

Zygmunt Bauman  
Leonidas Donskis

Maldad líquida



# ÍNDICE

---

Portada

Sinopsis

Portadilla

Acerca de este libro

Introducción. De la naturaleza líquida del mal y la ausencia de alternativas

Capítulo 1. ¿De persona a no persona? cartografía de la culpa, adíáfora, precariedad y austeridad

Capítulo 2. ¿De lo kafkiano a lo orwelliano? la guerra es paz y la paz es guerra

Capítulo 3. ¿Dónde buscar las grandes promesas de la modernidad? miedo y asco en el nuevo mundo feliz

Capítulo 4. ¿Sombras de antepasados olvidados? reconsideración del maniqueísmo

Notas

Créditos

# Sinopsis

El mal no es algo novedoso; ha estado con nosotros desde tiempos inmemoriales. Pero sí hay algo nuevo en el tipo de maldad que caracteriza nuestro mundo contemporáneo líquido-moderno. El mal se ha vuelto más penetrante, menos visible, se oculta en el tejido mismo de la convivencia humana y en el curso de su rutina y reproducción cotidiana. En su forma presente, el mal es difícil de detectar, desenmascarar y resistir. Nos seduce por su ordinariedad y luego salta sin previo aviso, golpeando aparentemente al azar. El resultado es un mundo social que es comparable a un campo minado: sabemos que está lleno de explosivos y que las explosiones ocurrirán tarde o temprano, pero no tenemos ni idea de cuándo ni dónde ocurrirán.

En *Maldad líquida*, Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis guían al lector a través de este nuevo terreno en el que el mal se ha vuelto más ordinario y más insidioso, amenazando con despojar a la humanidad de sus sueños, proyectos alternativos y poderes de disentir en el momento en que más se necesitan.

**Zygmunt Bauman**  
**Leonidas Donskis**

## **Maldad líquida**

Vivir sin alternativas

Traducción de Albino Santos

**PAIDÓS Estado y Sociedad**

## ACERCA DE ESTE LIBRO

---

Solo unos días después de haber dado los retoques finales a la transcripción de nuestra conversación publicada dos años atrás por Polity con el título *Moral Blindness* (trad. cast.: *Ceguera moral*, Paidós), nos dimos cuenta de que aquel diálogo tenía que continuar. Quedaban demasiados cabos sueltos allí apuntados y todavía por atar (y habían surgido demasiados flecos nuevos, invisibles al principio, pero cada vez más evidentes) de los que cabía dejar cumplida constancia. No era porque los autores hubieran detenido sus esfuerzos analíticos de forma prematura, antes de haber completado su labor; era, más bien, consecuencia de la naturaleza misma de aquella tarea.

Aunque el mal como tal —el objeto de nuestra investigación— puede considerarse un compañero permanente e inalienable de la condición humana, tanto sus formas como sus modos de funcionamiento, especialmente en su licuada encarnación actual, son fenómenos novedosos y merecen un tratamiento aparte en el que sea precisamente su novedad la que centre la atención. Es consustancial a todos los líquidos la incapacidad de conservar durante mucho tiempo cualquiera de las formas que van adoptando de forma sucesiva. Los líquidos se hallan perpetuamente *in statu nascendi*, siempre «en conversión», lo que significa que no llegan nunca a adquirir una forma consumada. Esa cualidad suya ya la había señalado Heráclito hace más de dos milenios, cuando observó que nadie mete los pies dos veces en el mismo río, según la versión que Platón dio de aquellas palabras en su diálogo *Crátilo*. Lo que sí

se puede —y se debe— hacer cuando se trata de dar la más completa representación posible de un líquido es descubrir las fuentes del río por el que fluye (y de sus más caudalosos afluentes), rastrear su cauce (o, si hace falta, sus múltiples recorridos, ya sean estos coexistentes o alternos) y cartografiarlo todo (aun sabiendo que lo que se podrá lograr en último término será más una instantánea que una imagen concluyente y duradera del fenómeno en cuestión).

Eso es exactamente lo que tratamos de hacer en este libro: trazar un mapa lo más completo posible de las fuentes más prolíficas del mal a día de hoy y seguir todas sus trayectorias posibles en la presente fase de nuestra sociedad (moderna líquida, desregulada y desorganizada, atomizada e individualizada, fragmentada, desarticulada y privatizada) de consumidores. De todos modos, dados los atributos del objeto de estudio, el resultado tendrá necesariamente que entenderse como un informe de evolución de un viaje de exploración y descubrimiento en proceso.

Nuestra conversación, en resumidas cuentas, ha girado de forma específica en torno a la modalidad moderna líquida del mal: una modalidad posiblemente más amenazadora y traicionera que otras manifestaciones históricas del mal, porque hoy este se nos presenta fracturado, pulverizado, desarticulado y disperso, en marcado contraste con su versión inmediatamente anterior, cuando pugnaba por estar concentrado y condensado al máximo, además de administrado por un poder central. Todo ello conlleva que el actual mal licuado quede oculto a simple vista y no se detecte (ni se lo reconozca tal como es, ni se vislumbre lo que presagia). El mal líquido tiene la asombrosa capacidad de adoptar disfraces muy eficaces y de «reclutar» toda clase de inquietudes y deseos humanos (demasiado humanos) para ponerlos a su servicio valiéndose de pretextos tan falsos como exageradamente difíciles de desacreditar y falsar. Para colmo, no pocos de esos reclutas se presentan voluntarios para la acción, seducidos por la llamada.

En un enorme número de casos, el mal licuado consigue que se

lo perciba como un amigo deseoso de ayudar y no como el malvado demonio que es; por usar la terminología de Joseph Nye, hay que incluirlo en la categoría de los poderes «blandos», que se distinguen de los poderes «duros» por cuanto emplean la tentación, en vez de la coerción, como estrategia básica, como ocurre en el caso de la polifacética vigilancia contemporánea, dedicada a construir un banco de datos millones de veces más amplio de lo que todos los servicios secretos del pasado moderno sólido jamás llegaron a imaginar (y eso suponiendo que tuvieran una imaginación verdaderamente portentosa). ¿Cómo? A partir de una información suministrada las veinticuatro horas del día y los siete días de la semana, voluntaria o inadvertidamente, por los usuarios de teléfonos móviles y tarjetas de crédito, o por los emisores y receptores de mensajes por vía electrónica. El Ministerio del Amor ya no necesita forzar a la gente a confundir la guerra con la paz o la coacción con el cariño y la ayuda bienintencionada.

La maldad líquida, como todos los fluidos, tiene la asombrosa capacidad de fluir rodeando los obstáculos que surgen o se encuentran en su camino. Como hacen otros líquidos, este mal empapa las barreras a su paso, las humedece, va calando en ellas y, muy a menudo, las erosiona y las disuelve, absorbiendo esa solución en su propia sustancia para agrandarse y potenciarse más a sí mismo. Esta es una capacidad que, además de imprimirle un carácter esquivo, hace que la resistencia eficaz a semejante mal constituya una tarea más formidable aún si cabe. Tras haber impregnado el tejido de la vida cotidiana y haberlo empapado a fondo, el mal —cuando (o si) lo detectamos— hace que todos los modos alternativos de vivir se nos antojen inverosímiles, irreales incluso; un veneno letal se nos presenta engañosamente como un antídoto salvador contra las propias adversidades de la vida.

Es de estos y de otros rasgos inherentes al mal líquido de los que intentamos hacer inventario (inevitablemente incompleto, aunque esperemos que preliminar) en sus múltiples manifestaciones. Nuestra intención es preparar el lienzo, más que pintar un cuadro

completo. Aspiramos a esbozar un área que pide a gritos un estudio tan exhaustivo como urgente y a proveerla de algunas (a nuestro entender, útiles) herramientas conceptuales.

Z. B. y L. D.

## Introducción

# DE LA NATURALEZA LÍQUIDA DEL MAL Y LA AUSENCIA DE ALTERNATIVAS

---

**Leonidas Donskis:** Vivimos en un mundo sin alternativas. Es un mundo que propone una realidad única y que tilda de lunáticos —o, como poco, de excéntricos— a quienes creen que para todo existe una alternativa, incluso para los mejores modelos de gobierno y para las ideas más profundas (y no digamos ya para los proyectos de negocios y de ingeniería). El mundo probablemente nunca ha estado tan infestado de creencias fatalistas y deterministas como hoy en día; junto a análisis serios, y como surgidas de un cuerno de la abundancia, manan profecías y proyecciones de las crisis, los peligros, las espirales descendentes y los fines del mundo que se avecinan. En este ambiente generalizado de miedo y fatalismo, cunde el convencimiento de que no hay alternativas a la lógica política contemporánea, ni a la tiranía de la economía, ni a las actitudes hacia la ciencia y la tecnología, ni hacia la relación entre la naturaleza y la humanidad. En semejante contexto, el verdadero optimismo no consiste, ni mucho menos, en una exultación ingenua por el hecho de estar en el lugar en el que estamos, rodeados de un entorno acogedor, mullido y confortable; es, más bien, la creencia de que el mal es transitorio porque no vence a la humanidad (o, si la

vence en algún momento, solo se impone a ella por un periodo breve). Además, el optimismo implica estar convencido de que la esperanza y las alternativas existen siempre. Creer que un pesimista es un ser más elevado y noble que un optimista no es una simple reliquia de la sensibilidad y la visión del mundo modernas, románticas, sino algo más que eso.

Esta situación se remonta hasta los tiempos del monumental conflicto que enfrentó al cristianismo y al maniqueísmo, a partir de Agustín de Hipona (quien, por cierto, derrotó al maniqueo que llevaba dentro para convertirse en uno de los Padres de la Iglesia católica). Los cristianos consideraban que el mal era un estado de bondad descarriada o insuficiente que se podía superar, mientras que los maniqueos consideraban el bien y el mal como realidades paralelas e irreconciliables. El optimismo es, ante todo, una construcción cristiana: se basa en la fe en que el bien puede superar al mal y en que siempre se pueden encontrar posibilidades y alternativas inexploradas. Pero nosotros vivimos en una era de pesimismo. El siglo XX nos suministró pruebas excelentes de que el mal sigue muy vivo, lo cual ha fortalecido las posiciones de los maniqueos modernos. Ellos veían un mundo que podía ser abandonado temporalmente de la mano de Dios, pero no de la de Satanás.

Hay, sin embargo, una pregunta que sigue sin respuesta: ¿hasta qué punto es significativo el maniqueísmo hoy en día? El no creer que Dios es todopoderoso, que Él es Amor, es una actitud que posiblemente se vio muy reforzada a raíz de las múltiples atrocidades del siglo XX. La imperecedera novela de Mijaíl Bulgákov, *El maestro y Margarita*, escrita entre 1928 y 1941 y publicada (muy recortada por la censura) en 1966-1967, está impregnada de un espíritu maniqueo: el libro hace numerosas alusiones a los conceptos de «luz» y «oscuridad» desarrollados por el profeta persa que fue arquitecto epónimo del mencionado sistema de creencias. La interpretación del mal en esta gran novela europeo-oriental del siglo XX (*El proceso*, de Kafka, es, a mi juicio, la gran novela

europocentral de ese mismo siglo) viene a afirmar la autosuficiencia del mal. Esa interpretación del cristianismo se aproxima mucho a la de Ernest Renan en su *Vida de Jesús*, un estudio con el que Bulgákov estaba muy familiarizado.

Incluso Czesław Miłosz se consideraba a sí mismo como una especie de maniqueo no declarado. Tras sus encuentros con los incomprensibles males del siglo XX —surgidos en un mundo no menos racional y humanista que el nuestro, un mundo que había dado lugar a culturas (en Rusia y en Alemania, por ejemplo) que eran líderes a nivel mundial—, Miłosz llegó a concebir el mal como una realidad independiente y autosuficiente, o, cuando menos, como una dimensión a la que no afectan en sentido tangible alguno ni el progreso, ni las formas modernas de sensibilidad, ni el mundo de las teorías de gran profundidad. Él también incluyó en su misma categoría de maniqueos no declarados a la filósofa francesa Simone Weil, pues esta atribuía un significado milenarista a la frase «Venga a nosotros tu Reino», del padrenuestro. Se entiende por qué Miłosz impartió una asignatura sobre maniqueísmo en la Universidad de California en Berkeley. En su *Abecedario* personal, Miłosz situó el comienzo del mal del siglo XX en la historia de los bogomilos de Bulgaria y en el martirio de los cátaros en Verona y en otras ciudades italianas. Todos los grandes europeos del Este fueron maniqueos en mayor o menor grado: desde el ruso Bulgákov hasta George Orwell (que era un europeo oriental por elección propia).

Nosotros, mientras tanto, vivimos en una era de miedo, negatividad y malas noticias. Las buenas noticias no venden porque no interesan a nadie. (Aunque un relato apocalíptico repleto de diversión y aventura ya es otra cosa.) Esto da pie a la siembra indiscriminada del pánico y a la pujanza de la industria del miedo: noticias de «última hora» que se basan en comentarios muy discrepantes entre sí, en los que, muchas veces, los comentaristas se contradicen unos a otros. Aunque algunas de esas historias de actualidad son reveladoras y profundas, la mayoría consisten en meros ejercicios de histerismo y derrotismo.

¿Qué significa este concepto del mal líquido? ¿Cuál es el mejor modo de entenderlo hoy en día, cuando son tantos los fenómenos compuestos por cualidades y características mutuamente excluyentes? Yo diría que el mal líquido, a diferencia de lo que podríamos denominar el «mal sólido» (basado en una perspectiva social de blancos y negros, sin términos medios, en la que es mucho más fácil observar el mal persistente en nuestra realidad social y política), adopta la apariencia de la bondad y el amor. Más aún: se exhibe como una aceleración vital aparentemente neutral e imparcial que hace que la vida y el cambio social adquieran una velocidad inaudita, con las correspondientes pérdida de memoria y amnesia social que ello conlleva. Además, el mal líquido se mueve entre nosotros disfrazado de una presunta ausencia (e incluso imposibilidad) de alternativas. El ciudadano se convierte en consumidor, y la neutralidad de valores oculta lo que, en el fondo, es un mecanismo de desentendimiento.

El desvalimiento y el desamparo individuales, unidos a la negación y el rechazo por parte del Estado de su responsabilidad en materia de educación y de cultura, acompañan al divino matrimonio que forman el neoliberalismo y la burocracia estatal, los cuales insisten en la responsabilidad del individuo no ya en lo que concierne a su vida y a sus decisiones en un mundo sin libertad de elección, sino también en lo relativo al estado de los asuntos mundiales. En *Ceguera moral* (2015 [2013]), tú y yo, Zygmunt, hablábamos de un alarmante fenómeno que yo llamaría una universidad posacadémica. Una desmañada amalgama de ritual académico medieval, especialización, negación descarada y contundente del papel de las humanidades en la sociedad moderna, gerencialismo y superficialidad sirve de escenario perfecto para el despliegue de una universidad posacadémica, en la que interactúan las enormes presiones ejercidas por unas fuerzas tecnocráticas disfrazadas de genuinas voces de libertad y democracia. Las primeras y más destacadas de estas fuerzas serían ciertas formas de determinismo y fatalismo orientadas al mercado que no dejan margen alguno a la

posibilidad de concebir alternativas, ni siquiera las del pensamiento crítico y el autocuestionamiento.

La misión y la razón de ser de la universidad posacadémica parecen radicar en la manifiesta superficialidad de esta, así como en su flexibilidad, su sumisión a las élites directivas y su adaptabilidad a los llamamientos y los encargos provenientes de los mercados y las élites políticas. Palabras huecas, retórica vacía y juegos y más juegos de estrategia representan la forma prototípica de esta especie de tiranía de la superficialidad que la universidad posacadémica encarna como nadie. Es una estrategia sin estrategia, pues toda ella termina siendo un mero juego de lenguaje. El concepto wittgensteiniano de los juegos lingüísticos fue aplicado por Gianni Vattimo para describir cómo la tecnocracia operaba disfrazada de democracia, o cómo la política actual estaba desprovista de política real, reducidas ambas (democracia y política) a una serie de juegos lingüísticos. Como tú, Zygmunt, escribiste en *Modernidad líquida* (2000), las actuales estrategias sin estrategia y la actual política sin política equivalen a una ética sin moral.

«Fuera de la Iglesia no hay salvación» («*Extra ecclesiam nulla salus*») es una expresión atribuida a san Cipriano de Cartago, un obispo del siglo III. Pero también nosotros tenemos un equivalente moderno de esa especie de lógica «civilizacional», pues el nuestro es un mundo corporativo y casi medieval en el que un individuo carece de existencia fuera de una institución que lo enmarque y lo moldee. El Ámbito Académico es la Nueva Iglesia de nuestros días. De ahí que la función del disenso, de la heterodoxia laica y de la alternativa en este mundo nuestro resulte mucho más problemática y compleja de lo que podría parecer a simple vista.

Las alternativas no están permitidas. La privatización de la utopía significa la instauración de una nueva condición general, en la que ninguna sociedad se considera buena y justa: solo las vidas de los individuos pueden tener éxito en ese sentido. Estas tienden a convertirse, así, en nuestros nuevos sueños utópicos en un mundo sin utopías (o plagado de distopías). La doctrina «TINA», iniciales en

inglés de «No hay alternativa» («*There Is No Alternative*», expresión acuñada originalmente por Margaret Thatcher, pero luego redefinida y reinterpretada por ti, Zygmunt), nos brinda un punto de partida a la hora de abordar un fenómeno singularmente nuevo y sin precedentes: la creencia última del individuo en el determinismo social y en el fatalismo basado en el mercado; ahora bien, la gran diferencia respecto a décadas anteriores radica en que, si Sigmund Freud recurrió en su momento a aquella máxima de que «La anatomía es el destino», nuestra máxima actual bien podría ser que la «economía» es el destino.

George Orwell supo ver con toda claridad que las nuevas formas del mal tienden a presentarse disfrazadas de bondad y de amor: amarás al Gran Hermano. Pero, a diferencia de lo que proponían los predecesores del Partido de Oceanía —y en tal categoría entran tanto los jacobinos como los bolcheviques y los nazis—, el martirio no estaba permitido. La vida del individuo o bien pasaba inadvertida y nadie sabía nada de su existencia, o bien el individuo era reformado pronta y silenciosamente para obligarle a asumir y adoptar el vocabulario que había negado apasionada y sistemáticamente durante mucho tiempo. El mal ya no es obvio ni evidente. La opresión política de baja intensidad y la violación de los derechos humanos, así como los conflictos militares de baja intensidad, ofuscan y borran la línea divisoria entre la guerra y la paz. La guerra es paz y la paz es guerra. Ni las noticias buenas ni las malas duran tiempo alguno en nuestros días sin volverse ambivalentes y perder su claridad: incluso aunque no se esté produciendo una guerra u otra desgracia, resulta imposible hablar de ello sin que la industria del miedo haga alardes de alarmismo. Las buenas noticias no son noticia. Las malas noticias son «las» noticias por antonomasia.

Así pues, cuando me refiero a la naturaleza líquida del mal, quiero decir que vivimos en una sociedad determinista, pesimista, fatalista y cargada de miedo y pánico, que tiende todavía a tener en alta estima sus consagradas, aunque ya anticuadas y engañosas,

credenciales democrático-liberales. La ausencia de sueños, alternativas y utopías es justamente lo que yo consideraría un aspecto significativo del carácter líquido del mal. Dos ideas de Ernst Bloch y Karl Mannheim se demostrarían proféticas en este sentido: mientras que Bloch se lamentaba de que la modernidad hubiese perdido la calidez y el espíritu humano esperables de un sueño utópico, Mannheim estaba firmemente convencido de que las utopías se estaban traduciendo a todos los efectos en ideologías políticas, lo que las despojaba de visiones alternativas y las confinaba al principio de realidad, alejándolas de la imaginación. La liquidez del mal supone el divorcio del principio de imaginación del principio de realidad, y es a este al que se le otorga la última palabra.

Los seductores poderes del mal van aparejados con la capacidad de desentenderse de las cosas. Durante siglos, como bien sabemos, el símbolo y la encarnación del mal fue el diablo, ya se apareciera como Mefistófeles en el mito fáustico —del que se hicieran eco desde diversas leyendas medievales hasta Christopher Marlowe con *La trágica historia del doctor Fausto*, o Johann Wolfgang von Goethe con *Fausto*—, o como Volland, en *El maestro y Margarita*, de Mijaíl Bulgákov. Pero eso era antes. El diablo de toda la vida representaba el mal sólido con su lógica simbólica de la búsqueda y captura de almas humanas y su implicación activa en los asuntos humanos y terrenales. Se limitaba a perseguir su objetivo tratando de invertir y de deslegitimar el orden social y moral establecido.

Eso quiere decir que el mal sólido era una forma de mal amoralmente comprometido y activamente implicado, acompañado de una solemne promesa de justicia e igualdad sociales en el final de los días de este mundo. La maldad líquida, sin embargo, surge acompañada de la lógica de la seducción y los mecanismos para desentenderse de las cosas. Si Prometeo y Satán eran —según Vytautas Kavolis y tal como veremos en lo que resta de diálogo— dos protagonistas de la subversión, el levantamiento y la revolución, los héroes de la maldad líquida tratan de despojar a la humanidad

de sus sueños, sus proyectos alternativos y sus poderes para disentir.[1] Con ello, actúan como protagonistas de la contrarrevolución, la obediencia y la sumisión. La lógica del mal sólido consistía en ganarse el alma y conquistar el mundo imponiendo las nuevas reglas del juego; pero la lógica del mal líquido pasa por seducir y retirarse, cambiando de apariencia continuamente. «Seducir y desentenderse», ese es el lema del héroe proteico de la modernidad y el mal líquidos. Sé lo que hay que hacer, pero me niego a implicarme y abandono a su suerte ese objetivo o a la víctima seducida: ese es el quid de la cuestión. Desde ese momento, a ahogarse en el mar lo llamaremos libertad.

Nuestra libertad se localiza hoy en la esfera del consumo descarnado y la autorrenovación. El control, la vigilancia, la asimetría en la disposición del poder exhibida como libertad de elección, la industria del miedo y los juegos de exposición de la privacidad conforman la compleja combinación de la condición sociocultural que aquí llamamos metafóricamente «TINA» y mal líquido. En eso consiste precisamente la probada y contrastada estrategia del mal líquido: en prometer al conjunto de la humanidad que la libertad, la igualdad, la justicia, la razón, la búsqueda de la felicidad, los derechos humanos, los poderes de la individualidad y la asociación, la movilidad social y el vivir sin fronteras serán permitidos y fomentados, para, acto seguido, desaparecer sin previo aviso y dejar a los individuos enredados en sus incontables juegos de identidad (confundidos con ejercicios de libertad), recordándoles al mismo tiempo que es cosa suya (de los propios individuos) solucionar los problemas del mundo, sin que puedan ya recurrir mucho a las instituciones, a la camaradería de la comunidad o al compromiso de las personas.

Por eso asumo que el verdadero símbolo del mal líquido es una especie de Gran Anónimo o de Don Juan colectivo. Don Juan, según tú mismo, Zygmunt, es el auténtico héroe de la modernidad. Don Juan es el rostro de la modernidad por cuanto su poder reside en el cambio constante e incesante. Al mismo tiempo, suyo es también el

poder de ocultarse y de retirarse de escena en aras de cierta asimetría de poder. La esencia de la modernidad sólida era la conquista de territorios y la utilización de estos en beneficio del Estado o de cualquier otra estructura de poder. La modernidad líquida se caracteriza más bien por un juego de escondite del poder, ya sea un ataque militar seguido de un repliegue, ya sea cualquier otra acción desestabilizadora. De ahí que la maldad líquida, en el terreno de las campañas militares, por ejemplo, tienda a perturbar la economía y la vida en ciertos territorios o sociedades introduciendo en ellos todo el caos, el miedo, la incertidumbre, la desprotección y la inseguridad posibles, en vez de asumir la responsabilidad y aceptar la carga de reconstruirlos o transformarlos. Desde ese punto de vista, el terrorismo se nos presenta como una pura expresión de maldad líquida. El quid del imperialismo eran los juegos de poder sólidos, pero el terrorismo siempre guarda una relación directa con la naturaleza líquida del mal: ni siquiera su siniestra lógica de acción cometida pretendidamente en defensa de la sociedad —y como ataque a una sociedad concreta sacrificada en aras de unos juegos de poder individualizados— debería llamarnos a engaño.

El seductor —que se retira dejando un rastro de vacío, desencanto o muerte tras de sí— es un héroe del mal líquido. El existencial Don Juan es el fundador de la asimetría de poder cuya esencia misma radica en la capacidad de observar al otro sin ser visto. «*Chi son'io tu non saprai*» («Quién soy yo, tú no sabrás»): estas palabras de la ópera *Don Giovanni* de Wolfgang Amadeus Mozart, escritas por el libretista Lorenzo da Ponte (quien atribuye a Don Juan relaciones íntimas con hasta dos mil mujeres), revelan el punto crucial de la asimetría del manipulador moderno. No me ves porque me retiro y te abandono cuando ya no es seguro para mí quedarme contigo y revelar demasiado de mí mismo y de mi sufrimiento o mi debilidad ocultos. Quién soy yo, tú nunca sabrás, pero yo sí lo averiguaré todo acerca de ti. Y, sin embargo, al objeto de ese oscuro deseo le queda la falsa expectativa de que recibirá de su seductor todas las atenciones y revelaciones que necesite. Un

comentario anónimo en internet que contiene mentiras tóxicas que nos hieren de muerte, nos hacen daño y nos insultan brutalmente — a nosotros, individuos con nombres y apellidos— es una expresión casi perfecta del carácter líquido del mal que actúa sobre el terreno, a ras de suelo, y que está hondamente afianzado en nuestras prácticas mundanas. Quién soy yo, tú no sabrás.

En esta era de dolorosa búsqueda de atención y de autodescubrimiento y autoexposición obsesivos y compulsivos nuestros, precisamos constantemente de que nos reiteren y nos refuercen la promesa y la ilusión de que también nosotros —las personas del montón— podemos llamar la atención del mundo. Que no solo las estrellas y los líderes mundiales, sino también tú, común mortal, puedes ser importante para alguien por tu aspecto, por tu comportamiento o por tu modo de vida, o por lo que tienes, haces o deseas, o por lo que te resulta gracioso o digno de comentar o enseñar; en definitiva, por cosas demasiado humanas y fáciles de entender. Hemos comenzado a comportarnos como emigrantes, incluso aunque ya no salgamos de nuestra propia casa o de nuestra propia localidad: sedientos de compañía y de lazos humanos de verdad, pensamos que estos —cuando acaecen— son un milagro efímero que no durará mucho. Por ello, nos sentimos obligados a intensificar esa experiencia, pues no sabemos cuándo podremos vivirla otra vez.

Sencillamente, nuestra libertad se localiza hoy día en la esfera del consumo y la autorrenovación, pero ha perdido toda conexión con lo más importante; esto es, con creer que podemos cambiar algo en el mundo. Esa creencia era común a todos los grandes profetas, teóricos, ideólogos y escritores de la modernidad. En la actualidad, todas las grandes utopías se han desvanecido. Vivimos en un periodo de sombrías novelas «de advertencia» y de distopías, aunque incluso estas últimas se convierten pronto en objetos de consumo fácil y sin complicaciones. La sensación de determinismo y fatalismo, fortalecida no solo por nuestro desconocimiento de por qué y cómo los sistemas económicos se desploman y de por qué nos

azotan repetidas crisis sociales, sino también por nuestra dependencia total de unos mercados distantes y de fluctuaciones monetarias en países lejanos, potencia la falsa ilusión de que los individuos somos capaces de cambiar cosas solo mediante reacciones espontáneas, actos de benevolencia y compasión, palabras amables y comunicación intensa. Es como si lo único que nos quedase fuesen instrumentos técnicos y unas relaciones humanas más fuertes. También durante los brotes de la peste en Europa, predominó la lógica de los carnavales, los festines masivos e incluso las orgías.

Como tú mismo apuntaste, Zygmunt, la tecnología y las redes sociales se han convertido en nuevas formas de control y separación.<sup>[2]</sup> Ya los ves a todos: todos se exponen, se registran y participan. Basta con dar con el modo de mantenerlos en un sistema en el que no haya posibilidades de esconder nada a las estructuras controladoras del Estado. La privacidad se está muriendo en nuestras mismísimas narices. Ha dejado simplemente de existir, no solo porque ya no haya mensajes sin leer ni que no estén controlados por extraños, ni cosas que —como la literatura clásica bien testimonia— un ser humano tenga el derecho e incluso el deber de llevarse consigo a la tumba. Lo que ha desaparecido es sencillamente aquello que (correctamente) llamábamos un secreto, y que se ha convertido en un bien de venta libre, un objeto de intercambio, una clave de entrada a un éxito momentáneo y fugaz, cuando no en una debilidad que muestra que tienes algo que ocultar, lo que posibilita que te chantajeen y te presionen para despojarte de los últimos vestigios de tu dignidad y tu independencia. Las personas ya no tienen secretos en el antiguo sentido honorable del término, y ya ni siquiera comprenden lo que eso significa.

Las personas hacen pública de buen grado su vida íntima a cambio de ser momentáneamente centro de atención: tales atracones de exhibicionismo solo son posibles gracias a esta era nuestra de conexiones inestables y agitadas, y de alienación sin

precedentes. Algunos de quienes se exponen en Facebook son como aquellos otros cuyos blogs se asemejan a vulgares regüeldos y eructos con los que ellos mismos, henchidos de narcisismo, exhalan sus crisis y frustraciones; otros solo están superando temporalmente sus sensaciones de aislamiento e inseguridad. En ese sentido, Facebook supuso un invento brillante y oportuno, después de todo. Justo cuando la separación y el aislamiento sociales se estaban volviendo insoportables, cuando la televisión era ya, más que mala, inaguantable, igual que lo era la sadomasoquista lectura de la prensa, vino Facebook al mundo.

Pero con dicha red se hicieron posibles también el peligro de muerte y el mal fatal. Y es que Facebook encarna, como tú dirías, la esencia del fenómeno del «hágaselo usted mismo». Quítese la ropa, muéstrenos sus secretos: hágalo usted mismo, por su propia voluntad, y disfrute haciéndolo. Hágaselo usted mismo. Desnúdate para mí, cielo.

¿Qué ha ocurrido con nuestra privacidad? Esta es una pregunta a la que actualmente cada vez más analistas tratan de dar respuesta. Sobre la sociedad estadounidense y su crisis de privacidad, Sarah E. Igo ha escrito:

Desde luego, si a los títulos recientes nos remitimos —«El fin de la privacidad», «La mirada no deseada», «La multitud desnuda», «Sin lugar donde esconderse» (idos libros distintos se titulan así!), «La privacidad, en peligro», «Camino a Gran Hermano», «Una nación bajo vigilancia» y «Sé quién eres y vi lo que hiciste» (tal vez la más escalofriante de las últimas publicaciones sobre el tema) —, los estadounidenses nos hallamos en medio de una crisis sin paralelo de la privacidad. Por un lado, están las revelaciones de Snowden, Google Glass, los drones, los frigoríficos inteligentes y los algoritmos comerciales que parecen conocernos mejor de lo que nos conocemos a nosotros mismos. Por el otro, está ese empeño del individuo por exponerse a sí mismo en un universo continuamente creciente de redes sociales. En este último sentido, no es el Estado ni las grandes empresas las que parecen estar poniendo en peligro la privacidad, sino el exhibicionismo voluntario de unos individuos ansiosos por prescindir completamente de ella compartiendo con extraños detalles íntimos de sus vidas personales.<sup>[3]</sup>

Hubo un tiempo en que los servicios secretos y la policía política se empleaban a fondo en extraer secretos y en obligar a las personas a facilitar los detalles de sus vidas privadas e, incluso, sus intimidades personales. Actualmente, esos servicios de inteligencia deben de sentirse emocionados a la vez que innecesarios: ¿qué van a hacer ahora, en una situación en la que todos lo cuentan todo de sí mismos? Incluso quienes no revelan lo que hacen, quién les caen mal o cómo se han hecho ricos, sí revelan de forma voluntaria con quién se comunican y a quién conocen. Y es imposible no participar en esa estructura. Si la abandonas, pierdes tu sentido del pasado y del presente, cortas el contacto con tus compañeros de promoción y de trabajo, no pagas las facturas pendientes y te quedas apartado de tu comunidad. En la realidad virtual y en Facebook, lo que desaparece es un aspecto fundamental de la libertad real: el de la autodeterminación personal y la libre elección de asociación, liquidadas por la fagocitación del individuo dentro de una relación de amistad a la que la tecnología obliga porque no permite que nadie pueda llevar una vida civilizada de otro modo.

Pero ¿qué dice todo esto de nuestra sociedad? No podemos extraer más que conclusiones inquietantes en lo referente a la libertad humana; concretamente, el reconocimiento no deseado pero justificado de que toda la humanidad se está convirtiendo efectivamente en una nación que, aunque desplazada y humillada, «nos gusta» y santificamos: una nación Facebook. En el mundo contemporáneo, la manipulación impulsada por la publicidad política es capaz, no ya de crear en las personas necesidades y hasta criterios de felicidad, sino también de fabricar los héroes de nuestro tiempo y de controlar la imaginación de las masas suministrándoles biografías de éxito. Estas capacidades hacen que nos detengamos por un momento a pensar en la posibilidad de un totalitarismo «de terciopelo»: una forma controlada de manipulación de la consciencia y la imaginación que, revestida del ropaje de la democracia liberal, permite la esclavización y el control hasta de las voces críticas.

