a ella para sus investigaciones o curiosearán en ella como quien hojea un viejo álbum de fotos cuyas imágenes se ven ya un poco difuminadas, con algunos rasgos irreconocibles.

La sociedad del mañana es una sociedad sin memoria, condenada a repetir los errores del pasado y a reconstruir agotadoramente su propia experiencia desde cero, pero será tan diferente de la sociedad moderna que dejamos ahora atrás que incluso los errores del pasado, cuando se repitan, aparecerán bajo una nueva luz, como si nunca antes nadie los hubiera visto. Es tan profundo el cambio que se produjo al término de la modernidad y son tan rápidas las innovaciones, que de poco servirá la experiencia pasada. Esta es ya simplemente arqueología y, como tal, debería estar conservada en los museos.

La posmodernidad se ha caracterizado por la crisis de los cimientos sobre los que se asentó la modernidad. La ideología, la historia y la ética del trabajo decepcionan, lo que genera una separación insalvable con el pasado y origina reacciones diferentes (a menudo contradictorias) dirigidas a recuperar cuando menos el control social, en vista de que no es posible de forma inmediata proporcionar nuevos valores ni una nueva ética. La posmodernidad es, pues, un momento de desorientación generalizada en el que se observa una desbandada caótica para ponerse a cubierto ante un contexto social que ha perdido su definición, su estabilidad, su fiabilidad y su certeza.

Ese es el motivo por el que no podemos llamarnos «modernos», o ni siquiera «posmodernos», pues ello implicaría una relación de dependencia con respecto a la modernidad y de contraposición a ella, cuando, en realidad, somos habitantes de un mundo que está cambiando y llamamos a ese cambio «crisis».

Zygmunt Bauman: Si hay algo plena y verdaderamente inmortal en la historia humana, es la idea de un final inminente. En casi todas las épocas históricas, alguien, en algún lugar, esperó el fin próximo de algo; quizás en ninguna tanto como en los años que precedieron al término del primer milenio, la fecha del Apocalipsis. En la era moderna, lo que se esperaba que tuviera un final (o, más exactamente, que fuera terminado) era la historia misma, entendida como una serie de contingencias, como un producto imprevisto de unas fuerzas ciegas. En paralelo a la ya mencionada determinación de orientar el mundo bajo una nueva dirección (humana en ese caso), se movía la esperanza/expectativa de poner fin al conocido desorden y desconcierto de la historia comenzando nuevamente de cero, gracias a la racionalidad de los «hombres nuevos» que someterían el futuro fluir del tiempo a un patrón preconcebido, vigilado muy de cerca y, por consiguiente, transparente. Fukuyama no fue más que el último de una larga lista de adivinos que predijo eso mismo. Además

de por anunciar el fin de la historia, él es famoso también por haber proclamado la inminente (y largamente esperada) llegada del nuevo hombre, depurado por fin de los defectos que atormentaron a los hombres y las mujeres de antaño. Nada de malo había tenido la (en esencia) sana pretensión del siglo xx de crear una raza humana «nueva y mejorada», insistía Fukuyama; la única pega había sido que no se había podido contar aún con las herramientas adecuadas para tal fin. La educación, la propaganda o el lavado de cerebro eran todos instrumentos primitivos, preindustriales o artesanales incluso, que no habían estado a la altura de la grandiosidad de ese reto. La nueva tecnología de la ingeniería genética, cada vez más fácilmente disponible, sería la encargada de hacer el trabajo que las viejas herramientas no habían podido realizar. Y, una vez más, como si nada hubiéramos aprendido de nuestro truculento pasado, en la tesis de Fukuyama se echaba en falta la más mínima advertencia de que tratar a la humanidad como si esta fuese un jardín que pide a gritos más belleza y armonía termina inevitablemente por dividir a los seres humanos entre especímenes dignos de la Exposición Floral de Chelsea, por un lado, y malas hierbas, por el otro.

Las cosas perduran, aun cuando no las recordemos (ni las invoquemos, ni las mastiquemos bien masticadas, ni debatamos sobre ellas, etcétera). Perviven en lo que hacemos y en cómo lo hacemos. La modernidad vive, como también vive la posmodernidad, como progenitora/descendiente de aquella en la sombra, y como su obsesión y guía. Cuando finalmente nos define diciendo que somos «habitantes de un mundo que está cambiando» y que «llamamos a ese cambio “crisis”», usted está afirmando justamente (o no) lo que una persona responsable tiene el derecho y el deber de afirmar.

Seguramente ya sabrá que, tras haber sopesado los beneficios que aportó y los daños que terminó causando a sus congéneres humanos, yo no soy un gran entusiasta del legado de Nietzsche en su conjunto. Pero entre aquellos pocos dictámenes suyos que sí aprecio (y que es uno de los mejor pronunciados nunca sobre el tema) está una especie de lacónico y conciso informe sobre el perfil y la trayectoria profesionales de la condición humana, escrito en 1883 (en *Así habló Zaratustra*), que continúa siendo asombrosamente certero en 2013.

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre; una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.^[*]

El material con el que está trenzada la cuerda de Nietzsche es lo que, en su estado primario, sin tratar, llamamos «historia». Pero es el acto mismo de entretrejerse el que convierte el hilo en cuerda que puede ceñirse y atarse (eso es precisamente lo que la «memoria colectiva» está haciendo en estos momentos cuando es procesada por la política), si bien la selección de postes a los que debe atarse depende de los cordeleros más que del hilo que estos usan, pues así sucede desde hace tiempo y continuará sucediendo. Con el debido esfuerzo, es posible ceñir la cuerda a una

amplia diversidad de postes y convertir así la memoria histórica en aliada para convertir a las personas a las diferentes causas que propugnemos, usando la propia capacidad autocumplidora o autofrustradora de ciertas profecías como mecanismo de cooptación de la acción de las personas al servicio de cualquiera de esas causas. Robert Merton, a quien se atribuye haber acuñado el concepto de «profecía autorrealizada» basándose en la idea de W. I. Thomas de que «si los hombres caracterizan unas situaciones como reales, estas terminan siéndolo también en sus consecuencias»,^[50] definió esa clase de profecía como aquella que es, «en el origen, una definición “falsa” de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en “verdadero” el concepto originariamente falso. La especiosa validez de la profecía que se cumple a sí misma perpetúa el reinado del error, pues el profeta citará el curso real de los acontecimientos como prueba de que tenía razón desde el principio».^[51]

No es de extrañar que actualmente el uso principal de la(s) cuerda(s) visualizadas por Nietzsche sea el que se le da en el juego de tira y afloja que conocemos por el nombre de luchas de poder.

Capítulo 3

LA DEMOCRACIA EN CRISIS

Tenemos ahora una clase superior global que toma todas las grandes decisiones económicas y lo hace con total independencia de los Parlamentos y, con mayor motivo, de la voluntad de los votantes de cualquier país dado.

RICHARD RORTY^[52]

LA ÉTICA DEL PROGRESO Y LA DEMOCRACIA

Carlo Bordini: Que la estructura de la sociedad se basaba en las relaciones económicas es algo que Marx ya demostró con su teoría del materialismo histórico y que, durante un tiempo, fue creencia común que ni siquiera valía la pena debatir. En décadas más recientes, coincidiendo con la crisis de la modernidad, se ha postulado la atractiva y liberadora hipótesis de que la economía no es estructural, sino que depende de los factores humanos «existentes», como la cultura y otras formas de producción inmaterial, con los que entabla una relación dialéctica.

En resumen, según ese punto de vista, la economía ha dejado de representar el alma real de la sociedad para convertirse en uno de sus múltiples componentes, tan modificable como los demás. Los primeros en apoyar esta idea fueron los pensadores revolucionarios de la Escuela de Fráncfort,^[53] a quienes debemos el germen de un cambio trascendental: concretamente, el que nos ha llevado a concebir que la cultura —hasta entonces considerada como algo superestructural (y, por lo tanto, dependiente de la economía)— podría condicionar e, incluso, determinar las opciones elegidas para la política económica. Hablaríamos de una cultura tan fuerte que podría convertirse por sí sola en una estructura dentro de una sociedad libre de la dominación capitalista.

Lo que los sociólogos de la Escuela de Fráncfort imaginaron al término de la Segunda Guerra Mundial, a raíz de una Ilustración renovada que había sucedido al oscurantismo nazi-fascista, no fue definitivamente confirmado hasta la llegada de las innovaciones libertarias y progresistas que dieron como resultado la «revolución cultural» de 1968, cuando la intuición de Sartre desempeñó un papel crucial en la senda del poder de la imaginación, abierta por Adorno y Horkheimer.^[54] Se consumaba así la revelación de la capacidad de los seres humanos para pensar, soñar e imaginar su propio destino y romper con el molde del pasado.

El componente fuertemente utópico de este supuesto pareció corroborarse con las tendencias observadas en la sociedad de las décadas de 1970 y 1980, en las que una conjunción de diversos factores (como el desarrollo tecnológico, el posfordismo y la desmaterialización del trabajo, amén de la explosión del consumismo y la difusión de las comunicaciones) abrió la sociedad a la participación colectiva.

Durante los años de las fases sucesivas de transición, además de gran incertidumbre, confusión y malentendidos inevitables, tuvimos también la sensación de que ahí había una oportunidad extraordinaria para poder decidir. Pero la oportunidad inmensa y emocionante de decidir nuestro propio futuro está generalmente condenada a provocar una aguda desilusión en cuanto adquirimos conciencia de que la senda tomada no es la deseada y de que las decisiones se tomaron en otra parte; en cuanto nos enteramos, en definitiva, de que, una vez más, el destino (es decir, la situación histórica), en consonancia con los tiempos actuales, es

independiente de nuestras decisiones.

Lo que sucedió tras esa fase de euforia que coincidió en parte con el final de la modernidad está a la vista de todos. El posmodernismo nos ha legado la ilusión de vivir en un mundo libre de necesidades y de ideologías, abierto a las promesas de un consumismo ilimitado, de un espectáculo encandilador, de la exaltación de la individualidad aun a costa de que esta nos traiga la inseguridad del empleo, la incertidumbre y la soledad.

La economía ha recuperado el control sobre la sociedad y ha retomado de lleno su antiguo papel estructural dominante. Lo que parecía un cierto declive no fue más que un apagón temporal: una retirada estratégica en espera de una posterior vuelta al primer plano.

Evidentemente, la economía también ha cambiado; ha tenido que adaptarse a los tiempos y soportar el peso de la crisis de la modernidad. Los músicos han cambiado, sí, pero, como se dice popularmente, la tonada que suena es la misma. No sólo se trata de una economía posindustrial, que perdió por el camino las características singulares de un sistema que estaba basado en las fábricas, en las grandes plantas productoras, en la concentración, en las inversiones a largo plazo y en el mantenimiento de la fidelidad de la mano de obra, sino que es, además, una economía poscapitalista, en el sentido de que el capitalismo ha perdido sus estrechos vínculos con el mundo del trabajo.

También se ha desmaterializado; por así decirlo, se ha liberado de las grandes inversiones, de los grandes proyectos industriales con los que estaba comprometida a largo plazo, y ha puesto sus miras en los mercados financieros, que se encuentran en un lugar virtual (que es, por consiguiente, un «no lugar»), carente de una ubicación geográfica, pero que se mueven con libertad en niveles más altos, por encima de los territorios y de las cosas terrenales, con una movilidad frenética, instantánea, reactiva a cualquier señal de cambio.

Si el «proletariado» se ha convertido en el «precariado», caracterizado por la inseguridad del empleo, de parecida forma el capitalista ya no es el patrón o el «amo», es decir, el dueño de los medios de producción. La propiedad de las máquinas, algo inseparable del proceso de industrialización, era lo que, en otros tiempos, marcaba la diferencia entre el patrón y el trabajador. Hoy la inversión de grandes sumas de capital en la adquisición de maquinaria cara para la industria ya no resulta ventajosa como antes, pues no garantiza un estatus estable y seguro; incluso para el empresario, los márgenes de incertidumbre se han ampliado hasta volverse casi incontrolables. La inversión rentable a largo plazo en el sector industrial ya no depende de la valentía, la inventiva y la liquidez financiera, sino de factores externos como, por un lado, la vertiginosa obsolescencia de la tecnología utilizada y, por el otro, la inestabilidad de los mercados, las bolsas, los bancos e, incluso, la legislación de los Estados, que, en vez de procurar (como en el pasado) un clima de estabilidad y en vez de servir de cámaras de compensación en tiempos de dificultades económicas

restableciendo el equilibrio, subvencionando con dinero público y mediando para mantener los niveles de empleo, se ocupan ahora principalmente de salvar su propia estabilidad como instituciones.

El Estado está atravesando una profunda crisis de identidad. Lejos de recuperar su relación de confianza con la ciudadanía, que había sido informada de la constitución de aquel desde el principio, ahora tiene que soportar las repercusiones de la crisis de la modernidad que lo arrastra a una degradación inmerecida, acompañada (como en toda fase de declive) de corruptelas diversas y de la desconfianza popular. La actual crisis política (calificada como «antipolítica») es la crisis del Estado moderno. Preocupado por cómo defender las razones de su existencia, el Estado trata de recobrar credibilidad reduciendo la deuda pública y poniendo en práctica una política neoliberal, pero olvida con ello que su finalidad primordial no es equilibrar los presupuestos, sino proporcionar servicios adecuados al ciudadano.

La opción neoliberal actualmente adoptada —que, en cualquier caso, es sumamente inviable para un cuerpo u órgano de carácter público— puede aportar la severidad y la confianza que de ella se esperan, pero, por eso mismo, no es apta para garantizar simultáneamente la clase de intervención en la economía que, en otras épocas, había permitido alcanzar compromisos con las grandes industrias dirigidos a evitar el desempleo.

La alianza entre el Estado y la industria privada ha sido durante mucho tiempo uno de los pilares más sólidos de la modernidad y ha asegurado un equilibrio efectivo entre la conveniencia política, la satisfacción de las necesidades económicas, la protección del empleo y el control social. Nacida en el momento en que surgieron las grandes empresas industriales de propiedad familiar en el siglo XIX, esa alianza se vio reconfirmada por las políticas de los Gobiernos de la posguerra (tanto los totalitarios como los democráticos), que le confirieron un carácter sagrado que proporcionó estabilidad al conjunto de la sociedad occidental hasta que los presupuestos de tan estrecho vínculo se derrumbaron como consecuencia de la globalización, lo cual ha conducido (en lo que al Estado se refiere) a una disgregación entre el poder y la política, y (en lo que a la industria se refiere) a la desmaterialización del trabajo.

El capital se ha liberado del trabajo, de inversiones que se fueron volviendo cada vez menos rentables tanto por culpa de la mayor incertidumbre de los mercados (la disminución del consumo está generando graves problemas para el equilibrio económico) como por el incremento de los costes laborales; por no hablar de las restricciones bancarias, que reducen el crédito a corto plazo con la consiguiente falta de liquidez para cubrir las necesidades operativas. Añádase a ello la ya mencionada ruptura de la alianza con el Estado y la amenaza constante de modificaciones legislativas, la necesidad de adaptarse a nuevas regulaciones en materia de seguridad, las campañas contra el fraude fiscal y los crecientes tipos del IVA. Todos esos elementos componen una carrera de obstáculos a la que las empresas más débiles han reaccionado con cierres; las que gozan de una posición más robusta han respondido

reduciendo plantillas o trasladándose a una ubicación geográfica distinta, concretamente, transfiriendo sus plantas productoras y sus oficinas directivas a países en vías de desarrollo donde la mano de obra es más barata. Allí los controles son más laxos y, de hecho, los Gobiernos locales disponen de cierto margen económico para incentivar la instalación de nuevos negocios y empresas. Se trata de una solución temporal, seguramente, que durará hasta que también allí se dejen sentir los efectos de la globalización y esta desencadene los mismos problemas sufridos ya en los países de origen.