Lo que sigue estando ahí, muy por debajo, es un control social y

una vigilancia masiva en aumento que ponen de manifiesto qué sucedió con la política cuando fue superada por la tecnología. Nos guste o no, la tecnología no nos pregunta si la queremos o no. Desde el momento en que podemos usarla, debemos usarla. Negarse a ello relega a quien lo haga a los márgenes de la sociedad, y lo incapacita para pagar el alquiler o para participar en un debate público. El Estado que no utiliza las técnicas de vigilancia masiva ya no puede justificar un uso excesivo de los servicios secretos y las técnicas de espionaje «tradicionales». Curiosamente, esa tendencia va de la mano de la difusión y la explosiva proliferación de formas diversas de autoexposición personal y de cierta cultura de la confesión, en general, tanto en el terreno de la cultura popular como en el de la alta cultura.

Con sólidas razones, pues, concluye Sarah E. Igo lo siguiente:

¿Y si la cultura confesional no es más que una vía para darle la vuelta a la sociedad de la vigilancia? Un comentarista ha escrito que «nuestros cuerpos físicos están siendo eclipsados por un “cuerpo de datos” cada vez más completo y exhaustivo», un cuerpo de datos que, además, «no solo es consecuencia, sino también causa, de que el individuo esté tan medido y clasificado». [...] Si ese es el caso, la visibilidad continua conforme a nuestros propios términos (ya sea participando en ACT UP, en la telerrealidad o en Facebook) comienza a parecerse a una estrategia —no aproblemática, todo sea dicho— de autonomía, un modo público de conservar el control sobre la propia identidad privada. Una cultura de autoexposición así entendida podría representar un legado de la década de los setenta, un fruto de la política identitaria y de los formatos de los nuevos medios, pero también un ajuste de cuentas (medio siglo después) con los bancos de datos y la vigilancia de las grandes administraciones.[4]

Así pues, la tecnología no dejará que te mantengas al margen. El «yo puedo» se transmuta en un «yo debo». Yo puedo, luego yo debo. Los dilemas no están permitidos. Hablamos de algo semejante a la ética de WikiLeaks, donde ya no queda moralidad alguna. Es obligatorio espiar y filtrar, aunque no esté claro por qué motivo ni con qué fin. Funciona en ambos sentidos —a favor y en contra del Estado—, pero nunca asume responsabilidad alguna del daño

causado al angustiado individuo. Es algo que hay que hacer simplemente porque es factible desde el punto de vista tecnológico. Existe, pues, un vacío moral creado por una tecnología que ha superado a la política. Para una conciencia así, el problema no es la forma ni la legitimidad del poder, sino su cantidad. Porque el mal (adorado en secreto, por cierto) está donde más poder económico y político hay. Y si eso es así, lo que estamos haciendo es asestar un duro golpe a la ética, pues la tecnología viene a llenar los huecos dejados por la política y la moral pública: en cuanto estamos conectados, quedamos automáticamente absueltos y eximidos. El medio es el mensaje y vivir en el ciberespacio se convierte en una respuesta a los dilemas de nuestra existencia moderna.

Como ya se ha mencionado, la sociedad red es una sociedad traspasada por el miedo. Es un lugar perfecto para toda esa industria del miedo y su alarmismo organizado. Pone de relieve y al descubierto el auge de la tecnocracia disfrazada de democracia. Al mismo tiempo, la sociedad red y su dominio público se nutren de (y alimentan a) partes constituyentes tan consustanciales a la tecnocracia como son la neutralidad de valores y el instrumentalismo en todas sus manifestaciones. En esta cultura de miedo constante, alarmismo, reforma y cambio incesante, la superficialidad pasa a ser un activo, en vez de un lastre. De hecho, la cultura del miedo es la cultura de la superficialidad, y viceversa. Pero a la superficialidad se la llama equivocadamente adaptabilidad y flexibilidad (justo como a la «sencilla verdad, mal llamada simpleza» en el Soneto LXVI de Shakespeare). El resultado de ello son unas prácticas institucionales lógicamente superficiales, un sinfín de juegos estratégicos sin propósito y una retórica vacua. El léxico se separa de los conceptos y termina convertido en juegos lingüísticos carentes de sentido.

En 2013, tú y yo, Zygmunt, escribimos juntos un libro sobre la pérdida de la sensibilidad. El título de aquel libro, *Ceguera moral*, fue idea tuya, y hacía alusión a la metáfora de la ceguera

magistralmente desarrollada en la novela *Ensayo sobre la ceguera* del escritor portugués José Saramago. Pero el subtítulo de nuestro libro, *La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, procedía de mi propio vocabulario teórico, aunque con un toque tuyo: tus libros serían hoy inconcebibles sin el adjetivo «líquido», ya hablemos de modernidad líquida, de miedo líquido o de amor líquido.

Recuerdo la alusión que haces en tus obras al concepto nazi de «vida indigna de ser vida». La expresión «vida indigna de ser vida» (en alemán, «*lebensunwertes Leben*») era la denominación con la que los nazis categorizaban a aquellos sectores de la población a los que no les reconocían el derecho a vivir. En nuestros días, vemos una denominación moderna líquida parecida aplicada a regiones y países cuyas tragedias consideramos no merecedoras de ser noticia y cuyos sufrimientos y cuyas víctimas civiles del terrorismo y la violencia políticas no tienen derecho tampoco a cambiar las relaciones bilaterales ni los acuerdos comerciales entre Rusia y los grandes actores de la Unión Europea (UE).

Como en el caso del Tíbet (con su sucesión de inmolaciones), Ucrania se ha convertido en una prueba de fuego de nuestras sensibilidades (la moral y la política). ¿Cuántas más muertes y tragedias necesitamos para desentumecer nuestros sentidos? ¿Cuál ha de ser el recuento de fallecidos para que activemos nuestra sensibilidad? Según un dicho popular que tenemos por aquí, la muerte de una persona es una tragedia, pero la de millones de personas no es más que una estadística. Y, por desgracia, es muy cierto. La lucha entre nuestra ceguera moral y nuestra capacidad para ver a otros individuos como seres éticos (y no como unidades estadísticas o como mano de obra) es también una pugna entre nuestras propias facultades de asociación y disociación, de compasión e indiferencia, de las que las segundas representan una señal de destructividad moral y patología social.

La historia política nos enseña que podemos abandonar nuestra facultad para empatizar con el dolor y el sufrimiento de otros individuos. También nos enseña que podemos recuperarla, pero no

dice nada acerca de la capacidad para ser sensibles y compasivos por igual con todos los orígenes sociales, situaciones, naciones e individuos. Somos capaces de reducir un ser humano a una cosa o una no persona, y no desengañarnos de ello hasta que nosotros mismos o nuestros compatriotas se ven golpeados por la misma clase de desgracia o agresión. Este mecanismo de abandono y regreso no hace más que mostrar lo vulnerables, frágiles, imprevisibles y universalmente válidas que son la dignidad y la vida humanas.

Estas son las lecciones que hay que aprender o ignorar de nuevo. Este es el motivo por el que este libro sobre las formas del mal —el antiguo y el nuevo— sería inconcebible, Zygmunt, sin tu adjetivo conceptual: «líquido». Este es un libro sobre la maldad líquida, que aflora y se manifiesta mucho más allá de cualquier clase de teología y demonología del mal. El libro trata mucho más de situaciones malignas y de nuestros mecanismos para desentendernos de nuestras sensibilidades y abandonarlas que de los supuestos demonios y diablos de nuestro tiempo.

**Zygmunt Bauman:** Efectivamente, un fantasma recorre Europa: el fantasma de la ausencia de alternativas.

No es la primera vez que un espectro así ha surgido en la historia, pero la novedad del momento actual es el carácter globalizado del mundo sobre el que planea. En los siglos de soberanía e independencia territoriales que siguieron al acuerdo westfaliano de 1648, la ausencia de alternativas (en sintonía con la fórmula del «*Cuius regio, eius religio*», de la que, tiempo después, se sustituiría la *religio* por la *natio*) estuvo confinada al espacio delimitado por las fronteras de un Estado; había alternativas de sobra en la inmensidad del mundo que comenzaba al otro lado de la línea fronteriza, y la soberanía territorial pretendía —ante todo— impedir, por las buenas o por las malas, que esas alternativas penetraran dicha línea. El derribo del Muro de Berlín, cuyo vigésimo quinto aniversario hemos celebrado no hace mucho (lo digo por si

alguien recuerda aún todo el bombo de aquella celebración, pues la retentiva de la memoria moderna líquida se empequeñece a pasos agigantados), puso de manifiesto que los fantasmas de la TINA (la doctrina del «No hay alternativa») localmente delimitados se estaban fusionando en uno mucho más grande, de alcance global.

De hecho, ese proceso de fusión estaba ya bastante avanzado mucho antes de que cayera el Muro. La fusión previa, sin embargo, llevada a cabo y perpetuada dentro de bloques supranacionales territorialmente soberanos, no alcanzaba todavía a ser planetaria, porque estaba acotada por los límites territoriales mutuamente observados por esos bandos recíprocamente antagonistas, por mucho que cada uno de los dos bloques competidores aspirasen al dominio planetario. Al abrir de par en par al miembro neoliberal de tal fraternidad de fantasmas las puertas de sectores del planeta que, hasta entonces, le habían estado vedados, la caída del Muro de Berlín inspiró y propagó una mentalidad de «final de la historia» como la entonces expresada por Fukuyama. La secular rivalidad fraterna entre fantasmas, que degeneraba una y otra vez en una guerra fratricida, había llegado por fin a su término..., o eso parecía insinuarnos la situación. Y el vencedor, el espectro neoliberal, se había quedado solo en el planeta: ya no tenía rivales y ya no necesitaba hacer especiales esfuerzos por controlar, contener o convertir sus alternativas, que ya solo brillarían por su inminente ausencia. Al menos, eso era lo que creían los profetas y apóstoles del neoliberalismo. Los dos Bush (padre e hijo, en sucesión bastante inmediata), confabulados con sus respectivos amanuenses británicos (Margaret Thatcher y Tony Blair), tuvieron que aprender por las malas («malas», amén de cruentas, vergonzosas y humillantes) lo defectuosa y falsa que era aquella convicción suya.

En Europa, no obstante, el breve (aunque indiscutido mientras duró) reinado de aquel credo de la doctrina TINA dejó tras de sí unos resultados perdurables, cuya profundidad y capacidad de permanencia siguen sin haberse analizado a fondo. El desmantelamiento sistemático de la red de instituciones dedicadas a

defender a las víctimas creadas por una economía cada vez más desregulada y movida por la codicia, unido a la insensibilidad pública creciente ante una desigualdad social descontrolada y a la incapacidad de un número cada vez mayor de ciudadanos — abandonados de pronto (pues ya no se consideraban un peligro potencial para el orden capitalista ni un semillero de revolución social) a sus propios recursos y capacidades privados, clara y profundamente inadecuados—, hicieron que entre los propios partícipes de la democracia (de la democracia ya existente, la de la «vieja Europa», pero también de la potencial, la de la «nueva Europa») cundiera una tenaz caída de la confianza en la capacidad de las instituciones democráticas para cumplir sus promesas, que contrastaba con las elevadas esperanzas inspiradas por el panorama de ilusión y optimismo despertado por la caída del Muro de Berlín. También causaron una distancia creciente y una ruptura de la comunicación entre las élites políticas y el pueblo llano del que las primeras se suponían guardianas, pero al que olvidaron (o no supieron) proteger. Y así, paradójicamente (o de manera no tan paradójica, a fin de cuentas), el triunfo ostensible del modo democrático de convivencia terminó acarreado en la práctica un languidecimiento y un deterioro de la confianza popular en los logros esperables de la democracia. Tan poco atractivos y deprimentes efectos golpearon —aunque en grado desigual— a todos los Estados miembros de la Unión Europea. Pero, posiblemente, se han dejado sentir de forma más aguda en aquellos países en los que el desmoronamiento del Muro de Berlín suscitó las mayores esperanzas: en los países que se emanciparon de los férreos grilletes de las dictaduras comunistas para incorporarse al mundo de la libertad y la abundancia.

No es de extrañar, pues, que, como escribió Ivan Krastev,[\[5\]](#) la gente esté perdiendo interés por las elecciones y por todo lo que hoy en día se considera controversia política: «Existe la sospecha muy extendida de que las elecciones se han convertido en un engañoso juego de simulaciones, lo llamaría yo, en el que

todos los jugadores participan de un engaño de prestidigitador. Los políticos fingen gobernar, mientras que quienes ostentan el poder económico fingen ser gobernados. Para mantener las formas, la gente se acerca a regañadientes a los colegios electorales cada pocos años, simulando ser ciudadanos. «Administrar la economía» es una de las funciones que se supone que todavía tienen los gobiernos electos, pero «administrar la economía» es una de esas ficciones a las que los políticos recurren con mayor ahínco. Y no es de extrañar, pues el inevitable fracaso en dicha gestión siempre puede ser excusado con facilidad al atribuirlo a unas recónditas «leyes del mercado» o a una igualmente misteriosa «relación de intercambio» comercial. Y, desde el momento en que todas las facetas de la vida humana quedan ya reducidas a su aspecto económico, cualquier incumplimiento de una promesa puede ser autoexonerado con explicaciones de ese tipo. Se dice que Galileo Galilei afirmó que el libro de la naturaleza está escrito en el lenguaje de las matemáticas. El libro de la sociedad elaborado por los profetas (y promocionado por los apóstoles) del neoliberalismo, esa «filosofía hegemónica» (por usar el concepto de Antonio Gramsci) de nuestro tiempo, se ha escrito en el lenguaje de la economía; es un libro que se guarda a buen recaudo en las cámaras acorazadas de los bancos, no menos escondido allí de lo que muy oportunamente está, para la mayoría de nosotros, el lenguaje en el que está escrito, no menos esotérico (si no más) que el lenguaje de las matemáticas, y presuntamente inteligible solo para los propios banqueros. Pero ¿por qué conserva su hegemonía esa clase de filosofía? J. M. Coetzee, en una carta escrita el 29 de marzo de 2010 a Paul Auster, nos da una pista: «Si nos miramos hoy día a nosotros mismos, vemos justamente lo que cabría esperar: que nosotros, "el mundo", preferimos vivir en la miseria de la realidad que hemos creado [...] antes que organizar una nueva realidad negociada». A lo que Auster, asintiendo, responde que eso «se aplica no solo a la economía, sino a la política y a casi todos los problemas sociales que afrontamos».[6] Es exactamente eso.

¿Se trata, pues, de una mera cuestión de inercia innata? ¿O tal vez, por el contrario, estamos ante una novedad artificial pero firmemente arraigada en nuestro subconsciente colectivo, cuyas alabanzas cantamos cuando estamos despiertos y de la que nos declaramos enamorados porque es para eso para lo que hemos sido educados, preparados e instruidos (como los habitantes de Leonia, una de *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino, cuya «verdadera pasión es gozar de cosas nuevas y diferentes», pero a quienes lo que les apasionaba de verdad, desanimados por «los restos de ayer amontonados sobre los de anteayer y los de todos los días, años y décadas», y horrorizados ante la perspectiva de que la basura «invada poco a poco el mundo», era «el placer de expulsar y desechar»)? La pregunta está, como poco, abierta a discusión, pues ambas explicaciones tienen fundamentos válidos. Sea cual sea la explicación de raíz psicológica por la que optemos para esta hegemonía persistente, lo cierto es que es la «realidad que hemos creado», como bien nos recuerda Coetzee, la que, en último término, mantiene su férreo control sobre nuestros pensamientos y nuestros actos. Esta realidad dibuja fronteras rígidas en torno a nuestra imaginación y fija así también límites a nuestra voluntad; y lo hace dividiendo nuestras opciones en verosímiles y fantasiosas. De paso, degrada y prácticamente invalida por completo nuestras preferencias. En lo que a la visión de alternativas al *statu quo* y a nuestra determinación para hacerlas realidad se refiere, esta «realidad que hemos creado» se impone de calle a todos los demás fármacos anticonceptivos en la competición que los enfrenta entre sí.

Es cierto que la política, tal como la conocíamos, usaba el lenguaje de las prioridades, es decir, el de las visiones y los proyectos preferidos para el mundo. Tú lloras y lamentas (como yo) la desaparición —el abandono— de ese lenguaje en la vida pública. Ves en el ocaso de ese lenguaje una de las justificaciones —puede que la primordial— para calificar de «pospolíticas» las actuaciones que se escenifican actualmente en el ruedo político. Pero cuando se

habla de «seleccionar una prioridad», se está designando un gambito, un pistoletazo de salida o un trampolín: la primera fase de una acción. Y una realidad como la que «hemos creado» es una realidad que impide que se llegue a la fase siguiente y que, en el (improbable) caso de que se produzca un intento de llegar a ella, se asegurará de que este sea ineficaz y fútil. Hemos creado una realidad en la que la capacidad de actuar y la capacidad de decidir qué acción priorizar se han separado mucho la una de la otra y continúan estando muy apartadas entre sí. Nuestra realidad, no me canso de insistir, está marcada por el divorcio entre el poder y la política. Es como el efecto de unas pinzas o unas tenazas, pero a la inversa: las pinzas poder-política que antes provocaban incapacitación al cerrarse férreamente, la causan hoy día al haberse abierto del todo. Ha surgido un abismo entre los poderes (liberados del control político) y la política (despojada de poder); estamos ante un vacío en el que prácticamente todo puede suceder, pero en el que nada puede emprenderse con la mínima confianza en que vaya a tener éxito. Sospecho que la cada vez más elevada y amplia reticencia a identificar tareas prioritarias va a ser difícil de superar si no se halla una respuesta al verdadero metarrompecabezas del siglo XXI: aun suponiendo que supiéramos lo que hay que hacer, ¿quién cuenta con los recursos y la voluntad necesarios para hacerlo?

Un comentario más. Tú y yo nos inclinamos más bien por describir el presente empleando el vocabulario de lo que está ausente y de lo que falta: «Esto ya no es como era», «Esto o aquello ha desaparecido», «Falta esto o aquello otro». Nuestros alumnos (y espero que no pocos de nuestros lectores) no perciben en tales términos el mundo que «nosotros» creamos, sino el que «ellos» ya se encontraron hecho. Como escribió Michel Serres (haciendo una concesión a «nuestros» hábitos de pensamiento),<sup>[7]</sup> «ellos» ya no habitan el mismo tiempo: «Están formateados por los medios, desde los que unos emisores adultos han destruido meticulosamente su [de los jóvenes] ya de por sí disminuido intervalo de atención a base de reducir la duración de las imágenes a siete segundos y el tiempo

de respuesta a las preguntas a quince segundos». «Nosotros» podemos estremecernos al leer cifras (¡oficiales!) como esas y recordar, aunque sea borrosamente, tiempos pasados en los que se favorecía la reflexión, se exigía paciencia y se invocaban cosas como la concentración mental y los fines a largo plazo; yo me siento tentado, más bien, a opinar que aquellos tiempos son para «ellos» un país extranjero, pero siempre me contengo justo a tiempo porque recuerdo que ni siquiera «extranjero» significa para «ellos» —para los internautas de nacimiento y de derecho— lo mismo que significaba (y todavía significa) para «nosotros». Pero la pregunta, entonces, es: ¿de verdad es tan extraño que la mayoría incipiente de la humanidad, formateada por los medios y por unas astutas técnicas de mercadotecnia que promueven la búsqueda del placer y prometen ese placer, conciba el ámbito público como una especie de escenario «a lo Woodstock» o como una comedia televisiva de situación que se prolonga por tiempo indefinido; como un entretenimiento en horas de asueto que tiene el potencial de mantener a los espectadores placenteramente distraídos, aun a pesar de ser (o debido a que es) irrelevante para la tediosa prosa de la rutina cotidiana?

Tú depositas tus esperanzas de un renacer de la democracia en plenitud, de unas instituciones democráticas que representen genuinamente los intereses y los deseos de sus electores, en una política que «cobre forma, no en centros de poder y en grandes capitales, sino, antes de nada, en las comunidades circundantes». Mi reacción (a bote pronto) a esa reflexión es que sin duda sería una buena opción, pero que, por desgracia, resulta más fácil de proponer que de hacer. Es mejor inversión que la mayoría de inversiones posibles, pero, por desgracia, trata de equipar la terapia curativa de la doliente democracia con recursos que están, ellos mismos, profundamente en crisis y necesitados de su propia reanimación y convalecencia. Antes de dedicarse a administrar una cura eficaz de las dolencias de la democracia en su forma presente, las comunidades locales necesitan recuperarse de su propia e

incapacitante debilidad.

Teniendo presente la dudosa idoneidad de la idea de comunidad legada por nuestros antepasados e inyectada en la morfología de los actuales colectivos humanos, Serres sugiere reemplazar la imagen de «colectividad» por la noción de «conectividad».[8] A diferencia de los colectivos, los grupos humanos que lo son por «conectividad» se caracterizan por unos lazos flexibles y desmenuzables, así como por unas fronteras vagamente delineadas y exageradamente porosas. No es casualidad que, hoy en día, el término «comunidad» tienda a sustituirse en el habla común por el de «red». A diferencia de las comunidades, las redes se forman y se reforman mediante la interacción propia de la conexión y la desconexión, lo que hace que sus contenidos y sus fronteras estén *in statu nascendi* de manera permanente, es decir, sin determinar y sin fijar. En las redes, muy al contrario que en las comunidades, es fácil entrar y salir; en vez de negociar los principios de su unión, como las comunidades se ven obligadas a hacer por el hecho mismo de su compactibilidad y de sus aspiraciones de perdurabilidad, las redes tienden a evitar la necesidad de deliberar y de hacer cumplir unos términos de pertenencia acortando camino por el atajo de la escisión y la separación, seguidas de la interrupción de la comunicación y del aislamiento recíproco. Si la idea de «comunidad» se asocia a estabilidad y continuidad, la de «red» se asocia a fluctuación e inconstancia. No hay demasiada exigencia de sensibilidad moral en ella, ni un comienzo prometedor para la recuperación y el regreso de la democracia.

El ascenso del fantasma de la ausencia de alternativas a su actual estatus global ha traído consigo una novedad adicional, tal vez la más fundamental de todas: el derrumbe de los bloques supranacionales integrados y la desaparición de las antiguas fronteras herméticas, fortificadas e impermeables —capaces (presuntamente, cuando menos) de proteger el principio de soberanía territorial— pusieron fin a la era del «mal sólido». El mal susceptible de concentración y monopolización por parte de unos

Estados nación (real o presuntamente) soberanos ha escapado de esos contenedores estatal-nacionales y ha ido más allá de muros (da igual lo altos y gruesos que fueran) y fronteras (da igual lo densamente guarnecidas y fuertemente armadas que estuvieran). Ya no es posible retener las más tóxicas y execrables categorías del mal —las más mortíferas desde el punto de vista físico, pero también las más devastadoras en lo social y las más ruinosas en lo moral—, ni menos aún contenerlas, cuanto más mantenerlas selladas de forma segura, dentro de contenedor alguno. Ahora fluyen libres y penetran con facilidad todas y cada una de las fronteras (naturales o artificiales). Tal como escribí en *Modernidad líquida*, si los cuerpos sólidos están, por así decirlo, definidos por un espacio y confinados en él y, por consiguiente, mantienen su forma, los fluidos:

«fluyen», «se derraman», «se desbordan», «salpican», «se vierten», «se filtran», «gotean», «inundan», «rocían», «chorrean», «manan», «exudan». A diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente —sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos—; emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos, en tanto que estos últimos —si es que siguen siendo sólidos tras el encuentro— sufren un cambio: se humedecen o se empapan.<sup>[9]</sup>

En los últimos años, el mal se ha sometido o amoldado —y continúa amoldándose— a estas propensiones y hábitos de los fluidos.

## Capítulo 1

# ¿DE PERSONA A NO PERSONA? CARTOGRAFÍA DE LA CULPA, ADIÁFORA, PRECARIEDAD Y AUSTRERIDAD

---

**Leonidas Donskis:** La culpa y el arrepentimiento son cuestiones que acuden enseguida a mi mente cuando me pongo a pensar en este turbulento momento de nuestra historia. Eran temas subyacentes a todos los cambios políticos de finales de la década de 1980 que nos trajeron la caída del Muro de Berlín y, luego, la de la Unión Soviética. Pero son aspectos que, como bien sabemos, se remontan a la Europa de la posguerra.

Nada más terminar la segunda guerra mundial, Karl Jaspers escribió en 1947 un ensayo capital, *Die Schuldfrage* (en español, *El problema de la culpa*), en el que abordaba y exponía filosóficamente la cuestión de la culpa alemana.<sup>[1]</sup> Jaspers consideraba que su nación no solo había pecado grave y mortalmente, sino que también había cometido crímenes atroces contra la humanidad, por lo que la cuestión de si la nación *en masse* podía ser culpada y responsabilizada de crímenes de guerra distaba mucho de resultar etérea o ingenua. Fue con ese telón de fondo con el que Jaspers estableció un patrón para el debate filosófico de esa naturaleza

mediante la definición de cuatro categorías de culpa: la penal, la política, la moral y la metafísica.

El propio Jaspers especificó y analizó esas cuatro categorías de culpa: la «culpa penal» abarca la implicación directa en delitos y violaciones de la ley; la «culpa política» se hereda de dirigentes o instituciones políticas cuyos actos respaldamos como ciudadanos o incluso, en el peor de los casos, como agentes políticos y como voces de las mentiras y el odio organizado; la «culpa moral» surge cuando se producen crímenes contra las personas de los que no podemos ser absueltos en virtud de nuestra lealtad política ni de nuestra obediencia cívica; y la «culpa metafísica» viene del hecho de seguir vivos —o de hacer demasiado poco (o nada) por salvar la vida de nuestros congéneres humanos— cuando se cometen crímenes de guerra y otros delitos graves.

Jaspers recalcó que, si bien la culpa penal y la culpa política de los alemanes estaban directamente relacionadas con crímenes cometidos u orquestados por individuos de carne y hueso en la Alemania nazi, las generaciones posteriores podrían liberarse de la culpa moral y la metafísica aunque solo sea porque los alemanes continuarán compartiendo un idioma, un espíritu colectivo y un sentido de historia común. Conservando esa adscripción a su sociedad y ese compromiso con ella, podrán liberarse de las dos mencionadas formas de culpa por su pasado, pero únicamente si interiorizan los traumas vividos por sus padres, vino a decir.

El sentido de culpa parece haberse convertido en una especie de línea divisoria entre la escala de valores europea de posguerra y cierta mentalidad no europea (o antieuropea incluso) marcada e impregnada por una negación tajante de cualquier culpa derivada del pasado reciente de la propia nación. Como el filósofo francés Pascal Bruckner insinuó en su provocador libro *La tiranía de la penitencia*, el exceso de culpa se ha convertido en un producto característicamente europeo que no está necesariamente ligado a nuestras sensibilidades morales genuinas, sino que puede llegar a ser una herramienta ideológica útil para silenciar al bando opuesto o

para estigmatizar a una élite política que suscite desagrado.[2] Así puede verse especialmente en el caso de la culpa colonial de la Europa occidental o en el de la culpa estadounidense por su pasado racista.

La encarnación más contundente de la ética de la culpa en política fue el *tour de force* moral que representó el doble arrodillamiento del canciller alemán Willy Brandt: la primera vez, en el gueto de Varsovia (en Polonia), y la segunda, en Yad Vashem (el Centro Mundial de Estudio, Documentación, Divulgación y Conmemoración del Holocausto, en Israel). El suyo fue un heroico y noble acto de arrepentimiento público ante el mundo por los crímenes y los pecados de su nación. No fue ni mucho menos el gesto de un enemigo vencido, pues Brandt no tenía motivo alguno para hacer algo así: el Estado es el Estado, y el individuo, incluso aunque sea jefe de aquel, difícilmente puede instaurar un arrepentimiento o una disculpa pública como una política estatal viable.

Y es que el Estado que se arrodilla y se disculpa, como en el caso de Willy Brandt, vulnera el modelo hobbesiano del Estado moderno, ese Estado que jamás deja margen a nada que no sea el poder descarnado. El poder es la verdad y la verdad es poder: así habla la lógica hobbesiana del poder. El mal no es otra cosa que la impotencia. Y si la virtud reside exclusivamente en la capacidad y en la supervivencia de los más aptos, el vicio se define por la debilidad. El derecho internacional y todas las normas y valores están sujetos a cambios conforme a las prioridades y necesidades de un gran poder o potencia. Respetamos al soberano en el lugar o en el momento en que percibimos su existencia, al tiempo que despreciamos todas las «tierras de nadie» (que creamos, apoyamos y armamos nosotros mismos con el propósito de perturbar cualquier modo de vida independiente y digna allí donde esta tiende a aparecer), pues la vida humana es desagradable, brutal y breve: ese es el verdadero mensaje del Nuevo Leviatán fabricado por la Rusia de Vladimir Putin.

¿Habría podido imaginarse alguien al jefe de la antigua Unión

Soviética presentando una disculpa por los atroces crímenes y el despreciable comportamiento de sus militares, sus autoridades, la élite y el aparato del Estado, en general? ¿Podríamos imaginarnos a cualquier jefe de la actual Rusia presentando una disculpa ante cualquiera de los Estados cuya existencia los agentes del Estado ruso han saboteado, cuando no arruinado?

La respuesta es muy clara y simple: no. Alemania y Rusia son casos políticamente cercanos solo superficialmente. La sociedad pacifista creada en la Alemania de posguerra, unida a su exitosa *Ostpolitik* del siglo XX («exitosa» hasta el punto de que parece haber cegado a la élite política alemana, un tanto perdida a la hora de afrontar el «putinismo»), apenas disimula la diferencia fundamental entre esos dos antiguos países agresores, uno de los cuales ha cambiado de raíz su paradigma en política, mientras que el otro optó por mantener el rumbo de la peor manera posible. Y es que, mientras que Alemania eligió ser el primer Estado auténticamente no hobbesiano del mundo moderno, Rusia siempre ha estado (y continúa estando) obsesionada con cómo reavivar y reimplantar un mundo político predatorio, impenitente y profundamente inmoral en pleno siglo XXI. En vez del choque de civilizaciones conceptualizado por Samuel Huntington, que infravaloraba las distancias y los abismos morales existentes dentro de la propia Europa, deberíamos tratar de analizar el choque entre dos tipos de Estado, que es lo que realmente está en juego ahora mismo. Me refiero al choque entre las nuevas encarnaciones de los conceptos representados en su momento por Thomas Hobbes y Willy Brandt.

Otra cuestión de la máxima importancia para nuestra era es la del mal. Hablamos de algo mucho más complejo que la presencia del diablo en política entendido como el mal radical: a fin de cuentas, ese es un reto que estamos capacitados para afrontar. Pero lo que subyace —y es mucho más complejo— es lo que tú, Zygmunt, describirías como un mal líquido. Para mí, si te soy sincero, este aspecto del problema resulta crucial y central para el resto de nuestro nuevo diálogo.

¿Qué significa el diablo en política? ¿Tiene sentido recurrir a la teología y a la demonología para hablar de aspectos tan exageradamente humanos (en apariencia) de la vida moderna? La historia nos enseña que sí lo tiene. El siglo XX puso de manifiesto que el diablo en política significa la llegada de formas de mal radical que devalúan abiertamente la vida, la autoestima, la dignidad y la humanidad, y que, lejos de propiciar estas, allanan el camino al miedo, al odio y al triunfo a costa de la destrucción y la realización personal de otros.

Dentro de su análisis del surgimiento de los símbolos de la rebelión contra (o de la subversión de) el orden establecido, Vytautas Kavolis estudió el origen de las representaciones simbólicas del mal, entendidas como marcos interpretativos en los que buscamos respuestas a las preguntas planteadas por nuestro tiempo con el fin de comprendernos a nosotros mismos y comprender el mundo que nos rodea.

Prometeo y Satán son concebidos en ese estudio como figuras mitológicas centrales y como representaciones simbólicas útiles para revelarnos los conceptos del mal que dominaron las imaginaciones morales de los pensadores y escritores precristianos y cristianos. Si Prometeo se manifiesta como un héroe embaucador cuyo desafío a Zeus se basa, no solo en su enemistad natural con los dioses olímpicos, sino también en la compasión que le inspira la humanidad, Satanás aparece en la Biblia como aquel ser que subvierte el orden universal establecido por Dios y sobre quien, por lo tanto, recae toda la responsabilidad por las manifestaciones del mal resultantes de dicha subversión.

El trabajo de Kavolis en el terreno de la psicología cultural nos brinda un sutil y perspicaz análisis de los modelos del mal como paradigmas de la moral secular, y de los de la rebelión como modos contrastados de lógica cultural. Nos ofrece, así, unas interesantes reflexiones sobre la aparición del mito de Prometeo y el de Satán. Prometeo se alza, según la teoría de Kavolis sobre el auge de la modernidad, en metáfora del progreso tecnológico (y de la

civilización tecnológicamente eficiente), combinada con una especie de interpretación empática de (y de compasión hacia) los anhelos y los padecimientos de la humanidad. Satanás, sin embargo, representa una metáfora tanto de la destrucción del poder legítimo como de la subversión de los órdenes social y moral predominantes.

Kavolis desarrolla, así, algunas de sus más provocadoras y perspicaces pistas de cara a analizar la lógica simbólica del marxismo y de todas las grandes revoluciones sociales o políticas, algunos aspectos de las cuales son, en ocasiones, prometeicos y en ocasiones, satánicos. Cada modernidad —pues Kavolis habla de la existencia de numerosas y múltiples «modernidades», tan antiguas cada una de ellas como la civilización misma— o cada movimiento capaz de moldear una civilización puede, llevado al límite, delatar sus orígenes prometeicos y/o satánicos.[3]

Ese enfoque, una herramienta de análisis muy valiosa para la teoría y la crítica literarias, es el que subyace a los estudios que Kavolis escribió sobre el *Moby Dick* de Herman Melville y sobre el *Frankenstein* de Mary Shelley. Kavolis señaló —con razón— que incluso el título de la novela de Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, resultaba muy engañoso, pues tergiversaba la verdadera naturaleza del personaje de Frankenstein, claramente satánico por su desafío al Creador del universo y del ser humano, y lo convertía en un Prometeo moderno.

Nosotros recurrimos, además de a Prometeo y a Satanás, a toda una galería de personajes y héroes literarios que son encarnaciones de nuestras modernas sensibilidades políticas y morales: Don Juan, Don Quijote, Shylock, Otelo o Macbeth, por ejemplo. A estos, añadiría yo algunas personalidades históricas, pensadores y escritores, que también moldearon nuestras sensibilidades, como Nicolás Maquiavelo, William Shakespeare o el marqués de Sade. Es precisamente dentro de ese contexto interpretativo donde podemos atribuir a Stendhal el haber entendido a fondo el significado filosófico y el valor cognitivo de esos personajes que dan forma a civilizaciones, y sus sensibilidades, que son inseparables del mundo

moderno.

Así pues, el diablo en política dista mucho de ser una mera fantasía. Existe bajo múltiples formas, una de las cuales es la subversión y la destrucción de un orden moral social y universal (o, como mínimo, viable). Pero el diablo también puede aparecerse como la pérdida de memoria y sensibilidad que desemboca en una psicosis de masas. Ambos aspectos están profusamente representados y cubiertos por la Rusia moderna, país cuyos escritores sintieron intensamente y describieron con lucidez ese toque del mal radical cuya esencia radica en un rechazo deliberado de la autoestima, la dignidad, la memoria y la sensibilidad humanas, y de nuestras capacidades para asociarnos y para sentir compasión los unos de los otros.

El diablo puede despojar a un ser humano de su memoria y destinarlo así a convertirse en una no persona y una no entidad. Cuando pierden la memoria, las personas se convierten en incapaces de desarrollar un cuestionamiento crítico de sí mismas o del mundo que las rodea. Al perder las capacidades de la individualidad y de la asociación con otros, extravían sus sensibilidades morales y políticas básicas. En último término, pierden su sensibilidad hacia otros seres humanos. El diablo, que acecha bien resguardado en las formas más destructivas de modernidad, priva a la humanidad de su sentido de lugar, hogar, memoria y pertenencia.

Cuando el movimiento por la independencia de Lituania estaba en sus comienzos, a finales de la década de 1980, descubrimos la película del cineasta georgiano Tengiz Abuladze, *Arrepentimiento*, y la consideramos toda una sensación, cuando no un milagro. Era una cinta sobre un sistema totalitario casi satánico que invadía el alma humana y la desposeía de su sensibilidad y su memoria. La destrucción del antiguo lugar sagrado de la ciudad aparece allí sincronizada con el Soneto LXVI de Shakespeare, que el asesino y dictador local, Varlam Aravidze, se ha aprendido de memoria y recita a sus futuras víctimas. También ejecuta una maravillosa interpretación de un aria de la ópera *Il trovatore*, de Giuseppe Verdi

(concretamente, la *cabaletta Di quella pira*).

Tras la muerte de Aravidze, aparece una mujer cuya familia fue asesinada por aquel monstruo y que no se aviene a la idea de que los restos mortales de este sean pacíficamente devueltos a Georgia. El filme termina cuando Abel, el hijo del asesino, se convence de que hay algo que no está bien y se niega a enterrar a su padre, pues se ha dado cuenta de que la pérdida de la conciencia y la sensibilidad humana es un precio demasiado elevado que pagar por ser leal. Al no reconocer los crímenes del pasado, el presente no termina de tener sentido para la familia de Aravidze ni para el conjunto del país, y ese mismo presente se convierte en rehén y víctima de una mentira. El hijo de Abel Aravidze (y nieto de Varlam, el asesino) es incapaz de soportar la carga de vergüenza y dolor por la destrucción de los destinos de sus convecinos, cuyas vidas se han convertido en meros detalles o en nimiedades insignificantes para los relatos de la familia sobre su pasado de gloria y heroísmo.

Me estoy refiriendo, así, al dilema shakespeariano que el director de cine georgiano tan bien comprendió a la hora de presentarnos esa inmortal película suya. ¿Qué es más importante: el relato histórico que sirve de inspiración a la localidad y que sube la moral de sus ciudadanos, o la verdad y la conciencia? ¿Pueden una cosa y la otra coexistir sin entrar en conflicto? ¿Se deben sacrificar los pequeños detalles y los asuntos de poca importancia —que nunca se podrán conservar para el conjunto de la población con la que las generaciones presentes y futuras tendrán que convivir— en aras de esos otros relatos heroicos?

En tus libros, Zygmunt, has desarrollado la teoría de la adiaforización de la conciencia. En tiempos de convulsión o de cambio social intenso, y en coyunturas históricas críticas, las personas pierden parte de su sensibilidad y se niegan a aplicar la perspectiva ética a otras personas. Simplemente, eliminan la relación ética con los demás. Esos otros no pasan a ser necesariamente enemigos o demonios. Son, más bien, estadísticas, circunstancias, obstáculos, factores, detalles desagradables y trabas que estorban.

Pero, al mismo tiempo, dejan de ser personas con las que quisiéramos encontrarnos en una situación «cara a cara», cuya mirada pudiéramos aguantar, a quienes pudiéramos sonreír, o a quienes pudiéramos incluso devolver un saludo en aras del reconocimiento de la existencia del Otro.

Las personas que han perdido su sensibilidad, temporalmente o durante mucho tiempo, no son demonios. Se han limitado a retirar de su zona «sensible» particular ciertos individuos o grupos enteros. Como los estoicos de la antigua Grecia y otros reformadores y pensadores religiosos del Renacimiento creían, hay cosas que, en la práctica, resultan superfluas y poco importantes, cuestiones sobre las que no vale la pena debatir ni entablar combate. Esta clase de «cosa sin importancia» es lo que se llama un *adiaphoron*, sustantivo neutro singular en griego clásico, ἀδιάφορον, de ἀ- (prefijo que indica negación) + διάφορος («diferente»): es decir, «indiferente». Y el plural es *adiaphora*. Un ejemplo de su uso lo encontramos en la carta que Philipp Melanchthon escribió a Martín Lutero, en la que le decía que la liturgia católica era un *adiaphoron*, por lo que no tenía sentido alguno discutir sobre ella con los católicos.

El 27 de abril de 1942, George Orwell escribió en su *Diario de guerra* acerca de lo selectivas que pueden ser la atención, la memoria y la sensibilidad humanas. Según él:

Nos hundimos en la inmundicia. Cuando hablo con alguien o leo lo que escriben quienes tienen algún interés personal, siento que la honestidad intelectual y el juicio equilibrado simplemente han desaparecido de la faz de la Tierra. El pensamiento de todo el mundo es forense, todo el mundo simplemente ofrece una «visión», con la supresión deliberada del punto de vista de su rival y, lo que es más, con completa insensibilidad ante cualquier sufrimiento, excepto el suyo y el de sus amigos. [...] Todo el mundo es deshonesto y todo el mundo es absolutamente desalmado con la gente que está fuera del rango inmediato de sus propios intereses y simpatías. Lo que más sorprende es cómo la simpatía puede abrirse o cerrarse como un grifo de acuerdo con la conveniencia política.

[4]

Orwell describe acertadamente en este pasaje el mecanismo de

la neutralidad ética y de valores que tiene su origen en nuestra facultad de ser selectivos a la hora de tratar con la angustia y el sufrimiento humanos, y que reside en nuestra propensión a activar y desactivar nuestra sensibilidad como si esta fuera un mecanismo controlado por un operario cualificado, en vez de un ser humano sensato y sensible. El acuerdo silencioso para abandonar y rechazar la dimensión ética en los intercambios humanos constituye la esencia misma de las adíforas.

Nosotros comentamos este fenómeno en nuestro libro *Ceguera moral*.<sup>[5]</sup> Este mecanismo de «retirada y retorno» (por tomar prestada la terminología de Arnold J. Toynbee en su *Estudio de la historia*, de 1935) no hace más que evidenciar la vulnerabilidad, la fragilidad, la imprevisibilidad y la validez universal de la dignidad y la vida humanas. Pero hay otro perturbador fenómeno hondamente arraigado en las formas líquidas del mal: me refiero a los oportunistas políticos inmorales que se exhiben disfrazados de mártires y disidentes para quienes el fascismo, el nacionalismo radical o cualquier otra forma similar de desprecio a la libertad y a la dignidad humana no representan más que una posibilidad fantástica de *épater le bourgeois* («epatar al burgués»). Lo que subyace bajo posturas de ese tipo es una desvergüenza y un vacío morales absolutos.

El escritor ruso Eduard Limónov, famoso por haber disparado (al parecer) una ametralladora contra la sitiada ciudad de Sarajevo, así como por su vida de aventuras y ostentosa extravagancia en Nueva York y París, planeó, no ya fundar un partido político neofascista en Rusia —fieramente opuesto durante un tiempo al Kremlin y a Vladimir Putin—, sino incluso atraer a los liberales y a los demócratas rusos..., hasta que aceptó a Putin como su verdadero héroe. Qué camino más largo y tortuoso fue el suyo, desde el fascismo hasta el fascismo de nuevo, pasando por la bohemia y la disidencia.

En unas memorias noveladas que tituló *Soy yo, Édichka*, Limónov escribió: «No tengo vergüenza ni conciencia, por lo que mi

conciencia no me martiriza».[6] Con razón, pues, Masha Gessen ha escrito a propósito de Limónov que:

Su ausencia de convicciones es típica de personas que se criaron en la Unión Soviética, donde la supervivencia dependía de lo bien sintonizado que se estuviera con la línea del Partido, que nunca dejaba de cambiar. La diferencia en su caso es que la mayoría de la gente en la Unión Soviética y en la Rusia de Putin cambian sus puntos de vista para adaptarse, mientras que Limónov generalmente los cambiaba para diferir de la posición mayoritaria en cada momento.[7]

Bien podríamos hacernos eco del concepto kantiano de «insociable sociabilidad»[8] usando otro oxímoron de ese mismo estilo —el «compromiso no comprometido moralmente», o la «implicación no implicada políticamente», por ejemplo— para describir el fenómeno de Eduard Limónov como algo característico de una inmoralidad profunda desprovista del sentido de la culpa y la vergüenza (en cierto sentido, como algo no muy distinto del resultado de la adiaforización de la consciencia). Limónov eligió alinearse con el mal solo por diferir de la mayoría. Lo paradójico (aunque bastante lógico también) del caso es que lo hiciera para acabar sumado a la multitud que estaba ya ahogada en su propia psicosis de masas.

**Zygmunt Bauman:** Preguntado por un periodista «¿Qué se siente al ser llamado a la cátedra de san Pedro?», Jorge Mario Bergoglio respondió con una simple palabra: «Pecador». Creo que con eso quiso expresar algo más que una mera repetición del dogma de la Iglesia según el cual él también cargaba con su parte del pecado original hereditario de Adán y Eva (un dogma inventado y canonizado por la Iglesia con la idea en mente de situar a sus miembros en el papel de «deudores *a priori*», y de caracterizarse a sí misma como «acreedora *a priori*»); creo que, cuando dio esa respuesta, su intención estaba más próxima a cierta elevación del concepto de culpa metafísica de Jaspers a su estatus plena y

auténticamente universal, un acto casi inevitable en el actual mundo globalizado («cosmopolitizado», diría Ulrich Beck) de compresión espaciotemporal, el mundo de la «interdependencia universal».

El 9 de octubre de 2008,<sup>[9]</sup> citando sus propios *Cuadernos de Lanzarote*, de 1990, José Saramago señaló: «Dios es el silencio del universo, y el ser humano, el grito que da sentido a ese silencio». Deduzco que el sentido dado por el hombre que ahora se llama papa Francisco al silencio continuado del universo es la «universalidad» de la culpa. Los seres humanos nos hemos convertido en gestores del mundo desde hace unos siglos, y, por ello, recae en nosotros la responsabilidad por todas y cada una de las malas prácticas, donde y cuando sea que las perpetren el diablo o sus terrenales emisarios o secuaces. Tenemos esa responsabilidad, tanto si la aceptamos como si no, y tanto si pretendemos redimirnos no temiendo remangarnos para limpiar el mal de nuestra casa, como si nos negamos a cumplir con penitencia alguna y nos sumimos más a fondo en la iniquidad. En el lenguaje de los Evangelios, todos somos pecadores. En el lenguaje laico, todos somos culpables. Fue al cambiar a ese segundo lenguaje cuando sacamos a Prometeo de su oposición original al Mesías y lo pusimos inequívocamente en el papel de conquistador-sojuzgador del mal. En vista de ello, elegir la denominación de «el moderno Prometeo» para Frankenstein no fue un ejercicio tan «engañoso». Al contrario: vista en retrospectiva, esa decisión de Mary Shelley en 1818 se me antoja inusualmente perspicaz, precursora incluso de lo que casi se convertiría en sentido común en los tiempos que siguieron a los horrores fratricidas de la guerra que, iniciada hace un siglo y sostenida durante treinta años, libraron los países europeos —dueños y señores del planeta y presuntos portaestandartes de la civilización— en el teatro de operaciones mundial. Hemos intentado en fecha reciente recordar —y volver a imaginar y revivir— la conmoción que aquella guerra debió de suponer para personas que todavía eran ingenuamente inconscientes del alcance máximo hasta el que podían desplegarse las capacidades de Prometeo. Y esto me lleva a la cuestión de la

memoria, un tema que tú mismo traes a colación al decir que, «cuando pierden la memoria, las personas se convierten en incapaces de desarrollar un cuestionamiento crítico de sí mismas o del mundo que las rodea».

Mi primera reacción es exclamar: ¡Cuánta razón tienes! Pero, al cabo de un momento, pienso: sí, has dicho una verdad, pero no es toda la verdad, porque no es menor la medida en que la capacidad crítica abandona a los seres humanos cuando pierden la facultad de olvidar. La memoria es una espada de doble filo: una bendición entremezclada con una maldición. Esclaviza con la misma (o quizá mayor) frecuencia que emancipa. Puede ser usada al servicio de la vida con la misma facilidad con que puede ser enganchada al carro de la muerte y servirle de caballo de tiro. Más aún si se tiene en cuenta que, desde siempre, ha sido incapaz de alcanzar y conservar la completitud: imposibilitada para preservar y recontar la historia como Leopold von Ranke deseaba que se recontase (*wie ist es eigentlich gewesen*). O si se tiene en cuenta que, por otra parte, ha sido irremediabilmente selectiva, parcial y militante y agresivamente partidista, y por consiguiente, coadyutoria tanto para abrir los ojos de la gente en ciertos momentos como para cerrarlos en otros.

Estas dos caras de la memoria han sido de sobra analizadas y documentadas a lo largo de los años como para que requieran de un argumento nuevo y elaborado. Me limitaré, pues, a un único ejemplo, muy reciente, que tomo prestado del artículo de Ivan Krastev «1914 Versus 1938: How Anniversaries Make History», publicado en la revista *Open Democracy* el 7 de julio de 2014. Tras preguntarse por qué Occidente es tan reacio a declarar la invasión de Ucrania por Putin como un *casus belli*, Krastev halla una respuesta en todas esas estanterías rebosantes de sesudos estudios, en toda esa prensa creadora de opinión con sus ocasionales artículos de ídem y en todos esos documentales históricos de televisión que tanto ahínco han puesto en sacar partido al centenario de la catástrofe de 1914 y en proclamar al unísono que la Gran Guerra de 1914-1918 fue un accidente causado por «los malentendidos, la

mala comunicación y la desconfianza reinante entre las Grandes Potencias» de aquel entonces, lo que desembocó en un «suicidio colectivo de Europa» a partir de una «reacción exagerada», a todas luces inconmensurable, al solitario disparo de pistola de un joven neurótico que, pese a todo, desencadenó la movilización universal de ejércitos de millones de efectivos. Krastev insinúa que, si la anexión de Crimea propiciada por Putin hubiera coincidido con un aniversario significativo de los acontecimientos de 1938, las reacciones en Europa habrían sido muy distintas: no en vano, ese año ha quedado grabado en nuestra memoria colectiva como el de un intento de «apaciguar» a un agresor sin escrúpulos, obsesivo y determinado, una estrategia tan imprudente como inútil y, en último término, desastrosa y casi suicida. Por cierto, Krastev también sugiere que, si la caída del Muro de Berlín no hubiera coincidido con el bicentenario de «La Marsellesa» y de las consignas de «*Liberté, Égalité, Fraternité*», el acontecimiento podría haber seguido un recorrido algo distinto y haber quedado inscrito en la memoria pública con un nombre también un tanto diferente. Creo que, en ambos casos —como también en el del dilema de Kennedy a la hora de abordar la «crisis de Cuba», que es otro de los casos que analiza bajo su microscopio—, Krastev tiene razón: diría incluso que bastante razón. La cuestión es si todas esas consideraciones son buenas o malas noticias para el valor del impacto que la operativa de la memoria —el recuerdo y el olvido selectivos— tiene sobre nuestras facultades reflexivas y críticas colectivas. Me temo que tendremos que esperar, para encontrar una respuesta fiable y solvente, a que llegue otro aniversario significativo (¿cuál?), otra razón para abordar con la circunspección debida un veredicto sobre el balance entre bendiciones y maldiciones en algo tan notoriamente ambivalente como es la memoria pública.

Tú preguntas: «¿Tiene sentido recurrir a la teología y a la demonología para hablar de aspectos tan exageradamente humanos (en apariencia) de la vida moderna? La historia nos enseña que sí lo tiene». Yo estoy totalmente de acuerdo contigo. Tú y yo no somos

los primeros en advertir que la mentalidad en la que se enmarca la filosofía hegemónica de la política moderna no es más que una forma ligeramente modificada de la mentalidad de la teología. Nicolás Maquiavelo fue posiblemente el primero en proclamar que los intereses de una comunidad concebida como «cuerpo político» tenían precedencia sobre la moral y sobre los mandamientos religiosos, pero esa herejía ha sido transformada en ortodoxia por la teoría y la práctica políticas modernas. Uno de los poquísimos logros que verdaderamente le reconozco a Carl Schmitt es el haber presentado la política (moderna) como algo eminentemente susceptible de un tratamiento teológico. Schmitt mostró que la idea moderna del «soberano» es una versión secularizada del concepto intemporal de Dios: por definición, un gobernante que, aunque se guía en sus acciones solamente por la *Staatsräson*, es el único plenamente facultado (y, en consecuencia, el único capaz) para decidir cuál es esa «razón de Estado», qué nos obliga a hacer, cómo nos ordena proceder y quiénes son sus enemigos (que, por esa misma razón, deben ser barridos de nuestro camino). La soberanía del soberano, como la de Dios, es la encarnación misma de la prerrogativa decisionista: ninguno de esos dos gobernantes absolutos debe explicación alguna a sus súbditos (ni a nadie, en realidad) de sus motivos y sus razonamientos, ni, menos aún, una disculpa por sus actos. En el Libro de Job, Dios, hablando desde «fuera del torbellino» de la tempestad (y siendo él el único que habla desde allí), marca el modo de proceder: «Yo te preguntaré y tú me responderás» (Job 40, 7), y no al revés. Y, al término del largo monólogo de Dios, Job responde: «Yo sé que todo lo puedes y que no hay pensamiento que se esconda de ti. Pero yo he hablado de cosas maravillosas para mí que yo no entendía. [...] Por tanto, me consumo y me arrepiento en polvo y ceniza» (Job 42, 2-3, 6). Lo único que queda al arbitrio del hombre es asegurarse de que el mandamiento de turno ha venido realmente del Todopoderoso, sea este Dios o sea el gobernante soberano. Ese es el punto de origen de la responsabilidad humana, pero también el punto en el que, a

todos los efectos prácticos, esta termina: me refiero a la responsabilidad «ante» el superior «por» obedecer sus mandamientos y no desobedecerlos. No existe, sin embargo, responsabilidad alguna por el «contenido» del mandamiento, cuya lógica, cuya sensatez, cuyos beneficios o cuyas otras virtudes relativas bien pueden escapar a la comprensión humana. Entender los méritos y los deméritos de ese contenido no entra en la capacidad ni en el cometido de quien es un mero ejecutor de la voluntad de Dios o del Soberano. Este esquema de razonamiento tal vez no responda a la pregunta de «*Unde malum?*», pero sí ayuda mucho a explicar por qué un número tan elevado de personas decentes, castas, devotas —morales, en realidad— se implican —afanosamente, aunque no sea de todo corazón— en la perpetración de actos malos. Y ese fue el motivo por el que Lévinas recalcó que, en vez de derivar la moralidad de los actos de las «necesidades de la sociedad» (sea lo que sea que esa noción receptáculo signifique), deberíamos sentar a la sociedad en el banquillo de los acusados del tribunal de la ética. Y por eso Hannah Arendt afirmó que la única vía para ser morales es ser desobedientes (o, por decirlo sin ambages, poner las exigencias de la moral por encima de todas las demás, cualquiera que sea el coste).

Varios cambios fundamentales se han producido, sin embargo, desde que Lévinas o Arendt escribieron lo que escribieron, fenómenos de enorme importancia: el paso de la modernidad «sólida» a la «líquida», de una sociedad de productores a una de consumidores, de un cuerpo político «totalizador» a una alternativa «individualizadora», y, en términos generales, de una sociedad «reguladora» a una «desreguladora». La nuestra es la época de la «crisis de la soberanía», tanto en su encarnación original divina como en su actualizada versión secularizada-laicizada.

Una de las consecuencias de esos giros ha sido la de volver superflua la participación masiva en males iniciados, comandados y supervisados por el Estado. Ya no tenemos ejércitos de reclutamiento masivo; matar se ha convertido en una labor de

soldados profesionales, transformados principalmente, a su vez, en accesorios (programados al cien por cien) de unos artilugios tecnológicos inteligentes. Es una situación que me parece próxima a la que, en tiempos, fuera una imagen irónica bastante popular de cómo serían las fábricas del futuro, en las que se suponía que solo trabajarían dos seres vivos: un hombre y un perro. El hombre estaría allí para dar de comer al can, y el perro estaría allí para impedir que el hombre tocara nada. Los misiles y los drones inteligentes han desplazado a los acorazados y a los pilotos de combate. Cada vez es más raro que quienes matan se enfrenten cara a cara a aquellos a quienes matan, con lo que también es mucho más inhabitual (cuando no insólito, incluso) que los requerimientos de obediencia choquen directamente con los escrúpulos morales. De resultados de ello, todos los argumentos aducidos en su momento para localizar las raíces sociales del mal han perdido actualmente parte de su pasado poder explicativo. Para detectar y explorar los cobijos, fortalezas, laboratorios o criaderos del mal, necesitamos poner nuestro foco de atención (sugiero yo) en ciertos rasgos del modo moderno de ser-en-el-mundo que, hasta ahora, habían pasado inadvertidos.

Desde su origen, la modernidad declaró y libró una guerra contra los aspectos más arduos y onerosos de la existencia humana. La «promesa de la modernidad» era una vida futura desprovista de molestias e incomodidades; una vida en la que las tareas difíciles serían más fáciles de realizar; en la que las acciones efectivas requerirían de una formación menos pesada para ser llevadas a cabo; en la que la relación entre resultados y el gasto en tiempo y energías invertidos para obtenerlos no dejaría de crecer, y en la que las distancias que separasen los deseos de su consecución no dejarían de menguar. En definitiva, era la promesa de hacer la vida más fácil, y progresivamente menos difícil, incómoda y molesta. Como parece obvio, eso implicaba también la promesa de eliminar, uno tras otro, todos (o, cuando menos, la mayoría de) los objetos y las situaciones que ocasionaban o que se creía que ocasionaban —

por obra o por omisión— incomodidad y molestia. Originalmente, en tiempos en los que la mejora de las condiciones humanas se consideraba una labor propia de los Estados y los municipios, dedicados respectivamente a la construcción de «sociedades buenas» y de entornos sociales acogedores, ordenados, seguros y fáciles de usar, la tarea de cumplir esa promesa fue depositada en manos de los poderes fácticos de turno: los Estados y sus plenipotenciarios delegados. En momentos posteriores de la historia, sin embargo, y siguiendo la tendencia individualizadora general, la tarea se desplazó del terreno de los intereses y la política gubernamentales a la nueva área de la «política de la vida» (así llamada retrospectivamente por Anthony Giddens), relegada y dejada a la indivisa responsabilidad privada de los miembros individuales de la sociedad y a los recursos que tuvieran bajo su control (según la concisa interpretación que Ulrich Beck hizo de esa nueva situación, ahora se espera que cada individuo *de iure* —es decir, cada uno de nosotros— encuentre y aplique soluciones individuales a unos problemas creados socialmente; permíteme añadir que esa nueva expectativa ha sustituido a aquella otra, ya obsoleta, de la búsqueda y aplicación de unas soluciones sociales a unos problemas que se sufrían individualmente). De manera intencional o inadvertida, da igual, a nosotros —los individuos que lo somos por decreto del destino— se nos han encomendado unas tareas de construcción de orden que antes se ocupaba de realizar el Estado, y se nos ha otorgado el derecho de aplicar según nuestra propia iniciativa y conforme a nuestros propios criterios (privados) el tipo de «orden» queelijamos promover. Hoy es el confort —el bienestar, la satisfacción— individual el que ha sido elevado a la categoría de causa y razón legítima (amén de correcta y apropiada) para actuar.

Creo que este cambio capital se ha convertido en una de las fuentes principales de la forma «licuada» del mal social: fracturado, pulverizado, desarticulado y diseminado, radicalmente distinto de la anterior forma del mal, que era concentrado y condensado, y que

estaba administrado desde un núcleo central. Esa variedad previa del mal, reunido, acumulado y férreamente retenido por el Estado, ese Estado que se reclamaba poseedor del monopolio de los medios de coerción (un monopolio prácticamente abandonado y olvidado en estos tiempos nuestros de «externalización» y «subcontratación» de las funciones estatales, transferidas a la competencia —de todos contra todos— que impera entre las fuerzas del mercado, incontroladas y eximidas del control del Estado), fomentaba —como efecto secundario— la solidaridad humana (aunque confinada, eso sí, al interior de las fronteras estatales). El daño colateral infligido por el mal diseminado y filtrado o «subsidiarizado» (delegado por el principio de subsidiaridad) al ámbito de la «política de la vida» gestionada por el individuo, y/o transferido al «todos contra todos» de los mercados desregulados y liberados de la supervisión política, potencia, en cambio, la competencia y la rivalidad, la enemistad y la desconfianza mutua, el alejamiento y el mantenimiento de las distancias, así como la actitud del «todo vale» y del «todo para el ganador, nada para el perdedor»: «que cada uno procure por lo suyo, y lo demás que sea lo que Dios (o, mejor dicho, el diablo) quiera». El mal aguarda emboscado en los incontables agujeros negros de un espacio social desregulado a conciencia, en el que la competencia a cara de perro y el distanciamiento mutuo han sustituido a la cooperación y a la solidaridad, mientras una individualización irresistible erosiona el poder aglutinante de los lazos interhumanos. El mal ha hallado cobijo en las costuras del lienzo tejido a diario por el modo moderno líquido de interacción y comercio humanos, en la esencia misma de la convivencia humana y en el curso de su rutinaria reproducción cotidiana. Parapetado en sus actuales «pisos francos», el mal es difícil de detectar, desenmascarar, extraer y evacuar. Asalta sin aviso y golpea al azar, sin ton ni son. El resultado de todo ello es un entorno social comparable a un campo de minas que sabemos que está sembrado de explosivos y en el que podemos estar seguros de que se producirán explosiones tarde o temprano, sin que por ello podamos adivinar ni cuándo ni dónde

tendrán estas lugar.

Jean-Claude Michéa formuló una pregunta absoluta y verdaderamente fundamental:

¿Cómo se puede evitar la guerra de todos contra todos si la virtud no es más que una máscara del amor propio, si nadie es de fiar y si uno no puede contar más que con uno mismo? Esta es sin duda la pregunta inaugural de la modernidad, esa extraña civilización que, por vez primera en la historia, se ha propuesto basar sus progresos en la desconfianza metódica, en el temor a la muerte y en la convicción de que amar y dar son actos imposibles.[10]

La respuesta que el neoliberalismo (filosofía hegemónica de la desregulación moderna líquida) ofrece a tal pregunta es buscar una salida a tan terrible dilema apostando por el interés propio particular de los seres humanos; si solo formara pareja con el imperativo categórico kantiano (o eso da a entender esa filosofía), la decisión de dejar que el interés propio actuara sin interferencia alguna favorecería «el empirismo y la moderación»; atenuaría y enfriaría las pasiones y emociones más abominables y macabras, causa y hábitat natural del mal. No terminaría con el mal propiamente endémico de la condición humana, pero, «distanciado por igual del fanatismo religioso y de la ensoñación utópica (es decir, tanto de la Ciudad de Dios como de la Ciudad del Sol)», nos llevaría a «la sociedad menos mala posible», «protegería a la humanidad de sus demonios ideológicos ofreciendo a esos incorregibles egoístas que todos los hombres son los medios necesarios para vivir por fin en paz y para proceder con sus prosaicas ocupaciones en calma».[11]

Pues bien, en la práctica esa «sociedad menos mala posible» ha demostrado que está sobrepasada por males de su propio estilo y creación. Esa Ciudad de los Hombres o, mejor dicho, Ciudad de Solitarios —«mundo feliz» de seres solitarios y autorreferenciales, liberados de los demás por la disipación y el marchitamiento de unos lazos interhumanos eminentemente revocables y prescindibles, resguardados en burbujas de cuidado personal y de interés propio (como el marinero de «Un descenso al Maelström» de Edgar Allan

Poe, que, para salvarse de los enfurecidos elementos, se sujetó a un barril demasiado pequeño como para acoger a más de un náufrago); un mundo de individuos ocupados en cuerpo y alma en la búsqueda incondicionalmente centrípeta del «bienestar» personal, vestigio retorcido que quedó de lo que en tiempos fueran los mandamientos e impulsos morales tras la privatización de las preocupaciones, los compromisos y las obligaciones—, esa Ciudad de Solitarios, repito, solo ha «licuado» el mal, antaño sólido, petrificado, de la Ciudad de Dios o de la Ciudad del Sol, sin restarle nada a su antigua hiel y veneno. Si el mal sólido —el mal expropiado, confiscado, condensado y monopolizado por cardenales, príncipes, tiranos y salvadores fraudulentos— machacó la sociedad humana y la hizo picadillo, esta otra variedad líquida la empapa y la satura al modo de los vasos sanguíneos capilares, filtrándose hasta, calando en y fluyendo desde sus células individuales.

La «licuación» del mal —su desregulación, su diseminación, su privatización— imprimió su sello en todas y cada una de las variantes del mal y en todas las categorías de maldad, haciendo más difícil al mismo tiempo la resistencia al mal, y aumentando la probabilidad de la participación activa en la reproducción del mismo. Lo que sigue no es más que una muestra aleatoria de casos de esos impactos, tomados de las consecuencias más recientes de la «licuación» del mal. Habiendo escrito como he hecho durante los últimos treinta años (y las muestras más recientes son *Vida líquida*, en 2005, y *Daños colaterales*, en 2011) largo y tendido sobre las múltiples encarnaciones del mal en el curso de la historia humana y sobre las causas de su pertinaz presencia y vigor, y puesto que no deseo repetirme, me centraré aquí en las novedades de las que no dejé (ni pude dejar) constancia en publicaciones pasadas mías.

Considérese, por ejemplo, el tantas veces lamentado fenómeno del «lavado de cerebro». Este término ha conocido una evolución espectacular desde que apareció por vez primera publicado en un artículo de Edward Hunter, un periodista del *Miami News*, el 7 de octubre de 1950. No obstante, la enrevesada historia del concepto al

que dicho término hace referencia se remonta mucho más lejos en el tiempo, hasta la tradición china de la doctrina taoísta, anterior incluso al año 2700 a.C., y atribuida al legado de los escritos de Lao-Tse y de Chuang-Tse. El taoísmo enseñaba a sus seguidores que debían limpiar sus corazones y sus mentes de la inmundicia y la suciedad de la vida cotidiana mundana para prepararse para (y hacerse dignos de) entrar en el universo sublime de lo sagrado; esa idea sería reciclada milenios después por Mao en un postulado que ordenaba expurgar los corazones y las mentes de todo resto de mentalidad reaccionaria para hacerse acreedores a ingresar en la emergente sociedad comunista sin clases (otra expresión usada habitualmente en la China maoísta para referirse a ese proceso era «darse la vuelta» a uno mismo).

En realidad, la idea taoísta podría entenderse como un caso más de un fenómeno cultural mucho más amplio —casi universal, de hecho— que Victor Turner[12] describió como el «rito de paso (simbólico)» de una situación/condición social a otra (por ejemplo, de la juventud a la edad adulta o de la soltería al matrimonio). Entre el punto de partida y el de destino, tiene que producirse la «fase transitoria» de un «limbo», una «tierra de nadie», una «desnudez social» simbólica, por así decirlo: hay que expropiar (despojar, retirar, liquidar y borrar) todos los atavíos y la parafernalia del estatus que se va a abandonar antes de ponerse las placas identificativas del estatus que se va a asumir. Quienes realizan ese paso tienen que desnudarse primero —limpiar a fondo todas las trazas de su pasado— para poder ser admitidos en su nueva identidad social. Es algo muy parecido a despejar un solar para la construcción de un edificio nuevo, solo que, en este caso, lo que hay que construir es una mentalidad humana.