La liquidación del capital invertido en la industria y su transferencia hacia el paraíso de las finanzas supranacionales es un fenómeno reciente, pero que está firmemente asentado y que ha dado a los inversores sobradas muestras de fiabilidad. A diferencia de los activos fijos del pasado, de la materialidad visible de aquellos traducida en maquinaria, plantas, fábricas, contaminación y mano de obra, el capital financiero es intangible, volátil y carente de amo. En realidad, no se corresponde con unos individuos concretos con nombre y rostro; no debemos imaginárnoslo sujeto a la inspección inflexible de un respetable anciano con sombrero de copa, sentado a su mesa en el despacho de la última planta del edificio central de un gran conglomerado empresarial. No hay dueños, sino simplemente ejecutivos de empresa que mueven dinero virtual a una velocidad extrema: invierten y desinvierten, compran y venden con arreglo a principios del mercado, dentro de una inconmensurable red de intercambios, relaciones y transacciones que siguen produciendo beneficios. Registran beneficios aún mayores que cualquier inversión industrial, y con menor responsabilidad. Las consecuencias de las transacciones financieras y de las decisiones de los mercados son igualmente significativas; causan un impacto igualmente profundo en la vida de las personas y son decisivas a la hora de generar o arruinar las fortunas de la gente (por lo general, haciendo de la supervivencia un ejercicio cada vez más complicado), pero a nadie se le imputa responsabilidad alguna por ello.

Quienes toman decisiones financieras son inmunes a toda exigencia de responsabilidades, y están por encima de cualquier ética moral que no sea la de la rentabilidad. Y sólo rinden cuentas ante esta última. Igual que los reyes y déspotas de la Antigüedad no se preocupaban por la vida de sus súbditos, a quienes enviaban a morir en combate para satisfacer sus caprichos, los hombres anónimos de las finanzas virtuales no asumen responsabilidad alguna por los daños ocasionados por sus acciones.

Si la bolsa cae y quema miles de millones de dólares en el proceso, borrando de un plumazo los ahorros de los inversores, a nadie le importa en realidad. Siempre hay alguien que gana dinero con las pérdidas de otra persona. El capital financiero vuela muy por encima de nuestras cabezas como para que podamos verlo y mantenerlo bajo nuestro control. Está muy alejado de las medidas defensivas de los Estados nacionales, moviéndose como se mueve de punta a punta del planeta, decidiendo en

ese vaivén la suerte de millones de personas.

Junto con la ideología, la ética del trabajo era uno de los cimientos de la modernidad. Empleada para construir la identidad del hombre moderno, surgió como resultado de la consolidación de la Revolución Industrial y ha resistido durante siglos desde entonces. La idea de progreso es una idea moderna; significa que toda acción humana está dirigida a una mejora, y que la historia en sí está movida por una fuerza que la impulsa en esa dirección.

Aunque parece inherente a la naturaleza humana, sobre todo desde el amanecer de la autoconciencia del individuo, la idea de progreso es, en el fondo, un concepto relativamente reciente. La cuestión no hace siquiera acto de aparición en los escritos griegos y latinos. Aquellas gentes veían en el futuro señales de un cambio que debía evitarse y preferían volver la vista al pasado, hacia una mítica Edad de Oro de la que el hombre había sido expulsado, desterrado tras caer en desgracia. Platón veía en su propia época un periodo de declive, conforme a una teoría que preveía la degeneración de la política cuando esta se volvía una capacidad común y ampliamente compartida; su visión era el resultado de cierto conservadurismo que sueña con un regreso a la simplicidad de la existencia natural. Otros, como Aristóteles, teorizaron sobre una doctrina de los ciclos históricos que se repiten sucesivamente en incontables ocasiones. Horacio llegó a escribir: «*Damnosa quid non inminuit dies*» («¿qué hay que el corrosivo tiempo no termine dañando?»), convencido de que el tiempo es enemigo del hombre, que sólo puede esperar del futuro lo peor.

Este constante mirar hacia el pasado, muy típico de los clásicos, se atribuye a la imposibilidad de ir más allá de los restringidos límites de la experiencia humana. Atrapados dentro de su horizonte, no podían ver ni ir más allá de esa experiencia e imaginarse el futuro. Pese a excepciones como las de Demócrito y Epicuro, que no creían en la Edad de Oro, prevalecía en general una sensación de pesimismo, e incluso Lucrecio, para quien el concepto de «progreso» («*predetemptim progredientis*») aparece por vez primera en *De rerum natura*,^[55] acepta la perspectiva apocalíptica de un mundo destinado a acabar.

Para hallar un cambio en dicha mentalidad, debemos avanzar muchos siglos y detenernos en los albores del siglo XVII y concretamente en Bacon, cuya introducción al método inductivo en la ciencia revela los primeros síntomas de la modernidad, un nuevo momento en el que la finalidad del saber pasa a ser la utilidad («*commodis humanis inservire*»: «mitigar el sufrimiento del hombre para promover su felicidad»), un principio asumido también más o menos por entonces por Fontenelle, Descartes, Hobbes y Spinoza, y que florecería después, en la era de la Ilustración, con Montesquieu, Voltaire y Turgot.

A partir de una matriz ilustrada única, la idea de progreso ha ido tomando diferentes rutas trazadas por ideologías que han terminado siendo irreconciliables entre sí. Por un lado, la idea modernista (y más acusadamente liberal), que recorre la

senda indicada en su momento por Adam Smith, está ligada a los principios del libre comercio y conduce al consumismo, mientras que, por el otro, por la senda que va de Hegel a Marx y que está ligada al concepto de la historia, el progreso adquiere el sentido de liberación con respecto a la necesidad y al control del Estado. Ambas visiones estaban condenadas a entrar en crisis en la segunda mitad del siglo siguiente: una en relación con la mercantilización de los valores; la otra a raíz de la caída de los regímenes comunistas.

La simultaneidad de esos dos acontecimientos sugiere la existencia de una raíz común que puede conectarse con la crisis de la modernidad y, por ende, de los principios fundamentales en los que se basa la esencia de esa modernidad: la fe en la tecnología, la esperanza de una mejora continua de la existencia humana y la creencia en las ideologías. En resumidas cuentas, la confianza en el progreso.

En un texto de la década de 1920, el historiador irlandés John B. Bury mostraba que la idea de progreso está vinculada con las ideologías dominantes del momento y persigue el proyecto utópico de una sociedad ideal, cuyas características varían sustancialmente con el tiempo.^[56]

No hay oposición posible al inevitable proceso histórico —o así lo escribió Marx, que fue uno de los más sagaces intérpretes de la modernidad— y es bueno que la humanidad avance con paso firme hacia «el amanecer rojo del futuro»; es decir, hacia un porvenir que, aunque sea de manera gradual y paulatina, conduce a la materialización de la felicidad humana o, lo que es lo mismo, a que los seres humanos se liberen por fin de la fatiga y la necesidad, a que se garantice la igualdad entre todos ellos y a que se elimine la propiedad privada. Esa felicidad —tanto en el contexto marxista como en el burgués (hijo este último del protestantismo)— se prometió como algo factible en este mundo. Sería el resultado tangible de una conquista, de una lucha y del trabajo y el esfuerzo; en cualquier caso, sería un objetivo mucho más próximo y más fácil de alcanzar que aquel otro —más aleatorio y espiritual— que, en los siglos previos a la Revolución Industrial, prometiera la Iglesia para después de la muerte. La ética del trabajo —la ética burguesa— es mucho más pragmática porque ofrece aquí y ahora una recompensa para una vida bien dedicada a la «santidad» del esfuerzo.

Además, la ética del trabajo ofrecía al hombre una identidad personal de la que sentirse orgulloso y que podía procurar dignidad hasta al más humilde de los trabajadores, capaz de identificarse así con su oficio o su ocupación. El proletariado de Marx, unido por la conciencia de clase (un término históricamente innovador), podía aspirar en virtud de la dignidad del trabajo que llevaba a cabo a liberarse de la necesidad y a subvertir el orden de la sociedad industrializada conquistando el poder de esta. Si una sociedad así está fundada sobre el trabajo (como hemos leído en muchas constituciones), es lógico que los trabajadores esperaran liderarla.

La ética del trabajo ha sido la invención más eficaz de la modernidad, porque ha conseguido cumplir una doble finalidad sin necesidad de dar continuidad al espíritu

religioso del pasado, con el que se integró (a partir de una especie de acuerdo implícito) para convertirse en su brazo laico.

Para empezar, al asignar un valor moral (amén de económico) al trabajo manual y al consiguiente sacrificio personal, aseguró la existencia de una fuerza laboral masiva, ilimitada y reemplazable, para la creciente industrialización. En segundo lugar, al suprimir gran parte del vagabundeo y el desempleo previamente existentes, redujo el riesgo de sediciones, disturbios y delitos contra la propiedad, lo que ayudó a aligerar la carga social del mantenimiento de los marginados, los pobres, los enfermos y los delincuentes.

En la economía no industrializada (agrícola o de pastoreo), el trabajo estaba considerado como una necesidad vital. Las personas trabajaban lo necesario para tener lo suficiente para comer y, por lo tanto, para sobrevivir. Con la industrialización, el trabajo se convirtió en una forma de identidad y en una obligación moral, por lo que las personas empezaron a trabajar más de lo necesario. Ese fenómeno dio pie a una particular distorsión comentada por André Gorz, por la que el trabajo duro se soporta a cambio de una «satisfacción sublimada»: concretamente, la del dinero, que puede comprar el placer que el trabajo asalariado no es capaz de proporcionar.^[57]

Lo que para los trabajadores de los siglos XVIII y XIX era un mero espejismo comenzó a divisarse más claramente a comienzos del XX. Los grandes almacenes encendieron las luces eléctricas y exhibieron sus escaparates a pie de calle, y crearon con ello el cielo en la Tierra. Todo lo que pudiéramos desear estaba por fin a nuestro alcance, disponible en las estanterías de los comercios a precios asequibles. Para quienes no disponían de dinero suficiente, se ofrecía la posibilidad del crédito bancario. Las ventajas de este último eran inmediatas y el dinero así prestado podía devolverse en cómodos plazos.

Esa fue la apoteosis de la modernidad: el consumismo para todos sin excepción. A fin de cuentas, ¿acaso no era aquello la felicidad? ¿No era todo lo que podíamos pedirle a la vida: tener, comprar y consumir lo que quisiéramos, sin límite y sin culpabilidad? La ética del trabajo había llegado finalmente a recompensar al consumidor virtuoso, que no es otro que aquel que gasta todo lo que gana para fortalecer la economía productiva y los mercados. Fue así como el consumismo se preparó para adquirir mayor importancia con respecto a la producción y para erigirse —en la modernidad tardía— en la gran alternativa al trabajo mismo.

Dos siglos se tardó en conseguirlo; dos siglos que fueron tiempos de lucha, sacrificio y penurias para hacernos merecedores de la felicidad de consumir en paz. La lógica de la secuencia «más trabajo, más ingresos, más consumo, igual a mayor satisfacción para todos» (y no sólo para los trabajadores) ha sostenido muchas disputas sindicales y las ha mantenido dentro de la ética impuesta por la modernidad, como demuestra el hecho de que las reivindicaciones de esas movilizaciones obreras se decantaban más por la opción de los aumentos salariales que por la de la mejora de

la calidad de vida. Lo que buscaban era alcanzar una mayor igualdad económica entre empleador y empleado, con lo que implícitamente aceptaban las reglas de un juego basado en la cantidad y no en la calidad del trabajo. Por lo tanto, la ética del trabajo es responsable del fenómeno económico a mayor escala acaecido en el último siglo: el consumismo. El tener más dinero, más poder adquisitivo, se tradujo en más riqueza material. No hace falta que recordemos que el sistema se restablece rápidamente de los efectos de esa lógica cuantitativa: un incremento general del salario siempre se corresponde con el consiguiente aumento de los precios al consumo. El equilibrio no puede alterarse hasta ese punto. Y, después de todo, al menos esa promesa sí se mantuvo. No obstante, el paraíso del consumismo también ha terminado siendo efímero.

Esa fugacidad puede achacarse al mecanismo del crecimiento, una manifestación de progreso interminable que se traduce en la adquisición de nuevos bienes, servicios y artículos perecederos, cuya posesión y uso dan sensación de completitud y de satisfacción, aun a expensas de los recursos del planeta en el que vivimos, que (contrariamente a lo que se deducía de la idea de progreso inculcada tres siglos atrás, cuando el problema no había aparecido aún) no son interminables, pues, en su mayor parte, no se pueden renovar. El reconocimiento de los límites del consumo salvaje (el hiperconsumo analizado por Gilles Lipovetsky)^[58] ha llevado a que nos replanteemos la idea del crecimiento continuo y el «concepto de progreso» en sí, y ha contribuido a que consideremos que el periodo de la modernidad, basada como estaba en esos conceptos, ha llegado a su fin. La nueva idea de progreso ya no se basaría en la cantidad de riqueza producida, ni en el incremento de las ventas y del consumo, sino, según Serge Latouche, en la calidad de vida.^[59]

Edgar Morin habla, incluso, de un «dominio del progreso» que ha sido reemplazado por una cultura de lo inmediato.^[60] Así entendido, el progreso es una «huida del pasado» llena de esperanza de que lo que suceda mañana trascenderá el presente. Pero una cultura de lo inmediato es más bien la consecuencia natural del desmoronamiento de las certezas que se tenían en torno a las cuestiones problemáticas de nuestro tiempo. Ya no creemos que el futuro pueda garantizar una mejora en nuestro modo de vida; de hecho, miramos al mañana con inquietud y suspicacia. Nos aferramos al hoy con la angustia de quienes temen perder lo que ya tienen: casi la misma actitud que tenían los antiguos griegos y romanos, que temían que el futuro fuera peor que el presente.

Zygmunt Bauman: El nacimiento de la idea del «Progreso», un trayecto esencialmente lineal, recto, predeterminado e imparable de avance de la condición humana, desde el salvajismo hacia la civilización a través de la barbarie, desde la servidumbre hacia la libertad, desde la ignorancia hacia el conocimiento, desde la sumisión a la naturaleza hacia el poder sobre ella y, en definitiva, desde lo malo hacia

lo bueno, y desde lo bueno hacia lo mejor, desde lo penoso hacia lo confortable y —por condensar todas esas esperanzas/convicciones/expectativas en una sola idea— desde lo imperfecto hacia lo perfecto, fue el núcleo central de la *Weltanschauung* de la entonces incipiente clase media; ese tercer estado que, según la memorable formulación del mismo que hiciera Sieyès, no era nada, pero se convirtió en todo.

El «Progreso» fue la fe de Europa durante el culmen de su poder, es decir, durante la Europa del imperialismo, la conquista del mundo y el colonialismo, cuando era metrópolis de imperios en los que nunca se ponía el sol. La idea de progreso alcanzó el cenit de su dominio sobre la mentalidad europea justo antes de que el sol empezara a declinar por el horizonte de la larga edad oscura (de treinta años de duración) que la guerra entre europeos que pugnaban por la redistribución de sus posesiones de ultramar estaba a punto de infligir al mundo, convertido en campo de batalla de las animadversiones particulares de aquellos.

Como ya he mencionado antes, John Gray califica de mito el concepto de «progreso» en su libro *El silencio de los animales*. Concretamente, ha escrito:

Para aquellos que viven dentro de un mito, este parece un hecho obvio. El progreso humano es un hecho obvio. Si uno lo acepta, se hace con un lugar en la gran marcha de la humanidad. Pero la humanidad, por supuesto, no marcha hacia ninguna parte. «La humanidad» es una ficción compuesta a partir de miles de millones de individuos para los cuales la vida es singular y definitiva. Aun así, el mito del progreso es extremadamente potente. Cuando pierde su poder, los que han vivido de acuerdo con él pasan a ser —como planteó Conrad al describir a Kayerts y a Carlier— «como esos condenados a perpetuidad que, liberados después de muchos años, no saben qué hacer con su libertad». Cuando se les arrebató la fe en el futuro, se les quitó también la imagen que tenían de sí mismos.^[61]

Deambulando entre las ruinas del imperialismo, el colonialismo y la arrogancia de nuestro continente, los europeos nos hallamos (como colectivo, que no siempre como individuos) en la posición de Kayerts y de Carlier, personajes de Conrad que «llevaban más de dos años [en el Congo] sirviendo a la causa del progreso». Es decir, que nos vemos bruscamente liberados (por las malas) de la prisión del mito, aunque encaminados por (o arrojados a) otra ruta, que es en la que nos encontramos ahora. El resultado, de todos modos, es más o menos el mismo, fuera cual fuere la ruta que hubiéramos tomado. No sabemos qué hacer con esa libertad que no habíamos pedido; ni siquiera sabemos qué es la libertad (uno sabe muy bien lo que quiere decir libertad cuando es algo que todavía no tiene y por lo que aún está luchando, pero ya está) y tampoco estamos seguros de que valga la pena defenderla (sólo se está seguro de que merece la pena reivindicarla hasta el momento en que se consigue). Esto provoca confusión, desorientación; la vida rebanada en episodios independientes que vagan a la deriva y se apartan unos de otros siguiendo caminos impredecibles. Todos esos sentimientos, impresiones y experiencias se combinan en un «síndrome de incertidumbre», acompañado de un «síndrome de incomprensión». Desde dentro del mito del progreso en el que estaban, nuestros antepasados miraban al futuro con esperanza; nosotros lo miramos atemorizados. Si la palabra *progreso* surge en nuestro

pensamiento o en nuestra conversación, suele ser en un contexto en el que aparece inextricablemente ligada a la amenaza de ser arrojados (o de caer) de un vehículo en marcha que acelera muy deprisa y que no obedece a ningún horario fijo o fiable, ni tiene ningún indicativo estable de ruta o destino. De promesa de dicha, la palabra *progreso* pasó a ser el nombre de una amenaza, de esas que son famosas por su fea costumbre de golpear sin aviso y desde el lugar más imprevisible. Puede afirmarse que la pérdida de la confianza en lo que debía ser un avanzar predeterminado (y, por lo tanto, asegurado) en la «dirección definida y deseable» que Bury señaló como la esencia misma de nuestro breve y tempestuoso romance con el «progreso» subyace a todas las demás crisis que afectan a la herencia que las generaciones que vivieron «dentro de» ese mito nos legaron a nosotros, condenados a vivir fuera de él.

Entre esas «demás crisis», la que afecta a las instituciones democráticas heredadas es posiblemente la más grave de todas, pues ataca a los únicos instrumentos de acción colectiva con arreglo a fines determinados de que disponemos actualmente. Ya hemos comentado esa cuestión bajo el paraguas temático de la «crisis de la agencia»: la democracia representativa dentro del marco de una unidad política territorial soberana tiene primordial importancia entre las agencias a las que estamos acostumbrados a recurrir cuando necesitamos llevar a cabo una acción colectiva con un fin (lo que viene a ser a diario). Por razones que también hemos mencionado ya, esa agencia en particular ha dejado de ser capaz (o de tener interés en) cumplir su promesa de seguir la voluntad del electorado que la nombró como representante/plenipotenciaria suya.

Harald Welzer tal vez anduviera bastante bien encaminado en su análisis del actual dilema al que se enfrentan las acciones que pretenden ser eficaces y trascendentales a la hora de detener y neutralizar las tendencias que amenazan el futuro del planeta, nuestro hogar común.^[62] Tras argumentar que la superación de los problemas que nuestro planeta tiene actualmente planteados requiere de poco menos que una especie de revolución cultural —un cambio radical en nuestro modo de vida—, él añadía que «las estrategias individualistas [...] tienen funciones básicamente sedantes», mientras que el «plano de la política internacional sólo admite transformaciones en un tiempo lejano», y, por ello, «el único campo de acción cultural que queda es el “plano intermedio”, el de la propia sociedad y, junto con él, el trabajo democrático sobre cómo se quiere vivir en el futuro». Sugería también que la conciencia popular de que eso es así va en aumento, aun cuando en muchos —quizá la mayoría— de los casos, permanece aún en un nivel bastante subliminal o poco elaborado. Yo creo que el fenómeno de la «glocalización» —esa peculiar combinación de la renovada importancia de las localidades en sincrónica (y estrecha) relación con la pérdida de significación de la distancia espacial— podría muy bien tener su origen en ese cuadro correctamente diagnosticado por Welzer.

Y he aquí por qué. Los problemas que más acucian y amenazan a nuestros coetáneos vienen producidos, por regla general, por fuerzas esencialmente

«extraterritoriales» localizadas en ese «espacio de flujos» (expresión de Manuel Castells) que se mantiene mucho más allá del alcance de los instrumentos políticos de control (en esencia locales y fijados territorialmente). Las fuerzas que generan esos problemas tienden, sin embargo, a lavarse las manos cuando se trata de afrontar las consecuencias sociales de sus obras, que son, con demasiada frecuencia, devastadoras y que precisan de reparaciones urgentes y costosísimas. Esta última labor recae entonces en las «localidades», receptoras finales de las actividades de esas fuerzas globales. Las «localidades» —y sobre todo las grandes ciudades— funcionan hoy en día como vertederos de problemas generados a escala global y no a iniciativa suya; problemas sobre cuya generación nadie les ha consultado antes ni, menos aún, les ha pedido consentimiento.

La inmigración, por ejemplo, correlato inseparable de la «diasporización» progresiva del planeta, es un fenómeno causado por la producción constantemente creciente de personas prescindibles en tierras lejanas, pero corresponde a la población de los lugares de llegada de los inmigrantes proporcionarles trabajo, cobijo y servicios educativos y sanitarios, así como atenuar las tensiones que la afluencia de extraños tiende a provocar. La contaminación de las reservas de agua o del aire podría ser también una consecuencia inmediata —global— de los modos de gobernanza adversos practicados en países remotos, pero es finalmente el deber de las autoridades municipales limpiar el aire que respiran (y el agua que beben) los habitantes de sus ciudades. Los rápidamente crecientes costes de los servicios sanitarios tal vez son el resultado de las políticas comercializadoras de las empresas farmacéuticas extraterritoriales, pero es en las autoridades urbanas locales en quien recae la obligación de garantizar una provisión ininterrumpida y adecuada de servicios hospitalarios y comunitarios.

En último término, ciudades de todo el mundo están siendo convertidas en laboratorios locales en los que se improvisan o se diseñan a conciencia maneras de resolver esos y otros muchos problemas generados globalmente, maneras que son puestas a prueba y, a partir de ahí, rechazadas o incorporadas en la práctica cotidiana. También se les asigna (de nuevo, debido a una necesidad externamente creada e impuesta, y no a una elección deliberada de sus habitantes) el papel de instituciones de investigación y enseñanza de la responsabilidad cívica y del difícil arte de la cohabitación humana bajo unas novedosas condiciones de irreductible diversidad cultural y persistente incertidumbre existencial. Esto es lo que ha despojado hoy en día a las «localidades» (sobre todo a las grandes ciudades) de una parte considerable de su autonomía pasada y de su anterior capacidad para configurar y ejecutar su propio orden de prioridades; pero esto es también lo que, al mismo tiempo, las ha dotado de una importancia sin precedentes, al asignarles un rol crucial en la labor de sostener el orden global actual y de corregir sus fallos y desarreglos, así como de reparar los daños colaterales que tales disfunciones inevitablemente producen. La «glocalización» significa la existencia de talleres locales que reparan o reciclan el

producto generado por la industria global de creación de problemas.

Sin embargo, las «localidades» (y, cómo no, las grandes ciudades en particular) están llamadas a desempeñar bajo las condiciones de la glocalización otro papel (muchísimo más importante). Los dos espacios solapados que diferenció Manuel Castells —el «espacio de flujos» y el «espacio de lugares»— difieren radicalmente entre sí en cuanto al carácter de las relaciones interhumanas que propician, favorecen, promueven y alientan. En el primero de esos espacios, los seres humanos se confrontan principalmente como miembros de «totalidades imaginadas» (como los Estados-Nación, las Iglesias o los grupos empresariales supranacionales): entidades separadas e independientes *a priori* que también tienen intereses antagónicos y básicamente irreconciliables que las mantienen en una competencia recíproca tendente a generar hostilidades y suspicacias mutuas. Tras analizar ese estado de cosas por separado, sin referencia alguna a las realidades (totalmente distintas) características del «espacio de lugares», Samuel P. Huntington lanzó su famosa predicción de un inminente «choque de civilizaciones» (en 2002, en un libro con ese mismo título), preñado de consecuencias apocalípticas.^[63] Pero uno de los efectos más prominentes de la glocalización consiste en mantener la condición humana suspendida entre dos universos, sujetos cada uno a conjuntos radicalmente distintos de normas y reglas. A diferencia de lo que ocurre en el «espacio de flujos», en el «de lugares» los seres humanos tienen la oportunidad de confrontarse como personas, es decir, como vecinos, compañeros de trabajo o de escuela, conductores de autobús, carteros, tenderos, artesanos, camareros, médicos, dentistas, enfermeros, recepcionistas, profesores, policías, autoridades municipales, guardias de seguridad, etcétera, tanto hombres como mujeres; con algunas de esas personas se confrontan como amigos, mientras que con otras lo hacen como enemigos, pero, en cualquier caso, son amigos o enemigos «personales», y no especímenes estereotipados de una categoría abstracta, anónimos e intercambiables.

Por nuestra forma de poblamiento del entorno urbano, densamente habitado y fuertemente diaspORIZADO, la mayoría de los encuentros entre urbanitas son superficiales y mecánicos, desde luego, y rara vez alcanzan un carácter más profundo que el de una apresurada y somera atribución categorial; los estereotipos y las reservas prejuiciosas imputadas desde una actitud a medio camino entre la alerta y la sospecha tienden, pues, a ser recursos fáciles bastante comunes a los que se echa mano para autoorientarse en el complejo, volátil y variopinto paisaje urbano. Suele haber, sin embargo, un número suficiente de especímenes individuales —procedentes de las diversas diásporas— que comparten el espacio urbano y que son sustraídos a su anonimato y transferidos al terreno de las relaciones personales, cara a cara, y con ello perforan los muros mentales que separan unas categorías abstractas de otras y socavan paulatina y sistemáticamente los productos de nuestra habitual estereotipia a gran escala. Cuando eso sucede, las habituales etiquetas de «extranjero» que atribuimos a las personas (por su color o tono de piel, por sus rasgos faciales, por su

forma de vestir y de comportarse en público, por su pronunciación o su entonación al hablar, etcétera) se vuelven menos visibles y, con el transcurso del tiempo, tienden a desaparecer de nuestro marco de visión; pasamos entonces a someter los especímenes de una categoría en principio foránea a criterios de evaluación familiares y relacionados puramente con la personalidad, como los que diferencian entre los compañeros de trabajo/estudio «simpáticos o antipáticos», o entre los vecinos «serviciales o poco dispuestos a colaborar», o simplemente entre las personas «agradables o desagradables». A medida que, de resultas de ello, esos contactos se van haciendo más frecuentes y los encuentros son menos mecánicos, los criterios de evaluación personal se vuelven indistinguibles de los que aplicamos rutinariamente para seleccionar o deseleccionar amigos. Lo que importa al final es el atractivo de una persona y la calidad de su carácter, su grado de fiabilidad, su lealtad y su honradez. Rasgos de los que tomábamos nota inicialmente para trazar fronteras y cavar trincheras entre «nosotros» y «ellos» pasan a ser irrelevantes a todos los efectos prácticos (si es que llegan siquiera a ser advertidos como tales rasgos diferenciados) para la selección de lazos personales.

Así pues, una más de las condiciones necesarias para una convivencia humana pacífica y mutuamente beneficiosa (una condición burdamente ignorada cuando no imprudentemente pisoteada y reducida a la nada por esas fuerzas que flotan en el «espacio de flujos») podría estar conformándose y consolidándose, día a día, en las calles de las ciudades y en los edificios y plazas públicas de las urbes. También en ese sentido podríamos ver el «plano intermedio» del que habla Welzer, que es «el de la propia sociedad», como un laboratorio en cuyo interior se diseñan y prueban modos futuros de cohabitación humana, indispensables a raíz de la globalización y surgidos gracias a la «glocalización» en la que aquella se concretó finalmente. Ese plano podría entenderse también como una escuela en la que los habitantes urbanos aprenden a aplicar esos modos a la práctica de una vida compartida.

Es tan difícil como desaconsejable minimizar la importancia del rol global que las «localidades» (y sólo las localidades) podrían desempeñar a la hora de construir y poner en marcha, con cierta urgencia, los preceptos culturales que tanto necesitamos para afrontar los retos planteados por la «interdependencia global» de los habitantes humanos del mundo, y para estar a la altura de la tarea de impedir que el planeta (y la humanidad) se autodestruya. A fin de cuentas, uno de los principales motivos por los que las oscuras premoniciones de Huntington hallaron un eco tan amplio y tan potente en la opinión pública fue que tanto el autor como sus lectores pasaron por alto (inadvertidamente o de forma voluntaria, pero equivocada) ese «plano intermedio» que, hasta el momento, ha evitado que nuestro mundo glocalizado se disgregue y que, al mismo tiempo, ha hecho las veces de taller en el que se buscan modos y medios para asegurar su futuro, y en el que existe una mínima probabilidad de que sean encontrados e, incluso, desarrollados.

¿UN EXCESO DE DEMOCRACIA?

Carlo Bordini: ¿Existe una crisis de la democracia? Josef L. Fischer, en un libro escrito en la década de 1930, consideraba que la crisis es la condición normal de la democracia.^[64] Hoy hablamos de ese concepto como si este hubiera recorrido una larga trayectoria en cuya cumbre hubiesen reinado unas condiciones óptimas de libertad que, desde entonces, han ido decayendo paulatinamente. Lo cierto es que nunca ha habido una edad dorada de la democracia: ni las aspiraciones, ni los grandes sistemas teóricos, ni las mejores intenciones han sido jamás puestas en práctica exactamente como habían sido formulados. La idea misma de democracia es fluctuante y poco precisa, incluso de una complejidad indefinible en ocasiones.

En la época moderna, ha llegado a adquirir un contenido abstracto —al igual que otros términos positivos, como *libertad* y *felicidad*— y a ser usada como una contraseña o una clave de paso, una pantalla para encubrir los peores modos de opresión del hombre sobre el hombre. Muchas formas de gobierno se autodefinen como democráticas sin serlo en realidad, y aplican unas reservas mentales cínicas y la intención evidente de engañar a sus propios conciudadanos, de quienes obtienen apoyo sobre la base de unos supuestos falsos y de unas promesas más falaces todavía. Hasta tal punto está generalizada esta práctica que, hoy en día, el término «democracia», vaciado de su significado original de «gobierno del pueblo», es contemplado con dosis cada vez mayores de hastiado escepticismo, cuando no con abierta sospecha.

Luciano Canfora advirtió —no sin ironía— que, en la antigua Roma, el significado griego de *demokratìa* se entendió como «dominio sobre el pueblo». Hasta tal punto era así, que Dion Casio, historiador del periodo de la dinastía Severa, se refirió al dictador Sila como *demokràtor*.^[65] Esa ambigüedad no se resuelve ni siquiera cuando nos remontamos hasta la Atenas de Pericles, donde, según admiten unánimemente los estudiosos del tema, se originó el término. También allí podemos advertir el carácter de imposición adherido a ese término —antitético hasta cierto punto de la idea de *libertad*—, pues este era entendido como la fuerza usada por el pueblo, pero no por el pueblo concebido en su totalidad, sino por una mayoría del mismo. En sus comentarios sobre el buen gobierno de Pericles, Tucídides advertía en él un componente liberal (llamémoslo así), «a pesar de que» las decisiones se tomaban en votación por mayoría. Esto ya debilita de por sí la presunta creencia de que la democracia tiene que coincidir con una determinada idea de perfección política. Y es que, en resumidas cuentas, ese «punto flaco» del concepto democrático estuvo ya presente desde sus comienzos y fue origen de inevitables conflictos, dudas y ambigüedades subsiguientes, así como de los continuos remedios con los que se ha tratado de compensar la aplicación práctica de los principios democráticos.

Si reconocemos un componente de fuerza o imposición en la idea de democracia,

cuando no su carácter de «dictadura» de los muchos sobre los pocos, tendremos que admitir que cuesta mucho conciliarla con la idea de libertad a menos que limitemos el derecho a la libertad al círculo de las pocas personas privilegiadas que gozan del poder para tomar decisiones en nombre de todos. Además, el de mayoría es un concepto relativo. Debemos tener reparos para hablar de democracia, por ejemplo, cuando quienes toman las decisiones son la mayoría de los votantes varones o de los ciudadanos que poseen ciertos títulos o la cantidad correcta de propiedades, o que, aun no siendo terratenientes, pertenecen a una casta privilegiada. Han sido muy variadas las opciones, las reservas, las condiciones y hasta los subterfugios aplicados bajo la denominación de democracia; hasta tal punto que resultarían increíbles de no haber quedado registrados en los libros de historia.