El fenómeno del «lavado de cerebro» tiene hoy día una presencia eminente tanto en la propaganda como en la publicidad comercial, aunque disimulado bajo denominaciones tan políticamente correctas como «publicidad», «industria de la comunicación», «relaciones públicas» o, directamente, «servicio informativo», y recurre a la

variedad «blanda» del poder (por usar la terminología de Joseph Nye), en vez de a la «dura». Ahora, como en el pasado, los cerebros deben «lavarse» antes de ser «rellenados» de nuevo. Los asesores de prensa y de imagen contratados por los políticos que ocupan cargos o que aspiran a ocuparlos, y los «persuasores» de los que hablaba Vance Packard, que están al servicio de los vendedores de productos, tienen la lección bien aprendida y han elevado su arte a nuevas cotas insospechadas para la imaginación de Hunter y de los antiguos chinos que le sirvieron de inspiración.

La cualidad de estar oculto o encubierto, o de ser solapado, subterráneo, indetectable o imprecisable —invisible a todos los efectos prácticos y, por esa misma razón, formidable, irresistible y, muy probablemente, imbatible—, representa, sin embargo, un nuevo salto verdaderamente trascendental en la historia de la tecnología del lavado de cerebro. Estamos envueltos en una apretada telaraña de vigilancia electrónica, y, sabedores de ello o no, voluntariamente o no (y, en cualquier caso, sin que nadie nos haya pedido permiso para ello), nos hemos visto arrastrados a ejercer también el papel de arañas que tejen dicha tela (o de dóciles y muy a menudo entusiastas acólitos de esos arácnidos tejedores). El lavado de cerebro contemporáneo presenta esa maldición disfrazada de bendición: la función manifiesta de los algoritmos, la principal arma del actual lavado de cerebro, es —por citar a Luke Dormehl— «permitirnos navegar por los 2,5 quintillones de *bytes* de datos que se generan cada día (un millón de veces más información que la que el cerebro humano es capaz de retener) y extraer conclusiones prácticas de ello».[13] La bendición aparente que tales funciones quieren darnos a entender que representan para nosotros es la esperanza de que los ordenadores, con sus algoritmos incorporados, nos transporten seguros por los océanos de datos en los que nos ahogaríamos si tratáramos de nadar (o, más aún, si intentáramos bucear) en ellos por nuestra propia cuenta; de hecho, una simple consulta en Google nos deslumbra con la repugnante, desalentadora e intransitable inmensidad de esas aguas. La maldición latente, sin

embargo, es que aquellos a los que se «nos» permite navegar por los océanos de datos tendemos a ser, para empezar, los poderes fácticos —los poderes que nos vigilan—, y que las «conclusiones prácticas» que los navegantes de esa clase extraen les permiten calarnos con precisión a cada uno de nosotros individualmente para aprovecharnos con la máxima eficiencia como blancos de sus propios fines (que nosotros no supervisamos): fines como obligarnos (o tentarnos) a gastar nuestro dinero, a sumarnos a causas que nosotros no hemos elegido, o a convertirnos en objetivos de la próxima ronda de drones que entren en servicio.

En el fondo, la inclinación a presentar una maldición «disfrazada de bendición» es el rasgo constitutivo y definitorio de la actual tecnología del lavado de cerebro. La vigilancia en nombre de la seguridad de los vigilados es quizá su más emblemático y visible ejemplo. Permíteme que te cuente una experiencia propia reciente. Unos días atrás, tuve que hacer transbordo dentro de la misma terminal (la 5) del aeropuerto de Heathrow. En los pocos cientos de metros que separan la puerta por la que desembarqué del avión en el que había aterrizado de la otra en la que tenía previsto embarcarme para mi siguiente vuelo, tuve que pasar cinco (¡cinco!) controles de seguridad, cada uno de ellos equipado con parecida tecnología de vanguardia y cada uno de ellos similarmente humillante: las fotos poco favorecedoras, los registros corporales, la obligación de desvestirse parcialmente y de quitarse cinturones y zapatos, y de extender o levantar las piernas, etcétera. Al término de mi calvario, compartido con miles de víctimas más totalmente despojadas de los jirones de dignidad que les quedaban, vi un enorme cartel publicitario en el que los anunciantes tenían el orgullo de informarnos, con coloridas gráficas estadísticas, del reconocimiento que los usuarios del aeropuerto le habían otorgado a este, agradecidos por lo bien que cuidaba de su seguridad y su bienestar. Además de aquel cartel, había otros anuncios no tan amistosos con los usuarios, como, por ejemplo, «debe colocar su equipaje en el compartimento de encima de los asientos sin ayuda»

o «llegar a la puerta de embarque con tiempo suficiente para embarcar» es responsabilidad suya (aun cuando los números de esas puertas se indicaban en los monitores con no más de veinte —o incluso menos— minutos de antelación sobre la hora de salida). Era obvio que se esperaba que los pasajeros acostumbrados a tragarse sin rechistar la primera de esas farsas estuvieran preparados para ver esas nuevas dificultades como meras manifestaciones del valor de uso del servicio.

Este ejemplo de lavado de cerebro es suficientemente habitual y evidente como para que haya sido puesto de manifiesto, descrito y dado a conocer por muchos; de hecho, resulta trivial hasta el punto de que ha pasado a ser ya algo aceptado como inevitable e imperioso. Nosotros, destinatarios de tal lavado, hemos dado un consentimiento colectivo al mismo firmando un cheque en blanco para el imparable crecimiento y perfeccionamiento de las tecnologías de vigilancia, camufladas bajo el disfraz de la «preocupación por la seguridad», aun cuando sean tecnologías usadas principalmente con fines muy alejados (cuando no totalmente desvinculados) de las preocupaciones por la seguridad. Hay, sin embargo, innumerables casos también de un tipo de lavado «indirecto» de cerebro o de técnicas de lavado de cerebro «por delegación», o lo que tal vez podríamos llamar la más reciente versión del «doble lenguaje» orwelliano (es decir, de la distorsión deliberada o la inversión indisimulada de los significados de las palabras), un procedimiento muy antiguo ya, cuya repercusión y cuya eficiencia sociales se han visto infladas y potenciadas por el giro, la densidad y el ímpetu sin precedentes en su despliegue. Un ejemplo que viene al caso es lo que recientemente vi en una pantalla gigante del aeropuerto de Schiphol, en Ámsterdam.

Fue algo que apareció en una de las numerosas pantallas gigantes que transmiten de forma continuada (las veinticuatro horas del día y los siete días de la semana) las «noticias» de la CNN. Fueran cuales fueren las «noticias» en cada momento, estas siempre eran interrumpidas cada diez minutos (más o menos) para dar paso

a una cuña de autopromoción de la empresa en la que aseguraban a los espectadores de que «la CNN conecta el mundo». Entre tales interrupciones, se nos mostraban imágenes de una catástrofe en un sitio, un asesinato en otro, un juicio penal en otro más, una danza comunal en un entorno debidamente exótico, amén de rostros de toda tez y color hablando en escenarios más extraños todavía. La CNN no estaba conectando nada, y menos aún «el mundo»: solo estaba rebanando y dividiendo la imagen del planeta en un sinfín de fragmentos y pedazos inconexos y dispersos, mostrados durante periodos demasiado breves como para que tuviéramos tiempo de absorberlos (y no digamos ya de digerirlos), y descuartizando el tiempo vivido en una multitud de trocitos deshilvanados y desbandados. En ese fluir de imágenes y palabras no había continuidad ni coherencia y, desde luego, no había lógica. Voluntariamente o no, lo cierto es que una de las más destacadas y más seguidas compañías televisivas ha entrenado a sus espectadores para ver sin comprender, para escuchar sin entender y para consumir información sin buscar (ni esperar encontrar) su significado, sus causas ni sus consecuencias. La lección general que emanaba de aquella pantalla era bastante simple: el mundo es un agregado caótico, o un flujo que no cesa, de fragmentos desmembrados y dislocados sin apenas pies ni cabeza, y nada puede hacerse para que tenga sentido, y no digamos ya para que sea más penetrable a la razón o a intervenciones preventivas, correctivas o rectificadoras guiadas por esa razón.

El lavado de cerebro ortodoxo buscaba despejar el solar de vestigios de la lógica y el sentido anteriores, a fin de prepararlo para la construcción de una lógica y un sentido nuevos. El lavado de cerebro en la actualidad pretende mantener ese solar permanentemente vacío y yermo, sin dejar entrar en él otra cosa que no sea un desordenado batiburrillo de tiendas de campaña tan fáciles de erigir como de desmontar. Ya no es un ejercicio puntual con un objetivo determinado, sino una acción continua cuyo único fin es su continuidad misma.

Déjame ahora que te presente otro caso. El gran dramaturgo y escritor Antón Chéjov, conocido por su maestría a la hora de captar la lógica más diáfana en las más turbias aguas de lo ilógico de la vida, avisó a sus compañeros buscadores de la verdad que si, en la primera escena de una obra, se ve un arma de fuego colgada de una pared, lo más probable es que esta vaya a ser disparada no más tarde del tercer acto. Al resaltar esa lógica, Chéjov puso de forma inadvertida el dedo en la llaga de uno de los dos motivos de los espectaculares incidentes de violencia que ocupan un espacio cada vez mayor de las realidades (y de la galería de imágenes) del mundo actual. Por cortesía de la tecnológicamente avanzada y económicamente codiciosa industria armamentística —apoyada a ultranza por unos políticos ávidos de elevados crecimientos del PIB, aun cuando aquella escape a los tímidos esfuerzos de estos por controlar sus carteras de pedidos—, hoy hay armas de fuego colgadas en abundancia en toda clase de paredes, como nunca antes, en las primeras escenas de los juegos más masiva y ávidamente jugados.

La segunda lógica que contribuye a la actual explosión de la violencia deriva del matrimonio que forman la espectacularidad de esta y los avanzados medios tecnológicos de una industria mediática ávida de audiencias y de beneficios económicos. Las imágenes y los relatos de violencia son unos de los bienes más vendibles que esa industria pone a la venta: cuanto más crueles, sangrientas y espeluznantes, mejor. No es de extrañar que a los directivos de los medios les encante servirlos como los gerentes de cafeterías publicitan que está el café que sirven: recién hechas y calentitas. Por el precio de un arma de fuego, quienquiera que desee hacerse visible en todo el mundo puede contar para tal fin con la colaboración apasionada y comprensiva de unos conglomerados mediáticos que cotizan en muchos miles de millones de dólares; al instante, y sin mayor esfuerzo, un individuo puede elevar incluso un incidente relativamente pequeño y local a la categoría de acontecimiento de rompedora trascendencia global. Su eco se dejará

sentir durante mucho tiempo y, ¡quién sabe!, igual los millones de espectadores que lo estén viendo lleguen a creer incluso que aquello está cambiando el curso de la historia. Se mire como se mire, esta es una oportunidad que no se puede dejar pasar, una tentación que un terrorista en ciernes que se precie como tal (igual que un joven oprimido y desalentado, degradado y humillado, reclutado para la causa terrorista por astutos y curtidos reclutadores, y que ve en esta la única oportunidad que se le ofrece) es muy improbable que pase por alto. Los buscadores de fama pueden tener la seguridad de que esta sociedad nuestra, preparada para ello por la maldad líquida y famosa por su falta de hospitalidad hacia las personas buenas y decentes, es hospitalaria como nunca antes con los herederos actuales de Eróstrato.

Las dos lógicas brevemente esbozadas más arriba no son, obviamente, las «causas» de las explosiones repetitivas, aunque dispersas, de toda esta «violencia flotante». Tampoco conforman, ni tomadas en conjunto ni tomadas por separado, una condición suficiente de la misma, pero sí constituyen, combinadas, su condición necesaria. Sin su presencia y su actuación conjuntas, el estallido de violencia en la forma que esta ha adoptado en la actualidad sería prácticamente inconcebible. Y, pese a ello, se las excluye diligentemente de las interpretaciones de las explosiones que gozan hoy en día de mayor divulgación y crédito. En su lugar, se prefieren referencias al «fundamentalismo religioso» o al «choque de civilizaciones» (véanse ahí los ecos de Huntington) como culpables a los que sentar en el banquillo de los acusados, como si el mal fuese todavía sólido (como lo era antaño, cuando todavía no se había procedido a su desregulación). Nos enfrentamos, así, a la falacia de confundir la forma por la sustancia, o el envoltorio por el contenido, o los efectos por las causas: en definitiva, una interpretación por el objeto de dicha interpretación. Ya va siendo hora de que nos demos cuenta de que el actual aumento del volumen y el alcance de la violencia ha de considerarse con el trasfondo de la producción en masa de sufrimiento humano (de

humillación, de negación de perspectivas vitales y dignidad humana) y de la única consecuencia esperable de todo ello: un ardiente deseo de venganza. El terrorismo, del que tenemos que convencernos que aún veremos más ejemplos, por mucho que los gobiernos pretendan hacer —y se nos «anuncien en televisión» haciendo— demostraciones de su presunta capacidad para dominarlo y someterlo, es (podríamos decirlo así) el arma de quienes están colectivamente desarmados, o el poder de quienes están individualmente desprovistos de poder. Y seguirá siéndolo mientras el dolor y la aflicción de la exclusión, o de vivir bajo la amenaza de exclusión, continúen aumentando sin freno como en la actualidad. Ante la persistencia de ese desafío a la dignidad humana (e incluso a nuestra supervivencia misma), sería de una ingenuidad infinita suponer que quienes buscan efectivos para sus comandos de suicidas regresarán de sus misiones de reclutamiento con las manos vacías: da igual la bandera bajo la que propongan movilizar a esos futuros terroristas suicidas.

Fue el papa Francisco quien, en fecha reciente y en solitario entre todas las figuras públicas del candelero mundial, llegó a las raíces mismas de nuestra problemática presente (en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*) y nos recordó que de lo que se trata muchas veces es de «escuchar el clamor de pueblos enteros», los pueblos más pobres de la Tierra, pues «la paz se funda no solo en el respeto de los derechos del hombre, sino también en el de los derechos de los pueblos»:

59. Hoy en muchas partes se reclama mayor seguridad. Pero hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos, será imposible erradicar la violencia. Se acusa de la violencia a los pobres y a los pueblos pobres, pero, sin igualdad de oportunidades, las diversas formas de agresión y de guerra encontrarán un caldo de cultivo que tarde o temprano provocará su explosión. Cuando la sociedad —local, nacional o mundial— abandona en la periferia una parte de sí misma, no habrá programas políticos ni recursos policiales o de inteligencia que puedan asegurar indefinidamente la tranquilidad. Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema

social y económico es injusto en su raíz. Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca. Si cada acción tiene consecuencias, un mal enquistado en las estructuras de una sociedad tiene siempre un potencial de disolución y de muerte. Es el mal cristalizado en estructuras sociales injustas, a partir del cual no puede esperarse un futuro mejor. Estamos lejos del llamado «fin de la historia», ya que las condiciones de un desarrollo sostenible y en paz todavía no están adecuadamente planteadas y realizadas.

60. Los mecanismos de la economía actual promueven una exacerbación del consumo, pero resulta que el consumismo desenfrenado unido a la inequidad es doblemente dañino del tejido social. Así, la inequidad genera tarde o temprano una violencia que las carreras armamentistas no resuelven ni resolverán jamás. Solo sirven para pretender engañar a los que reclaman mayor seguridad, como si hoy no supiéramos que las armas y la represión violenta, más que aportar soluciones, crean nuevos y peores conflictos. Algunos simplemente se regodean culpando a los pobres y a los países pobres de sus propios males, con indebidas generalizaciones, y pretenden encontrar la solución en una «educación» que los tranquilice y los convierta en seres domesticados e inofensivos. Esto se vuelve todavía más irritante si los excluidos ven crecer ese cáncer social que es la corrupción profundamente arraigada en muchos países —en sus gobiernos, empresarios e instituciones—, cualquiera que sea la ideología política de los gobernantes.

El papa Francisco también apuntó el camino —en absoluto sencillo, aunque sí el único mínimamente prometedor— de salida del mal y de la amenazadora condición en la que nos hemos introducido nosotros mismos tapándonos los oídos ante el «clamor de pueblos enteros»:

202. La necesidad de resolver las causas estructurales de la pobreza no puede esperar, no solo por una exigencia pragmática de obtener resultados y de ordenar la sociedad, sino para sanarla de una enfermedad que la vuelve frágil e indigna y que solo podrá llevarla a nuevas crisis. Los planes asistenciales, que atienden ciertas urgencias, solo deberían pensarse como respuestas pasajeras. Mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando

a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La inequidad es raíz de los males sociales.

204. Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone: requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo. Estoy lejos de proponer un populismo irresponsable, pero la economía ya no puede recurrir a remedios que son un nuevo veneno, como cuando se pretende aumentar la rentabilidad reduciendo el mercado laboral y creando así nuevos excluidos.

En el tribunal de la opinión pública actual, preocupada por que la violencia se esté descontrolando, la culpa de esta sociedad que rechaza (y que, a todos los efectos prácticos, anula e invalida) el muy humano impulso de «ayuda y solidaridad mutuas» se atribuye a un creciente «laicismo y relativismo moral», en vez de a sus causas genuinas, tan gráfica y lúcidamente descritas por el papa Francisco. Los sufrimientos de las despreciadas, degradadas, desfavorecidas y excluidas víctimas podrían ser «extrasistémicos»: podrían guardar una asombrosa similitud entre sí, con independencia de cuál haya sido el «orden» concreto —y la «disciplina» que tal orden exige— por el que hayan sido causados. Lo importante sería cómo se usa —de forma fraudulenta— el capital de ira y deseo de venganza humanos acumulados por las injusticias cometidas por un «sistema» contra otro en la contienda intersistémica en curso. Las fronteras ya han sido predibujadas por los apóstoles, sacerdotes y predicadores de los monoteísmos antagónicos, y, como el gran antropólogo noruego Fredrik Barth nos enseña, en cuanto las fronteras están trazadas, se buscan afanosamente (y, por supuesto, se encuentran o, si no, se inventan) diferencias que justifiquen su trazado. «Su laicismo y su relativismo moral» (entiéndase el de aquellas personas que están al otro lado de esa frontera, a las que consideramos

cualquier cosa menos inocentes de haber causado este sufrimiento nuestro que nos impele a rebelarnos) son unas de esas «diferencias» a las que oportunamente se hace responsables de nuestra angustia y a las que se presenta como principal (o quizás incluso único) obstáculo para el restablecimiento de la justicia y para «la ayuda y la solidaridad mutuas».

Otros denuncian —y muchos otros creen—, por el contrario, que el auge y la difusión del fundamentalismo religioso son las causas primordiales de la «violencia líquida» actual. Es evidente que la variante religiosa del fundamentalismo desempeña un papel en la canalización de ciertas iras y en el señalamiento de ciertos blancos contra los que obrar la venganza. Hay una paradoja que es consustancial a todo credo monoteísta: este insiste que su Dios es el único, pero, por el hecho mismo de reiterar ese dogma con tanta insistencia, está admitiendo indirectamente la presencia de otros candidatos que rivalizan por el estatus de Dios. Por culpa de esa paradoja, la religión monoteísta siempre tiene que estar preparada para la pelea, caladas las bayonetas, combativa y beligerante en su confrontación con los pretendientes alternativos (y falsos, como sin duda proclamará que son) a la categoría divina. La fe monoteísta es, por su propia naturaleza, belicosa y está en estado de enemistad permanente y de guerra (fría o caliente) intermitente con el mundo que hay más allá de sus dominios; de ahí que se la considere una motivación especialmente tentadora —cuando no, «la motivación» por antonomasia— de guerreros que combaten por causas de muy variada índole, sobre todo, la de aquellos más intransigentes y despiadados. A fin de cuentas, no hay frenos que valgan en una contienda impulsada por devotos de la Iglesia que luchan en nombre del Dios único contra Sus enemigos. Una vez sabido eso, *in hoc signo vinces*: todo vale. Ahí está la popular (aunque cuestionable) cita de Dostoievski: «Si Dios no existe, todo está permitido». Más próxima a la realidad de la vida —aunque, por desgracia, más ominosa y, en cuanto a sus consecuencias, más apocalíptica— es la conclusión que nos dice que, si hay un único Dios, todo lo que se

inflija a Sus detractores en Su nombre, por cruel que sea, vale. La «ausencia de duda» equivale a la «ausencia de escrúpulos».

No obstante, el principio de «*Cuius regio, eius religio*» funciona como un aglutinante en este mundo nuestro que deja así de ser un mundo de globalización y diásporas. Hay calles en la densamente poblada Londres en las que se levantan iglesias católicas y protestantes, mezquitas suníes y chiíes, y sinagogas ortodoxas y reformistas, a apenas unas pocas decenas de metros unas de otras. Hombres y mujeres de diferentes credos —paganos, herejes, inconformistas o cualesquiera otras designaciones peyorativas / estigmatizadoras / condenatorias que se usen para encasillarlos— dejan así de ser criaturas distantes y borrosas que habitan territorios extranjeros jamás (o casi nunca) visitados y se convierten en vecinos de al lado, compañeros de trabajo, padres y madres de los amigos del colegio de nuestros hijos y, en cualquier caso, visiones cotidianas frecuentes en las transitadas calles y plazas de las ciudades. La separación mutua ya no es una posibilidad, por mucha pasión que tratemos de poner en ese empeño. Los dioses monoteístas están condenados a vivir en estrecha proximidad en este irremediabilmente politeísta planeta nuestro; de hecho, en cercanía mutua. El escenario imaginado por Huntington de una guerra de civilizaciones librada a escala planetaria no baja hasta ese nivel urbano, en el que, como he tratado repetidamente de mostrar, la mixofilia se impone a la mixofobia. Lo queramos o no, lo sepamos o no, lo hayamos planeado o no, hoy se inventan —se experimenta con, se ponen a prueba y se adoptan— vías y medios de vivir a diario en paz —en colaboración incluso— con la diferencia. En una de sus últimas obras, Ulrich Beck señaló el fenómeno del «Dios personal», la privatización de la fe religiosa: dicho de otro modo, la tendencia creciente a seleccionar/confeccionar —de forma individual, aunque también a veces grupal y, ya muy raramente, colectiva— el dios en el que creer y al que invocar. La fe religiosa ha sido uno de los muchos fenómenos que, filtrado por las grietas de las instituciones, ha venido a depositarse sobre los hombros de los

individuos: ha bajado, así, desde la «Política» con «p» mayúscula hasta el ámbito de la «política de la vida» gestionada individualmente. El tipo de mal que con mayor probabilidad se encontrará allí es el de la variante líquida.

Pasemos al último caso de mi muy limitada muestra: nuestros desvelos por la sostenibilidad del planeta y por los obstáculos formidables que se nos presentan de cara a procurar tal objetivo ante la tendencia a devastar y diezmar los recursos terrestres; en definitiva, el temor de una catástrofe inminente que, apretujados como viajamos en esta aeronave sin piloto, nos sentimos incapaces de evitar. La posibilidad de semejante catástrofe no es un mero producto de nuestra imaginación. Ya ha sucedido en el pasado, aunque no a escala global todavía. Uno de los casos relativamente bien documentados de ello es el de la isla de Pascua, un aislado pedazo de tierra en medio del más extenso océano de nuestro planeta (a más de 2.000 kilómetros del siguiente trozo de tierra más cercano —la casi deshabitada isla de Pitcairn— y a más de 3.500 del continente sudamericano), que fuera autosuficiente y económica y culturalmente pujante, desde los tiempos de los primeros poblamientos humanos allí establecidos en el transcurso del primer milenio de nuestra era, pero que, con la llegada de los europeos en 1722, experimentó una caída de población hasta los 2.000-3.000 habitantes desde los 15.000 que allí vivían apenas un siglo antes. [14] El culpable principal y la causa inmediata de aquella catástrofe fueron el cultivo agrícola y la caza excesivos, que provocaron la deforestación de la isla, seguida de la erosión del mantillo (la capa superficial del suelo). A la vista de los datos que podríamos recoger de todos los rincones del planeta, bien podría considerarse el triste destino corrido por la isla de Pascua como una especie de ensayo local de la gran producción dramática global que está próxima a estrenarse.

En su nuevo libro, Arne Johan Vetlesen, un excepcional filósofo noruego, aborda sin rodeos la labor de «reflexionar más a fondo sobre la gravedad de los peligros actuales», y, al hacerlo, presenta

conclusiones que refuerzan más tu argumento, pues llega a las raíces mismas del problema presente señalando que «cuanto más tiempo tratemos la naturaleza como un simple medio que sirve a unos fines antropocéntricos, más se degradará. Y cuanto más se degrade la naturaleza, más cuesta arriba se nos hará defender el argumento —por impecable que nos parezca en teoría— de que esa naturaleza posee un valor intrínseco».[15] Hemos ido a caer, pues, en una especie de círculo vicioso. Sin una inversión radical de la tendencia que llevamos y sin una profunda revisión de nuestra filosofía hegemónica y de nuestro modo de vida, nos enfrentamos a un desafío no menos imponente y arduo que el que presentaba la desatadura del célebre nudo gordiano. Contrariamente a las esperanzas populares en ese terreno, ocurre que, en el pasado, pero también todavía en el presente, las novedades en el conocimiento científico y técnico que resumimos bajo la expresión «progreso» han minado y siguen minando las condiciones mismas necesarias para la supervivencia humana colectiva. Vetlesen lo expresa así:

Cuanto menos va quedando en realidad de esa naturaleza —inexplorada, ignota, inaprovechada—, más pierden su influencia las cosmologías originadas por la sensación de impotencia. El cambio, pues, consiste en pasar de estar a merced de la naturaleza y de todas las formas de vida y especies no humanas que la constituyen a ejercer un control y un dominio demostrablemente crecientes sobre aquella, principalmente gracias a una oleada de nuevas tecnologías inmensamente más eficientes que las que las precedían. «Extractivismo» es el acertado término de Naomi Klein para referirse a ese paradigma aún dominante: «Una relación no recíproca con la tierra que está basada en la dominación: se trata simplemente de tomar sin dar nada a cambio» [...], de ir «contra» la corriente, en vez de ir a favor de esta, de los ritmos y de las dinámicas y las capacidades regenerativas de la naturaleza.[16]

Y, luego, Vetlesen cita a Teresa Brennan:

El capital juega a ser Dios y redirige la naturaleza a su propia velocidad y desde su propio punto de vista subjetivo. Está jugando con unas apuestas muy altas,

porque está modificando literalmente la *physis* del mundo, ajustando la lógica inherente a la naturaleza y el continuo espaciotemporal para su propia conveniencia. [...] Establece sus propios cimientos, pero a costa de consumir los cimientos reales, la lógica de las sustancias naturales.[17]

Brennan y sus contemporáneos tuvieron sus predecesores, de los que el más destacado y, quizás, el más influyente de todos fuera Lewis Mumford.[18] Mucho antes de la actual explosión de preocupación por la «sostenibilidad» y de estudios sobre esta, y antes incluso de que se acuñara el concepto mismo de «sostenibilidad del planeta», Mumford conceptualizó dos actitudes tipo (dos tipos ideales) ante la naturaleza no humana —así como sus correspondientes filosofías subyacentes— que relacionó, respectivamente, con la agricultura (circunscrita a su historia previa a la industrialización) y con la minería (en la forma en que esta alcanzó su plena madurez a mediados del siglo XIX):

La agricultura crea un equilibrio entre la naturaleza salvaje y las necesidades sociales del hombre. Repone deliberadamente lo que el hombre sustrae de la tierra; siendo el campo arado, el huerto bien cuidado, el viñedo apretado, las hortalizas, los cereales y las flores ejemplos de propósito disciplinado, de crecimiento ordenado y de belleza de forma. Por su parte, el proceso de la minería es destructivo: el producto inmediato de la mina es desorganizado e inorgánico; y lo que se saca una vez de la cantera o el pozo no puede ser reemplazado. Agréguese a esto que, en agricultura, la ocupación continua introduce mejoras acumulativas en el paisaje y una adaptación más delicada de este a las necesidades humanas, en tanto que las minas, como norma, pasan de la abundancia al agotamiento y del agotamiento a su abandono, a menudo en unas pocas generaciones. Así, la minería presenta la imagen misma de la discontinuidad humana, hoy aquí y mañana ya no, estando, ora febril de lucro, ora agotada y vacía.[19]

En nuestra era, vivida bajo el mando de la tecnología que desarrollaba su propia lógica de desarrollo y su propio impulso, la tierra, como bien señaló Martin Heidegger, se revela como una cuenca minera (y nada más), y su suelo como un simple depósito mineral:

El molino de viento no desentraña energías de las corrientes de aire para almacenarlas. Pero a un terreno sí se le arrancan el carbón y el mineral. La tierra se nos revela entonces como una cuenca minera; el suelo, como un yacimiento de mineral. El campo que el labrador cultivaba y ordenaba [*bestellte*] tiene ahora una apariencia distinta a la de antes, cuando cultivar significaba aún cuidar y preservar. El trabajo del campesino no arrebató nada al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la simiente a las fuerzas del crecimiento y luego cuida de que se desarrolle.[20]

Así que disponemos de argumentos más que sobrados, pero también los tenían esos autores citados, y otros muchos no nombrados aquí (y no menos reputados ni leídos que los aquí mencionados). Los hechos hablan por sí solos y las conclusiones son totalmente convincentes, pero apenas si se observan síntomas (o estos son todavía demasiado escasos) de que se les haya prestado la atención que su importancia y su gravedad requieren. Puede que recientemente hayamos hablado y escrito más que antes sobre los peligros que amenazan la sostenibilidad de nuestro planeta y, por lo tanto, sobre las perspectivas de futuro de nuestra supervivencia colectiva, pero nuestra conducta y nuestros hechos no están a la altura de esas palabras, por muchos de nosotros a las que estas fueran dirigidas o por muy alto que fuera el nivel de poder e influencia desde el que se pronunciaran; esto también es en sí una manifestación de la naturaleza líquida del mal. Nuestra conciencia colectiva debe todavía recorrer una larga distancia —o eso parece— para ponerse a la altura de nuestra conciencia colectiva y, de ese modo, engendrar una acción colectiva adecuada. Podemos hablar y pensar distinto que hace unas décadas, pero nuestro modo de vida cotidiano y nuestra jerarquía de preferencias en particular apenas se ha modificado; es más, las ominosas y nada halagüeñas proclividades han adquirido ahora un impulso propio que hace que se refuercen por sí solas.

En 1975-1976, Elias Canetti recopiló varios de sus ensayos, escritos a lo largo de veintiséis años, en un volumen titulado *Das*

*Gewissen der Worte* (en castellano, *La conciencia de las palabras*). El libro se cierra con un discurso sobre la profesión de escritor, pronunciado por Canetti en enero de 1976 en Múnich. En él, aborda la cuestión de si, en la actual situación mundial, «hay algo para lo que los escritores o las personas hasta aquí consideradas como tales puedan ser útiles». Para explicar qué clase de escritor tiene en mente, cita unas declaraciones de un autor desconocido, fechadas el 23 de agosto de 1939: «Se acabó. Si yo fuera un escritor de verdad, debería haber sido capaz de evitar la guerra». El autor de tales palabras insiste en que un escritor es «real» en tanto en cuanto sus palabras marcan la diferencia entre el bienestar y la catástrofe. Lo que hace que los escritores sean «reales» es la repercusión de sus palabras en la realidad (o, según Canetti, el «deseo de asumir responsabilidades por todo lo que puede expresarse con palabras, y de resarcir el daño provocado con la ineficacia de esas palabras»). Para cerrar la puerta a la idea de que su opinión se refiera a acontecimientos graves, sí, pero ya pasados, él mismo recalca que esa es una amenaza que no ha perdido un ápice de actualidad: «Ya no hay escritores hoy día, pero deberíamos desear fervientemente que los hubiera [...]. En este que gustoso describiría yo como el más ciego de los mundos, la presencia de personas que, pese a todo, insisten en la posibilidad de cambiarlo adquiere una suprema importancia».

Nuestro mundo parece de todo menos propicio y acogedor para los «escritores reales» de los que hablaba Canetti. Parece bien protegido, sí, pero no frente a las catástrofes, sino frente a las ocasionales voces que las profetizan; mientras, la mayoría de nosotros, habitantes de ese parapetado mundo, estamos bien resguardados de las pocas voces que claman en sus respectivos desiertos (eso siempre y cuando no se nos niegue bruscamente el derecho de residencia, como sin remedio se nos terminará negando en un futuro no muy lejano si persistimos en nuestra artificial sordera). Como otro gran intelectual del pasado, Arthur Koestler, no dejó de recordarnos en vísperas de otra catástrofe, «en 1933, y

durante los dos o tres años siguientes, las únicas personas que entendían bien lo que estaba sucediendo en el entonces joven Tercer Reich eran unos pocos miles de refugiados huidos de aquel», característica esta que los condenó al «siempre impopular papel de Casandra, con su estridente voz». La conclusión del propio Koestler era harto sombría: «Amós, Oseas, Jeremías fueron muy buenos propagandistas y, aun así, fracasaron en el propósito de conmover a su pueblo y advertirlo. De la voz de Casandra se decía que podía perforar muros y, sin embargo, hubo guerra en Troya». Diríase que necesitamos que ocurran catástrofes para reconocer y admitir que podían producirse. Escalofriante reflexión donde las haya.