Y aun cuando, tras agotadoras luchas, sacrificios y derramamientos de sangre, ha sido posible aplicar por fin el principio del sufragio universal, no han escaseado los elementos decepcionantes. Los socialistas franceses del siglo XIX los pudieron comprobar en sus propias carnes durante la experiencia de la Comuna y el subsiguiente golpe de Estado de Luis Bonaparte. El hecho de que «todos y todas» puedan votar no garantiza en sí una victoria popular, ni que la forma de gobierno que surja de las elecciones vaya a actuar realmente en interés del pueblo. Desde entonces, la izquierda ha venido arrastrando ese error histórico y ha olvidado que existen muchos trucos y artimañas para encauzar el consenso por la dirección que resulte más conveniente a quienes están en el poder. Sólo tenemos que pensar en el fascismo y en todos los grandes regímenes totalitarios que basaron su éxito en la exaltación de las masas, en el significado del sacrificio, en el espectáculo y el ritual. Favorecieron al indiferenciado grupo de los muchos (casi todos), pero sacrificaron la libertad individual.

Debe de haber quedado inmediatamente claro que la democracia en el sentido pleno del término —es decir, el gobierno de «todo» el pueblo— fue muy difícil de implementar. Para evitar el caos, hubo que introducir varias acciones correctivas oportunas dirigidas a reducir el número de los ingobernables. Entre ellas, destacó el principio de representación, aplicado con no pocos recelos.

Jean-Jacques Rousseau habló de la democracia entendiéndola en el sentido verdadero de la democracia ateniense clásica de la era de Pericles (que incluso entonces tenía serios problemas de compatibilidad con la idea de libertad), y admitió que, «tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado».^[66] Luego, definió los límites de la democracia representativa:

La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa; o es ella misma, o es otra: no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, por tanto, ni pueden ser sus representantes, no son más que sus delegados; no pueden concluir nada definitivamente. Toda ley que el pueblo en persona no haya

Así pues, según las palabras de Rousseau, la democracia ni existe ni existirá, siempre y cuando consideremos ese término en su significado real, es decir, el de «gobierno ejercido por el pueblo». Sin embargo, en la actualidad, cuando hablamos de democracia, nos referimos a otra cosa. Somos conscientes de que esa fórmula no es más que una convención, una etiqueta formal que damos a algo que tiene un significado más abstracto y amplio, que contiene todo aquello que creemos que es correcto, óptimo y funcional para la existencia civil. Algo que abarca la libertad, la solidaridad, la igualdad, el respeto y la observancia de los derechos de otras personas; una idea compleja que, como diría Morin, es mayor que la suma de sus componentes.

Todo esto forma en nuestra mente la idea de democracia, un ideal de sociedad civil al que aspirar y que no es mensurable en términos cuantitativos como sí lo es el progreso. Debemos, pues, distinguir entre el significado original de «democracia» como «gobierno del pueblo» (prevalencia de la mayoría) y el que atribuimos hoy a ese mismo término: libertad, igualdad y respeto por las minorías.

Si a alguien debemos agradecer la transformación del concepto de democracia en su sentido actual, es a Alexis de Tocqueville, que fue el primero en obviar el significado etimológico de la palabra y que hizo que esta adquiriera un sentido más amplio, de naturaleza social, indicativo más bien de cierta noción de igualdad y de cierta propensión a la extensión generalizada de un conjunto de derechos y deberes; ^[68] traducida concretamente en una igualdad de derechos ante el Estado y en una igualdad de trato ante la ley. Se trata de una democracia que tiende a eliminar los privilegios de la élite y a dar a todos las mismas oportunidades e iguales posibilidades de mejora.

Y, por lo tanto, es una democracia que privilegia al individuo, como lo hace en la tradición cultural de Estados Unidos, donde está muy arraigado el principio del «hombre hecho a sí mismo», junto con el espíritu liberal en economía.

El ejemplo estadounidense, donde la democracia adopta esa nueva connotación sin precedentes que, con el tiempo, termina siendo aceptada y compartida en todo Occidente, acaba con la idea del poder opresivo de la mayoría y los temores de una falta de libertad que estaban ya presentes en tiempos de Pericles. Por un lado, somos testigos de la renuncia a la idea de un poder popular fuerte, aplastante, casi autoritario y despótico (que, en la teoría marxista, incluso se manifiesta como una fuerza revolucionaria), capaz de igualar a toda la sociedad; por el otro, se implanta una concepción más blanda de democracia, entendida en un sentido abstracto e ideal, dirigida más bien a garantizar la igualdad de derechos para todos los ciudadanos y no sólo para una mayoría. Ha sido entre este doble significado del término por donde, tras Tocqueville, se han ido moviendo los designios de los Estados occidentales, en los que se ha producido una alternancia continua en cuanto al predominio de una interpretación sobre la otra, dependiendo del momento histórico y la conveniencia

política.

La ambigüedad del término «democracia» en lo que respecta al alcance, la complejidad y, en ocasiones, la contradictoria naturaleza del significado que se le atribuye se presta (como ocurrió especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX) a que se hagan interpretaciones contradictorias del mismo con resultados que no siempre resultan satisfactorios. En regímenes monárquicos u oligárquicos, despóticos y absolutistas, el significado de democracia tiende a tomarse en su acepción más fuerte, pues se entiende en ellos que esta significa la sustitución del gobierno de uno o de unos pocos por el del pueblo. Pero ese sentido del término choca enseguida con la dificultad de gestionar un Gobierno de tipo asambleario. También el marxismo entendió la democracia como una «dictadura del proletariado», pero delegó la gestión del poder político en una reducida minoría, una élite privilegiada.

La concepción fuerte de democracia fue usada, sin embargo, por los regímenes totalitarios de la derecha para quitarse de encima la perturbadora influencia de una masa turbulenta, incontrolable e incompetente que se atrevía, por la fuerza de su número, a decidir el destino del país. Para el fascismo y el nazismo, la democracia así entendida era la amenaza más grave a la que podía enfrentarse cualquier forma de civilización, y fue precisamente porque querían impedir que las masas borrarán el orden social imperante por lo que esos regímenes impusieron el control a través del autoritarismo y el totalitarismo, formas extremas y antiliberales de control personal, dirigidas a implantar la uniformidad y la conformidad. Una opresión constante y brutal que, tal como pretendieron exactamente esos regímenes en su momento, tiene el poder de dirigir a las masas y, al mismo tiempo, de reservar una total libertad de expresión y acción para los mejores, para los pocos elegidos: la clase dirigente, que sobresale del pueblo.

La democracia tiene muchas formas posibles, pero en la era contemporánea, a raíz de su reafirmación gracias a la clase burguesa —«sin burguesía no hay democracia», escribió Barrington Moore hijo—, ha optado por una forma representativa.^[69] Me refiero a esa democracia parlamentaria por la que el poder democrático se ejerce no de forma directa, sino a través de la elección de representantes. Independientemente de lo buena o mala que sea dicha fórmula, y aun sin tomar en consideración la legitimidad de la representación (un tema que Rousseau ya había analizado en su *Del contrato social*, donde defendió la incompatibilidad de la democracia con la representación), está claro que la crisis de la modernidad ha traído consigo una crisis de la democracia representativa.

La historia nos enseña que, en cualquier sistema político en declive, los principios legales pueden mantener su vigencia protegidos por el Estado, pero van siendo socavados desde dentro por una creciente corrupción y, desde fuera, por una pérdida de confianza entre el electorado; esta forma degradada de tales principios está condenada a pervivir, al menos, hasta que el sistema implosione o sea reformado por

otros motivos.

En ese sentido, la introducción de la representación no puede considerarse una traición de los principios democráticos, sino la mera suavización de los mismos: una mediación conquistada con el tiempo que tiene en cuenta las necesidades de la mayoría, pero sin olvidar a la oposición, y que intenta salvaguardar al individuo y, por consiguiente, la libertad personal que la *kratìa* del *demo* habría aplastado irremediabilmente.

La mediación es necesaria para moderar las ambiciones de quienes capitanean al pueblo, la agresividad de las masas y las emociones que inevitablemente acompañan a toda acción política. Cada vez que las masas han tratado de hacerse valer para practicar la forma más pura de democracia, oponiéndose a la injusticia, a la corrupción o a la ineficacia gubernamental, ha emergido inmediata e ineludiblemente algún líder. Demagogos, campeones, caudillos de las multitudes... todos estaban dispuestos a auparse sobre la protesta, a dirigirla y a obtener un poder casi absoluto de ella. El líder carismático que incita a la multitud —y del que la historia no se cansa de producir nuevos ejemplos— es peor que el representante electo.

La renuncia a la democracia representativa significaría realmente el fin del mundo que conocemos. Más que un retorno a lo básico, supondría un salto de fe cuyas consecuencias no estamos en disposición de predecir. Podría dar pie a los más diversos escenarios: desde un periodo de caos político hasta la toma del poder por parte de Gobiernos fuertes, formados por ministros nombrados desde arriba, no elegidos y carentes de cualificaciones políticas, o quizá (lo que parece más probable) la eliminación de la representación democrática, reducida cada vez más a una mera apariencia y sustituida por una «gobernanza» impersonal en el ámbito global, caracterizada por un grado progresivamente menor de interferencia desde el terreno de la política y por un grado más elevado de control social. Se parecería bastante a lo que ya está ocurriendo con el seguimiento de las actividades de los ciudadanos a través del rastreo de su uso de los teléfonos móviles o de internet, o mediante los *drones* y las cámaras de vigilancia en las ciudades, sólo que en un plano mucho más sofisticado y complejo. ¿Seguirá siendo una democracia (una denominación a la que nadie quiere renunciar)? Podría ser, incluso, la democracia perfecta, porque el poder no estaría representado por un grupo electo, sino por una red difusa de autoridades que cumplirían con sus diversos cometidos en aras de un bien más general. Sería realmente el poder del pueblo, porque no habría nadie al otro lado. No habría un grupo o partido de la oposición, sino solamente un poder sin rostro contra el que resultaría imposible rebelarse porque estaría dividido en millares de pequeñas entidades (que sí serían electivas), con las que sería posible interactuar porque estarían situadas en un plano local y visible, pero que no dejarían de ser cambiables e inestables por su supeditación a otros órdenes superiores, por lo que no serían responsables de la elección de unas opciones u otras.

Según Charles Tilly, la «desdemocratización» es una reacción inmediata de los

gobernantes democráticos a la crisis del régimen cuando aprecian la existencia de «una amenaza clara a su poder».^[70] Cada vez que se decretan disposiciones que restringen la libertad personal, medidas excepcionales o limitaciones de los derechos políticos, se produce un efecto de desdemocratización. Freedom House —una organización no gubernamental con sede en Washington— realiza desde 1972 análisis periódicos de ese efecto en el ámbito internacional.

El problema siempre radica en la difícil relación entre el poder central y la voluntad popular. El proceso de democratización es, a su modo, perverso y desconcertante. Y esos dos adjetivos describen sólo parcialmente la ambigüedad de una idea que se originó con un sentido peyorativo por su oposición a la libertad individual. Posteriormente, entraría en el lenguaje cotidiano para indicar (tras una inusual inversión semántica) la máxima libertad que una forma de gobierno puede garantizar a sus ciudadanos. La democracia como sinónimo de participación, respeto de la voluntad del pueblo, reconocimiento de derechos políticos y autodeterminación colectiva a través de elecciones libres con sufragio universal fue utilizada por los Gobiernos como una etiqueta o un certificado de garantía frente a cualquier sospecha de autoritarismo, dictadura o absolutismo.

Buscada, soñada, fuertemente deseada en todo momento, a menudo a costa del sacrificio individual, la democracia ha asumido con la modernidad un sentido ideológico vacilante, que ha dependido de los entornos histórico, político y social en los que se la ha invocado.

Si es verdad, como apunta Canfora,^[71] que, al término de la Segunda Guerra Mundial, el de «democracia» fue un término que hicieron suyo todos los partidos, Gobiernos y Estados surgidos de las ruinas de las experiencias totalitarias con la intención de distanciarse del pasado, no lo es menos que eso no fue garantía de libertad. En la RDA, la Alemania del Este bajo control soviético, el uso del adjetivo «democrática» en el nombre oficial del país (República Democrática Alemana) no fue óbice para que sus ciudadanos trataran reiteradamente de huir a Occidente a la más mínima oportunidad. En aquellos años, la palabra *democracia* reemplazó a *popular* para evitar confusiones con aquellos regímenes (de derechas o de izquierdas) que, bajo esa referencia al pueblo, ocultaban un férreo control sobre las masas. Aquellos regímenes fomentaron el populismo, la vulgarización y la aniquilación del verdadero espíritu del pueblo, simplemente porque halagaban los peores instintos de las masas y las dirigían con arreglo al interés del propio régimen.

Así pues, la terminología sigue muy de cerca las fortunas de la propia política. Si a comienzos del siglo xx se había producido una proliferación de «la masa», a menudo acompañada de significativos guiños hacia la izquierda, el periodo de la segunda posguerra mundial estuvo marcado por la búsqueda de la democracia, disminuida, eso sí, en todas sus formas. Casi podría decirse que la democracia ha dejado de existir en su significado original y correcto. Hoy empleamos el término para indicar algo completamente diferente que, en nuestra mente, adopta un cierto

encanto antiguo y pintoresco, dotado de la inconmensurabilidad de un ideal. Pero es un ideal perdido cuya implementación práctica se ha visto pisoteada, traicionada, reorganizada e invalidada, y que, en el mejor de los casos, se ha dado por descontado.

Y, aun así, nunca se había hablado tanto de democracia como ahora. Las sucesivas liberalizaciones que marcaron el curso de la historia del movimiento obrero durante el siglo xx llegaron incluso a dar la impresión de un exceso de democracia y, por consiguiente, abrieron las puertas a la posibilidad de restringir sus efectos para garantizar la gobernabilidad.

Pero ¿hay realmente un exceso de democracia? Si existe, podría considerarse paradójico, pues nadie parece estarlo sufriendo. La sensación generalizada, más bien, es de desconexión entre el ciudadano y la política, de una materialización incompleta de lo que sería la verdadera representación democrática. Pero si, más que de la perfección de la relación de representación, de lo que hablamos es del derecho de todos los ciudadanos y ciudadanas a ser iguales ante la ley, del derecho a disfrutar de los mismos servicios sociales, de la libertad de pensamiento, expresión y movimiento, entonces sí nos encontraríamos ante algo completamente distinto. En ese caso, podría hablarse de un «exceso» de democracia en la medida en que esta difícilmente puede contenerse ya dentro de los límites de una sociedad que ha dejado de ser homogénea (es decir, comprendida dentro de unos patrones de conducta y de cohesión colectiva muy concretos).

¿Qué ha entrañado exactamente el exceso de democracia? Una presunta sobreabundancia de garantías en dos frentes, según ha escrito Streeck en su reciente trabajo *Gekaufte Zeit* («Tiempo comprado»). Por un lado, en el frente privado, el elevado índice de sindicalización de los trabajadores en los países occidentales ha contribuido a empujar al alza el coste de la mano de obra, y a introducir una serie de regulaciones dirigidas a la protección y la defensa del empleo, lo que ha inducido al capital a trasladarse a otras zonas del mundo.^[72] En el frente público, no podemos olvidar la deuda del Estado del bienestar, acumulada por culpa de la creciente presión de la opinión pública para que aquel proporcionara bienes y servicios esenciales que han mejorado la calidad de vida de las personas.

Las consecuencias de la combinación de esos dos componentes han inducido unas expectativas de bienestar y de seguridad social que están muy por encima de las posibilidades reales, lo que, a largo plazo, ha desencadenado un proceso inverso justamente desde el momento en que ya no ha sido posible mantener ese nivel en las elevadas cotas anteriores. Según esta hipótesis, el exceso de democracia sería el responsable de la crisis de 2008, que se entendería así como una especie de *redde rationem* (momento decisivo de «rendición de cuentas») necesario para corregir la que, de otro modo, era una deriva imparable que nos habría llevado a la ruina.

POSDEMOCRACIA

Zygmunt Bauman: En un reportaje de Natalie Brafman titulado «Génération Y: Du concept marketing à la réalité», publicado el 19 de mayo de 2013, *Le Monde* proclamaba que la Generación Y era «más individualista y desobediente ante la autoridad, pero, por encima de todo, más precaria», comparada con las Generaciones X y del *baby boom* que la habían precedido.

Los periodistas, los expertos en *marketing* y los investigadores sociales (por ese orden) se han sacado de la manga la existencia de una formación (¿clase?, ¿categoría?) social conocida como «Generación Y» en la que estarían englobados los hombres y las mujeres jóvenes que hoy tienen entre veinte y treinta años (nacidos aproximadamente, pues, entre mediados de la década de 1980 y mediados de la de 1990). Pero lo cierto es que esa Generación Y, así inventada, tal vez tenga más derecho que sus predecesoras a que se le reconozca el estatus de una «formación» culturalmente específica (es decir, el de una «generación» genuina) y, por consiguiente, también más razones para convertirse en el centro de atención de comerciantes, cazadores de noticias y estudiosos.

Suele aducirse que lo que justifica ese derecho y esas razones es, antes de nada, el hecho de que los miembros de la Generación Y son los primeros seres humanos que no han vivido nunca en un mundo sin internet y que conocen (y practican) la comunicación digital «en tiempo real». Si compartimos la opinión generalizada de que la llegada de la informática marcó un hito decisivo en la historia humana, estamos obligados entonces a ver en la Generación Y cuando menos otro hito equivalente en la historia de la cultura. Y así es como se la ve actualmente: como un hito. Así se la considera y así se deja constancia de ella. A modo de aperitivo, Brafman insinúa incluso que la curiosa costumbre francesa de pronunciar la «Y» de la denominación de esa generación como si fuera una y griega inglesa (es decir, igual que la palabra *why*, «por qué») podría explicarse por el hecho de que esta es una «generación crítica» e inquisitiva. O, dicho de otro modo, porque es un grupo que no da nada por sentado.

Permítame añadir de inmediato, no obstante, que las preguntas que esta generación tiene por costumbre inquirir se dirigen en general a los autores anónimos de Wikipedia, a sus conocidos en Facebook y a los adictos a Twitter, pero nunca a sus padres, a sus jefes o a las «autoridades públicas», de quienes los Y no parecen esperar respuestas relevantes (y menos aún autoritativas y fiables) que les merezca la pena escuchar.

Su plétora de preguntas es, supongo, como tantos otros aspectos de nuestra sociedad consumista, una demanda impulsada desde el lado de la oferta; con un iPhone prácticamente injertado en el cuerpo, fluyen constantemente (24 horas al día y siete días a la semana) un sinfín de respuestas en busca de preguntas, y son multitud los vendedores y traficantes de respuestas que buscan frenéticamente demanda para

sus servicios. Tengo, además, otra sospecha. ¿Pasan los miembros de la Generación Y tanto tiempo en internet porque les atormentan preguntas para las que anhelan hallar respuesta? ¿O son más bien las preguntas que formulan cuando están conectados con sus centenares de amigas y amigos en Facebook versiones actualizadas de las «expresiones fáticas» de las que hablara Bronisław Malinowski (del tipo «¡hola!» o «¿cómo estás?»)? Es decir, ¿se trata simplemente de actos de elocución que sólo cumplen una función de «trato social», que no de «transmisión de información», y sirven simplemente para anunciar la presencia y la disponibilidad personales para «socializar» (por lo que no se diferencian mucho de la «conversación trivial» que se comienza con alguien en una fiesta llena de gente para salir del aburrimiento, pero, sobre todo, para huir de la alienación y la soledad)?

Cuando de surcar los inmensos océanos de internet se trata, los miembros de la Generación Y son ciertamente unos maestros sin igual. Y en lo que a «estar conectados» respecta, son la primera generación de la historia en medir el número de sus amigos (palabra traducida actualmente con el significado principal de compañeros de conexión) por centenares, cuando no por millares. Y son los primeros en pasar la mayor parte de sus horas de vigilia «socializando» a través de conversaciones, aunque no hablen necesariamente en voz alta y casi nunca empleen frases completas. Todo esto es cierto. Pero ¿es esa toda la verdad sobre la Generación Y? ¿Qué pasa con esa otra parte del mundo que ellos, por definición, no han experimentado ni han podido experimentar directamente y que, por consiguiente, han tenido muy poca (o ninguna) ocasión de aprender a abordar cara a cara, sin mediación electrónica/digital? ¿Qué consecuencias podría tener ese (por lo demás, ineludible) encuentro? Y es que esa es la parte que, pese a todo, determinará (con un efecto espectacularmente formidable y absolutamente irrechazable) el resto (tal vez el más importante resto) de la verdad de sus vidas.

Es ese «resto» el que contiene la parte del mundo que proporciona otro rasgo que diferencia a la Generación Y de sus predecesoras: me refiero a la precariedad del lugar que se ha ofrecido a sus miembros en una sociedad en la que aún pugnan (con desigual éxito) por entrar. En Francia, el 25% de las personas de menos de 25 años continúan desempleadas. La Generación Y en su conjunto está ligada a los CDD (los «Contrats à durée déterminée», que son contratos temporales «a plazo fijo») y las *stages* («estancias» en empresas para adquirir experiencia laboral); recursos ambos tan arteramente evasivos como cruda y despiadadamente explotadores. Si en 2006 había unos 600 000 *stagiaires* en Francia, su número actual se cifra entre los 1,2 y los 1,5 millones. Y para la mayoría, visitar ese purgatorio moderno líquido rebautizado con el nombre de «prácticas de formación» es una cita ineludible, porque acceder y someterse a fórmulas como las de los CDD o las *stages* es una condición necesaria para alcanzar finalmente, a la avanzada edad media de 30 años, la posibilidad de un empleo a tiempo completo de duración «indefinida» (?).

Una consecuencia inmediata de la precariedad y de la fugacidad inherente a las

posiciones sociales que el llamado «mercado laboral» ofrece en la actualidad es el ampliamente señalado cambio profundo que se ha producido en la actitud ante el concepto de «trabajo», y en concreto, ante la idea de un empleo estable, que sea suficientemente fiable como para poder determinar la posición social a medio plazo y las perspectivas de vida de quien lo desempeña. La Generación Y se caracteriza como ninguna otra antes por el creciente «cinismo laboral» de sus miembros, cosa que no es de extrañar si, como dice, por ejemplo, Alexandra de Felice, reputada observadora/analista del mercado de trabajo francés, es de esperar que, de mantenerse las tendencias actuales, un miembro medio de la Generación Y cambie de jefe y de empresa 29 veces a lo largo de su vida laboral. De todos modos, otros observadores, como el profesor Jean Pralong, de la Escuela de Administración de Empresas de la ciudad normanda de Ruan, piden un mayor realismo a la hora de estimar las posibilidades que tienen los jóvenes actuales de hacer corresponder su ritmo de cambio de empleos con el nivel de cinismo de su actitud hacia esos puestos de trabajo. En un mercado laboral como el actual, haría falta mucho atrevimiento y valor para que alguien se plantara ante su jefe y le dijera a la cara que prefiere irse antes que aguantar un día más con él.

Lo que viene a decirnos Jean Pralong, pues, es que los jóvenes preferirán soportar su deprimente situación, por desmoralizadora que sea, si con ello se les permite mantenerse más tiempo en sus «casi empleos». Pero rara vez lo consiguen, y aun si logran mantenerse, es sin saber cuánto tiempo puede durar el aplazamiento de su condena definitiva. De un modo u otro, los miembros de la Generación Y difieren de sus predecesores por su completa (o casi completa) ausencia de ilusiones en relación con su trabajo, por su compromiso poco entusiasta (o nulo) con los empleos que desempeñan actualmente en las empresas que se los ofrecen, y por su firme convicción de que la vida está en otra parte y por su determinación (o, al menos, su deseo) de vivirla en otro ámbito distinto del laboral. Esa es, de hecho, una actitud que rara vez se observó entre los miembros de la Generación del *baby boom* o de la Generación X.

Algunos de los jefes de esos jóvenes admiten que la culpa es suya. Son reacios a culpar a los propios jóvenes del desencanto y la despreocupación imperantes entre los empleados de menor edad. Brafman cita a Gilles Babinet, empresario de 45 años, que se lamenta de que esta generación de jóvenes haya sido desposeída de toda (o casi toda) la autonomía que sus padres habían tenido y habían logrado proteger (orgullosos como se sentían de poseer los principios morales, intelectuales y económicos de los que su propia sociedad se suponía garante y de los que no permitía que sus miembros renegaran). Él cree que la clase de sociedad en la que entra ahora la Generación Y es cualquier cosa menos seductora. Babinet admite que si tuviera la edad de esos jóvenes, se comportaría exactamente igual que ellos ahora.

En cuanto a los propios jóvenes, son tan contundentes como evidentes son sus dificultades actuales: no tienen la menor idea, dicen, de qué puede depararles el

mañana. El mercado laboral es un celoso guardián de sus secretos, como todas las fortalezas impenetrables lo son; de poco sirve tratar de espiar por alguna rendija para ver en su interior y, menos aún intentar derribar sus puertas. Es muy difícil adivinar sus intenciones; de hecho, cuesta creer que lo guíe intención alguna. Además, son famosos los tremendos errores de juicio que mentes más rigurosas y expertas que la mía han cometido al intentar jugar a ese juego de las adivinanzas. En un mundo de riesgos, no tenemos más remedio que actuar como jugadores de juegos de azar, ya sea por elección propia o por necesidad (y, al final, tampoco importa por cuál de los dos motivos sea, ¿verdad?).

Pues, bien, estas confesiones sobre el estado de ánimo de estas personas son asombrosamente similares a las que se hacen los más reflexivos y sinceros de los «precarios», los miembros del «precariado», el sector humano que con mayor rapidez crece en nuestro mundo posterior al colapso del crédito y al fin de la certeza. Los precarios se caracterizan por tener hogares (con sus correspondientes dormitorios y cocinas) edificados sobre arenas movedizas y por la ignorancia absoluta que admiten tener sobre cómo irán las cosas («no tengo ni idea de por dónde me caerán los golpes»), y por su impotencia («y aunque lo supiera, no tendría poder para desviarlos»).

Hasta ahora se pensaba que la aparición y la expansión formidable (explosiva, según algunos) del precariado, y la absorción e incorporación en sus filas de una proporción cada vez mayor de las antiguas clases media y obrera, era un fenómeno debido a una estructura de «clases» que muta con rapidez. Y sin duda lo es. Pero ¿no es también atribuible a una estructura «generacional» cambiante, a una nueva situación en la que el enunciado «dime el año en que naciste y te diré a qué clase social perteneces» no suena nada descabellado?

Carlo Bordini: Para explicar la fase de declive del proceso de democratización, Colin Crouch introduce el muy eficaz concepto de «posdemocracia», que él define como «una crisis del igualitarismo y una trivialización de los procesos democráticos» en la que la política pierde progresivamente el contacto con los ciudadanos y termina produciendo una incómoda situación que podríamos bautizar como la «antipolítica».

[73]

Hoy hablamos de antipolítica en relación con las manifestaciones de indignación contra la corrupción, los escándalos, la dilapidación de dinero público y su malversación con fines privados; contra la ineficiencia del control ético sacada a la luz en la administración pública y en la mayoría de los partidos políticos. El efecto de todo ello no podía ser otro que un profundo sentimiento de ultraje, seguido de un alejamiento de la política con una sensación de náusea y de inutilidad. Así se deja sentir regularmente en la disminución de la participación electoral en los comicios democráticos; no obstante, también hay quien dice que un porcentaje menor de

votantes en unas elecciones es normal en los países con democracias consolidadas y constituye, de hecho, un síntoma positivo. Pero ese alejamiento de la política al que me refería sólo puede acarrear consecuencias graves de las que la historia contemporánea ya ha dado cuenta con anterioridad; más concretamente, la antipolítica, que equivale a definir la política como «algo sucio», algo con lo que no conviene mezclarse, algo que hay que dejar a quienes se dedican a ello profesionalmente y se «sacrifican» por los demás. Esa es una vía que conduce muy directamente al autoritarismo y que ya usó Mussolini, por ejemplo, como estrategia para alcanzar el poder.

Además, el problema de la representación o la delegación política ha sido siempre objeto de un debate que, a menudo, ha contrapuesto democracia a representación, entendiéndolos como términos imposibles de conciliar. Rousseau nos previno contra la cómoda tendencia a delegar la soberanía popular en otros por pereza, ya fuera para permitir que cada persona se ocupe de sus propios asuntos personales y sus compromisos familiares, o simplemente por un desprecio de lo público; en cualquier caso, es una mala decisión que tiene consecuencias letales para la libertad personal. Una vez instaurada, la democracia puede ser soslayada de muchas formas. No se trata ni mucho menos de una victoria que pueda conquistarse fácilmente, pues es muy sencillo cuestionarla.

Entre los efectos por los que se caracteriza la posdemocracia podemos destacar:

- a) la desregulación, es decir, la anulación de las reglas que rigen las relaciones económicas en aras de la supremacía de los mercados financieros y bursátiles;
- b) la caída de la participación ciudadana en la vida política y las elecciones (aunque esto es a menudo considerado como algo normal);
- c) el regreso del liberalismo económico (o neoliberalismo), por el que se confía al sector privado parte de las funciones del Estado y de los servicios de gestión (que antes eran «públicos») bajo los mismos criterios de rendimiento económico que los de la empresa privada;
- d) la decadencia del Estado del bienestar, que pasa a reservar servicios básicos solamente para la población más pobre, es decir, como una circunstancia excepcional y no como parte de un derecho generalizado de todos los ciudadanos;
- e) la prevalencia de los grupos de presión, que incrementan su poder e imprimen a la política el rumbo que ellos desean;
- f) la política como espectáculo, en el que se utilizan técnicas publicitarias para generar consenso; el predominio de la figura del líder, que no descansa

sobre su carisma, sino sobre el poder de la imagen, la investigación de mercados y el uso de un proyecto comunicativo preciso;

- g) la disminución de las inversiones públicas;
- h) la preservación de los aspectos «formales» de la democracia, que mantiene, como mínimo, la apariencia de la garantía de la libertad.

¿Existe alguna diferencia entre la «posdemocracia» de Crouch y la «desdemocratización» de Tilly? A simple vista, podrían parecer dos términos distintos que denotan un mismo concepto: concretamente, una disminución de garantías democráticas que tantas y tan prolongadas luchas costó conquistar. En el fondo, sin embargo, son dos procesos diferentes que pueden, incluso, conjugarse provocando daños devastadores en lo que a la pérdida de libertad se refiere. La desdemocratización contempla la cancelación efectiva de ciertas prerrogativas democráticas, normalmente por un breve periodo de tiempo o para afrontar sucesos excepcionales (de terrorismo, catástrofes naturales, etcétera). La posdemocracia, por el contrario, es un proceso solapado, presentado como «natural», que garantiza las libertades formales, pero las degrada o las despoja de su verdadero contenido democrático.

Como bien observó Tilly en el caso de la India, recuperarse de la «desdemocratización» es posible; es decir, que se puede salir más o menos indemne de ella y recobrar el tiempo perdido.^[74] Es más difícil, sin embargo, reemerger de la «posdemocracia» porque esta está impulsada por intensos intereses compartidos y se ha convertido en parte de la cultura de nuestro tiempo. El ejemplo clásico de ello es la introducción del empleo temporal instituido en forma de contratos de trabajo a plazo fijo, que han formalizado la inestabilidad del empleo con la excusa de que eran modalidades contractuales necesarias para satisfacer la mayor flexibilidad que requerían las empresas.

Wolfgang Streeck sugiere que la actual crisis financiera es una consecuencia del fracaso de la democracia, pero también es posible que haya sido inducida o guiada para recuperar la antigua desigualdad social y reducir la democracia.^[75]

Hay más elementos que convergen en este marco de referencia; entre ellos se incluyen: la privatización en nombre del progreso, la rentabilidad y la eficiencia; el alejamiento del capital con respecto a los intereses nacionales y su «desmaterialización» en los mercados financieros, y el derrumbe del modelo keynesiano o, en un sentido más general, de la intervención del Estado en la economía, y su sustitución por el modelo hayekiano.^[76] El resultado es la disminución de los recursos. Hoy somos relativamente más pobres que hace cincuenta años, pero, al menos, disponemos de más tecnología y de medios para comunicarnos con mayor facilidad, aunque esto último también tiene sus consecuencias sociales.