Permíteme, por favor, que pase a otra cuestión que has planteado y expuesto con exquisita claridad: la de la adiaforización, un fenómeno estrechamente relacionado también con el carácter líquido de los males contemporáneos y al que le corresponde parte de la responsabilidad de la «licuación» de los mismos. Hablamos de un asunto de una enorme relevancia de cara a la asiduidad y a la resistencia fenomenales del mal en la actualidad, tan fenomenales o quizá más aún que en las anteriores fases («sólidas») de la era moderna. Poco puedo añadir a tu sucinta, y no por ello menos completa y exhaustiva, explicación. Solo una cosa más: la «adiaforización» pretende lograr (y logra) la neutralización axiológica. Las adiaforas son pensamientos y acciones neutrales en cuanto a valores que están eximidos de evaluación (sobre todo, en términos religiosos o éticos) y, por consiguiente, expulsados del universo de los deberes religiosos y morales. Al abordar objetos adiafóricos —sean estos inanimados o animados, da igual—, los impulsos morales utilizarse con independencia de la carga ética de las consecuencias de la acción o de la negativa a actuar. Esto es igual de cierto ahora que lo era en su momento, cuando se acuñó el término para utilizarse en las resoluciones de los concilios eclesiásticos. Yo me inclino a creer, no obstante, que, en tiempos modernos, la adiaforización ha adquirido un significado y una aplicación adicionales. Además de anunciar una neutralidad en

cuanto a valores, incorpora el factor de la exclusión/eliminación por razones de irrelevancia; es decir, por no ser importante para los resultados de la acción planeada, por no poder contribuir al éxito o al fracaso de esta, lo cual implica una ausencia de valor instrumental y, en resumidas cuentas, una inutilidad. Los objetos así adiaforizados son un desecho de la racionalidad instrumental y del cálculo racional, porque más que ser considerados molestos o más que ser odiados, pasan inadvertidos, sin ser tenidos en cuenta. No se los toma en consideración cuando se diseñan políticas; se los relega a la categoría de «víctimas *colaterales*» de las campañas y las políticas. Son objetos cuyas penas y sufrimientos no se incluyen en los costes de la empresa o iniciativa de turno y que no se tienen en cuenta cuando se pronostica o se valora la rentabilidad. Son víctimas de «omisión por desinterés e indiferencia», más que por una aversión, un desprecio o una hostilidad explícitos o inconscientes, aunque estos últimos son sentimientos que, una y otra vez, tienden a fabricarse *post facto* y a invocarse en los argumentos sobre el tema una vez que los resultados de esa indiferencia previa han sido ya consignados y públicamente censurados. La exclusión (o la posibilidad y la aprobación de la exclusión) por razón de inutilidad cobra impulso en nuestros días y es cada vez más extensa. Yo diría que va camino de dejar muy atrás a todas las demás manifestaciones del mal. Tiende ya a ser el principal terreno de juego del mal, así como su arma más amplia y habitualmente empleada.

Lo que todo este argumento viene a decir es que el mal líquido no es un tumor canceroso operable que pueda separarse de un tejido sano y extirparse sin más, dejando indemne el resto del organismo social, sino que es parte integral de ese organismo y es indispensable para su normal funcionamiento y para la supervivencia del mismo en su actual forma. El mal puede recortarse, reducirse y contraerse, pero no puede ser amputado por completo. El mal está integrado en nuestro modo de ser-en-el-mundo, ese mundo que habitamos y compartimos. La eliminación del mal, aun en el

supuesto de que tal cosa fuera concebible, requeriría nada menos que de un replanteamiento a fondo y una revisión radical de dicho modo de ser-en-el-mundo.

**LD:** La profanísima trinidad de componentes elementales de la maldad líquida —la desregulación, la diseminación y la privatización, que, según tú mismo describes, conforman la «licuación» del mal— se aproxima mucho a lo que bien podríamos llamar la tiranía de una economía inseparable del impersonalismo racional, a la que me voy a referir aquí.

El hogar representa un difícil problema para el individuo ambicioso y creativo, pero no para esa tiranía de la economía a la que eufemísticamente nos referimos cuando decimos que el mundo ya es «solo uno». Un curioso libro filosófico, disfrazado de inocente fábula y publicado a comienzos del siglo XVIII, puede arrojar nueva luz sobre las implicaciones que eso tiene y sobre la lógica mixta de la modernidad. El libro es *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, de Bernard Mandeville, y tuvo sendas ediciones sucesivas en 1714 y 1723. Su origen se remonta a 1705, cuando apareció una modestísima sátira en verso titulada «La colmena descontenta o Los granujas se vuelven honrados», que el autor desarrolló luego hasta convertirla en un libro añadiéndole «Comentarios» y otras piezas.

El poema, un ingenioso ataque contra tres vicios (el fraude, el lujo y el orgullo), exponía un argumento sólido en el que nos presentaba una colmena a modo de espejo de la sociedad humana. Al igual que esta, la colmena vive rodeada de corrupción y de prosperidad, pero siente nostalgia de la virtud y no deja de rogar por recuperarla. Cuando esos ruegos son por fin escuchados, todo cambia de la noche a la mañana hasta volverse irreconocible. Ya no hay vicio, pero también desaparecen la actividad y la prosperidad, que son sustituidas por la indolencia, la pobreza y el aburrimiento, lo cual va acompañado de una considerable disminución de la población.

La esencia de la que yo denominaría paradoja de Mandeville es que lo que para una moral universalista es un vicio individual puede redundar sin embargo en un beneficio público, mientras que la virtud individual no incrementa necesariamente el bienestar de la sociedad. Desde el momento en que la sociedad puede beneficiarse del hecho de que nos guiemos por nuestro propio interés particular, ya no podemos despachar los vicios privados a la ligera. Mandeville logra algo parecido a Maquiavelo: en la realidad social, no existe una única verdad y, en lo que a la interacción humana y la vida social se refiere, toda moneda tiene dos caras. Bajo el orden social y moral predominante no se esconden aviesas intenciones personales, como tampoco se puede culpar a ninguna persona en particular de los defectos y las imperfecciones de nuestra vida. Resulta, simplemente, que nuestra envidia y nuestra codicia coinciden con los deseos y voluntades de otros individuos.

De los vicios privados surgen beneficios públicos como de nuestro realismo, nuestra seriedad y nuestra imperfección nace el bien común. Nada es seguro y obvio en este terreno. Un tonto codicioso pero laborioso puede ser más útil para la sociedad que un sabio ocioso. Oímos claramente ahí la temprana voz de la modernidad con su ambivalencia, su escepticismo y su relativismo.

Lo que podemos encontrar tras la parafernalia de ficción de *La fábula de las abejas* de Mandeville es el *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle (1697). El escepticismo, el antirracionalismo y el relativismo de Mandeville, unidos a un fuerte énfasis en la psicología y el sensualismo, lo emparentan con el teórico francés y con las influencias intelectuales de Bayle y de Pierre Gassendi. Por cierto, Adam Smith supo de esa fábula gracias a Francis Hutcheson. La siguiente (y famosa) expresión de Smith tiene en realidad mucho en común con la lógica intrínseca a la paradoja de Mandeville: «No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de donde esperamos obtener nuestra cena, sino del hecho de que procuren por su propio interés».[21]

Podemos apreciar ahí los primeros balbuceos del

«impersonalismo racional» (según lo llamó Ken Jowitt)[22] nacido por aquel entonces. El impersonalismo, la ambigüedad y la ambivalencia, sumados a lo que Max Weber llamó «la jaula de hierro», son las fuerzas intrínsecas que hacen que la modernidad —y el capitalismo, en particular— sea tan deplorable y odiosa a ojos de quienes desean restablecer lo que se ha perdido irreversiblemente en nuestro mundo moderno: la previsibilidad, la claridad, la visibilidad, la estabilidad y la certeza de la realidad social; la protección y la seguridad; las pasiones políticas y las turbulencias sociales; la intimidad emocional; la camaradería humana; cierto sentido de comunidad.

Pero todo eso no es más que una cara de la moneda. La exaltación del impersonalismo racional y de nuestros vicios privados convertidos en beneficios públicos refleja muy bien la actitud acrítica e irreflexiva característica de la sociedad poscomunista. La fábula de las abejas de Mandeville parece una alegoría casi perfecta de un periodo transitorio en una sociedad donde el individualismo económico y moral llevaba mucho tiempo reprimido y había sido luego liberado sin que quedase nada con lo que contrarrestar la caracterización en blanco y negro —sin matices— del yo individual y del mundo que rodea a ese individuo. A fin de cuentas, la destrucción gradual de la esfera pública, sin la que la política democrática resulta imposible, no estaba en mente ni en boca de quienes exaltaban el libre mercado y la mano invisible entendidas como otra manera de llamar a la democracia.

El libro *The Contradictions of Austerity: The Socio-Economic Costs of the Neoliberal Baltic Model*, de Jeffrey Sommers y Charles Woolfson, es un oportuno, incisivo, perspicaz, provocador e importante trabajo en torno a todas esas cuestiones. Golpeados por la crisis económica con todos sus devastadores efectos, los Estados bálticos pasaron por procesos similares en los que afrontaron dificultades prácticamente idénticas, pero sus respuestas distaron mucho de ser uniformes. Letonia, por ejemplo, recibió un préstamo del Fondo Monetario Internacional (FMI), pero Lituania se negó en

redondo a ello y se reclamó capaz de superar la crisis sin asistencia exterior. Así que, sin más preámbulos, echemos un vistazo a algunos de los efectos secundarios de la política de austeridad en Lituania.

Los drásticos recortes del gasto público —por indispensables o inevitables que estos fueran— generaron un rápido deterioro de lo público. Aunque los comentaristas políticos y creadores de opinión lituanos, como sus otros colegas bálticos, pusieron a menudo el acento en la necesidad de hacer frente a la guerra propagandística e informativa que Rusia estaba organizando contra sus países, el debilitamiento del periodismo de investigación y de calidad, de las casas editoras más pequeñas, de la educación ciudadana y de los programas de traducción difícilmente podían ayudar a fortalecer el ámbito de lo público y de la sociedad civil en las repúblicas bálticas. Que el periodismo analítico, el análisis político y los sectores intelectual y no comercial de la cultura sufrieron terriblemente con la austeridad es innegable. Una de las mayores contradicciones y paradojas de las políticas de austeridad en los Estados bálticos fue la dependencia cada vez mayor en esa región de la información y de los medios de comunicación rusos. Contrariamente a lo que preveían los muchos que opinaban que, cuanto antes se recuperase de la crisis (al coste que fuera), más fuerte sería Lituania en relación con Rusia y la geopolítica cada vez más agresiva de ese país, la sociedad civil y la solidaridad lituanas apenas se beneficiaron de los mencionados recortes drásticos y de las políticas de austeridad en general.

Pero los editores y colaboradores del libro en cuestión van más lejos aún. Sostienen que el paradigma de la austeridad en nuestra economía y en nuestra política no habría podido dañar al sector público si la región báltica hubiera sido menos dependiente del modelo neoliberal de lo que es. La ambivalencia de los grandes relatos de la economía y la política modernas es más que evidente. El relato de la austeridad, como el de *La fábula de las abejas*, es un relato que transmite una idea de sensatez y virtud. Como James K. Galbraith escribió en el prólogo del libro de Sommers y Woolfson, «la

fábula de la austeridad expansiva es simple, intemporal y descontextualizada —una alegoría de la virtud recompensada—, pero el tapiz expuesto en estas páginas no podría haber sido tejido en ningún otro momento o lugar».[23]

En cuanto a la sabiduría contenida en los clásicos del pensamiento económico, hoy adquiere más relevancia que nunca, pues los padres fundadores del socialismo y del liberalismo ya nos advirtieron hace tiempo de los excesos y del lado oscuro de la modernidad. Resumiendo el rico tapiz analítico de *The Contradictions of Austerity* en la «Conclusión», centrada en la comparación del modelo neoliberal de austeridad báltico con la «Europa social», basada en la solidaridad, los editores del libro, Jeffrey Sommers y Charles Woolfson, señalan lo siguiente: «Aunque era inimaginable apenas una década atrás, muchos europeos han sufrido el generalizado regreso de lo que Karl Marx llamó “inmiseración” y el hecho de que se haya ignorado la advertencia de Adam Smith de que “ninguna sociedad puede ser verdaderamente floreciente y feliz si una gran mayoría de sus miembros son pobres y desdichados”».[24]

Según Galbraith, el dogma de la austeridad halló en los Estados bálticos un terreno casi perfectamente abonado en el que llevar a cabo un peligroso experimento social de esa clase: «Los países pequeños están condenados a servir de proyectos piloto, de campos de batalla y de puntos de origen de los mitos».[25] A diferencia del paradigma keynesiano de estimulación del sector y el gasto públicos, o del paradigma schumpeteriano de la innovación como elemento más básico de la economía y como puente entre lo privado y lo público, el paradigma de la austeridad, con su nulo respeto por cualquier forma de regulación o de protección y bienestar públicos, combinado con el fervor desregulador neoliberal, generó un aterrador grado de indiferencia hacia lo público, hacia la educación y hacia la cultura. No podemos extrañarnos, pues, de que Charles Woolfson y Arunas Juska ofrezcan un polémico epílogo a *The Contradictions of Austerity* centrándose en el trágico derrumbe del

tejado de un supermercado de la cadena lituana Maxima en Riga, la capital letona, el 21 de noviembre de 2013. Ese incidente inspira la sombría conclusión que viene a resumir toda esta historia: «El episodio del supermercado Maxima revela las características criminogénicas del nuevo capitalismo que se desarrolló en la región báltica tras la caída de la Unión Soviética».[26]

Cabe preguntarse, entonces, si los Estados bálticos pudieron haber evitado tan peligroso —por no decir devastador— experimento social. La premisa de varios de los colaboradores del libro de Sommers y Woolfson es muy clara a ese respecto: por su carácter de región de frontera entre Rusia y Alemania (y por su proximidad a los países nórdicos), por la carga de su historia (su complejo legado político e histórico), por las amenazas a su existencia planteadas por Rusia, por el completo descrédito que allí tenían los valores de izquierda, por el rechazo ideológico al socialismo y por la dualidad formada por la afluencia de dinero y el éxodo de población, los Estados bálticos estaban hechos a medida, por así decirlo, para semejante experimento civilizacional. «Cada uno de esos países ha recibido elevadas cantidades de financiación en forma de flujos de entrada de capitales privados y de ayudas europeas oficiales. Cada uno de ellos está teniendo que lidiar con un rápido descenso demográfico y con la emigración de mano de obra formada y capacitada. Y en todos ellos, las clases políticas hicieron caso omiso de las señales de alerta y siguieron adelante, comprometiéndose irrevocablemente con el dogma de la austeridad.»[27]

¿Podrían las repúblicas bálticas haber llegado a un escenario alternativo recurriendo a esas recetas clásicas de recuperación económica? ¿Tenían alguna otra opción para intentar ponerse al nivel de la UE y evitar caer en la liga de los desfavorecidos de la Europa oriental, los perdedores de este juego? Serias dudas surgen en ese sentido, pues los Estados bálticos estaban obligados a afrontar el problema de su subdesarrollo. Tenían que acelerar el proceso de integración a toda costa. De ahí que Erik S. Reinert y Rainer Kattel hablen de una «integración fallida y asimétrica».

Explican que, «a pesar de unas cifras de crecimiento impresionantes en el capítulo de exportaciones y de inversiones extranjeras directas, las economías de la Europa del Este no lograron desarrollar una dinámica auténticamente schumpeteriana de competencia imperfecta», con todas las precondiciones e implicaciones que esta representa para la economía de libre mercado.[28]

De los temas de la latinoamericanización de la integración europea y el subdesarrollo se hace eco Michael Hudson, quien enfatiza el infradesarrollo estructural que la independencia de Letonia acarrió para el país. En un debate con neoliberales que afirman que la austeridad podría restablecer la senda del crecimiento económico letón, Hudson recuerda que la «contracción económica en 2008-2010 fue brutal» en Letonia, y «continúa siendo el país más pobre de la UE tras Rumania y Bulgaria».[29] En su introducción del libro, Jeffrey Sommers y Charles Woolfson suscriben ese punto de vista y, a la cuestión de la «integración por medio de la austeridad», añaden el argumento de que el desplome económico de las repúblicas bálticas fue exclusivamente el resultado de la crisis del sector bancario privado, que, en el contexto de la recesión global, reveló el subdesarrollo estructural más profundo que padecían sus respectivas economías. Estas verdades incómodas han quedado ocultas entre las prisas por hallar una fórmula generalizada para una imposición eficaz de las medidas de austeridad en los Estados bálticos».[30]

La cuestión, en resumidísimas cuentas (pues la realidad ha sido —y es— mucho más compleja), es si la «recuperación» de las repúblicas bálticas ha sido un éxito o no. Y esta es la poco halagüeña y aleccionadora respuesta de Galbraith:

Y, desde luego, un tema recurrente en el libro es el de que el éxito de los países bálticos no ha sido tal. El aumento del producto interior bruto (PIB) supone un beneficio solo para aquellos cuya propia renta se ve realmente incrementada de verdad, pero no para los muchos que no aprecian mejora alguna de sus ingresos. Los países bálticos son ahora sociedades polarizadas y segmentadas, dominadas por oligarcas y funcionarios, caracterizadas por bajos salarios,

pensiones irrisorias y precariedad para el resto de la población. Son un ejemplo de tal inflexibilidad de las condiciones de vida —por presiones ideológicas, de los oligarcas, de los acreedores, de los economistas— que muchos de sus habitantes están marchándose. Y un buen número de ellos no esperan ya volver. Los tres países están experimentando un rápido declive demográfico que, de proseguir, pronto los transformará en residencias gigantes de jubilados, sostenidos básicamente por remesas de sus emigrantes..., mientras estas duren.

[31]

Y ahí se les presenta a los países bálticos un verdadero reto existencial, sobre todo a Lituania y a Letonia. Durante los diez últimos años, más de medio millón de personas —la mayoría, individuos cualificados, activos, de buen nivel educativo y con elevada conciencia cívica— han emigrado de Lituania. La población lituana ha disminuido radicalmente y se sitúa ahora por debajo de los 3 millones de habitantes, pese a que esta república (la primera que se separó de la antigua Unión Soviética) contaba con 3,5 millones en el momento de su independencia. Ríos de tinta se han vertido en torno a si esto es un reflejo de un patrón general de movilidad social característico del siglo XX en una nación pequeña con una nutrida diáspora, o si ha sido el resultado de un nuevo Estado defectuoso, poco competente en demasiados ámbitos de la vida moderna.

Además de Chicago (Illinois), en Estados Unidos —que hace tiempo que se conoce entre los lituanos emigrados y entre los no emigrados por igual como otra Lituania fuera de Lituania—, otras ciudades en la UE, como Dublín o Londres, se han convertido en nuevas pequeñas Lituania en estos últimos años. El lituano Marius Ivaškevičius escribió *Expulsión* (2011), una obra teatral en la que retrataba las vidas, las pasiones y los dramas de los emigrantes económicos de Lituania, Letonia y otros países de la Europa del Este en Londres. Es una obra que ha sido puesta recientemente en escena por el director teatral lituano Oskaras Koršunovas en Vilnius y en Riga, donde se ha convertido en una sensacional producción de culto. El suyo es un nuevo relato lituano (y puede que báltico en

general): una épica posmoderna de una sociedad que trata de afrontar el cambio en el que está sumida, y una gran saga del nuevo «austeriado», como se denomina a toda esa clase de personas en el libro editado por Sommers y Woolfson. Si los teóricos sociales (Guy Standing y tú mismo, Zygmunt) hablaban antes de «precariado», el «austeriado» se nos presenta ahora como el sector de mano de obra alienada y pobreza masiva que ha dejado de ser local y ha adquirido naturaleza global.[32]

De hecho, los países europeos orientales parecen estar estancados mentalmente en algún punto entre el descubrimiento de la lógica intrínseca del capitalismo característico del siglo XIX y del periodo posterior a la República de Weimar —con su crecimiento económico increíblemente rápido y su defensa apasionada de los valores de la libre empresa y el capitalismo, acompañados de buenas dosis de anomia, fisión del cuerpo social, divisiones en la sociedad, extraordinaria corrupción y cultura de la pobreza (por usar el concepto bajo el que Oscar Lewis engloba características como una baja confianza, cierta autovictimización, reticencia a los lazos y las redes sociales, desprecio a las instituciones, etcétera)—, por una parte, y el cinismo, por la otra.

Según lo resume Galbraith, con una metáfora sobre el presunto pacto con el diablo firmado en esta historia y esta política nuestras aceleradas:

Aun así, uno no puede menos que preguntarse lo siguiente. Supongamos que Mefistófeles se hubiese aparecido a los líderes de la independencia báltica en 1991 y les hubiese ofrecido el trato siguiente: independencia, capitalismo, libertad, democracia, disolución de la Unión Soviética, entrada en la OTAN y en Europa y, finalmente, el euro. ¿A qué precio? Únicamente que, en cuestión de medio siglo, los letones, los lituanos y los estonios pasarían a ser un remanente envejecido en sus propios países, con su sociedad hecha pedazos, sus hijos en el exilio económico, sus hogares abandonados o hipotecados y, por último, sus economías y sus gobiernos permanentemente subordinados a unas nuevas élites, tanto locales como foráneas.

¿Habrían aceptado el trato?[33]

¿A qué se refiere con esto? ¿Se refiere a la presencia del diablo en la economía y en la política? ¿O a la ceguera moral? ¿O a nuestra incapacidad para ver y comprender el mundo que nos rodea a través de otra cosa que no sea la óptica de la maximización del placer y los beneficios, una óptica que reduce el ser humano a una mera estadística y que relega su sufrimiento a los márgenes del PIB? Supongo que la idea es mucho menos melodramática y que está relacionada más bien con la insoportable levedad del cambio incesante.

En la región báltica, nuestra era posmoderna y posttotalitaria fue capaz de comprimir dos siglos de historia europea ininterrumpida en una sola década de «transición» de los Estados bálticos y de otros países de la Europa central y del Este desde la economía planificada del comunismo a la economía de libre mercado y el capitalismo global. En cierto sentido, fue como si la Europa oriental se hubiese convertido en una especie de laboratorio donde se podía medir y comprobar la velocidad del cambio social y de la transformación cultural. De hecho, las repúblicas bálticas y sus sociedades van muy por delante del gran relato histórico (o, por decirlo abiertamente, la historia predecible y moralizante) que conocemos; en realidad, esas sociedades van más rápido que la historia misma.

No obstante, teniendo en cuenta lo que está sucediendo ahora en Rusia, la pregunta que surge es muy simple: ¿tenían los Estados bálticos una alternativa verosímil al modelo neoliberal para comprimir toda una evolución de generaciones (o de todo un siglo) en Occidente en la década (o dos) que se les dio para ponerse al nivel? Yo no estoy seguro de que la tuvieran. Por supuesto, con este comentario, no pretendo disminuir el mérito del excelente volumen editado por Sommers y Woolfson, ni los encantos de la historia alternativa o imaginada en él sugerida con preguntas como «¿Qué habría pasado si esto hubiera sido de este modo o de aquel otro?».

Las repúblicas bálticas pagaron el precio de su inexcusable e inevitable aceleración de la historia y del desarrollo. Las alternativas podrían haberlas empujado de vuelta hacia el este, alejándolas de

Occidente, como hoy puede verse claramente. *C'est tout.*

**ZB:** Entiendo perfectamente por qué centras tu análisis tan específicamente en la grave situación de Lituania y en la experiencia de los lituanos (en ambas acepciones del término «experiencia»: *Erfahrung* —«lo que me pasó a mí»— y *Erlebnis* —«la sensación que me produjo»—), así como en sus reacciones a los desafíos que siguieron; Lituania es, en realidad, un caso especial (como cualquier otro país, en realidad), pero presenta rasgos sorprendentemente comunes con otros muchos casos, una circunstancia que nos impulsa a desplazar el foco de la búsqueda de sus fuentes a fenómenos situados allende las idiosincrasias locales. Hace un tiempo, los editores de *Eutopia* —una revista mensual italiana dirigida a toda Europa, tanto por el público al que apela como por su selección de autores colaboradores— me pidieron que escribiera un comentario sobre el vigésimo quinto aniversario de la caída del Muro de Berlín. Para mi respuesta, recurrí a la problemática y la experiencia de Polonia, así como a las reacciones de los polacos, que, por lo que veo, son bastante análogas a las que tú has observado en Lituania. Permíteme que cite un fragmento de aquella respuesta:

En el número del 24 de octubre de la *Gazeta Wyborcza*, un destacado diario muy influyente en la opinión pública de ese país, su jefe de la sección de cultura, Roman Pawłowski, apunta la presencia coetánea de dos generaciones entre las que los polacos actuales están divididos. Él las llama la de los «hijos de la transformación» y la de los «hijos de la crisis». La primera de ellas, que es la de las personas que tienen actualmente cuarenta y pico años de edad o más, «llegó a creer, en plena marea de entusiasmo de los años noventa, que, “con educación y trabajo, se consigue tener una vida digna”, [pero ahora] trabajan como esclavos dieciséis horas diarias y dejan que las grandes empresas las traten mal y hasta abusen de ellas con tal de que puedan pagar las deudas contraídas y el sustento de sus familias». Los miembros de la otra generación, treintañeros que «no tienen familia propia ni solvencia crediticia, por lo que tampoco tienen ninguna deuda por pagar, se dejan el alma en unos trabajos basura y viven en habitaciones de alquiler o sin poder independizarse de sus padres». Los miembros de la primera de esas generaciones, según Pawłowski,

todavía creen, pese a todo, «en la superioridad de la propiedad privada sobre la pública y en la del interés individual sobre el colectivo, sospechan del gasto estatal (que, para ellas, es “derrochar el dinero”) y tienen a los beneficiarios de las ayudas públicas [...] por unos gorriones». «Lo que les importa es su confort y su interés propios: a fin de cuentas, son esas personas las que pagan impuestos y contribuyen al PIB.» Los miembros de la generación más joven discrepan: «No se hacen ilusiones en cuanto a las [virtudes] de los mercados globales» y consideran que lo compartido y lo público es «tan importante para ellos como lo individual y lo privado». El crecimiento del PIB no les interesa especialmente: les preocupa más el capital social. «Aunque su actitud hacia el mundo es también egoísta, no ven problema alguno en ayudar al más débil, conscientes de que ellos mismos podrían verse en algún momento necesitados de parecida ayuda.»

Creo, de todas formas, que la red con la que atrapar los fenómenos que están sucediendo y sus causas tiene que arrojarse en una extensión más amplia que la de los territorios de dos naciones geográficamente convecinas como son Lituania y Polonia. Yo comenzaba mis comentarios para *Eutopia* señalando que «un fantasma recorre las ruinas del Muro de Berlín: el fantasma de la ausencia de alternativas».

«El impersonalismo, la ambigüedad y la ambivalencia», «la destrucción de la esfera pública», «el generalizado regreso de lo que Karl Marx llamó “inmiseración”»: tu inventario de dolencias (paneuropeas, cuando menos, si no planetarias en general) que recorren un mundo desprovisto de una alternativa tangible a sí mismo es exhaustivo y preciso. Nunca antes como hoy había sonado tan convincente, tan definido y, en el fondo, tan incuestionable aquello que Cornelius Castoriadis dijera sobre que el gran problema de nuestra sociedad era que había dejado de cuestionarse a sí misma.

Eso no implica, claro está, que hayamos dejado de quejarnos del penoso estado de nuestros asuntos personales. Y no me extraña, vistos cuán pocos podemos confiar en tener medios suficientes para escapar a la amenaza de ser relegados, una y otra vez, al mayoritario grupo de los que sufren la frialdad inhumana y alienante de la impersonalidad, la insensibilidad y la nula compasión

ambientales que tú detectas en ese estado de ánimo de nuestro tiempo sobre el que escribes. Si quisiéramos registrar los agravios (todos ellos: desde los refunfuños hasta el desafío belicoso, pasando por las quejas en toda regla) que hoy se hacen oír gracias al inaudito número de dispositivos que emiten con una eficiencia sin precedentes mensajes así, precisaríamos de un cargamento infinito de *cahiers de doléance* de los considerados clave para precipitar en su momento la Revolución francesa de 1789. Las desafecciones y las insatisfacciones, múltiples y variopintas —aunque casi nunca desprovistas de razones (válidas y, muy a menudo, convincentes)—, son una característica muy prominente del estado de ánimo público actual y de lo que, permanente e incesantemente, anda en boca de todos.

Lo que sí implica, sin embargo, es que el descontento y las protestas son ahora políticamente ineficaces. Si en tiempos fueron potentes armas de acción política y de autoafirmación y cambio colectivos, hoy han sido recicladas y sirven de excelentes lubricantes del motor de la economía consumista. Los efectos de los venenos que tan notoriamente corren por las venas de la sociedad consumista posliberal tienden a ser sufridos a nivel individual, como individuales suelen ser las quejas y el mal humor que generan. Igual de individuales, personales y privados tienden a ser los antídotos salvavidas que se buscan para no sucumbir a ellos. La evitación de esas adversidades y penurias, percibidas y vividas como casos de infortunio personal, viene en forma de lo que certeramente se ha descrito como una manifestación «explosiva» o «carnavalesca» de solidaridad combativa: unas coaliciones, por lo general, efímeras y *ad hoc* de intereses no coincidentes que se resisten a fusionarse y a fraguar en movimientos políticos sostenidos, basados en proyectos colectivos de reforma y en un programa cohesionado de acciones concertadas. Los conflictos de intereses no se suspenden más que de forma temporal, o son apenas mal disimulados; cualquier intento de afrontarlos —y no digamos ya de negociarlos seriamente— conlleva enseguida desavenencias, discusiones y disoluciones.

Un denominador común que muy probablemente surgirá victorioso de la competencia entre los varios aglutinantes mercadeados en esta ágora reencarnada en bazar kuwaití —me refiero a un aglutinante que se anuncia como método garantizado de pegar entre sí los trozos de esas coaliciones y alianzas *ad hoc* endémicamente frágiles y propensas a resquebrajarse— es el interés típicamente consumista de disponer de más dinero para más compras. El mantra del consumo en aumento, que pasa por ser una fórmula universal de felicidad y de satisfacción con la vida, constituye, a fin de cuentas, la «filosofía hegemónica» de los tiempos presentes; esto es: la mentalidad que mayores probabilidades tiene de contar con el apoyo más amplio, trascendiendo clases y culturas. La economía de consumo, sumada a la mentalidad consumista que ella misma genera —auténtica metacausa de múltiples y variopintos descontentos individuales—, sale de las periódicas explosiones carnalescas de insatisfacción ambiental que ella misma ha condensado en iras públicas no solo intacta e indemne, sino reafirmada y, de hecho, reforzada. Como hace ya tiempo que explicó Mijaíl Bajtín, una de las funciones del carnaval (quizá la principal) es la de servir de terapia sanadora del doliente *statu quo*; cuando cumplen ese papel de válvulas de escape, por así llamarlo, los carnavales hacen posible la liberación periódica de un resentimiento contenido contra lo que en ese momento se considere la «arena pública» y contra las repercusiones de esta en las capacidades individuales, lo que permite que los participantes regresen a la molesta e incapacitante rutina diaria con reabastecida capacidad de aguante. Los carnavales de resentimiento público y las manifestaciones de disconformidad realizan una labor propia de réplicas en el terreno sociopolítico semejante a la que los balnearios desempeñan en el ámbito de la salud y el bienestar personales: son lugares que el sistema sociopolítico debe visitar periódicamente para depurarse, durante un tiempo, de fluidos potencialmente tóxicos generados y almacenados a raíz de las privaciones y adversidades propias de la competencia y la rivalidad

cotidianas —y de la necesidad de aventajar a los demás que de tal rivalidad se desprende—, y a raíz también del miedo a ser rebajados, degradados y excluidos que inevitablemente se deriva de esa dinámica competitiva.

La economía consumista es coadyuvada e instigada por la hegemonía de la filosofía del «bienestar» o *wellness* («ser una buena persona hoy en día no significa frenar las ansias pecaminosas del cuerpo [...], significa vivir bien», escribió Hervé Juvin en *L'avènement du corps*, según lo citan Carl Cederström y André Spicer.[34] «Actualmente, el bienestar se ha convertido en una exigencia moral que se nos recuerda constantemente y sin descanso», argumentan los propios autores: «El elemento ideológico del *wellness* es especialmente visible» en «quienes no cuidan lo suficiente de sus cuerpos y [son por ello] demonizados y tachados de perezosos, débiles y pusilánimes»; «cuando la salud se convierte en una ideología, no ajustarse al canon se convierte en un estigma».[35] Desde luego, ninguna ideología está completa sin designar y estigmatizar a sus infieles, sus herejes, sus detractores y sus saboteadores particulares): solo así forman «una red extendida de capilares que se integran en los tejidos y los interconectan».[36] Los capilares penetran, impregnan y saturan todo el organismo aun teniendo únicamente «el grosor de una sola célula epitelial. Son tan finos que las células sanguíneas solo pueden pasar por ellos en fila india». Podríamos decir que, en su estado licuado, el mal llena la «red extendida de capilares» de esta sociedad de consumidores individualizados, egocéntricos y obsesionados por el bienestar (al estilo del abad de Thélème, de Rabelais). Pero también podríamos indicar que el líquido que llena los capilares de esa sociedad y que es conducido por estos es más propenso a generar los efectos de una leucemia que a favorecer una circulación sanguínea normal.

Según la opinión académica más actual sobre el tema, «las personas que padecen leucemia producen unos glóbulos blancos anormales. Estas células anormales se acumulan en la médula ósea e impiden allí la producción de otros importantes glóbulos

sanguíneos. La mayoría de los problemas relacionados con la leucemia son causados por la ausencia de células normales en la sangre, más que por las células leucémicas en sí». «Las células leucémicas pueden concentrarse en muchos tejidos y órganos diferentes, como el tracto digestivo, los riñones, los pulmones, los ganglios linfáticos u otras partes del cuerpo, incluyendo los ojos, el cerebro y los testículos.» La característica más particularmente traicionera de la leucemia es su capacidad para borrar sus pasos hasta que está tan avanzada que anula la función normal de la circulación sanguínea (es decir, la función consistente en distribuir la «sangre oxigenada de las arterias a los tejidos del cuerpo y de recoger la sangre desoxigenada de los tejidos para devolverla a través de las venas»).[37] «Cuando aparecen los síntomas, suelen ser leves al principio para, luego, empeorar gradualmente, pero, a veces, no se agravan hasta muchos años después del diagnóstico inicial.»[38]

Para empeorar aún más las cosas, mientras son leves y no llegan a convertirse (imperceptiblemente, por cierto) en una compulsión o una adicción, percibida y experimentada como una especie de reacción instintiva (una «segunda naturaleza» muy mejorada con respecto a la primera), los «síntomas leves» pueden producir una sensación inequívocamente placentera que entremezcle gratificantes (y, por consiguiente, agradables) encantos sensuales y la autohalagadora sensación del deber cumplido (un deber para con uno mismo, aunque elevado a la categoría de deber social o, incluso, de deber humano por antonomasia). Cederström y Spicer citan un pasaje del libro *The Odd One In*, de Alenka Zupanc̃ic̃: «Hay un aumento espectacular de lo que podríamos llamar una biomoral (así como de una moral de los sentimientos y las emociones) que promueve el siguiente axioma fundamental: una persona que se siente bien (y que es feliz) es una buena persona; una persona que se siente mal es una mala persona».[39]

Lo que proyecta al mal a ese estado líquido (capilar y, en último término, leucémico) y lo mantiene así es, en última instancia, el

llamado «proceso de individualización», que se reduce, en la práctica, a una privatización de las inquietudes e intereses y las obligaciones que se derivan de las dificultades y los desafíos de la existencia humana. Isabell Lorey sabe expresarlo con gran nitidez:

Esto conduce a una forma de gobierno que ya no se consideraba posible al menos desde Thomas Hobbes: un gobierno que ya no se legitima porque promete protección y seguridad. A diferencia de esta vieja regla del dominio, esto es, la de exigir obediencia a cambio de protección, el gobierno neoliberal procede sobre todo mediante la inseguridad social, mediante la regulación del mínimo de protección social que corresponde al mismo tiempo a una incertidumbre creciente. En el curso de la demolición y reorganización del Estado del bienestar, así como de los derechos asociados al mismo, se ha conseguido establecer, gracias también a la proclamación de una supuesta ausencia de alternativas, una forma de gobierno basada en un máximo de inseguridad.[40]

Y déjame añadir que, gracias a esta fatídica transformación en la estrategia de dominación y gobierno, la licuación del mal ya no precisa legitimación: a efectos prácticos, se ha convertido en una condición constitutiva de todos nosotros y a cuya reproducción perpetua todos nos vemos arrastrados y comprometidos (a propósito o por defecto, voluntaria o involuntariamente, habiendo sido tomados por sorpresa, con la guardia baja). En la sociedad absolutamente individualizada (en el sentido descrito más arriba), la reproducción del «mal líquido» es una labor de bricolaje individual (un «hágaselo usted mismo») que realizamos nosotros en cuanto individuos, de tal modo que el papel de los gobiernos queda reducido al de permitir, potenciar y obligar a que realicemos esa labor y la realicemos adecuadamente. Por citar otra de las sucintas reflexiones de Lorey: «El Estado se limita cada vez más a discursos y prácticas de aseguramiento policial y militar, que, a su vez, funcionan con dosis cada vez mayores de control disciplinario y de técnicas de vigilancia [...]: cuanto más se reduce el aseguramiento social, más aumenta la precarización y mayor es la batalla para elevar al máximo la seguridad interior».[41]

En definitiva, las precondiciones de la presente naturaleza líquida del mal —la ubicuidad de los capilares conductores del mal y la densidad de la red de estos— están estrechamente correlacionadas con la actual normalización de la inseguridad social-existencial promovida desde los gobiernos. «Impera una sensación de arrolladora precariedad: en el trabajo, en lo que tiene que ver con el dinero y en la cultura en general; una sensación de estar mantenidos en un suspense que se nos presenta como una ley de la naturaleza, en vez de como una creación humana»: así resumió Ivor Southwood nuestra condición común hace unos años.[\[42\]](#) Él argumentaba, de forma totalmente convincente, que «este estado de inseguridad —que bebe de nuestros miedos y nuestros deseos más profundos, casi igual que la neurosis se alimenta de y distorsiona el subconsciente— se mantiene de manera artificial, al tiempo que se presenta como algo inevitable, como una ley de vida». Bajo tales condiciones, hasta el «raquítico objetivo de mantenerse a flote» requiere de un «individualismo del todo o nada, éxito o fracaso, sin medias tintas».[\[43\]](#) Los intereses políticos y comerciales están ávidos, por supuesto, de sacar tajada económica de tales condiciones: la sumisión casi total del tiempo y la energía personales (en realidad, de casi todas las actividades de la vida) puede edulcorarse, convertirse en algo seductor y ser ofrecida para su consumo simplemente a base de ser presentado como el acto de liberación suprema.

## Capítulo 2

# ¿DE LO KAFKIANO A LO ORWELLIANO? LA GUERRA ES PAZ Y LA PAZ ES GUERRA

---

**Leonidas Donskis:** El drama de Rusia y Ucrania domina en estos momentos la atención pública en la UE, y con razón. Pero yo enfocaría esta tragedia desde una perspectiva ligeramente diferente de la ofrecida por la mayoría de comentaristas. Antes de pasar al orwelliano mundo del «putinismo» y de la nueva agresión, trataré de poner de manifiesto el ponzoñoso papel de la intelectualidad y de los tergiversadores profesionales que operan amparados en ella.

Tanto el extremo poder de la manipulación, en cuanto a opinión pública e imagología, como sus implicaciones políticas y morales quedan bien evidenciados en una película que ha contribuido a la crítica de las estructuras políticas de control actuales. Me refiero a *La cortina de humo* (título original: *Wag the Dog*), del director Barry Levinson. El filme nos cuenta la historia del productor de Hollywood Stanley Motss y el consultor político y asesor de imagen Conrad Brean, que reciben el encargo de salvar la imagen de la Casa Blanca cuando se descubre que el presidente está implicado en un escándalo sexual.

El dúo interpretado por Dustin Hoffman y Robert De Niro nos revela con maestría todo un mundillo de personas tan talentosas

como amorales y ciertamente desnortadas en cuanto a sus valores. Sin embargo, la caracterización de la mentalidad y la moralidad instrumentales no es la única virtud de esta gran cinta. Rodada en 1997, introducía una alusión apenas velada a la campaña militar en Yugoslavia (aunque en la película se mencionase Albania) durante el apogeo del escándalo sexual de Bill Clinton y Monica Lewinsky. Por supuesto, sería una estupidez tratar de argumentar con un mínimo de seriedad que la guerra en Yugoslavia fue provocada por cuestiones de política interna estadounidense, solo para amortiguar aquel escándalo. A fin de cuentas, la «pacifista» Europa occidental pedía esta guerra con más ahínco si cabe que el «militarista» Estados Unidos. Y, de hecho, Estados Unidos fue la varita mágica de la que se echó finalmente mano para resolver el problema.

Pero esta película ha dejado huella por su énfasis en otro aspecto: concretamente, en la facilidad con la que puede «crearse» una guerra, que, por lo que se ve en pantalla, viene a ser la misma facilidad con la que puede dirigirse la opinión pública para que apoye un conflicto armado o incluso lo desee fervientemente. Basta con crear una crisis artificial, sacrificar unas decenas de vidas inocentes ante un Moloch político, incrementar la sensación de inseguridad entre la ciudadanía, y todos, repentinamente, casi como de la noche a la mañana, querrán que se actúe con mano firme y controladora, que se utilice una retórica contundente e incluso que se vaya a la guerra: en definitiva, querrán algo parecido a ir más allá del bien y el mal.

En realidad, la película en cuestión predijo algo incluso más peligroso y siniestro de lo que consiguió expresar y abordar a través de los diálogos y los monólogos de sus personajes. En el mundo contemporáneo, la manipulación mediante la publicidad política es capaz, no ya de crear necesidades en las personas y hasta criterios por los que estas midan su propia felicidad, sino también de fabricar a verdaderos héroes de nuestro tiempo y de controlar la imaginación de las masas por medio de biografías laudatorias de unas presuntas trayectorias personales de éxito. Tales capacidades hacen que

lleguemos incluso a valorar la posibilidad de que se instaure una especie de totalitarismo «de terciopelo»: una forma controlada de manipular la consciencia y la imaginación que, bajo el ropaje de la democracia liberal, posibilite la esclavización y el control hasta de sus críticos.

Pero cabe preguntarse, de todos modos, si acaso estas formas y técnicas de manipulación, lavado de cerebro y condicionamiento no pueden ser usadas con mayor eficacia por las dictaduras, los regímenes intimidatorios y los Estados «canallas» que por las democracias, con todas sus técnicas y parafernalia mercadotécnicas. *La cortina de humo*, como otras producciones cinematográficas similares, descansa sobre el supuesto de que las infinitas manipulaciones son una derivación o un efecto secundario de la democracia de masas. Pero se pasa por alto el hecho de que los regímenes militares pueden tener mucho más éxito en esas labores que sus rivales democráticos. De hecho, ya va siendo hora de que Occidente despierte y vea la realidad del mundo que nos rodea. Hoy somos testigos del resurgimiento de un totalitarismo real —no ya de terciopelo ni imaginario— en Rusia. La opinión pública ha sido moldeada y remoldeada allí tantas veces como el régimen ha querido que fuera, y el odio a Ucrania fue fabricado por la necesidad de crear un enemigo. Las referencias rusas a los «fascistas» de Ucrania sirven para que quienes las profieran se apropien de un término que sería más adecuado para describirlos a ellos mismos, pues cuanto más alusión hace la propaganda rusa al fascismo ucraniano, más se parece Rusia a la Alemania nazi y su uso del odio para aproximarse a la realidad, su propaganda goebbeliana y sus mentiras tóxicas.

Nunca antes había sido tan relevante *1984* de Orwell y su vocabulario como lo es ahora, a raíz de la rápida e intensa deriva de Rusia hacia la barbarie y el fascismo. Una serie de escenas de interrogatorios entre O'Brien y Winston Smith que aluden a los comunistas y a los nazis como predecesores de Oceanía —aunque como unos predecesores ingenuos, pues tenían una ideología, pero

dejaron que sus víctimas se convirtieran en mártires— se me antojan ahora la mejor llamada de alarma posible desde que el putinismo ha entrado en su particular fase de guerra y terror: la neolengua, los dos minutos de odio y la bota militar que pisotea el rostro humano en aras del poder ilimitado han adquirido por fin puntos de referencia en la realidad.

Es un fascismo sin una ideología real, pues el kit de herramientas usado para levantar la moral de sus matones y terroristas es un conjunto de tópicos manidos y de eslóganes reciclados que se han tomado principalmente de los fascismos italiano y húngaro, con algunos aditamentos serbios de la época de Slobodan Milošević y unas cuantas guindas nazis para rematar el pastel. El irredentismo, la necesidad de reunificar la nación desunida, el pueblo cargado de razón que tiene al resto del mundo en su contra, la necesidad de defender la historia para reinstaurarla: ahí están, reunidos, todos los fantasmas y espectros del fascismo del siglo xx.

Lo trágico de Rusia es que su población está cayendo en las garras de los manipuladores profesionales del Kremlin y de la habilidad de estos para crear una hiperrealidad virtual y televisiva que oculta la realidad propiamente dicha a los ojos y los oídos de las masas. Ucrania, para verdaderos sucesores rusos de Goebbels como Vladislav Surkov, se ha convertido exactamente en lo que Albania era en la película de Barry Levinson: una pieza de realidad virtual fabricada para servir a los intereses de la política interna rusa. Lo curioso del caso es que el uso excesivo y obsesivo del término «fascismo» parece presentarse como una forma de disonancia cognitiva en el caso del fascismo ruso: date prisa en aplicar tu propio nombre o título a la descripción de tu enemigo y, luego, aprópiate de esa etiqueta y absuélvete a ti mismo de ella.

¿El invierno de nuestra desazón? Como sabemos, *El invierno de mi desazón* es el título de la última novela que escribió John Steinbeck, publicada en 1961. El título hace referencia a los dos primeros versos de *Ricardo III*, de William Shakespeare: «Ya el invierno de nuestra desazón / se ha transformado en un glorioso

estío por este sol de York». ¿Estamos viviendo ahora el invierno de nuestra desazón?

**Zygmunt Bauman:** Tú señalas que la Rusia de Putin carece de una ideología, que, en el fondo, es ciertamente orwelliana («la bota militar que pisotea el rostro humano» y el poder ejercido por el poder mismo, según tú la describes). Tu alusión a Orwell me parece impecable. Coincides en ella con Alena Ledeneva, del University College de Londres, quien, ayer mismo, en un artículo publicado en una revista en línea, se extendía así en los motivos para establecer esa asociación de ideas:

Un legado que comparten la mayoría de supervivientes de regímenes políticos opresores es lo que George Orwell llamó «doblepensar», y que Yury Levada y Alexander Zinoviev catalogaron como rasgo clave del *Homo sovieticus*. Bajo el socialismo tardío, en los años en que se criaron y se formaron las actuales élites de Rusia y de Ucrania, daba igual si la gente se creía los mensajes ideológicos oficiales o no. La relación con la oficialidad y con los funcionarios se basaba, más bien, en unas intrincadas estrategias de apoyo simulado entremezcladas con prácticas «no oficiales».

No obstante, ella señala también que dos visiones de Rusia tan «irreconciliables» como son la occidental y la oficial rusa, a las que, cada vez más, cabe sumar también la visión popular «folclorista», «constituyen una tesis y una antítesis que coexisten sin posibilidad de síntesis, aunque también sin incertidumbre alguna en torno a lo que son. La trampa radica en que la claridad de esas posiciones polarizadas no ayuda a solucionar las complejidades presentes». Una situación así no nos ayuda a hallar una «solución funcional» a la actual confrontación ruso-ucraniana, como tampoco ayuda a Occidente a contribuir en algo a que Rusia y Ucrania encuentren y apliquen una solución de ese tipo. Para que pudiera ser de ayuda, Occidente —y, en especial, Estados Unidos («el enfoque que Estados Unidos aplica con Rusia [...] refleja inquietudes tradicionales, fobias

incluso, basadas en una comprensión inadecuada del país, en parte porque Rusia ha dejado de ser un foco central de la atención de la política exterior estadounidense. Y, probablemente, el enfoque estadounidense del caso de Ucrania aún esté menos informado que el del caso ruso», opina Ledeneva)— tendría que tomar conciencia de que la situación es más compleja de lo que los burdos brochazos con los que las imágenes mutuamente irreconciliables están pintadas dan a entender. Por ejemplo:

La ambivalencia de la élite ucraniana puede calificarse de «sustantiva»: está formada por individuos que hablan ruso, se formaron en ruso y piensan en ruso, pero que están luchando contra sus propios antecedentes; pero también puede considerarse que es una «ambivalencia funcional», pues están criticando y atacando a un sistema del que ellos mismos han formado parte integral; y también puede hablarse de una «ambivalencia normativa», ya que los miembros de esa élite están comprometidos con unos valores democráticos que se contradicen con su propia conducta política (por ejemplo, su postura a propósito del ingreso en la UE va en contra de sus propios intereses comerciales y empresariales).[1]

Tras añadir a esta observación unas cuantas más que, con igual agudeza, nos llaman a la reflexión, Ledeneva sigue sintiendo la necesidad de matizar sus conclusiones y confiesa que «puede que la combinación idónea para analizar y comprender la situación en Ucrania sea la que formarían un especialista en geopolítica, un estudioso de la (i)legitimidad del poder, un etnógrafo de las insurgencias, un analista de las guerras de propaganda mediática, un terapeuta de traumas y/o un psicólogo experto en fobias y en relaciones de amor-odio. Y yo no tengo ninguna de esas especialidades», una confesión que también podría hacer mía en igual medida. Permíteme, pues, que deje la tarea de desatar esta versión ruso-ucraniana del nudo gordiano a aquellos a quienes corresponde por derecho: a expertos de todas aquellas especialidades que yo, como Ledeneva, admito que no figuran en mi caja de herramientas particular y que no podré adquirir en tan poco tiempo. Y permíteme también que pase directamente al área en la

que me siento un poco más cómodo: la de la cuestión de crucial importancia que tú has planteado, y que no es otra que el problema de la capacidad de la «manipulación mediante la publicidad política» para crear en la sociedad contemporánea «necesidades en las personas y hasta criterios por los que estas midan su propia felicidad, [y para] fabricar a los héroes de nuestro tiempo y [...] controlar la imaginación de las masas por medio de biografías laudatorias de unas presuntas trayectorias personales de éxito». Y, en particular, al segundo de tus interrogantes, que, de tener una respuesta afirmativa, matizaría el mensaje del primero: el de si «estas formas y técnicas de manipulación, lavado de cerebro y condicionamiento [...] pueden ser usadas con mayor eficacia por las dictaduras, los regímenes intimidatorios y los Estados “canallas” que por las democracias».

Vaya por delante que yo no creo que la alternativa sea entre responder sí o responder no a esa pregunta, dado que la naturaleza misma de la manipulación —y no solo su eficacia y sus probabilidades de éxito— difiere marcadamente entre uno y otro sistema: dictadura y democracia. En último término, la diferencia se reduce a la que separa el poder «duro» del poder «blando». En las democracias, los destinatarios a quienes ahora se reserva la fuerza del «poder duro» (el poder de la coacción y de la imposición, que se fundamenta en reducir las opciones disponibles y en encarecer cualquier apuesta por opciones no deseables, así como en aplicar la fuerza o en amenazar con el uso de esta) son aquellos que están en los márgenes y que difícilmente pueden responder a las tentaciones, que son la característica distintiva de la estrategia de dominación basada en el «poder blando». En las dictaduras, la aplicación de la fuerza no ha dejado de ser el ingrediente principal de la estrategia de dominio. Traslada a una versión actualizada de *1984*, esa diferencia se nos manifiesta en la preponderancia que para los tiranos, los dictadores y los autócratas continúa teniendo el monopolio de los canales de información que son de propiedad, supervisión y/o gestión estatal, así como el silenciamiento de las

opiniones disidentes y la persecución de quienes las expresan, todo para incrementar los costes personales de la disidencia hasta niveles que inspiren/animen/impongan en los súbditos la interiorización de la práctica de la autocensura y el doblepensar (el hablar de una forma en privado y de otra en ocasiones y entornos públicos). En las democracias, sin embargo, hay una preferencia por el dominio basado en el «poder blando» (el poder de la tentación y la seducción), significativamente menos costoso, por lo que, para la mayoría de súbditos, los medios de aplicación ocasional de la coacción más pura y dura (que, en los cálculos de los ciudadanos, no incluye la «coacción económica», considerada esta como «ley de vida» innegociable y constante) se mantienen en un horizonte distante, reservados a los problemas de «ley y orden» o de inseguridad ciudadana, y destinados por lo tanto a «ellos», no a «nosotros». Se trata de una coerción necesaria a fin de desactivar «su» (de ellos) potencial para causar problemas y a fin de mantenerlos alejados a la fuerza de la posibilidad de que causen tales problemas, apuntalando al mismo tiempo «nuestra» libertad y «nuestros» derechos. Con la ayuda incansable de los medios y de los mercados de consumo, la democracia consigue transformar la desafección social (individual, personalizada y privatizada hoy en día) para que deje de ser una carga y pase a ser un activo, para que deje de ser una fuerza perturbadora y antisistémica y pase a ser un recurso, un bidón de grasa que lubrique sus engranajes. Me siento tentado a opinar que la democracia —que, no por casualidad, está tan relacionada con la economía capitalista y con la cultura consumista— ha materializado lo que todos los constructores de orden de todos los tiempos soñaron alcanzar pero rara vez consiguieron: que «deseemos» hacer lo que «debemos» hacer. La práctica actual de la democracia es más huxleyana que orwelliana; o, mejor dicho, consigue unos efectos orwellianos aplicando medios huxleyanos, por lo que prescinde de la necesidad de tener un Ministerio de la Verdad o del Amor.

En resumidas cuentas, me resulta difícil juzgar qué sistema

sociopolítico manipula las mentes y la conducta de sus súbditos con mayor eficacia. Ni el uno ni el otro pueden funcionar sin manipulación. Después de todo, la esencia del orden —de cualquier orden, del orden como tal— es y solo puede ser la manipulación de las probabilidades; en el caso de los órdenes sociales, se trata de las probabilidades de elección de unos comportamientos humanos u otros. A esa crueldad inhumana, la manipulación de estilo dictatorial añade la de generar conflictos que es incapaz de resolver o de reconciliar, y que, por ese motivo, llevan a la larga a su caída. Tampoco puede absorber ni desarmar el indisoluble e indestructible voluntarismo de esos súbditos humanos. En ese terreno, la democracia parece hacer caso del dicho popular: «Si no puedes vencerlos, únete a ellos». En lugar de desangrarse, al más puro estilo totalitario, en una guerra vana e infructuosa contra la inalienable libertad humana de elegir, ha conseguido aprovechar esa libertad como uno de sus recursos más eficientes y ventajosos: ciertamente, una hazaña fuera del alcance de (y, por lo tanto, increíble para) los tiranos y los dictadores.

La profesora Anna Wolff-Poweska ha señalado recientemente que el estado de ánimo popular a comienzos del siglo XXI recuerda de forma siniestra al que predominaba en Europa cien años antes y que condujo entonces a la guerra mundial y al nacimiento de los dos regímenes totalitarios más formidables y horribles de la historia.<sup>[2]</sup> Los rasgos constitutivos de ese estado de ánimo son hoy, como eran entonces, «una profunda asimetría entre el desarrollo de una civilización mayormente científico-tecnológica y el déficit de sensibilidad social en toda Europa, así como el deprimente estado moral de unos seres humanos dispuestos a desplegar en cualquier momento sus pasiones destructivas» y «sus sensaciones de desorientación y desarraigo, sin nadie en quien confiar», una mentalidad especialmente susceptible de malos usos propagandísticos y populistas. Ese fue precisamente el telón de fondo sobre el que muchas de las grandes luminarias de la élite intelectual de su momento expresaron sus particulares elogios a la

capacidad purificadora del poder brutal y descarnado, y fue ese trasfondo el que ayudó a que aquellos panegíricos se hicieran oír y fueran escuchados con avidez y gozo. Max Scheler escribió que «el hierro y la sangre fertilizan los espíritus»; Thomas Mann opinó que la guerra tiene el poder de purificar, liberar y ofrecer esperanzas que, de otro modo, están ausentes o se frustran. Tras referirse a una larga lista de los más distinguidos e influyentes autores de aquella era, «desde Nietzsche a Sorel y Pareto, de Rimbaud y T. E. Lawrence a Jünger, Brecht y Malraux, de Bakunin y Nechayev a Alexander Blok», Hannah Arendt concluía que aquella generación estaba «completamente absorbida por su deseo de ver la ruina de todo ese mundo de falsa seguridad, falsa cultura y falsa vida» y que la «destrucción sin mitigación, el caos y la ruina como tales asumieron la dignidad de valores supremos».[3] A un número creciente de miembros de la generación de posguerra les pareció revolucionario «aceptar la crueldad al margen de los valores morales, y la amoralidad general, porque así destruía al menos la duplicidad sobre la que parecía descansar la sociedad existente».[4]

Un siglo más tarde, la expresión «Que la Fuerza te acompañe» ha adquirido un estatus de culto masivo fuera de lo común, confirmado por Wikipedia con una entrada separada a la vertiginosa (aunque ya longeva) historia de tal frase, iniciada con la serie de películas de *La guerra de las galaxias*. Hablo de la fuerza en sí, la fuerza por la fuerza misma, la fuerza como solución universal (por su propia naturaleza) a todos los problemas y como llave maestra universal que abre todas las puertas; en ningún momento de toda esa serie cinematográfica está esa fuerza ligada a otra tarea y meta humana específica que la de ganar y derrotar (y, por lo tanto, sobrevivir) a «los otros». Las películas de *La guerra de las galaxias* están entre las más taquilleras de todos los tiempos; el culto que, desde entonces, ha acompañado a los sucesivos títulos de la serie dista mucho de haberse agotado, y el mágico conjuro «Que la Fuerza te acompañe» continúa siendo la frase más pronunciada en cualquier encuentro de sus admiradores y seguidores.

Guardémonos de la tentación de consolarnos cargando toda la culpa a los «malos» de la historia (los «rufianes» nazis o estalinistas, por ejemplo) y exonerándonos a nosotros mismos, los «buenos», de toda sospecha de complicidad y, sobre todo, de la sospecha de que, si se dieran las condiciones oportunas (en forma de una autorización desde las altas instancias apoyada en una promesa de impunidad, por ejemplo) para que hiciéramos lo que ellos hicieron, tal vez no nos mostraríamos tan firmes como para negarnos a hacerlo solo sobre la base de los valores que en tan alta estima tenemos, la civilización que nos ha formado y la moral superior intrínseca a «nosotros» y presuntamente ausente en «ellos». «El nacionalsocialismo o, en general, el fascismo —permíteme que cite a Sontag— también representa un ideal que, por cierto, perdura hoy día.» Ciertas inclinaciones pueden perseguirse condenándolas a la clandestinidad, el descrédito y la vergüenza, pero resisten y vuelven a surgir, apenas dañadas, de la rutina civilizadora que —como Norbert Elias nos hizo ver— solo pule por encima (sin profundizar) el potencial mórbido de nuestras personalidades al prohibir que escupamos en el suelo o que —cuando estamos sentados a la mesa, cenando— nos metamos la carne (cuyo origen animal logran disimular esos otros humanos inferiores que trabajan en la cocina) en la boca con un cuchillo en vez de con un tenedor; o que —como descubrió Ervin Goffman— se limita a tapar los impulsos incívicos (¿para protegerlos mejor?) bajo una capa de «desatención cortés».

Lamento y me apena sentirme obligado a admitir que me invaden tales aprensiones. Hace poco, me he sentido más propenso aún a tenerlas tras leer lo que Grigory Shavlovich Chkhartishvili, bajo el pseudónimo de Borís Akunin, ha escrito en su *Aristonomija* («Aristonomía»), una ambiciosa novela de amplias panorámicas y hondos alientos en la que se condensa la historia de Rusia durante los años inmediatamente previos e inmediatamente posteriores a la Revolución rusa de octubre de 1917, pero una novela también intercalada (literalmente) con ensayos filosóficos más ambiciosos que intentan desentrañar el misterio de ciertas personas que él

llama «aristónomos» a partir de un concepto de aristocracia entendida como clase de nobles encarnadores de la virtud de la nobleza, aunque decidido a recuperar ese distintivo de una casta privilegiada que lo robó para defender unos privilegios que no merecía y que no se había ganado —y a los que no había hecho honor, pues había practicado lo contrario de lo que ese nombre robado implicaba en teoría—, y decidido también a devolverlo a sus legítimos dueños, a aquellos que realmente se lo habían ganado con sus obras y no con sus títulos hereditarios. Aparte de la referencia a la raíz *aristos* («excelente» en griego antiguo), la denominación «aristónomo» alude también a *nomos* («ley»): para un aristónomo, alcanzar la excelencia es una ley que jamás podría ignorar ni transgredir. Simplemente, no podría hacerlo, fueran cuales fueren las circunstancias, y esa incapacidad es precisamente la causa de su excelencia. «*Ich kann nicht anders*» («No puedo evitarlo») fue el argumento que dio Martín Lutero para explicar su decisión de hacer pública su condena contra la corrupta Iglesia de Roma, que se refocilaba en el lucro y la abundancia, y de ignorar el anatema que tal decisión podía valerle. Y esa fue la respuesta que Nechama Tec, autor del revelador estudio *When the Light Pierced the Darkness*, obtuvo de varias personas que, pese a la amenaza del patíbulo, no dudaron en esconder a sus vecinos judíos, sentenciados a una muerte segura, cuando les preguntó por los motivos que las llevaron a actuar así. Y eso es lo que ese 10-15 % de personas de la cola izquierda de la campana de Gauss (formada por la distribución de respuestas a una encuesta en la que se preguntaba a los encuestados si se negarían a obedecer órdenes que consideraran inmorales) probablemente contestarían si les preguntaran sobre ello Stanley Milgram, Philip Zimbardo, Christopher Browning u otros investigadores que se han dedicado a estudiar la disposición humana a cometer (o a negarse a cometer) una atrocidad. Los aristónomos no reconocen juez más supremo que su propia conciencia: es como si siguieran aquel principio de Albert Camus que decía «Me rebelo, luego existo».

Akunin cree (y trata de mostrarnos) que nacen aristónomos (y se crían y se hacen adultos) en todas las clases sociales, si bien, dentro de cada una de ellas, no constituyen más que una reducida minoría (puede que minúscula incluso). Y añade a su pesar que los «aristónomos» están mal preparados para la batalla por la supervivencia: Darwin diría que mueren como moscas. Y, en fin, otra aprensión que lamento y me apena confesar es la de que, en ese sentido, Akunin quizá tenga también razón.

Es de las filas de los aristónomos, una pequeña especie que vive bajo la amenaza de una extinción inminente, de donde se reclutan (o, para ser más precisos, se «autorreclutan») las personas disidentes. Tú te preguntas: «¿Estamos viviendo ahora el invierno de nuestra desazón?». Tal vez hayas deducido ya de lo que se ha dicho anteriormente que yo me inclino más bien por dudar de que sea así. Y lo dudo por muchos motivos, que puede que tengamos aún ocasión de explorar, pero, sobre todo, por aquello que tú probablemente tenías en mente cuando señalaste (correctamente, una vez más) que la Rusia de Putin no tiene una ideología. Pero eso es algo en lo que la Rusia de Putin no representa ninguna excepción; más bien, podría decirse que representa la norma.

Ya he mencionado el comentario que escribí para la revista *Eutopia* del 8 de noviembre. También he citado aquí, como tú mismo has hecho, a Ivan Krastev, un observador extraordinariamente perspicaz de los recovecos de nuestra condición común. Concretamente, me he referido a un artículo que publicó en el *Journal of Democracy* de octubre de 2014. Permíteme que lo cite una vez más, esta vez para que acuda en mi ayuda a la hora de dar una respuesta a tu pregunta:

Algunos países europeos representan actualmente ejemplos clásicos de crisis de la democracia provocada por lo poco que hay en juego en las decisiones que se dejan en manos de los ciudadanos. ¿Por qué iban los griegos o los portugueses a acudir en masa a las urnas cuando saben perfectamente que, a raíz de las turbulencias relacionadas con el euro, las políticas del próximo gobierno de turno serán exactamente las mismas que las del actual? En los tiempos de la

guerra fría, los ciudadanos acudían a votar con la expectativa de que sus sufragios decidirían el destino de su país: si formaría parte del Este o del Oeste, o si la industria privada se nacionalizaría o no. Las grandes cuestiones estaban a la orden del día. Actualmente, las diferencias entre la izquierda y la derecha se han evaporado en esencia, y votar se ha convertido más en un ejercicio de expresión de unos gustos personales que en la manifestación de una convicción ideológica.

Las elecciones están perdiendo su capacidad, no ya de atraer la imaginación popular, sino también de superar crisis. La gente ha empezado a desinteresarse por ellas. Existe la sospecha muy extendida de que se han convertido en un engaño bobos.[5]

Yo complementaba esa cita con una suposición: que lo que nos tiene engañados a la mayoría de nosotros la mayor parte del tiempo es esa vieja conocida nuestra, la TINA (la doctrina de la ausencia de alternativa de la que Margaret Thatcher fue apóstol original, y primera en una larga sucesión de obispos de la pionera de sus, con el tiempo, profusas y pródigas diócesis).

**LD:** En un libro sobre un intercambio suyo de correos electrónicos con Michel Houellebecq, *Enemigos públicos*, Bernard-Henri Lévy escribió a propósito de la Rusia actual:

Esta Rusia no solo no incita deseo alguno en mí, sino que me aterroriza. Diría incluso que me asusta porque veo en ella un posible destino de las sociedades del capitalismo tardío. Hubo un tiempo, durante los «días de gloria» de la posguerra de los que hablas, en que a la clase media le aterraba que le dijeran que el comunismo de Breznev no era un arcaísmo circunscrito a sociedades lejanas, sino una imagen de nuestro propio futuro. Estábamos equivocados: no era el comunismo, sino el poscomunismo, el putinismo, el que podría ser el campo de pruebas para nuestro futuro.[6]

¡Cuánta razón tiene! Que el putinismo dista mucho de ser el disparate de un loco cuya sola mención basta para dejar sentada la superioridad política y moral de los valores europeos salta a la vista de cualquiera que no esté privado de un sentido de la realidad. Lion Feuchtwanger, André Gide o Jean-Paul Sartre —es decir, escritores y

pensadores europeos prendados del encanto de la Unión Soviética como civilización rival de Occidente (tal como tan acertadamente lo expresara Ernest Gellner)— son ya historia pasada. Y la verdadera y candente actualidad acerca de los nuevos aprendices del Kremlin en Europa tiene menos que ver con Gerhard Schroeder (y con lo que Edward Lucas llamó la «schroederización» de las clases políticas europeas) que con este otro nuevo y alarmante fenómeno.