En la lucha entre «capitalismo y democracia», el primero está actualmente en fase ascendente y seguirá así, por lo menos, hasta que empiecen a dejarse sentir las reacciones de la facción democrática para recuperar el terreno perdido en un difícil ejercicio de equilibrio.

Lo cierto es que la actual situación de «desfallecimiento» democrático se debe principalmente a la crisis del Estado, a la incapacidad de este para actuar como interlocutor fuerte y decisivo de la mediación social, como regulador de la economía, como garante de la seguridad. Tanto es así —confirma Streeck— que las «compañías privadas de seguros han reemplazado hoy a los Gobiernos y a la política como proveedores de seguridad social».^[77]

La «desregulación» —un procedimiento ambiguo de supresión de poderes públicos que proporciona una sensación subyacente de «liberación» porque, con ella, se van abandonando unas reglas superrestrictivas— es el primer paso hacia el neoliberalismo, la privatización de los servicios y la reducción radical del Estado del bienestar, que termina este proceso con unos presupuestos públicos equilibrados, lo que no deja de ser un contrasentido, porque el Estado no es una empresa pública y tampoco tiene ánimo de lucro: su deber es proveer servicios sociales y redistribuir la riqueza. Gestionarlo con arreglo a los términos impuestos por la Unión Europea, que incluso ha convencido a sus Estados miembros para que incorporen la práctica del equilibrio presupuestario a sus constituciones, significa renunciar a las prerrogativas primordiales de ese Estado y fomentar la desigualdad entre sus ciudadanos. De un exceso de democracia pasamos súbitamente a la posdemocracia con el único objetivo de ganar tiempo mientras esperamos que las cosas se apacigüen por sí solas. La gente olvida y se acostumbra (y finalmente se resigna) a ver que los privilegios quedan garantizados únicamente para unos pocos. Esa es una fórmula que, junto con el debilitamiento del Estado-Nación y el desposeimiento de los poderes de este, actúa en beneficio del capitalismo, que —gracias a la desregulación y a la liberación de las restricciones que le imponía el Estado-Nación— halla una oportunidad inesperada para crecer y consolidarse.

En cuanto a la flexibilidad en el empleo, se está difundiendo sutilmente la hipótesis de que esta ha venido propiciada por la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo.^[78] Esto equivale poco menos que a decir que las trabajadoras han propiciado y buscado la flexibilidad para su propia conveniencia (para compatibilizar el trabajo con sus necesidades familiares) y para favorecer fórmulas que facilitaran su contratación. Cabría deducir de ello que es el mundo femenino en busca de autonomía económica el responsable del fenómeno de los contratos de trabajo temporal, que son, en el fondo, el resultado más llamativo de la posdemocracia y del apogeo del neoliberalismo.

En esta extraordinaria inversión de los términos de la realidad, por la que el resultado se convierte en la causa, podemos detectar un prejuicio que era ya inherente al fascismo, pues este veía el mundo como un uno fisiológicamente masculino que

sólo podía asegurarse como tal protegiendo su unidad y su solidez. También debería decirse que el trabajo de las mujeres acumula ya una larga y consolidada tradición, y que ni mucho menos surgió como fenómeno en la década de 1990, momento en el que los países occidentales comenzaron a erosionar los diversos derechos relacionados con la protección del empleo que se habían conquistado durante el periodo de posguerra y que se habían consagrado en las diversas legislaciones nacionales en códigos legales conocidos generalmente por la denominación de «Estatuto de los Trabajadores». Hasta entonces, la flexibilidad en el mercado laboral era una medida que pretendía favorecer a los empleados, básicamente para permitir que pudieran trabajar a tiempo parcial, para introducir flexibilidad en sus jornadas laborales, y para darles la oportunidad de trasladarse a otra localidad sin perder su empleo. Los datos estadísticos sobre el volumen del trabajo femenino en Europa y Estados Unidos antes de esa fecha dan fe de la presencia de las mujeres en el mundo laboral, sobre todo en puestos de empleo público, sin que esa presencia sirviera para justificar reducción alguna de las garantías sindicales.

A medida que la idea neoliberal ha aportado fuerza y ha aportado también mayores beneficios al capital —volviéndose así más rentable para este—, la opción de la flexibilidad se ha hecho extensiva a los empleadores, lo que ha introducido la posibilidad de contratos temporales (a plazos cortos, incluso) necesarios para atender a las necesidades a su vez temporales de producción y, por ello mismo, exentos de cumplir con las normas sindicales y con la inflexibilidad de los contratos de trabajo anteriores. Arteramente presentados como un mecanismo inusual y excepcional, dirigido únicamente a favorecer el empleo y a facilitar nuevas oportunidades para los jóvenes y las mujeres, no sólo los medios de comunicación los han aceptado e, incluso, los han apoyado, sino que también lo han hecho los partidos políticos de izquierda, que no han captado el potencial negativo de esas fórmulas contractuales para perturbar el mercado laboral y revigorizar el capitalismo, que revive así tras un largo periodo de ofuscamiento.

En cuanto a la desmaterialización del capital, se trata de un fenómeno que conviene considerar con detenimiento por su extraordinaria capacidad para introducir innovaciones radicales en la economía. Supone un cambio imprevisto que ninguna teoría previa había tenido en cuenta e implica graves consecuencias sociales que ninguna teoría podía haber impedido.

En la economía tradicional, el capital tiene una forma concreta y visible. Está integrado por los terrenos, los edificios, las fábricas y la maquinaria fabril; por consiguiente, está dotado de un peso y de una permanencia territorial. En la Revolución Industrial, la presencia del capital estaba simbolizada por las chimeneas que llenaban de humo el cielo de las zonas mineras; en el siglo XIX, lo estaba por las masas obreras que salían de las fábricas al terminar su turno de trabajo; en el siglo XX, por los rascacielos de los grandes *holdings* empresariales estadounidenses. La fábrica es un espacio físico en el que se establece esa continuidad de intereses y

condiciones existenciales que favorece la formación de la conciencia de clase.

Sin embargo, la desmaterialización del capital (o, lo que es lo mismo, su transformación —o licuefacción— en productos financieros que, por su propia naturaleza, pueden transferirse de un punto a otro del planeta y pueden ser invertidos en activos diversificados) rompe con esa tradición y permite que el capital se emancipe de la política. El capital queda así liberado de las restricciones de la tradición social que el Estado había conseguido imponerle. Esta «licuefacción» del capital, que tiene su inevitable equivalente en la sociedad líquida,^[79] limita gravemente la posibilidad de esa intervención del Estado en la economía que, durante la primera mitad del siglo xx y, en especial, tras la grave crisis de 1929, había sustentado el sueño de una alianza firme y decidida entre capitalismo y democracia.

Entre las razones para la licuefacción del capital, encontramos la desmaterialización del trabajo; en concreto, el desmantelamiento gradual de la industria pesada, la posindustrialización de la tercera Revolución Industrial (que ha vuelto obsoletas las grandes fábricas que empleaban grandes cantidades de mano de obra), el crecimiento exponencial de los servicios y de la automatización de los procesos de producción, y la miniaturización y las nuevas tecnologías.

Este proceso, que se inició en la década de 1970 y que evolucionó a lo largo de los treinta años siguientes, ha liberado el capital del compromiso al que estaba supeditado, lo ha liberado también de las inversiones a largo plazo y, por así decirlo, lo ha privado de toda finalidad definida. Podría afirmarse, pues (aunque no sin cierta dosis de ironía), que el capital —en el proceso de desindustrialización— fue el primer «elemento inseguro» de la nueva fase económica.

El capital, por tanto, se ha visto forzado a buscar, de vez en cuando, nuevas oportunidades de inversión, y a estar siempre dispuesto a cambiar de rostro, de sustancia, de ubicación (a menudo, en el terreno puramente virtual), aun a riesgo de evaporarse en un abrir y cerrar de ojos por culpa de una mala decisión o de una coyuntura desfavorable. Pero goza de fuerza suficiente (mayor que nunca) para aprovechar las mejores oportunidades y sacarles el máximo partido en su propio favor, respetando al mismo tiempo los principios de la libre competencia y de un restablecido *laissez-faire* sin fronteras al que ningún Estado-Nación es capaz de oponerse.

El quid de la cuestión continúa siendo el control social. Cuando una comunidad, un grupo de personas o una población entra en una espiral de descontrol, siempre se genera una reacción contraria; es una especie de respuesta refleja que, en realidad, nada tiene de espontánea, pues obedece a necesidades políticas concretas de orden y equilibrio. Así, lo que podría haber sido admisible —y, por lo tanto, concedido, garantizado, permitido— en una sociedad de masas ya no es viable hoy en una sociedad desmasificada.

El equilibrio perfecto del totalitarismo estribaba en la concesión de ciertos privilegios a costa de la libertad; el de la sociedad de masas descansa sobre el

reconocimiento oficial de algunas libertades formales a cambio de la prevalencia del consumismo y la conformidad. La «licuefacción» social se manifiesta en realidad como algo que se propaga de forma incontrolada y que, a ojos del sistema, ha dejado de ser comprensible para convertirse en imparable. Con el tiempo, el propio sistema ha perdido la mayor parte de sus herramientas efectivas para ejercer el control, ya sea directo (autoritarismo, dictadura) o indirecto (mentalidad única, consumismo, monopolio de las comunicaciones, engatusamiento de las masas mediante peroratas en los medios de comunicación); ni siquiera puede recurrir al reconfortante apoyo de las ideologías para mantener la agregación de los grupos sociales sobre una base totalmente acrítica, fundada en la persuasión emocional e irracional.

Para recobrar el control y restablecer el orden que ha sido alterado, es necesario imponer una revisión de las reglas. Sería imposible hacerlo por la fuerza (una opción antihistórica) y menos aún confiando en el consenso mediático.

Así que el instrumento mejor adaptado a nuestro tiempo no puede ser otro que la economía. Desde luego, es un instrumento con el potencial necesario para funcionar en un mundo líquido: supera la comprensión de mucha gente; es tan compleja que resulta difícil incluso para los iniciados en el tema; es efímera, móvil y fácilmente influenciable; no está sometida a la democracia, porque no es posible recurrir al sufragio universal para dirigirla; tiene sus propias reglas y consecuencias definidas; es la única certeza inequívoca de un mundo licuado e inseguro. Las maniobras económicas tienen repercusiones inmediatas para la democracia: consiguen imponer la igualdad o la desigualdad entre los hombres con mucha mayor eficacia que las leyes o las revoluciones.

¿De qué sirve que todos y todas seamos iguales sobre el papel, dotados de las mismas oportunidades y de libertad de acción y pensamiento, si basta con apenas unas pocas restricciones económicas para ponerlo todo en tela de juicio?

Reimplantar las diferencias sociales, restablecer los tratos prioritarios, es algo que permite que el sistema adquiera y mantenga el control social. Pauperizar equivale a dividir y controlar. Basta con situar a los sectores más débiles de la población en una posición en la que no dispongan de acceso a las mismas ventajas a las que podían acceder antes, excluirlos de las oportunidades, separarlos de los más afortunados (en el fondo, privarlos de libertad, por mucho que luego, a la más mínima oportunidad, se proclamen y exalten públicamente tanto la libertad como la democracia). Las víctimas de la crisis económica están aisladas, atemorizadas, deprimidas y solas ante un futuro incierto.

La transitoriedad y la inestabilidad se reflejan en todos los aspectos de la vida diaria, desde el mundo laboral hasta las relaciones románticas, e incluso influyen en la arquitectura y en la industria (construimos casas con una vida útil limitada; los productos de la industria hipertecnológica se vuelven obsoletos con inevitable rapidez) en una carrera cada vez más frenética contra el tiempo. La sociedad líquida es una sociedad que fluye veloz, que lo tritura y lo erosiona todo cada vez con mayor

rapidez y que, por esa misma razón, existe en un estado de evolución continua: el estado de transición es su estado estable.

POR UN NUEVO ORDEN GLOBAL

Carlo Bordini: El concepto de *democracia* es un concepto móvil, fluctuante, que está destinado a evolucionar junto con la sociedad. Pensemos, por ejemplo, en la transformación que ha experimentado desde la época de Tocqueville: de «gobierno del pueblo» —temido por sus implicaciones antiliberales (la dictadura de la mayoría) — pasó a adquirir un sentido social mucho más amplio (sobre la base de la propia experiencia estadounidense), y hoy significa «la aspiración general a la igualdad y al disfrute de unos mismos derechos para todos los ciudadanos y ciudadanas».

Es evidente que, desde la primera mitad del siglo XIX, la idea de democracia no podría haber permanecido intacta sin que repercutieran en ella los vertiginosos cambios de la sociedad. Era de prever que, en estos últimos años, se produjera una escalada de las protestas en las calles, el ámbito en el que con mayor dureza se percibe la tensión a que están sometidas las condiciones de vida de las personas de a pie. Y es que es la economía, como siempre, la que instiga las revueltas, pero tras ella late invariablemente una necesidad real de cambio de la que muchas veces ni los propios protagonistas de las movilizaciones son conscientes.

Las manifestaciones de protesta en Egipto, Turquía y Brasil indican un empeoramiento de la crisis de la democracia en el que los ciudadanos desempeñan un papel importante. Están mucho más atentos, más alerta, que las masas pasivas tradicionales, que se desinteresaban por la política en cuanto elegían a un líder. Ya no podemos hablar de masas, sino de multitudes, y entre ambas hay algo más que una simple distinción semántica. Las nuevas diferencias sociales son necesarias para restablecer esos márgenes de poder que la democratización ha erosionado, unos márgenes que permiten que se desarrolle en el ciberespacio todo un proceso de autoconciencia individual. La autoconciencia equivale a la liberación de nuestros propios impulsos y, por ende, a una revolución contra el orden, a una negativa a aceptar normas impuestas desde fuera. Por ese motivo, toda autoridad constituida, desde el ejemplo más antiguo en las comunidades primitivas hasta la sociedad moderna misma, tiene como intención primera y prioritaria la de implementar el control social. Al hablar de esos innovadores movimientos espontáneos que se crearon en internet —como Occupy Wall Street, los «indignados» y la Primavera Árabe—, Manuel Castells olvida que no son más que la consecuencia natural de una relajación del control social, una relajación de la que ha habido repetidos ejemplos a lo largo de la historia, cada uno de ellos con sus diferentes características y modalidades, pero que siempre han coincidido con aquellos momentos en los que la autoridad de las instituciones y los Gobiernos comienza a entrar en crisis.^[80] Sin embargo, estos movimientos no son la causa, sino la consecuencia directa (y socialmente significativa) de esa crisis: un síntoma tangible de que el sistema ya no es capaz de asumir la tensión ni los nuevos equilibrios sociales que resulta preciso

encontrar (que sea de resultados de revoluciones, de reformas o de nuevas elecciones bien poco importa).

Ante este proceso de desmasificación, es la «gobernanza» del plano supranacional la que toma el relevo del control sobre el individuo usando la crisis económica y fomentando nuevas diferencias sociales. El largo y doloroso camino hacia la democratización y hacia la eliminación de la desigualdad social que se inició en el siglo XIX comportó un radical proceso de revisión —casi una «restauración»— a través de la economía. Hoy en día, la economía es el instrumento de control social más eficaz, como lo fuera el consumismo en las décadas de 1960 y 1980, el totalitarismo en la de 1930 y la urbanización forzada en el siglo XVIII.

Pero si dejamos que la economía y los mercados dirijan nuestras vidas, nos veremos conducidos hacia una sociedad globalizada que ha marcado claras diferencias sociales y que está compuesta por una mayoría empobrecida, privada de garantías y servicios (e igualada por dentro por puro aplastamiento), y por una minoría privilegiada; privilegiada no sólo por sus elevados ingresos, sino también porque sus miembros gozan de ciertas concesiones y de la oportunidad de acceder a toda clase de ventajas.

La honda división social, mucho más radical que la contraposición tradicional entre la masa y la élite, volverá a poner en escena una «clase superior» como las de antaño —como sugería Richard Rorty en el epígrafe que abría este capítulo—, aunque lo hará de una forma más exasperante y generalizada.

Y ¿las otras personas? ¿Las que llevan una vida «media»?

La sociedad desmasificada ha alcanzado un nivel perfecto de igualdad: una sociedad de individuos empobrecidos que encuentran gratificación tanto en la industria de la alta tecnología como en la gran facilidad con la que se puede realizar hoy en día la comunicación interpersonal, pero que son incapaces de participar en una política autorregulada porque ha quedado fuera de su control.

Distanciada, diferida, desmaterializada, incomprensible... estas son las características de la nueva política (dirigida esencialmente por las decisiones económicas), totalmente alejada de los ciudadanos y delegada implícitamente en los «ejecutivos gubernamentales del más alto nivel» del poder global, personajes carentes de un rostro público. El ciudadano de a pie sólo puede responsabilizarse de la política cuando esta es local, un ámbito de acción poco significativo y más limitado a la gestión de asuntos rutinarios (casi como una junta de la comunidad de vecinos, donde se decide sobre la administración de los gastos ordinarios y extraordinarios de mantenimiento, y donde siempre se puede encontrar consuelo en el eterno juego de la delegación representativa).

En una sociedad desmasificada, ya no podemos hablar de una representación «real». ¿Qué necesidad hay de una representación al más alto nivel (en vista de que el ciudadano de a pie no entiende la complejidad de las cuestiones económicas a escala global y ya no es competente para tomar decisiones) cuando la democracia —es

decir, la democracia real, la que de verdad ocupa e interesa a las personas— se materializa de pleno en las cuestiones cotidianas? ¿No es democracia el gobierno del pueblo? Pues el pueblo puede conformarse tranquilo con el Gobierno perfecto de la autonomía local, de las opciones y los recursos que le ocupan y le interesan en ese nivel.

La cuestión de la separación entre el poder y la política se resolverá, pues, «democráticamente»: el poder y la política, unidos en el plano local, pero aspirando a uno global cuya jurisdicción está reservada a un poder (el económico) vacío de política. Además, no podemos hablar de la existencia de un «ciudadano global», sino únicamente de un ciudadano local al que afecta la globalización. ¿Quién puede decir que eso no es progreso? Todo el mundo es igual a ojos de las grandes leyes de la economía, de los inescrutables movimientos de los mercados económicos. Todos hemos sido despojados de garantías sociales obsoletas; todos precarios, inseguros y empobrecidos.

Las personas han sido liberadas así de la obsesión por el consumismo, de la opresión de la mentalidad única, de la cultura de masas; ahora son libres para pensar, para expresar opiniones, para comunicarse y participar; libres de la tensión a la que estaban sometidas y del trabajo. La crisis tiene ese inmenso poder liberador. Pero la democracia es algo más.

Zygmunt Bauman: No estoy preparado, me temo, para visualizar (y menos aún, para esbozar un plano de lo que sería) un «nuevo orden global». Reinhart Koselleck, a quien he citado anteriormente, hizo hincapié en que sería una tremenda irresponsabilidad hacerlo cuando —como es el caso actual— estamos subiendo una pronunciada cuesta y nos hallamos aún lejos del paso de montaña tras el que se abrirá (o esa esperanza nos queda) una amplia vista de lo que nos aguarda al otro lado de la cima. A lo más que me atrevo es a pensar en los infranqueables obstáculos que nos hallaremos en el camino hacia esa cumbre; cosas que tendremos que saltar o apartar a un lado si deseamos alcanzar algún día ese puerto de montaña que nos permita transitar hacia un nuevo orden. Algunos de los obstáculos ya se mencionaron al inicio de nuestra conversación, por lo que no hace falta que volvamos a nombrarlos. Permítame, pues, añadir un obstáculo más a esa lista que, en mi opinión, es uno de los más formidables (y el que menos fácil será de negociar) y uno de los que más eficazmente bloquea nuestra ascensión y nuestra posibilidad de alcanzar algún día ese paso montañoso, y del que, sin embargo, hemos omitido indebidamente referencia alguna en nuestro debate. Estoy pensando en lo que, en otro de mis escritos (concretamente, en *Vida de consumo*), he llamado el «síndrome consumista».^[81]

El síndrome consumista concibe la totalidad del mundo habitado —con todos sus ocupantes, inanimados y animados, animales y humanos— como una especie de enorme contenedor rebosante de objetos de consumo potencial y nada más. Por lo

tanto, justifica y fomenta la percepción, la valoración y la evaluación de todos y cada uno de los entes terrenales conforme a los criterios fijados en las prácticas de los mercados de consumo. Esos criterios establecen unas relaciones descarnadamente asimétricas entre clientes y mercancías, entre consumidores y bienes de consumo. Los primeros no esperan de los segundos otra cosa que una satisfacción de sus necesidades, sus deseos y sus carencias, mientras que los segundos derivan todo su sentido y su valor de la medida en que colman esas expectativas. Los consumidores son libres de apartar los objetos deseables de los indeseables o indiferentes, y son libres también de determinar hasta qué punto los objetos considerados como deseables cumplen con sus expectativas y durante cuánto tiempo conservan indemne su supuesta deseabilidad.

En resumen: los únicos que importan (ante todo y por encima de todo) son los deseos de los consumidores. Sólo en los anuncios publicitarios (recuerdo en este momento, por ejemplo, aquel memorable *spot* televisivo en el que aparecían columnas enteras de setas desfilando al grito de «*Make room for the Mushrooms!*». [«¡Dejen paso a las setas!»]) los objetos de deseo comparten los placeres de sus consumidores o sufren remordimientos de conciencia cuando defraudan las expectativas de estos. Nadie cree de verdad que los objetos de consumo —verdaderos arquetipos de las «cosas» desprovistas de sentidos, pensamientos y emociones propias— se molestarán porque los rechacen o los dejen de utilizar (es decir, cuando los arrojen al cubo de la basura). Por muy satisfactorias que hayan sido las sensaciones al consumirlos, los beneficiarios de esa satisfacción no deben a esas fuentes de placer nada a cambio. Desde luego, no tienen necesidad alguna de jurar lealtad infinita a los objetos de consumo. Las «cosas» destinadas a ser consumidas conservan su utilidad para los consumidores —su sola y exclusiva razón de ser— únicamente en la medida en que su capacidad estimada para dar placer se mantiene sin merma (y ni un segundo más).

En cuanto la capacidad de generación de placer de ese objeto cae por debajo del nivel postulado o soportable/aceptable, es el momento oportuno para librarse de la cosa anodina y deprimente: esa burda e insulsa imitación (cuando no desagradable caricatura) del objeto que, en su momento, se abrió camino —reluciente, tentador— hacia el primer plano de nuestros deseos. La causa de su degradación y su conversión en basura no es necesariamente un cambio inoportuno (o cualquier tipo de cambio) que se haya producido en el objeto en sí; podría muy bien ser (como muy a menudo es) algo acaecido en el contenido de la galería donde se exhiben, se buscan, se contemplan y se aprecian los objetos potenciales de deseo, y donde se toma posesión de ellos: acabamos de ver en el escaparate o en una estantería de una tienda un objeto que antes no estaba allí (o que habíamos pasado por alto) y que, por lo que sea, está mejor equipado ahora para prodigarnos sensaciones placenteras y, por consiguiente, resulta más prometedor y tentador que el que ya poseemos y usamos. O quizás hemos usado/disfrutado el actual objeto de deseo durante el tiempo suficiente como para

provocar una especie de «fatiga de satisfacción», sobre todo, porque, como no hemos probado todavía sus sustitutos potenciales, estos nos auguran placeres nuevos que no hemos vivido, conocido ni gozado hasta este instante y que, por eso mismo, creemos superiores a los anteriores y, por lo tanto, dotados (por el momento, al menos) de un mayor poder de seducción. Cualquiera que sea la razón, se nos hace entonces cada vez más difícil (qué digo difícil, ¡imposible!) imaginar por qué la cosa que ha perdido gran parte (o la totalidad) de su capacidad de entretenernos no ha de ser debidamente enviada al lugar que ahora le corresponde: el vertedero.

Ahora bien, ¿qué sucede si la «cosa» en cuestión es otro ente sensible y consciente, que tiene sentimientos, que piensa, que juzga y que elige; es decir, otro ser humano? Por extraña que pueda parecernos, esta pregunta no es ni mucho menos descabellada. Hace ya algún tiempo, Anthony Giddens, uno de los sociólogos más influyentes de las últimas décadas, anunció el advenimiento de las llamadas «relaciones puras», es decir, relaciones no limitadas por el compromiso de una duración y un alcance indefinidos. Las «relaciones puras» están fundadas exclusivamente en la gratificación que proporcionan, y en cuanto esa gratificación mengua y se desvanece (o palidece en comparación con otra gratificación disponible y más profunda aún), dejan de tener razón alguna para continuar. Fíjese, sin embargo, que, en este caso, lo de «sentirse gratificados» es cosa «de dos». Para componer una «relación pura», «ambos» miembros tienen que esperar de ella una gratificación de sus deseos. Sin embargo, para descomponerla, basta con el descontento y la desafección de «uno» sólo de los miembros. Para formar la relación se necesita una decisión bilateral, pero se puede separar unilateralmente.

Cada uno de los dos miembros de una relación pura intenta —por turnos o simultáneamente— ser el sujeto del objeto que es el otro. Cada uno, por turnos o simultáneamente, puede, sin embargo, encontrarse con un objeto que se niega tenazmente a aceptar el papel de «cosa» y que intenta por su parte degradar a su coprotagonista a ese estatus «cosificado» y, por lo tanto, trata de frustrar las pretensiones y las aspiraciones de su pareja a alcanzar el estatus de «sujeto». Hay ahí, pues, una paradoja de imposible solución: cada miembro de la pareja se integra en una «relación pura» dando por asumido su propio derecho a la subjetividad y a relegar/someter a su pareja al estatus de cosa; no obstante, si cualquiera de los dos consigue hacer realidad ese supuesto que da por asumido (es decir, si de verdad despoja al otro o a la otra del derecho de este o esta a la subjetividad), estará anunciando el comienzo del fin de la relación.

Una «relación pura» se basa, pues, en una ficción y no sobreviviría a la revelación de su verdad, que es la imposibilidad esencial de transferir la división sujeto/objeto intrínseca del patrón consumista al terreno de las relaciones interhumanas. El rechazo puede presentarse en cualquier momento, sin previo aviso (o sin casi ninguno); los lazos no son realmente vinculantes, ya que son permanentemente inestables y poco fiables. Estamos, pues, ante una más de las incógnitas no despejadas y generadoras de

ansiedad en esa insoportable ecuación que llamamos «la vida». Mientras su relación siga siendo «pura» y, por lo tanto, no esté anclada en un puerto más seguro que el de la gratificación del deseo, ambos participantes estarán condenados a vivir con el tormento del temor a un posible rechazo o a verse despertados traumáticamente de sus ilusiones. Ese despertar será inevitablemente más duro si cabe por el hecho de que los participantes en la relación no habrán reconocido de antemano la paradoja que subyace a la «pureza» de la misma y, por consiguiente, no habrán hecho lo suficiente (si es que llegan a hacer algo) para negociar un compromiso satisfactorio (o, cuando menos, llevadero) entre estatus irreconciliables.

Ese advenimiento y esa prevalencia de las «relaciones puras» han sido interpretados de forma bastante generalizada (aunque errónea) como un colosal paso adelante en el camino hacia la «liberación» del individuo (reinterpretado este a su vez como un ser libre de las ataduras que toda obligación para con los demás impone necesariamente a la libertad de elección de cada persona). Pero esa interpretación es cuestionable, y lo es porque incorpora necesariamente la noción de «mutualidad», que, en este caso, es una burda e infundada exageración. La coincidencia de dos personas en una relación en la que ambas se sientan simultáneamente satisfechas no implica forzosamente una mutualidad; a fin de cuentas, no significa más que el hecho de que cada uno de los individuos participantes en la relación está satisfecho «al mismo tiempo» que el otro. Pero lo que impide que la relación llegue a ser de genuina mutualidad es la expectativa intrínseca (consoladora a veces, pero también inquietante y angustiosa otras) que hay en ella: ambos miembros saben que su relación también supone una nunca desdeñable limitación de la libertad individual. Lo que distingue esencialmente a las «redes» —el nombre preferido en estos momentos para sustituir a los ya anticuados conceptos de «comunidad» o «comunidad»— es precisamente ese derecho de sus participantes a darse de baja «unilateralmente». A diferencia de lo que sucede con las comunidades, son los individuos quienes forman las redes y son ellos también quienes las reorganizan o las desmontan. La pervivencia de las redes depende únicamente de la volátil voluntad individual. Ahora bien, en una relación, son «dos» individuos los que coinciden. Un individuo «insensibilizado» en el plano moral (es decir, alguien que esté preparado y dispuesto para no tener en cuenta en absoluto el bienestar del otro) es simultáneamente —lo quiera o no— receptor de la insensibilidad moral de aquellas personas que él convierte en objetos de su propia insensibilidad. Las «relaciones puras» no auguran tanto una mutualidad de la liberación como una mutualidad de la insensibilidad moral. El «dúo moral» de Lévinas deja de ser un semillero de moralidad para convertirse en un factor de «adiaforización» (es decir, de exención del terreno de la evaluación moral) específica de la modernidad «líquida», complementaria —aunque también, con demasiada frecuencia, suplantadora— de la adiaforización burocrática característica de la modernidad «sólida».

Lo que se hace con las cosas es algo que se supone naturalmente —en cualquier

momento o lugar— «adiafórico», es decir, ni bueno ni malo, ni encomiable ni censurable. ¿Acaso no concedió Dios a Adán un dominio incuestionable sobre todas ellas que incluía el poder de ponerles nombre o, lo que es lo mismo, de definirlas? La variedad moderna líquida de la adiaforización está cortada por el patrón de las relaciones consumidor-mercancía y su efectividad descansa sobre la traslación de ese patrón a las relaciones interhumanas. Como consumidores, no juramos lealtad interminable al artículo de consumo que buscamos y adquirimos para satisfacer nuestras necesidades o deseos, y seguimos haciendo uso de sus servicios mientras continúe cumpliendo con nuestras expectativas (o hasta que encontramos otro artículo que promete gratificar esos mismos deseos más a fondo que el que habíamos comprado antes), pero ni un segundo más. Todos los bienes de consumo, incluidos aquellos que, de manera un tanto hipócrita y engañosa, llamamos «duraderos», son eminentemente intercambiables y prescindibles. En una cultura consumista —es decir, inspirada por el consumo y al servicio de este—, la distancia temporal entre la adquisición del objeto y el momento en que se convierte en desecho eliminable tiende a contraerse con rapidez. Por último, los placeres que se derivan de los objetos de consumo se trasladan del momento de su uso al de su apropiación. La longevidad del uso tiende a acortarse y los incidentes de rechazo y eliminación tienden también a hacerse más frecuentes al tiempo que la capacidad de esos objetos para satisfacer al consumidor (y, por lo tanto, para seguir siendo deseados) tiende a agotarse antes. Aunque la actitud consumista sirva tal vez para lubricar los engranajes de la economía, lo cierto es que también echa tierra en los rodamientos de la moralidad.

Esta no es, sin embargo, la única catástrofe que, en un entorno moderno líquido, estraga las acciones saturadas de contenido moral. Como el cálculo de las ganancias nunca puede someter y reprimir del todo las presiones (tácitas, sí, pero también refractarias y obstinadamente insubordinadas) del impulso moral, la desatención de los preceptos morales y de la responsabilidad evocada por «el rostro del Otro» (por decirlo en términos de Lévinas) deja un regusto amargo, conocido como «remordimientos de conciencia» o «escrúpulos morales». También en ese punto acuden al rescate las ofertas consumistas: el pecado de la negligencia moral puede ser penado y absuelto con regalos adquiridos en una tienda, pues el acto de comprar —por muy egoístas y autorreferenciales que sean sus verdaderos motivos y las tentaciones que lo provocaron— es ahora re-presentado como un acto moral. Sacando partido de las ansias de redención moral instigadas por la falta o pecado que ella misma generó (y que ha alentado e intensificado), la cultura consumista transforma así toda tienda y todo proveedor de servicios en una farmacia suministradora de tranquilizantes y fármacos anestésicos: en este caso, son fármacos destinados a mitigar (o a aplacar por completo) unos dolores «morales», en vez de físicos. A medida que la desatención moral crece en cuanto a su alcance y su intensidad, la demanda de analgésicos aumenta imparable y el consumo de tranquilizantes morales se convierte en una adicción. A raíz de ello, la insensibilidad moral inducida/forzada

tiende a transformarse en una compulsión o en una «segunda naturaleza»; es decir, en una condición permanente y casi universal, en la que, consiguientemente, los remordimientos morales son despojados de su saludable función como elementos de advertencia/alerta/activación. Sofocados ya los remordimientos morales antes de que se vuelvan verdaderamente enojosos y preocupantes, la red de vínculos humanos tejida con el hilo moral se va haciendo cada vez más precaria y frágil, hasta el punto de descoserse por las costuras. Con unos ciudadanos formados para buscar la salvación a sus penas y sus problemas en los mercados de consumo, la política puede ya (o, de hecho, es animada, empujada y, en último término, coartada a) interpelar a sus sujetos como consumidores antes de nada y como ciudadanos en un segundo (y muy distante) lugar; y puede redefinir, además, el fervor consumista como una virtud ciudadana, y la actividad del consumidor como el cumplimiento de un deber primordial del ciudadano.