La antigua Unión Soviética fue una tragedia shakespeariana. La segunda guerra mundial y la derrota de los nazis, impensable sin el heroísmo y los sacrificios de rusos, ucranianos y otras naciones de la antigua Unión Soviética, proporcionaron al Kremlin un relato histórico-político que suavizó en parte los horrores del bolchevismo y el estalinismo. A fin de cuentas, ¿no había sido la Unión Soviética la que había asestado un golpe mortal a los nazis y la que había apechugado con la carga más voluminosa de la segunda guerra mundial? Tras la muerte de Stalin, Occidente y la Unión Soviética alcanzaron cierto *modus vivendi*, hasta el punto de que equiparar el nazismo o el fascismo con la Unión Soviética, por tentador que tal equiparación resultara tras el Holodomor y los demás horrores del estalinismo, era lo último que se le habría ocurrido a un académico o periodista europeo o estadounidense.

La Unión Soviética se ganó muchas simpatías y apoyos de la izquierda europea y norteamericana por compartir una actitud crítica con las iniquidades presentes en sus sociedades, por no hablar ya de temas sensibles tan centrales para la izquierda como el de las personas de clase obrera y su explotación, los indigentes en las grandes ciudades industriales, etcétera. La Rusia de hoy, con su imagen en Occidente de país de magnates con lujosas mansiones en Francia y España, y con sus multimillonarios, verdaderas gallinas de los huevos de oro para la City londinense, donde son admirados sin medida, habría parecido en los viejos tiempos de la Unión Soviética poco menos que la peor pesadilla imaginable; puede que hasta la hubieran presentado como una serie de caricaturas políticas en alguna revista soviética publicada con la intención de burlarse de la

burguesía occidental.

Además, grandes poetas, actores y directores de cine y teatro rusos han contribuido en muy buena medida a la idea de la tragedia de la Europa del Este: si la Unión Soviética se ha merecido con creces los inmortales escritos de Nikolái Gógol, Nikolái Leskov o Mijaíl Saltykov-Schedrín por esa grotesca vida política que sus dirigentes se esforzaban por caracterizar públicamente como un paraíso de democracia y libertad, los genios de la cultura rusa del siglo xx —véanse los casos de los compositores Serguéi Prokófiev y Dmitri Shostakóvich, los escritores y poetas Mijaíl Bulgákov, Ósip Mandelstam y Borís Pasternak, los escritores y traductores Iliá Ehrenburg y Samuil Marshak, o los directores de cine Grigori Kózintsev y Andréi Tarkovski— han constituido el mejor contrapunto a la descripción de la Rusia soviética como un país de bárbaros. Fue una continua tragedia para aquella nación cuya política era siniestra, diabólica y amenazadora (en el plano existencial mismo) para el mundo entero, pero cuya magnífica cultura aportó la mejor redención posible de todo el desastre moral y político generado por el susodicho Estado. La cultura rusa moderna parece haber sido el mejor antídoto contra el Estado tiránico de Rusia y su barbarie política.

La película semidocumental del director de cine letón Dāvis Sīmanis, *Escaping Riga* (2014), ofrece un punto de partida desde el que abordar la lógica intrínseca del mal en el siglo xx. Siguiendo el modelo de lo que podríamos llamar un *mockumentary* (o «falso documental», que, en términos de lenguaje cinematográfico, guarda un muy cercano parecido con la obra maestra de Woody Allen *Zelig*), esta película trata de dos personas geniales. Ambas nacieron en Riga, Letonia. Ambas tuvieron vidas turbulentas, aun cuando vivieron en la misma época, pero en dos entornos políticos radicalmente distintos e, incluso, en dos civilizaciones opuestas e irreconciliables. Ambas tenían lazos judíos enriquecidos con notas característicamente bálticas. Ambas arriesgaron la vida participando en los grandes dramas del siglo xx. Ambas lograron la fama. Las dos

personas en cuestión magistralmente retratadas en la película de Sīmanis son el teórico político británico e historiador de las ideas sir Isaiah Berlin y el director de cine soviético Serguēi Eisenstein.

Isaiah Berlin (1909-1997) hablaba ruso a la perfección y se había interesado desde muy temprano, no solo por la cultura rusa, sino también por las ideas y la historia de la región báltica. Aun después de convertirse años después en un mundialmente afamado teórico político e historiador de las ideas, no abandonó su interés por los grandes pensadores de aquella región: Immanuel Kant, Johann Gottfried von Herder y, sobre todo, el hombre que inspiró a este último, Johann Georg Hamann. Hamann nació y vivió en Königsberg y murió en Münster. Considerado un genio por sus contemporáneos, estos le llamaban el «Mago del Norte». El interés de Berlin por Hamann (cuya amistad con Kant no fue óbice para que fuera uno de sus mayores oponentes ni para que considerara más importantes las emociones que la razón) fue muy probablemente un motivo esencial de la atención teórica que dedicó a un fenómeno que llamó Contrailustración.

El alcance de la obra de Isaiah Berlin es inmenso. En ella se incluyen libros sobre dos grandes épocas del pensamiento y la cultura europeos, como fueron el Renacimiento y el Romanticismo; sobre pensadores y escritores rusos; sobre Nicolás Maquiavelo; sobre las concepciones de la libertad, el liberalismo y el nacionalismo; o sobre los conflictos y la búsqueda de la paz en Europa. Fue a la vez un pensador y un actor político. Ser un diplomático en activo y figura pública, y, sin solución de continuidad, sumergirse en la vida de la Universidad de Oxford y crear nuevas instituciones y programas de investigación, era para él tan natural como pasar de una materia de estudio a otra. Existen bastantes estudios sobre las conexiones de Isaiah Berlin con los grandes de la cultura rusa, desde Anna Ajmátova hasta Andréi Sájarov.

Suele relacionarse la región báltica con los movimientos del Romanticismo tardío y del neorromanticismo, y con el nacionalismo conservador en particular. Pero eso no es más que un tópico. Basta

con recordar a los grandes pensadores liberales de esa región — Immanuel Kant, Johann Gottfried von Herder, Paul Schiemann o Isaiah Berlin— para poner de manifiesto que las tierras bálticas dieron al mundo muchos más representantes prominentes del liberalismo moderno que otras regiones o países europeos de similar extensión y población. También Isaiah Berlin y Paul Schiemann son miembros destacados del club de pensadores del siglo XX que no dejaron de ser antidoctrinarios y antitotalitarios, y que no sucumbieron al odio, un club en cuya nómina hallaríamos asimismo a Hannah Arendt, Karl R. Popper, Leszek Kołakowski, Czesław Miłosz, Alexander Shtromas y Tomas Venclova. Como se puede ver, la mayoría tienen vínculos con los países bálticos.

Las cosas fueron distintas con Serguéi Eisenstein (1898-1948). Nacido en una familia con un padre judío alemán y una madre rusa ortodoxa, Serguéi se apartó de esas iniciales trayectorias religiosas familiares. Creyente ortodoxo ruso en su infancia, Serguéi pasó luego a ser un ateo acérrimo; a diferencia de su padre, que era un devoto partidario de los rusos blancos, él se convirtió en compañero de armas de los rojos. Por su carácter de gran innovador cinematográfico, Eisenstein está amplia y justamente considerado como el padre de las técnicas de montaje fundamentales en el desarrollo del arte del cine.

Aun así, no fue alguien radicalmente diferente de su gran equivalente británico. Como él, como Isaiah Berlin, Serguéi Eisenstein no dejó de ser un misterio tanto para sus compatriotas como para sus anfitriones del resto del mundo. Admirado por grandes celebridades (como Charles Chaplin, Theodore Dreiser y Upton Sinclair en Estados Unidos, y más tarde por Frida Kahlo y Diego Rivera en México) por su talento, su capacidad innovadora y su audacia, Eisenstein comenzó a describir sus filmes como «murales en movimiento», prefigurando así la obra de los más grandes cineastas del siglo XX, como Pier Paolo Pasolini, Federico Fellini, Michelangelo Antonioni y Andréi Tarkovski, todos ellos herederos legítimos del legado del arte renacentista y barroco.

Eisenstein se vio obligado a interrumpir su fascinante vida de viajes y experimentos en el extranjero cuando Iósif Stalin le dejó bien claro que tenía que regresar a la Unión Soviética. Hacía tiempo que se sospechaba que había abandonado la estética del realismo socialista, pero Eisenstein sobrevivió a las purgas estalinistas de manera bastante milagrosa. Es casi seguro que fue el gran éxito de su patriótica (y no digamos ya nacionalista) cinta *Alexander Nevsky* (1938) y, en particular, de la favorita de Stalin, *Iván el Terrible* (estrenada en dos partes, 1944-1945), lo que propició que las autoridades soviéticas dejaran en paz a Eisenstein e incluso le concediesen la Orden de Lenin y el Premio Stalin. Lo mismo puede decirse de un puñado de otros afortunados genios, como Mijaíl Bulgákov, Serguéi Prokófiev, Borís Pasternak y Dmitri Shostakóvich, que sobrevivieron milagrosamente en el seno de aquel Estado del Diablo.

¿Coincidieron alguna vez Eisenstein y Berlin? Sí. Sucedió en una ocasión en Moscú, tras la segunda guerra mundial. Puede afirmarse, pues, que la película de David Sīmanis, *Escaping Riga*, nos aporta una amplia perspectiva del siglo XX, con todas sus paradojas y sus perturbadoras complejidades.

En un libro que he escrito sobre política y literatura y que se ha traducido al ucraniano, hago una mención de honor a Mijaíl Bulgákov y a su genial obra *El maestro y Margarita* (1966-1967). Este escritor nacido en Ucrania y cuya voz disidente en la literatura rusa fue silenciada durante décadas, supo anticipar el surgimiento de la barbarie moderna. Sus magistrales obras, como la novela que acabo de mencionar (y que es una versión moderna —y esencialmente europea oriental— del mito de Fausto, aunque protagonizado esta vez por una mujer que entrega su alma al diablo para sacrificarse por su amado, un escritor acorralado y angustiado que está internado en un psiquiátrico), nos permiten apreciar hasta qué punto este gran escritor ucraniano y ruso ha sido para la Europa del Este lo

que Kafka fue para la Europa central. Fue un profeta de las formas modernas del mal, o del diablo en la política, si así lo prefieres.

Además de política y moralmente incisivo, como vemos en novelas y relatos suyos como *Corazón de perro* y *Los huevos fatales* —ambas intertextuales, ambas se prefiguran la una a la otra y, al mismo tiempo, allanan el camino a *El maestro y Margarita*—, Bulgákov es el ejemplo más brillante de lo que los teóricos llaman «la ansiedad por la destrucción física», por contraposición a «la ansiedad por la influencia»: esta última forma de ansiedad parece estar más extendida en Occidente, mientras que la ansiedad por la destrucción física parece más característica de la Europa del Este.

Son muchos los que creen (y con sólidas razones para ello) que el sentido de lo surrealista, lo grotesco y lo absurdo han estado muy arraigados en la literatura de la Europa central y del Este. De hecho, llegó a los círculos literarios parisinos a través de Eugène Ionesco, pero también era manifiesto en escritores polacos como Witold Gombrowicz y Stanisław Ignacy Witkiewicz. Si situamos el origen de esta forma de sensibilidad literaria y de representación del mundo en Jonathan Swift, bien podríamos añadir que el gran genio de la literatura ucraniana, Nikolái Gógol, fue un Swift europeo oriental. Figura señera de la literatura de la Europa del Este, Gógol podría ser considerado el padre de la fábula política moderna basada en un acusado sentido del absurdo. Por singularmente distintos e incomparables que estos escritores sean en cuanto a su estilo y su forma, les une el hecho de haber sido los que mejor captaron y expresaron el *Zeitgeist* de sus épocas respectivas.

Tenía buenos motivos Arthur Koestler para decir de su gran amigo George Orwell que era un eslabón perdido entre Jonathan Swift y Franz Kafka. Sin el más mínimo asomo de duda, podríamos otorgar papeles similares en el escenario de la literatura europea oriental y mundial a semejantes genios de la plurilingüe, rica y magnífica literatura de Ucrania como Nikolái Gógol, Mijaíl Bulgákov, Sholem Aleijem, Sigismund Krzyżanowski, Isaak Bábel, Iliá Ilf, Yevgueni Petrov y Yuri Olesha, entre otros muchos.

También podríamos recordar a Paul Celan, gran poeta rumano-austriaco, aunque nacido en Ucrania, cuyo nombre quedó grabado con letras de oro en el mapa literario del mundo de habla alemana como una de las referencias más excelsas en la poesía europea de posguerra. Poeta genial y traductor de poesía rusa (como la de Ósip Mandelstam, por ejemplo), Paul Celan inmortalizó su nombre con *Todesfuge* («Fuga de la muerte», de 1948), uno de los más grandes poemas jamás escritos sobre la Shoah. Así pues, Ucrania es tierra fértil de pensamiento, imaginación moral y sensibilidad que abarca un inmenso territorio de la experiencia moderna, desde lo cómico hasta lo trágico.

Haciendo un sutil juego con alusiones literarias, Timothy Snyder destacó en una ocasión *La nariz*, de Gógol, como símbolo de la absurdidad y la deformidad del Estado tiránico de Rusia y de la en apariencia poderosa, pero en el fondo grotesca, burocracia a que aquel dio lugar. Sin embargo, el expresidente de Ucrania, Víktor Yanukóvich, aparece en el ensayo de Snyder como un personaje que pierde las manos, en vez de la nariz: unas manos que tienen una biografía propia. Son manos que pueden robar o agredir a personas inocentes.[7] Necesitamos desesperadamente a un Gógol de nuestra época que señale qué más se ha perdido con la política de la Europa del Este. Seguro que serviría también para arrojar más luz sobre las deformidades de la Europa occidental.

Más recientemente, Timothy Snyder ha escrito que, si queremos entender a Putin, tenemos que leer a Orwell.[8] De entrada (y sobre todo), se estaba refiriendo al fenómeno del «doblepensar», que permitía que los habitantes de Oceanía profesaran a la vez dos verdades mutuamente contradictorias e incluso excluyentes. En una situación así, las personas adquieren tal habilidad para vivir oprimidas que pueden ser capaces de cambiar de una verdad a la otra en el instante mismo en que notan que el momento de la primera ha pasado y ha comenzado ya el momento de la segunda. Si un individuo logra conciliar en su cabeza el equilibrio de dos hechos mutuamente inconciliables —como, por ejemplo, que no hay tropas

rusas en Crimea (pues nadie ha identificado aún la insignia ni el origen de aquellos hombrecillos de verde) y, al mismo tiempo, que sí hay una presencia militar limitada en Crimea para aliviar el sufrimiento de la población local—, puede felicitar a sí mismo por haber superado el examen con buena nota.

Lo mismo puede decirse exactamente de la región del Donbás: no hay militares rusos allí, solo rebeldes, pero, de todos modos, hay que negociar con Rusia por esa región, pues ahora Ucrania y su legislación ya no son suficientes para determinar el estatus de la Cuenca del Donéts. Estamos, pues, aquí y no aquí al mismo tiempo: un rompecabezas de la política que solo pueden resolver quienes todavía poseen el don de una innegable intuición política para revelar la veleidad y la indulgencia de quienes están en el poder. La habilidad para sufrir y, al mismo tiempo, mantener activo el «doblepensar» se nos presenta, así, como una especie de juego posmoderno cuyos jugadores se burlan de lo que entendemos por epistemología posmoderna y de lo que Friedrich Nietzsche habría catalogado como nihilismo: nada existe, nada hay, solo es un truco de tu imaginación, pero bien podría haber algo si cambias la perspectiva y el punto de vista social.

En 2015, se cumplieron sesenta y cinco años del fallecimiento de George Orwell. Yo diría que Orwell fue el verdadero profeta del totalitarismo y, de lejos, el más perspicaz escritor occidental; alguien que captó la esencia misma de la tragedia de la Europa del Este. Con mucha razón, pues, la poetisa, traductora y disidente rusa Natalia Gorbanévskaya proclamó a George Orwell ciudadano honorario de la Europa oriental.

Izquierdista destinado a ejemplificar sus ideas políticas con su propia vida, Orwell fue un inconformista y un disidente entre los ya de por sí inclinados a concebirse a sí mismos como inconformistas y disidentes por vocación. Ferozmente atacado por sus camaradas izquierdistas en Gran Bretaña, donde lo acusaban de traidor (o, en el

mejor de los casos, de «compañero de viaje»), Orwell se sustrajo a la ceguera ideológica y la sensibilidad selectiva que tan extendidas estaban entre sus compañeros de armas. Como Ignazio Silone, de quien Czesław Miłosz escribiera que fue una de las más dignas figuras políticas de Europa, Orwell creía en la prioridad y la superioridad de la humanidad sobre la doctrina, y no en lo contrario.

Un apasionado choque se produjo entre Orwell y la izquierda en Gran Bretaña a propósito de si el valorar las raíces propias era un concepto supuestamente burgués y reaccionario. La izquierda siempre era favorable al desarraigo por considerarlo un signo de libertad y dignidad personales, pero Orwell trataba de reconciliar los sentimientos patrióticos naturales con otras sensibilidades modernas: ante todo, con la libertad, la dignidad, la igualdad y la camaradería personales. Él creía que si se desatiende (o, peor aún, si se menosprecia) nuestra necesidad existencial de arraigo y de hogar, esta puede volverse contra nosotros simbólicamente compensada y reforzada, por ejemplo, en forma de un apego extremo a una doctrina o una ideología que se convierte en nuestro hogar simbólico. Nuestra ausencia de hogar provoca inevitablemente una compensación, que llega en forma de sustitutos ideológicos. Como el propio Karl Marx habría dicho, un proletario de verdad no tiene una patria, pues su patria es el socialismo.

En su ensayo *Notas sobre el nacionalismo* (1945), Orwell estableció una estricta línea de separación entre, por un lado, el patriotismo —que él entendía como la identificación con un modo de vida— y el resto de formas terrenales de apego humano, y, por otro lado, el nacionalismo, que él definía como la creencia de que el colectivo propio es superior a (y mejor que) otros colectivos. El resultado de esa división conceptual, según Orwell, es una muy disimulada propensión a clasificar a los individuos humanos como abejas o como hormigas, en función del tipo de comunidades que forman. Así, mientras que el patriotismo es callado y defensivo, el nacionalismo es ofensivo y agresivo.

Aparte de las varias formas principales de nacionalismo radical —

y de celo y fervor ideológico en general—, el nacionalismo puede presentar múltiples aspectos distintos. Según Orwell, las formas transferidas o proyectadas de nacionalismo representan nuestro deseo de hallar un objeto de culto, que puede variar según las épocas. Un sionista religioso puede convertirse en un ferviente marxista, o al revés, del mismo modo que no se necesita mucho para cambiar unas ideas de izquierda por una adoración acrítica de Rusia, incluso aunque para ello haya que pasar por alto el imperialismo y el colonialismo rusos.

El cariño que G. K. Chesterton sentía por Italia y por Francia lo cegaron ante el auge de Mussolini y el fascismo italiano, igual que H. G. Wells estaba tan cegado por Rusia que se negaba a ver los crímenes de Lenin y de Stalin. Que nuestra propensión a engañarnos a nosotros mismos es casi ilimitada fue observada muy de cerca (y con grandes dosis de ingenio) por el perspicaz periodista y escritor británico cuya capacidad para prever la tragedia de Europa superó con creces a la de todos los pensadores británicos y europeos juntos. Los ensayos críticos de Orwell se nos antojan más originales y revolucionarios incluso que sus famosas sátiras y distopías.

La *Rebelión en la granja* de Orwell goza de extensa y merecida fama en todo el mundo, pero poca atención se ha prestado al hecho de que el escritor ucraniano Nikolái Kostomárov (1817-1885) precedió y prefiguró aquella revelación de Orwell al convertirse en el primero en caracterizar la futura revolución en Rusia dándole la forma de una alegoría sobre la rebelión de los animales contra sus amos. Nunca sabremos si Orwell conocía aquella fábula de Kostomárov, pero sí sabemos que estaba perfectamente al tanto del Holodomor y de la tragedia de Ucrania, pues él mismo escribió el «Prefacio para el lector ucraniano» de la edición en ese idioma de su célebre sátira social y política.

Su obra maestra *1984* tampoco fue enteramente original. En realidad, Orwell estaba bastante en deuda con Yevgueni Zamiatin, cuya novela *Nosotros* (1923) le sirvió de gran fuente de inspiración, no solo para su *1984*, sino también para *Un mundo feliz* de Aldous

Huxley. Sin embargo, mientras que en la obra de Huxley no hay una sola mención ni palabra de reconocimiento para Zamiatin, Orwell elogió la genialidad de Zamiatin en la reseña que escribió sobre la edición británica de *Nosotros* (que, por cierto, vio la luz con muchísimo retraso en comparación con la edición estadounidense, que apareció mucho antes). Lo que quiero decir es que Orwell recibió de Piotr Struve el manuscrito en francés de la novela de Zamiatin. En aquel entonces, Struve, huido del terror bolchevique, vivía en París. El autor de *Sin blanca en París y Londres* hablaba francés y no le supuso especial esfuerzo apreciar al máximo la soberbia calidad literaria de *Nosotros*. Muy probablemente, *1984* terminó convertida en una variación sobre todos los grandes temas desarrollados en *Nosotros*, aunque con una buena dosis de genio añadido.

No obstante, influido por Zamiatin, George Orwell (bien hay que reconocérselo) supo alcanzar una gran profundidad a la hora de mostrarnos los matices del pensamiento, como en ese baladí apego de Winston Smith a sus nimiedades favoritas: una debilidad aparentemente burguesa por la que Orwell fue atacado con dureza por Raymond Williams y otros críticos. Sus agudas predicciones han terminado convertidas en historia real; por ejemplo, su sombría visión de la futura muerte de la privacidad, de la colonización de la sexualidad humana y del control infinito que sobre nosotros se ejercería a través de la tiranía de la pantalla de televisión. Por todo ello, Orwell será recordado durante mucho tiempo como un auténtico profeta de nuestra situación actual.

George Orwell, entre otras cosas, previó y predijo como nadie el putinismo como una forma de matonismo político y fascismo desprovista de ideología.

La transición de lo kafkiano a lo orwelliano marca la línea divisoria entre el mal sólido y el mal líquido, como dirías tú, Zygmunt: en el mundo de Kafka, anterior a la segunda guerra mundial, no

habríamos sabido entender por qué ni cómo nos habría pasado todo esto. Simplemente nos habría sucedido, sin dejar rastro alguno de claridad ni de lógica en el ambiente, pero, eso sí, sabríamos que habría alguna alternativa y que la veríamos tarde o temprano; en el mundo de Orwell, sí comprendemos el porqué y el cómo, pero hay bien poco (o nada) que podamos hacer al respecto, pues no hay ninguna alternativa. Hágalo usted mismo: esa es la lógica del mal líquido. Y usted lo hace. Ellos hacen que usted mismo lo haga. Usted —y no ellos— grita: «Háganselo a Julia, no a mí». Es usted quien finalmente ama al Gran Hermano.

Todo se niega o se reinventa. Todo se hace y se deshace a diario. Quienes controlan el pasado controlan el futuro. Quienes controlan el presente controlan el pasado. Quienes controlan la televisión controlan la realidad. Quienes controlan internet controlan la imaginación y el principio de toda alternativa. Quienes controlan los medios de comunicación controlan los territorios. Quienes controlan la angustia emitida por un canal televisivo y la convierten en odio, fabrican amor al Gran Hermano y fobia a Emmanuel Goldstein. Ni que decir tiene que los «dos minutos de odio» parecen como salidos directamente de Oceanía. La histeria colectiva, así como su traducción en acción política o en legitimación de políticas, se convierte en un medio hacia la legitimidad y la verdad (o, mejor dicho, hacia lo que Erich Fromm definió como una verdad móvil, transferible a cualquier situación, conflicto o guerra).

Hay, sin embargo, un aspecto más de lo orwelliano que ha influido de forma significativa en nuestro paisaje político actual. «La guerra es paz», proclama el Partido en Oceanía. En cuanto la situación cambia sobre el terreno y varían las ya de por sí intercambiables alianzas y animosidades, que de Eurasia (otro chispazo de genio con el que Orwell previó las fantasías políticas de Putin de formar una civilización rival y una unión política capaz de sobrepasar a la UE) pasan a centrarse en Estasia (tercer superestado ficticio de *1984*, a un tiempo rival y aliado de Oceanía y de Eurasia), la lógica puede cambiar por completo. «La paz es guerra», proclama

el Partido a la inversa, y, de nuevo, quienes saben arreglárselas para adaptarse a semejante revelación se encuentran de inmediato en el bando vencedor. Ni se les ocurre mostrar debilidad o incapacidad alguna para hacer lo debido en lo referente a los grandes temas, pues saben que quienes no lo hagan serán noqueados. «Tú no existes», le dice O'Brien a Winston Smith, como si con ello diera a entender que es el Partido quien concede la existencia a los individuos, sin que estos tengan ningún otro tiempo de presencia permanente.

Lo que permanece oculto tras el mundo de la acción política y las acrobacias mentales de la élite, combinado con el fanatismo de las masas (sea este sincero y a largo plazo, o situacional y a corto plazo), es el hecho de que los conflictos de baja intensidad pueden cambiar la lógica de la guerra y la paz hasta extremos considerables. El territorio ya no es un problema hoy en día, y todas las reclamaciones territoriales son meras maniobras tácticas que ocultan el objetivo real, que radica en la desestabilización política, la desposesión de derechos sociales y el desmembramiento de la ciudadanía, y, en última instancia, la alteración de la vida. Intimidar con el objetivo de sembrar el miedo y la desconfianza en la percepción que las personas tienen de la realidad es la verdadera meta de la política orwelliana. Como Winston Smith y Julia, condenados a perder su amor y sus poderes para conectar y asociarse en su propio detrimento, pero en beneficio de Oceanía, el Partido Interior y el Gran Hermano, las sociedades pueden perder sus proyectos de futuro, sus alternativas, sus esperanzas y sus formas de fe. El mundo sin alternativas puede ser aprovechado por todas aquellas fuerzas que promueven el determinismo social y el fatalismo político: desde la tecnocracia disfrazada de democracia en Occidente, hasta los Estados abiertamente dictatoriales, neoimperialistas, revisionistas y revanchistas, como Rusia.

¿Hasta qué punto fue profético Orwell en aquella revolucionaria distopía suya? Mucho, como podemos constatar actualmente. El tratado secreto de Emmanuel Goldstein, *Teoría y práctica del*

*colectivismo oligárquico*, se me antoja la mejor indicación para entender la oligarquía como forma de gobierno en Rusia, complementada con una virulenta negación de la libertad política, la ética individual y la mayoría de las sensibilidades morales y políticas modernas, pero, eso sí, muy actualizada en cuanto a su enfoque de la ciencia y la tecnología. Evocando la idea de simulacro expuesta en su día por Jean Baudrillard,[9] diríamos que la mentalidad de que «la guerra es paz y la paz es guerra», así como el mensaje que esta envía continuamente, ocultan el hecho de que nada queda de lo uno ni de lo otro en este mundo: ni la guerra ni la paz existen ya en la forma en que las conocíamos. En vez de eso, lo que ahora observamos es cómo se intercambian y se fusionan constantemente la una con la otra.

¿Cuándo y cómo perdimos nuestra fe en la humanidad? Orwell dio a entender más de una vez en sus diarios que una de las experiencias más horribles es el desmoronamiento de nuestros ideales, y en tal derrumbe está incluida también la decepción que nos pueden producir ciertas personas que teníamos por respetables y buenas.[10] El alarmismo y el derrotismo son solo el principio de lo que puede ocurrir si el agresor ataca a tu país, según él.

Por ejemplo, Orwell no podía evitar pensar en la terrible posibilidad de que el colaboracionismo cundiera en Gran Bretaña si Alemania llegaba a ocuparla. Estaba convencido de que la inmensa mayoría de los miembros de la clase dirigente y de la élite comenzarían a colaborar con Hitler y con los nazis. La brutalidad de estos, así como su superioridad militar, pensaba él, obligaría a los policías británicos, a una parte de las fuerzas armadas e, incluso, a la clase política a alinearse con (o, al menos, a aceptar en apariencia a) los nazis y su dominio.[11]

Orwell era muy perspicaz, pero lo cierto es que la historia desmintió la desconfianza que le inspiraban sus compatriotas británicos, que resistieron heroicamente los bombardeos de Londres y Coventry, y que mostraron tener la suficiente fuerza para aplastar —unidos a los Aliados— uno de los grandes males del siglo XX.

Orwell, un izquierdista atípico y socialista antidoctrinario, llegó incluso a ser bien considerado y aceptado por los *tories* como una especie de hijo pródigo cuyo presunto regreso a las filas de la derecha fue festejado tras la publicación de *1984*, no solo por el homenaje que el nombre de pila del personaje principal de su distopía, Winston Smith, rendía a la figura de Churchill, sino también por su implacable ataque contra el Socing, el «socialismo inglés», descrito por Orwell como la tumba de la libertad personal, la libertad política y la dignidad humana.

Fuera como fuere, lo cierto es que su buena estrella lo salvó del desprecio de la élite de su país y de la pérdida de la fe en la humanidad en general. El *tory* Winston Churchill se convirtió en un héroe para él por el liderazgo moral y político que imprimió a su nación cuando Gran Bretaña más lo necesitaba. Fue así como la novela, que se iba a titular *El último europeo*, terminó convertida en *1984*, con Winston Smith como protagonista, diríase que para inmortalizar el nombre de pila de quien había tenido las agallas y la fuerza de voluntad precisas para no sucumbir ante el mal. Al igual que Mijaíl Bulgákov, que despreciaba el miedo, George Orwell consideraba que el miedo era la amenaza más deshumanizadora de todas, capaz de provocar el desmoronamiento de la sociedad como punto de encuentro existencial y como semillero de dos factores fundamentales en la vida humana: los poderes de la individualidad y los poderes para asociarse con otros individuos.

**Zygmunt Bauman:** Has hecho un impresionante y escalofriante repaso del panorama político, «desde la tecnocracia disfrazada de democracia en Occidente, hasta los Estados abiertamente dictatoriales, neoimperialistas, revisionistas y revanchistas, como Rusia». Todas esas modalidades difieren entre sí (y marcadamente en muchos aspectos), pero todas destacan en un sentido crucial y especialmente preocupante: en cómo fomentan «el determinismo social y el fatalismo político». No hay mucho margen para elegir entre ellas. De hecho, un fantasma recorre Europa: el fantasma de la

«ausencia de alternativas», y, en especial, de una alternativa total y atractiva, una alternativa que prometa terminar con ese ambiente de fatalismo, impotencia y desplome de la imaginación. Es una especie de crisis, pero en ella se ve un túnel oscuro al final de la luz, y no al revés; estamos ante una combinación de esperanzas frustradas y falta de perspectivas. ¿Hasta dónde nos han llevado estos veinticinco años que nos separan de la caída del Muro de Berlín y de las embravecidas proclamaciones de victoria total y definitiva de la democracia? En un extremo del espectro, tenemos unos cuantos experimentos posorwellianos, al estilo Putin, de «democracia dirigida»; en el otro, se sitúa una democracia más huxleyana u orwelliana, o mejor dicho, una democracia que consigue crear unos efectos orwellianos empleando medios huxleyanos e, insisto, no tiene necesidad alguna de instaurar Ministerios de la Verdad o del Amor, pues sus funciones están ya descentralizadas y «subsidiarizadas» (delegadas en virtud de un supuesto principio de subsidiariedad) en un universo de individuos que funcionan como «minirréplicas» de tales ministerios, pues lo hacen todo ellos mismos.

Un túnel al final de la luz (una expresión acuñada proféticamente por Claus Offe tras la caída del Muro de Berlín): muchos considerarían engañosa o injustificada esa imagen. ¿Acaso no es el más destacable signo de nuestro momento actual que las personas se están empleando a fondo en buscar alternativas al estilo convencional de hacer política, un estilo que es cada vez más indolente y también más incapaz de, y reticente a, reciclar las preferencias humanas en realidades sociales (y no olvidemos tampoco su insolvencia total para asumir la labor de fomentar la libertad humana de autoafirmación)? Y lo hacen equipadas con unas armas insólitamente potentes y eficaces, provistas por las vanguardistas tecnologías de la comunicación actuales, que se caracterizan ahora por su lateralidad, frente a la verticalidad por la que se distinguía la política burocratizada, ¿no? Krastev desmiente con rotundidad ese supuesto en su artículo ya citado:

A medida que se extienden las tecnologías de la información y la comunicación, la vida pública se va volviendo más democratizada y los individuos, más empoderados. Las personas pueden conocer más cosas y más rápido, y se organizan con mayor prontitud y facilidad que nunca antes, lo que plantea una amenaza para los regímenes totalitarios. Al mismo tiempo, sin embargo, el auge del *big data* en política está permitiendo a los gobiernos y a las grandes empresas reunir, organizar y tener acceso instantáneo a cantidades prácticamente ilimitadas de información sobre las preferencias y las pautas de conducta de los ciudadanos. Las posibilidades de manipulación (que, a veces, viajan disimuladas bajo la —en apariencia— benigna denominación de *nudges* o «empujoncitos») y hasta de coerción son obvias, como lo es la amenaza que ello representa para los cimientos de la democracia. Tanto las élites que practican el *nudging* como las masas que protestan tienen esto en común: las nuevas tecnologías de la información facilitan sus actividades y ninguno de esos dos grupos atribuye una importancia más que menor a las preferencias de la población expresadas a través de las urnas. Las élites encaran las elecciones como una oportunidad más de manipular a la población, no de escucharla (de hecho, el *big data* hace que los votos sean para ellas una fuente marginal de información sobre las preferencias de la gente), mientras que quienes protestan prefieren utilizar las elecciones como oportunidades para manifestarse, más que como instrumentos con los que influir en las políticas.