No sólo están amenazadas así la política y la supervivencia de la comunidad. Nuestra proximidad «persona-a-persona» y la satisfacción, la sensación de realización personal, que obtenemos de ella también corren peligro al enfrentarse a la presión conjunta de una cosmovisión consumista y del ideal de las «relaciones puras». «La meta última de la tecnología, el *telos* de la *tekne* —sugirió Jonathan Franzen en el discurso de la ceremonia de graduación del Kenyon College que pronunció el 21 de mayo de 2011— consiste en reemplazar un mundo natural que es indiferente a nuestros deseos (un mundo de huracanes, penurias y corazones que se pueden romper, un mundo resistente) por otro tan sensible y receptivo a aquellos que se convierta, en la práctica, en una mera prolongación de la persona». Lo que de verdad importa es la comodidad, ¿¿¿cómo no os habíais dado cuenta??!! Lo que de verdad importa es el confort sin esfuerzo y la ausencia confortable de esfuerzo, es hacer que el mundo sea obediente y maleable, es amputar de ese mundo todo lo que pudiera interponerse (obstinado y pugnaz) entre la voluntad y la realidad. Corrijo: dado que la realidad es aquello que se resiste a la voluntad, lo que de verdad importa es librarse de la realidad. Lo que importa es vivir en el mundo que hemos hecho solamente con los deseos de uno o de una: con los míos, con los tuyos y con los nuestros (los de los compradores, los de los consumidores, los de los usuarios y los beneficiarios de la tecnología).



ZYGMUNT BAUMAN (Poznań, Polonia, 1925) es un sociólogo, filósofo y ensayista polaco de origen judío. Su obra, que comenzó en la década de 1950, se ocupa, entre otras cosas, de cuestiones como las clases sociales, el socialismo, el holocausto, la hermenéutica, la modernidad y la posmodernidad, el consumismo, la globalización y la nueva pobreza. Desarrolló el concepto de la «modernidad líquida», y acuñó el término correspondiente. Junto con el también sociólogo Alain Touraine, Bauman recibió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades 2010.

Nació en el seno de una familia humilde; en su huida del nazismo, se trasladó a la Unión Soviética y regresó posteriormente a Polonia, donde militó en el Partido Comunista³ y fue profesor de filosofía y sociología en la Universidad de Varsovia antes de verse obligado a irse de Polonia en 1968 a causa de la política antisemita desarrollada por el gobierno comunista después de los sucesos de marzo de 1968. Posteriormente a su purga de la universidad de esa ciudad, enseñó sociología en países como Israel, Estados Unidos y Canadá. Desde 1971 reside en Inglaterra. Es profesor en la Universidad de Leeds, de ese país. Y, desde 1990, es profesor emérito.

CARLO BORDONI (Carrara, Italia) Es un sociólogo y escritor italiano. Colabora en el *Corriere della Sera*.

Ha sido profesor en las Universidades de Pisa, Florencia, la Universidad Federico II de Nápoles, IULM de Milán, Orientale y en la Academia de Bellas Artes de Carrara, donde fue director desde 1990 hasta 2003.

Comenzó en 1965 con la novela de ficción juvenil *L'ultima frontiera* y, después, con

la antología de historias cortas de *Cuori di tenebra* (1993). Volvió con *Il nome del padre* (Baroni, 2001), *Istanbul Bound* (Tabula Fati, 2006) y la novela *Il cuoco di Mussolini* (Bietti, 2008). En la editorial Odoya de Bolonia supervisó la *Guida alla letteratura di fantascienza* (2013).

Notas

[1] E. J. Hobsbawm, «Nations and Nationalism in the New Century», prefacio a *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*, Campus, 2005. <<

[2] É. Balibar, *Cittadinanza*, trad. italiana de F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, 2012.

<<

[3] Z. Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity, 2000 (trad. cast.: *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003). <<

[4] Balibar, *op. cit.*, pág. 39. <<

[5] Ibídem, pág. 136. <<

[6] E. J. Hobsbawm, *op. cit.* <<

[7] W. Brown, «Neoliberalism and the End of Liberal Democracy», en *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton University Press, 2005, págs. 37-59. <<

[8] J. Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Granta, 2009 (trad. cast. de la edición de 1998: *Falso amanecer. Los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2001). <<

[9] Véase H. Welzer, *Climate Wars: Why People Will Be Killed in the Twenty-first Century*, trad. inglesa de P. Camiller, Polity, 2012, pág. 176 (trad. cast. del original alemán: *Guerras climáticas. Por qué mataremos y nos matarán en el siglo XXI*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2010, pág. 307). <<

[10] J. M. Coetzee, *Diary of a Bad Year*, Vintage, 2008, pág. 79 (trad. cast.: *Diario de un mal año*, Barcelona, Mondadori, 2010, pág. 92). <<

[11] Ibídem, pág. 119. <<

[12] J. Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Polity, pág. 76 (trad. cast.: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000). <<

[13] A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, 1996 (trad. cast.: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001). <<

[14] M. Augé, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, trad. inglesa de J. Jowe, Verso, 2009 (trad. cast. del original francés: *Los no lugares, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993). <<

[15] J. Bodin, *On Sovereignty*, ed. y trad. inglesa de J. H. Franklin, Cambridge University Press, 1992 (trad. cast. del original francés de 1576: *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1986). <<

[16] C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. inglesa de G. Schwab, University of Chicago Press, 1985, pág. 36 (trad. cast. del original alemán: «Teología política: Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía», en *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009). <<

[17] Ibídem, págs. 46-47. <<

[18] Ibídem, pág. 10. <<

[19] Ibídem, pág. 8. <<

[20] Véase U. Beck, *German Europe*, trad. inglesa de R. Livingstone, Polity, 2013, págs. 45 y siguientes (trad. cast. del original alemán: *Una Europa alemana*, Barcelona, Paidós, 2012). <<

[21] Ibídem, págs. 49-50. <<

[22] T. Hobbes, *Leviathan*, Penguin, 1985, pág. 81 (trad. cast. del original de 1651: *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 1989). <<

[23] M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. inglesa de J. Cumming, Verso, 1997 (trad. cast. del original alemán de 1947: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994). <<

[24] Término introducido en W. B. Gallie, «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 1956, págs. 167-168, y que el autor aclara que hace referencia a los «conceptos cuyo uso apropiado implica inevitablemente interminables disputas en torno a sus usos apropiados por parte de quienes los usan». Como bien comentó John Gray (véase J. Gray, «On Liberty, Liberalism and Essential Contestability», *British Journal of Political Science*, 8, 4 octubre de 1978, págs. 385-402), las discusiones en torno a cuestiones clasificadas como «esencialmente en disputa» son «imposibles de zanjar apelando únicamente a las pruebas empíricas, los usos lingüísticos o los cánones de la lógica». <<

[25] J. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Public Affairs, 2004.

<<

[26] P. Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trad. inglesa de R. Nice, Routledge, 2006 (trad. cast. del original francés de 1979: *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988). <<

[27] J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, 1973 (trad. cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975). <<

[28] J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trad. inglesa de G. Bennington y B. Massumi, Manchester University Press, 1984, pág. 3 (trad. cast. del original francés: *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1986, pág. 14). <<

[29] J. J. Rousseau, carta a Voltaire, 18 de agosto de 1756, en J. A. Leigh (comp.), *Correspondence complète de Jean-Jacques Rousseau*, vol. iv, Ginebra, 1967, págs. 37-50 (trad. cast. de la carta en cuestión: «Carta de Rousseau a Voltaire / *L'Hermitage* , 18 de agosto de 1756», en *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2006, pág. 86). <<

[30] S. Hessel, *Time for Outrage!*, Quartet Books, 2011 (trad. cast. del original francés de 2010: ¡Indignaos! *Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*, Barcelona, Destino, 2011). <<

[31] J. Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, Allen Lane, 2013, págs. 57-62 (trad. cast.: *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, Madrid, Sexto Piso, 2013). <<

[32] E. de la Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, trad. inglesa de H. Kurz, Skyler J. Collins, 2005 (trad. cast. del original francés: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008). <<

[33] J. F. Lyotard, *op. cit.* <<

[34] A. L. C. Destutt de Tracy, «Elements of Ideology», en *A Treatise on Political Economy*, ed. inglesa de T. Jefferson, Ulan Press, 2012. <<

[35] Véase J. Gray, *op. cit.*, pág. 98. <<

[36] S. Freud, *The Future of an Illusion*, trad. inglesa de J. A. Underwood y S. Whiteside, Penguin, 2004, págs. 38-39 (trad. cast. del original alemán de 1927: «El porvenir de una ilusión», en *Sigmund Freud: Obras completas*, vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu, 2.^a ed., 1986, págs. 30-31). <<

[37] C. Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture*, Rizzoli, 1977 (trad. cast.: *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, Barcelona, Gustavo Gili, 3.^a ed., 1981).

<<

[38] R. Venturi, D. Scott Brown y S. Izenour, *Learning from Las Vegas*, MIT Press, 1972 (trad. cast.: *Aprendiendo de Las Vegas. El simbolismo olvidado de la forma arquitectónica*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978). <<

[39] Z. Bauman y K. Tester, *Conversations with Zygmunt Bauman*, Polity, 2001, pág. 71 (trad. cast: *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002). <<

[40] R. Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton & Co., 1998, pág. 51 (trad. cast.: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000, pág. 52). <<

[⁴¹] Ibídem, pág. 47 (trad. cast., pág. 48). <<

[42] Z. Bauman, *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*, Polity, 2011 (trad. cast.: *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011). <<

[43] R. Sennett, *op. cit.*, pág. 24 (trad. cast., pág. 22). <<

[44] G. Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, Polity, 1992 (trad. cast. del original italiano de 1985: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1986). <<

[45] Véase A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books, 1970 (trad. cast.: *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970). <<

[46] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lessons*, trad. inglesa de F. Lawrence, Polity, 1990 (trad. cast. del original alemán de 1985: *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, Madrid, Taurus, 1989). <<

[47] Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity, 2000 (trad. cast.: *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003). <<

[48] F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Penguin, 2012 [1992] (trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992). <<

[49] G. Vattimo, *op. cit.*, págs. 8-9. <<

[50] W. I. Thomas, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, Alfred A. Knopf, 1928, pág. 572. <<

[51] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, 1968, pág. 477 (trad. cast.: *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, pág. 421). <<

[52] R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, 1999, pág. 233. <<

[53] M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. inglesa de J. Cumming, Verso, 1997 (trad. cast. del original alemán de 1947: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994). <<

[54] J. P. Sartre, *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*, trad. inglesa de J. Webber, Routledge, 2004 (trad. cast. del original francés de 1940: *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires, Losada, 1960). <<

[55] Tito Lucrecio Caro, *The Nature of Things*, libro v, ed. inglesa de R. Jenkyns, Penguin, 2007 (trad. cast.: *De la naturaleza*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1983, pág. 126):

*Usus et impigrae simul experientia mentis
paulatim docuit pedetemptim progredientis.
Sic unum quicquid paulatim protrahit aetas
in medium ratioque in luminis erigit oras.*

(Aprendíólos el hombre, paso a paso y por avances paulatinos, del uso y las experiencias del espíritu siempre activo. Así el tiempo, poco a poco, va trayendo ante nosotros cada descubrimiento, y la razón lo hace entrar en el recinto de la luz). <<

[56] J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, McMillan, 1932 [1920], págs. 6-7 (trad. cast.: *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, págs. 16-17): «La idea del Progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente [...] en una dirección definida y deseable e infiere a entender que este progreso continuará indefinidamente. Ello implica que, al ser *El fin del problema máximo de la Tierra*, se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general que justificará el proceso total de la civilización». <<

[57] A. Gorz, *Critique of Economic Reason*, Verso, 2011 (trad. cast. del original francés de 1988: *La metamorfosis del trabajo; búsqueda de sentido; crítica de la razón económica*, Madrid, Sistema, 1995). <<

[58] G. Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal: Essai sur la société d'hyperconsommation*, Gallimard, 2006 (trad. cast.: *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama, 2007). <<

[59] S. Latouche, *Farwell to Growth*, trad. inglesa de D. Macey, Polity, 2009 (trad. cast. del original francés de 2007: *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, Barcelona, Icària, 2009). <<

[60] E. Morin, *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, 2011 (trad. cast.: *La Vía. Para el futuro de la humanidad*, Barcelona, Paidós, 2011). <<

[61] J. Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, Penguin, 2013, págs. 6-7 (trad. cast.: *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, Madrid, Sexto Piso, 2013, pág. 15). <<

[62] Véase H. Welzer, *Climate Wars: Why People Will Be Killed in the Twenty-first Century*, trad. inglesa de P. Camiller, Polity, 2012, pág. 176 (trad. cast. del original alemán: *Guerras climáticas. Por qué mataremos [y nos matarán] en el siglo XXI*, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2010, pág. 307). <<

[63] S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Free Press, 2002 (trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 2005). <<

[64] J. L. Fischer, *Krize demokracie. I. Svoboda, II. Řád*, Karolinum, 2005 [1933]. <<

[65] L. Canfora, *Democracy in Europe: A History of an Ideology*, trad. inglesa de S. Jones, Wiley-Blackwell, 2006 (trad. cast. del original italiano: *La democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, Crítica, 2004). <<

[66] J. J. Rousseau, *The Social Contract*, Oxford, 2008, pág. 101 (trad. cast. del original francés de 1762: *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1998, pág. 93). <<

[67] Ibídem, pág. 127 (trad. cast., pág. 120). <<

[68] A. de Tocqueville, *Democracy in America*, Penguin, 2003 (trad. cast. del original francés de 1835-1840: *La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007). Ahora bien, la idea de liberar la democracia del concepto de una mayoría numérica está presente ya en Aristóteles; véase Canfora, *Democracy in Europe*, págs. 249-250. <<

[69] B. Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, 1967 [1966], pág. 418 (trad. cast.: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*, Barcelona, Península, 1973). <<

[70] C. Tilly, *Democracy*, Cambridge University Press, 2007 (trad. cast.: *Democracia*, Madrid, Akal, 2010). <<

[71] L. Canfora, *op. cit.*, pág. 250. <<

[72] W. Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism*, trad. inglesa de P. Camiller, Verso, 2014. <<

[73] C. Crouch, *Post-democracy*, Polity, 2004 (trad. cast.: *Posdemocracia*, Madrid, Taurus, 2004). <<

[74] C. Tilly, *op. cit.*, pág. 81. <<

[75] W. Streeck, *op. cit.*, pág. 48. <<

[76] F. A. Von Hayek es el autor de una muy asentada teoría liberal que ha cosechado un considerable éxito. Véase su *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, Routledge, 2012 [1973-1979] (trad. cast.: *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*, 3 vols., Madrid, Unión Editorial, 1978-1982). <<

[77] W. Streeck, *op. cit.*, pág. 45. <<

[78] Ibídem, pág. 17. <<

[79] Pero mientras que la sociedad líquida produce incertidumbre e inestabilidad en los individuos, la licuefacción del capital es, por el contrario, una fuente de certeza, ya que la flexibilidad de los recursos financieros permite encontrar inversiones productivas con mayor rapidez en otras partes del mundo. <<

[80] M. Castells, *Networks of Outrage and Hope*, Polity, 2012 (trad. cast.: *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*, Madrid, Alianza, 2012). <<

[81] Z. Bauman, *Consuming Life*, Polity, 2007 (trad. cast.: *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010). <<

[*] En castellano en el original. (*N. del t.*) <<

[*] En castellano en el original. (*N. del t.*) <<

[*] De *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1989, pág. 36. <<