Son precisamente alternativas con cierta posibilidad de ganar o de reemplazar a las formas existentes (y claramente obsoletas e inadecuadas) de hacer política (y, en especial, al modelo actual de democracia) las que la «gente de las plazas» (expresión acuñada por Thomas Friedman), la que instala tiendas durante unos días —o unas semanas, a lo sumo— en plazas, parques o bulevares como Tahrir, Maidán, Taksim, Bolotnaya, Rothschild, la Puerta del Sol, Sintagma, Altamira o Zuccotti, está orgánicamente incapacitada para inventar y, menos aún, para imponer a los órganos políticos vigentes.

Ninguno de los grandes movimientos de protesta ha producido un programa para cambiar el mundo o, siquiera, la economía. En ese sentido, es posible que lo que representen no sea tanto un motor potencial de actividad revolucionaria contra el capitalismo como una más de las consabidas válvulas de escape del

sistema capitalista [...]. Las protestas lograron perturbar el *statu quo* político, pero también contribuyeron a que las élites relegitimasen su poder, pues sirvieron de demostración práctica de la inexistencia de una alternativa real a esa clase dirigente [...]. Es un momento, no un movimiento. Es una explosión de subjetividad política, y las explosiones, por definición, no se pueden sostener en el tiempo.[12]

Los «movimientos» de protesta (yo también prefiero llamarlos, como Krastev, «*momentos* de protesta») nos revelan mucho acerca de lo que la gente no quiere, pero muy poco (o nada) de lo que la gente desea en lugar de aquello otro. Sabemos que los manifestantes están indignados ante la insensibilidad con la que sus representantes presuntamente ignoran sus problemas, sus deseos y sus postulados, así como ante la evidente incapacidad (y pretendida falta de voluntad) de sus gobernantes para hacer algo por descargarlos de sus penurias, o siquiera aliviarlas. Deducimos, con bastante buen tino, que lo que los impulsa a congregarse en plazas públicas es la necesidad de descargar la desconfianza y la ira acumuladas de tiempo, y mostrar hasta qué punto sienten tales emociones. Podemos conjeturar también que les asusta la dirección en que se están moviendo ciertas cosas de crucial importancia para ellos, y que están decididos a despertar a los poderes fácticos de su coma y a obligarlos a variar ese rumbo..., pero desconocemos hacia dónde. Yo creo, sin embargo, que Franz Kafka respondió ya por la «gente de las plazas» a esa pregunta mucho antes de que esta saliera a las calles a protestar:

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

—¿Adónde va el señor?

—No lo sé —le dije—, fuera de aquí, solo fuera de aquí. Fuera de aquí, nada más: es el único modo de que alcance mi objetivo.

—¿Conoce usted su objetivo? —preguntó él.

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

[13]

Y dio una segunda respuesta, complementaria de la primera:

Nadie, nadie puede abrirse paso hasta la India. Aun en sus días, las puertas de la India estaban fuera de su alcance; pero, no obstante, la espada del rey señaló el camino. Hoy, dichas puertas están en otra parte, más lejos, más alto; nadie muestra el camino; muchos llevan espadas, pero solo para blandirlas, y la mirada que las sigue solo consigue marearse.[14]

En su *Generativi di tutto il mondo, unitevi!*, un «manifiesto» por la sociedad de los libres, Mauro Magatti y Chiara Giaccardi nos aportan una valiosa pista a todos los que nos esforzamos por resolver el problema de que nadie pueda ya «abrirse paso hasta la India». Dirigen nuestra atención hacia las consecuencias imprevistas de haber creado una sociedad en la que —tras habernos liberado de nuestras cadenas, pero también de los rastros que aquellas dejaron en nuestra memoria y de los aislados y erráticos temores de que volvieran— «todos queremos ser libres, y si ya lo somos, entonces queremos ser aún *más* libres». En una sociedad así —nuestra sociedad occidental, pero no (¿aún?) su homóloga oriental—, queremos

mantener abiertas todas las posibilidades, forzarnos a vivir el momento pasajero, entregarnos ingenuamente a ese momento que jamás podremos repetir. [...] Lo paradójico del caso es que la libertad de elección misma se convierte en una restricción, pues reduce posibilidades, con lo que, al final, nos abstenemos de elegir. O mejor dicho, solo resultan aceptables aquellas elecciones que no comprometen el futuro y que, por eso mismo, quedan aplastadas al instante.

Esas palabras, creo yo, nos transmiten muy bien el estado del juego político en Occidente, aunque solo sirven para entender su futuro (?) en el Este. El Oeste y el Este de Europa, me inclino a pensar, comparten un mismo tiempo astronómico, pero no un mismo tiempo histórico. Nelson Mandela, en su libro de memorias *El largo camino hacia la libertad*, nos alertaba de las consecuencias de

semejante anacronismo:

Cuando salí de la cárcel, esa era mi misión: liberar tanto al oprimido como al opresor. Hay quien dice que ese objetivo ya ha sido alcanzado, pero sé que no es así. La verdad es que aún no somos libres; solo hemos logrado la libertad de ser libres, el derecho a no ser oprimidos. No hemos dado el último paso, sino el primero de un camino aún más largo y difícil. Ser libre no es simplemente desprenderse de las cadenas, sino vivir de un modo que respete y aumente la libertad de los demás. La verdadera prueba de nuestra devoción por la libertad no ha hecho más que empezar.

Magatti y Giaccardi, por su parte, desentrañan el mensaje de Mandela señalando que para evitar

peligros excesivos y crónicos, habría que reconocer que la «libertad durante la libertad» representa unos problemas separados de los de la «libertad bajo la coacción». Las democracias avanzadas no han abordado aún ese giro cultural. Ese retraso nos impide reconocer que las amenazas más serias a la libertad hoy en día se derivan, no de una falta de libertad, sino de las consecuencias básicamente imprevistas de la libertad liberada.

En resumidas cuentas, coincido de lleno con lo que sugieres de que señalar lo que «se ha perdido con la política de la Europa del Este [...] serviría también para arrojar más luz sobre las deformidades de la Europa occidental»; pero sospecho que centrarnos en lo que «se ha perdido» en la política europea oriental es un tanto engañoso, pues nada que todavía no se haya tenido puede «perderse». La libertad esencial de los individuos humanos que tan evidente resulta en la Europa occidental —tras una lucha a contracorriente de siglos que la ha convertido en algo evidente en cuanto está tácitamente asumida y, por lo tanto, ya no es objeto de reflexión («*zuhanden*», diría Heidegger)— no ha tenido todavía en la Europa del Este el tiempo ni la oportunidad necesarios para asumir la modalidad «*vorhanden*», es decir, para que se haya podido percibir y constatar con todos sus misterios y paradojas: como un objeto de cognición y comprensión no completas todavía, pero que

precisan ser completadas con urgencia, y, al mismo tiempo, como un llamamiento contundente a la acción. Si hacemos lo que, según tú sugieres, podemos y debemos hacer, estaremos sin duda «arrojando más luz» sobre las deformidades de la Europa occidental, pero porque estaremos poniendo de relieve y aclarando la naturaleza «diferente» de ese tipo bastante novedoso de «deformidades» que acosan a Occidente, comparadas con aquellas que todavía no se han dejado atrás en el Este y que siguen allí muy vivas en la memoria colectiva y en los hábitos y la visión del mundo inculcados como rutina instructora durante la larga era de «no libertad» allí vivida. En Occidente, la democracia se enfrenta tanto como en el Este de Europa a formidables peligros, pero se trata de amenazas que proceden de fuentes distintas y que se manifiestan en dos conjuntos separados y diferentes de «deformidades».

Dicho esto, el hecho de que compartan el mismo tiempo astronómico en un mundo traspasado de autopistas de la información sin duda debe de ser un fértil semillero para la generación de amalgamas híbridas, cosidas con retales de muy diversas influencias e inspiraciones, y está muy probablemente destinado a contaminar la prístina pureza de los tipos ideales (algo de lo que da fe la popularidad del concepto de «modernidades múltiples»). La dicotomía es un útil mecanismo heurístico; sería un error, sin embargo, aplicarla como si se refiriera a una yuxtaposición empírica de dos totalidades completas, autosuficientes e independientes.

## Capítulo 3

# ¿DÓNDE BUSCAR LAS GRANDES PROMESAS DE LA MODERNIDAD? MIEDO Y ASCO EN EL NUEVO MUNDO FELIZ

---

**Leonidas Donskis:** En este comienzo del siglo XXI, es probable que vivamos en ese mundo en el que un ejercicio efectivo del poder («efectivo» porque se traduce en una amenaza creíble del uso de la violencia o en un buen rendimiento económico) cada vez más signifique una licencia para abandonar la libertad individual, las libertades civiles y los derechos humanos. Por desgracia, no hay redes sociales, ni educación de masas ni sensibilidad global emergente que pueda alterar esa lógica de las cosas.

Desde los tiempos de Nicolás Maquiavelo, una revolución silenciosa ha venido produciéndose en el mundo de la consciencia y la sensibilidad humanas. Si el criterio y la definición de «verdad» dados, entre otros, por Tomás de Aquino (entendida como la correspondencia entre la cosa y el intelecto: «*adaequatio rei et intellectus*») seguían estando operativos en ciencia y en filosofía, sin duda dejaron de estarlo en la vida práctica y en la política, donde ya no se creía que el poder procediese de Dios ni que la política fuese morada intrínseca de la virtud o una forma de sabiduría. En ningún

lugar está mejor encarnada la revolución moderna ideada por el pensamiento político de Maquiavelo que en su concepto de «*verità effettuale*» («verdad efectiva»), por el que la verdad deviene en práctica o, más concretamente, en acción práctica. La verdad en política la produce aquella persona que genera acción y logra resultados, pero no quien define, explica y cuestiona, a la luz de la virtud, esa acción y esos resultados, o los examina en el contexto del canon clásico; lo cual equivale a afirmar que la verdad es eficacia, es éxito, y, a la inversa, que el éxito es la verdad.

El político capaz de crear una práctica duradera, de transformar una idea en una acción y de institucionalizar esa idea es quien tiene la verdad de su parte. El cómo consiga todo eso es secundario. No hablamos de un fin que justifica los medios, sino de un agente que consigue encajar a escépticos y críticos, de todas las épocas y de diversas culturas, en una misma forma de política y vida, que pasa a considerarse correcta, histórica e inmortal. La verdad es lo que permanece en la memoria, mientras que el fracaso está condenado a morir y a ser tildado de fiasco y de vergüenza. La supervivencia aun a costa de la virtud y de cualquier otra moral superior: he ahí el grito de guerra desde los inicios del mundo moderno; no sería hasta más tarde cuando ese grito sería distorsionado por los darwinistas sociales y por los racistas para convertirlo en centro simbólico de la lucha por la supervivencia.

El tirano que ha centralizado el Estado y ha liquidado a sus oponentes se convierte en padre de su nación, mientras que el déspota que ha intentado hacer lo mismo pero ha perdido o no ha logrado alcanzar todos sus objetivos se gana el desprecio y el olvido universales. Las fuerzas que llevan a cabo un golpe de Estado o una revolución que triunfa pasan a ser heroicos insurrectos que se enfrentaban a unas instituciones reaccionarias y moralmente ruinosas, pero si fracasan, se quedan en meros conspiradores o amotinados. La vergüenza y el estigma se asignan, no a la negación de la virtud o a la aceptación de la maldad, o a una elección activa del mal, sino a la pérdida de poder, a la incapacidad para retenerlo,

al sufrimiento de la derrota. El poder es objeto de respeto y honra, pero la impotencia absoluta o la simple debilidad no merecen una concepción filosófica propia ni compasión alguna. En un paradigma así, no se debe empatía ni compasión más que a quienes no participan en la esfera del poder. Pero para quien ya está en ella, lo único que le aguarda es el éxito o la muerte seguida de la desaparición. Y la muerte puede ser simplemente el olvido: vienen a ser la misma cosa.

De ahí que, en este paradigma del instrumentalismo moderno, la traición se justifique con facilidad: si lleva a la conservación o la expansión del poder, es fácil retratarla como un doloroso sacrificio en nombre del Estado o como un gran fin o ideal común. Pero si la traición termina en fracaso y la conspiración es un fiasco, entonces, con la ayuda de la autoridad simbólica y de la maquinaria estatal, será claramente colocada en la exaltada categoría de la deslealtad suprema al Estado: la «alta traición». Si la conspiración salió bien y el jefe de Estado o de la institución en cuestión ha sido liquidado (o, cuando menos, su autoridad ha quedado seriamente tocada), entonces los conspiradores son elevados a la categoría de patriotas y estadistas; pero si el sistema antiguo prevalece y barre a todos los que organizaron la conspiración, estos no solo son destruidos, sino que pasan a la historia como traidores y como personas desleales; es decir, como unos débiles.

Por último, hay también una metafísica de la traición; esta puede ser justificada por la decepción causada por antiguos amigos, socios, compañeros de armas o ideales, pero eso no cambia lo fundamental del asunto. Una traición interpretándose a sí misma de ese modo suena como el ingenuo rehén de una decepción creada por él mismo y del descubrimiento de un mundo nuevo, pero lo cierto es que sus causas profundas radican en otro lugar. En nuestra época, la traición se ha convertido en la oportunidad, la fortuna y la práctica del hombre «situacional»: un pragmático y un instrumentalista arrancado de su esencia humana y aislado de (y por) las otras personas. Como es bien sabido, el remordimiento y la culpa han

devenido hoy día en mercancías políticas en los juegos de comunicación pública, igual que el odio cuidadosamente dosificado. Tal vez la infidelidad no se haya convertido tanto en un artículo de intercambio como en un elemento de razón instrumental y virtud situacional.

En un mundo de lazos humanos intermitentes y de palabras y juramentos inflados, la deslealtad ya no impresiona a nadie. Cuando la fidelidad deja de ser un rasgo central de nuestra personalidad y una fuerza integradora del conjunto de la identidad de un ser humano, la traición pasa a convertirse en una «norma» y una «virtud» situacionales. ¿Qué le sucede entonces a la política? Que muta en refugio para personas de tan situacional (o «móvil», como la llamó Erich Fromm) verdad. Se presta así fácilmente a ser terreno explorado por aventureros, delincuentes y bandidos de diversa calaña. El vencedor se lo lleva todo, tanto allí como en cualquier otro lugar de nuestro cada vez más competitivo e instrumentalista mundo.

Veinticinco años han pasado desde la caída del Muro de Berlín y del comunismo en Europa. Mucho tiempo ha transcurrido y mucho ha cambiado en el Viejo Continente hasta dejarlo irreconocible. Es, pues, legítimo que nos preguntemos: ¿en qué punto nos encontramos ahora? Y ¿qué hay que hacer?

Permíteme que empiece diciendo que una de las paradojas del cambio político es que, cuanto menos poder tienes, más comprometido —en el sentido moral y político del término— puedes estar. Los disidentes de la Europa del Este nunca han explotado el odio y el miedo, dos preciosas mercancías de la política moderna. En cambio, han puesto el énfasis en la responsabilidad ante la humanidad y en el compromiso con los derechos humanos. La autovictimización, la impotencia deliberada y gozosa, el desentendimiento voluntario, la exaltación del propio carácter de víctima y el martirologio comparativo con la correspondiente

pregunta de quién es el que más sufre —como si el sufrimiento de una persona pudiese conmensurarse con el de otra— todavía estaban por llegar.

Veinticinco años después de la caída del comunismo, nos sentimos tentados a explotar nuestro carácter de víctimas como un aspecto de la política exterior: en cuanto no disponemos de poder, la impotencia y el sufrimiento se convierten en pasaporte al Paraíso de la Atención Mundial. A veces, llegamos incluso a justificar nuestros fracasos políticos y nuestros momentos bajos en la historia reciente como algo surgido de nuestra impotencia o de las infinitas manipulaciones que se maquinan a nuestro alrededor. Aunque esta parece ser hoy una maniobra bastante de moda en los juegos de poder (algo que nos permite ganar mayor legitimidad moral a base de agudizar la atención de los demás al aumento de nuestro sufrimiento y nuestra impotencia), la cosa era distinta en los tiempos en que el comunismo fue derrotado.

Esa, en general, es una tendencia peligrosa en la actual Europa central y del Este, pues nace de otra tendencia, más global, a buscar atención a toda costa a cambio de popularidad, publicidad y poder. Las historias desgarradoras, el abandono de la privacidad y la autoexposición se han convertido en los medios favoritos para conseguir prestigio y poder por parte de los que pueden practicar el elevado arte de trasladar lo privado a lo público, y de transformar sus historias personales e íntimas en dominio público o, incluso, en noticias de última hora. Y ese es un arte que tiene ahora mucha demanda. Esa había sido una función normalmente reservada a los famosos, pero ahora los intelectuales y los políticos no pueden sobrevivir si no es convirtiéndose ellos mismos en celebridades o en víctimas, como tú mismo, Zygmunt, has señalado en tus libros.

Sea cual sea el caso, las cosas no eran así hace veinticinco años. La Europa central y del Este se hizo famosa entonces por su audacia y compromiso, y no por su miedo y su capacidad de desentendimiento. El movimiento Solidaridad en Polonia, verdadero clímax de la valentía europea oriental y central y de la esporádica

capacidad asociativa allí demostrada, tuvo precursores en los diversos Grupos Helsinki formados en la antigua Unión Soviética, en los disidentes de la asociación Memorial en Rusia y en otras agrupaciones de mentes de la disidencia y de opositores. En aquellos tiempos, casi nadie hablaba de sufrimiento ni de victimización, pues lo que importaba era cómo recuperar el sentido de la autoestima, la dignidad y la confianza de aquellas personas en sí mismas.

Ni que decir tiene que nos estamos refiriendo a grupos bastante reducidos de individuos valientes; pero fueron ellos quienes hicieron posible erradicar el comunismo de la faz de Europa traduciendo su coraje individual en fervor popular, así como en una intensa fe en la causa correcta. El coraje, a diferencia del miedo y el odio, estuvo detrás del milagro de la libertad de la Europa central y del Este, tanto en aquel *annus mirabilis* de 1989 como en los años de disenso que precedieron y anticiparon la liberación y la emancipación de la Otra Europa, como la llamaban Czesław Miłosz y Milan Kundera. Esa actitud contrastaba muy especialmente con el odio y el miedo que tan a fondo habían explotado el régimen soviético y sus satélites como método de movilización política y de control social de las masas.

El desprecio al miedo es algo muy arraigado en el pensamiento y la política de disenso y libertad de la Europa central y del Este. Si otorgamos a George Orwell la condición de europeo oriental honorario, como la poetisa y disidente rusa Natalia Gorbanévskaya sugirió que hiciéramos, su *1984* también exhibe esa preocupación moral europea oriental característica. El personaje principal de *1984*, Winston Smith, y su amante Julia desprecian el miedo, al que tratan de enfrentarse y que intentan erradicar de sí mismos.

Con anterioridad a la distopía que Orwell escribió en 1948, Mijaíl Bulgákov, en su *El maestro y Margarita*, situó precisamente en el miedo la fuente del mal. Según él, el miedo es el motivo por el que una persona traiciona a un amigo, es desleal a un mentor y lo rechaza, o se desentiende amoralmente de toda responsabilidad por

la vida de un individuo, aun después de haberlo visto cara a cara y de que haya captado su atención y su imaginación. El miedo es lo que más desprecia Poncio Pilato de sí mismo tras lavarse las manos y permitir que Joshuá (el nombre que Bulgákov da a Jesucristo en su obra maestra, hondamente influida por el maniqueísmo y por la versión que Ernest Renan escribiera de la historia del cristianismo) fuese crucificado.

La Europa del Este cumplió las silenciosas promesas y obligaciones morales de sus destacados pensadores y eminentes escritores venciendo al odio y al miedo. En 1989, el comunismo cayó en la Europa oriental como consecuencia del coraje, la determinación, la audacia y la solidaridad. Por incidir en un detalle sutil apuntado por Michael Ignatieff, recordaré que el discurso de los derechos humanos fue producto de la valentía del Este y de la organización de Occidente. No deja de ser irónico que ciertos políticos y figuras públicas de la actual Europa del Este tiendan a caracterizar los derechos humanos como un invento exclusivamente europeo occidental con el que Occidente supuestamente nos controla y nos impone sus «foráneos» valores de laicismo y respeto por las minorías. Ese es un argumento empleado sobre todo cuando se trata de defender ridículas leyes sobre los llamados «valores tradicionales» o sobre la «verdadera familia» o sobre otras perlas de folclore homófobo y antieuropeo.

¿Qué nos ha pasado? Milan Kundera escribió en su ensayo titulado *La tragedia de la Europa central* que todas las revueltas y revoluciones centroeuropeas fueron esencialmente románticas, nostálgicas y, en la práctica, conservadoras y anacrónicas.<sup>[1]</sup> A raíz de nuestra idealización de Europa, sobre todo de su primera modernidad, identificamos libertad y democracia con Europa, y encuadramos nuestras políticas de emancipación dentro del marco de nuestro regreso a Europa. Pensamos —con razón— que la versión soviética de la modernidad era la más brutal de todas y, por consiguiente, tratamos de reemplazarla por Europa, aunque sin resolver el problema pendiente de que la clase de Europa con la que

nos identificábamos o a la que aspirábamos no existía en aquellos momentos nuestros de agitación y turbulencia. Tampoco es que, con el tiempo, se convirtiera en algo mejor ni peor; simplemente, pasó a ser algo radicalmente distinto de lo que imaginábamos o creíamos que sería y debería ser.

Nuestras revoluciones (las «de terciopelo» o las «cantadas») trataban de detener el cambio social, pero, al final, acabamos siendo rehenes de un vertiginoso cambio social y político que transformó nuestra parte de Europa en el laboratorio de pruebas de una aceleración sin precedentes de la historia, con todas sus incertidumbres e inseguridades. Por ejemplo, durante estos últimos veinticinco años, más de medio millón de personas han emigrado de Lituania y se han instalado en Estados Unidos, el Reino Unido, Irlanda, España, Alemania y otros países. No se trata, ni mucho menos, de un fenómeno específicamente lituano, pues Polonia y Eslovaquia se enfrentan a problemas parecidos. Las abruptas divisiones sociales y la corrupción endémica han movido frecuentemente a los europeos orientales al desencanto, incluso con sus más impresionantes logros, incluido su ingreso en la UE.

Y es ahí donde entra en juego un argumento fundamental. El populismo llegó a nuestros países y se asentó firmemente en ellos como fruto de una importante trayectoria política. ¿Qué es el populismo entonces? ¿Consiste en un interés genuino por el bienestar de la nación expresado mediante una forma exagerada de patriotismo? Lo cierto es que no, pues la sustancia real de ese fenómeno radica en otra parte. El populismo es una habilidosa, incluso magistral, traslación de lo privado a lo público, con la habilidad adicional de explotar el miedo al máximo. El miedo y el odio son hermanos gemelos, como bien sabemos. Ninguno de ellos camina solo sin la compañía del otro.

Pero, esta vez, no se trata de un odio organizado, como el de los «dos minutos de odio» de Orwell, ni como el de las sesiones de histeria colectiva y orgía de odio grupal que organizaba el Partido o que se practicaban en la Unión Soviética y en otras «democracias

populares». Ahora se trata, más bien, del miedo real de una persona, de un particular, elevado a la categoría de preocupación pública o, en ocasiones, traducido incluso a una obsesión de masas.

La pregunta que cabe hacerse entonces es: ¿miedo a qué? Y la respuesta es muy simple: miedo a cualquiera que personifique nuestras propias inseguridades e incertidumbres y cuyos rasgos faciales predeterminen ya el nombre de pila y los apellidos que le suponemos por culpa del excesivo sensacionalismo de la cobertura informativa en general, de los artículos de opinión de los tabloides y de teorías de la conspiración varias. Es miedo al islam y a los musulmanes, miedo a los inmigrantes, miedo a los gais y a las lesbianas, miedo a los rojos ateos, miedo a nuevas conspiraciones judías mundiales... Hay donde elegir.

Como bien ha mostrado Mark Lilla en su agudo análisis sobre Francia tras la tragedia de Charlie Hebdo, la nueva novela de Michel Houellebecq (*Sumisión*) se ha convertido en una potente herramienta en manos de la extrema derecha, en vez de cumplir el principal cometido que cabría esperar de la obra de un autor de distopías, provocador, polemista y satírico como él.<sup>[2]</sup> En una sociedad del miedo, la risa corre el riesgo de convertirse en un grito de guerra, y la sátira, al igual que todas las distopías o novelas de advertencia, tiende a ser aprovechada para crear tenebrosos panfletos políticos de miedo y odio.

Nos convertimos en la clase de Europa que pensábamos que nunca nos aceptaría como parte de ella. Adoptamos todas sus fobias y sus estereotipos (esos que antes iban dirigidos contra nosotros). O acaso sea que el mundo se ha convertido todo él en una sola Europa central y del Este global. Si esto último fuera cierto, el cambio podría ser irreversible.

**Zygmunt Bauman:** Tú escribes que «la verdad es éxito y, a la inversa, el éxito es la verdad». Y añades que «el vencedor se lo lleva todo». Es algo que yo mismo diría que es la verdad y nada más que... ¿Sí? ¿Realmente es esa «toda» la verdad sobre la verdad? No,

ni mucho menos.

Para empezar, creo que tenemos que exponer la premisa que se oculta tras tus enunciados: la de «verdad» es una noción agonista, una noción que corresponde al vocabulario del antagonismo, el combate, la contienda, el conflicto, la lucha. Siempre que en el discurso aparece la idea de «verdad», señala la presencia de contendientes, competidores, detractores: es su oposición mutua la que pide —¿requiere?— la intervención de ese concepto. En una situación (improbable) de acuerdo universal, la noción de verdad resultaría superflua. De hecho, si esa peculiar situación universal perviviera eternamente, tal noción no habría llegado siquiera a nacer: sería inconcebible.

La «verdad», así, en singular, da paradójicamente fe indirecta de su pluralidad. La afirmación «*Esto* es verdad» tiene sentido a partir de que forma una pareja inseparable con la negación «*Eso* no es verdad». Por consiguiente, supone/afirma/confirma de modo latente lo que niega de modo manifiesto. O quizá sea una declaración de guerra contra su propio origen: contra el estado de las cosas (y la necesidad) que la ha generado. Ese estado está marcado por la pluralidad de mentalidades, puntos de vista, opiniones y creencias. Que algo sea verdad o que alguien «tenga razón» es (y no puede más que ser) una apuesta por una versión dentro de la rivalidad entre pluralidades de afirmaciones inconciliables (o que se niegan a ser conciliadas). Dicha pluralidad es una consecuencia ineludible —y, como tal, más que probablemente imposible de erradicar— de la diversidad de modos humanos de ser-en-el-mundo (también imposible de erradicar, amén de irreparable, creo yo). Dicho de otro modo, la «verdad» pertenece a la gran familia de los «conceptos esencialmente controvertidos» (según la terminología de Whitehead).

Cabe añadir que dicha familia es ciertamente extensa y que no deja de expandirse. El rasgo característico de la controversia a la que todos y cada uno de sus miembros están sujetos es la comprensión de lo descriptivo y lo axiológico, o mejor dicho, el

sometimiento de la *rei* a la *aestimationis* en la búsqueda de la *adequatio*. He aquí dos ejemplos ilustrativos improvisados de esa regla general: el mismo síndrome de la conducta puede considerarse revelador de la personalidad de un innovador y un precursor, o de la de un incompetente y un alborotador; la misma clase de acciones pueden ser catalogadas de actos de terroristas o de obra de unos combatientes por la libertad. Y eso sucede muy a menudo. O consideremos, si no, la diferencia entre un acto de violencia y un acto de imposición del orden legal. ¿Sería capaz de distinguir el uno del otro un visitante del espacio exterior, equipado con todos nuestros órganos sensoriales, pero desconocedor de nuestras jerarquías de valores?

Y así nos enfrentamos a otro dilema añadido, pero más profundo, más impresionante, y, pese a ello, más alejado si cabe de una solución sobre la que reine un «acuerdo universal». Y eso, a pesar de que lleva siglos ocupando y preocupando a los filósofos. Concretamente, me refiero a que si es posible separar con cierta efectividad la verdad de la mentira en el espacio de la *rei*, ¿podemos —o siquiera tenemos el derecho a— hacer lo mismo en el terreno de las *aestimationes*? ¿No es la expresión «falso valor» un oxímoron? ¿Cómo podríamos «demostrar» o «falsar» un valor, y de qué clase de autoridad —si alguna tuviera— estaría revestido el resultado de ese procedimiento en una querrela por la verdad? Repito aquí preguntas planteadas desde tiempos antiguos, pero que seguimos siendo tan incapaces de responder como Poncio Pilato, y para las que continuamos aguardando a la respuesta vinculante de Jesucristo. Sí, es cierto, son muchas las respuestas que se han propuesto y ofrecido, pero ninguna ha escapado hasta el momento al estatus de lo «esencialmente controvertido»: ni en el ámbito del discurso filosófico ni, lo que es más importante aún, en el de la práctica humana. Y en ningún sitio se hace más evidente y cruda esa realidad que en la memoria colectiva (y, por lo tanto, también en la «política de la historia» que se alimenta y se desarrolla a partir de las endémicas deficiencias y vulnerabilidades de dicha memoria).

Todas las variedades de memoria colectiva son (y no pueden más que ser) selectivas. Son, sin embargo, los políticos de la historia actuales o aspirantes quienes guían esa selección. No se trata solamente, como tú dices, de que «el éxito sea la verdad». El éxito político entraña la capacidad de revisar la memoria histórica (empezando por el cambio de los nombres de las calles y las plazas de las ciudades, o de la redacción de los libros de texto escolares o de los monumentos públicos), lo que, a su vez, favorece el éxito de la política, o, cuando menos, eso es lo que se pretende. Son los vencedores quienes escriben la historia, reza la conocida frase atribuida a Winston Churchill. Pero sería más exacto decir que la historia es «reescrita» continuamente por los sucesivos vencedores, y que el hecho de que los vencedores se mantengan en el poder es la condición necesaria —aunque no sea necesariamente suficiente— para que su relato sea inmune a nuevas reescrituras. Una inmunidad temporal (siempre temporal), claro está. «Pues, en el mundo en que vivimos, esto no es ya solo cuestión del deterioro de la memoria colectiva y de la declinación de la conciencia del pasado, sino del agresivo saqueo de lo que queda de memoria, la distorsión deliberada del registro histórico, la invención de pasados mitológicos al servicio de los poderes de la oscuridad.»<sup>[3]</sup> Es la maleabilidad y la corta esperanza de vida intrínsecas de la memoria histórica las que tientan y facultan a «los vencedores» a recurrir a agresiones carentes de escrúpulos con unas expectativas bien fundadas de triunfar en el empeño. Como comentaba al respecto Henry A. Giroux apenas unos años después de la catastrófica escalada en Iraq en un agudo, breve, pero impactante estudio reciente (una lectura obligada para cualquiera que esté de verdad interesado en el actual estado del juego de la «política de la historia»):

El debate predominante en la actualidad en torno a la crisis en Iraq y Siria nos brinda un ejemplo casi perfecto tanto de la muerte de la memoria histórica como de la debacle del pensamiento crítico en Estados Unidos. También señala la emergencia de una cultura profundamente antidemocrática de ignorancia fabricada y de indiferencia social. No cabe duda de que la memoria histórica

está siendo atacada cuando los medios de comunicación dominantes ofrecen su tiempo y su espacio al belicismo de políticos como los senadores John McCain y Lindsay Graham, o a gurús *retro* como Bill Kristol, Douglas Feith, Condoleezza Rice o Paul Wolfowitz, ninguno de los cuales posee ya credibilidad alguna en vista de cómo se han esforzado por legitimar la impenitente red de mentiras y engaño que se urdió como pretexto para la desastrosa invasión estadounidense de Iraq bajo el mandato de la administración Bush/Cheney.[4]

Giroux atribuye a la actual hegemonía de la «cultura del analfabetismo» mucha de la responsabilidad de la facilidad sin precedentes con la que las mentiras, las invenciones y la amnesia pública fomentada de forma artificial manipulan (o simplemente borran) el contenido de la conciencia histórica pública, y, como John Pilger, insiste en que lo que interviene en la muerte de la alfabetización y en el fomento de la ignorancia como virtud cívica es una «trampa de confianza» por la que «los poderosos quieren que creamos que vivimos en un presente eterno en el que la reflexión se circunscribe a Facebook y el relato histórico es dominio privativo de Hollywood».[5] Las citas y los extractos de texto sustituyen al relato, la superficialidad sustituye a la reflexión, y surfear por los restos y los desechos flotantes de naufragios y desastres del pasado sustituye a la reflexión. Vivimos en una cultura del olvido, no de la memorización. En la actualidad, los corredores de bolsa (y, a la vez, accionistas) de la memoria histórica centran sus esfuerzos en erosionar los poderes de retención de dicha memoria y en promover la amnesia histórica.

Voy a hacer dos comentarios más sobre otros dos temas de importancia que tú planteas. Uno es la traición, que ha ahuyentado la fidelidad, aglutinante usado en el pasado para consolidar/integrar identidades humanas. Este es un fenómeno que casa bien con el resto de la cultura moderna líquida y con su conocida tendencia a devaluar la duración y a ennoblecer la fugacidad y a ascender la «flexibilidad» a la categoría de aptitud primordial en el arte del saber vivir. En vez del «*projet de la vie*» sartreano, hoy lo que se recomienda como guía suprema (y puede que única fiable y

fidedigna) de la aventura autoidentificativa es una veleta, muy valorada precisamente por su capacidad para recoger al instante el más ligero cambio en las novedades, manías y modas al uso, así como en el tono y el contenido de la «comidilla» general y de «lo único que cuenta» en cada momento. Esta clase de asesoramiento, tan armoniosamente en sintonía con esa mala costumbre nuestra de agarrarnos a un clavo ardiendo cuando nos estamos ahogando en un pozo, era lo que se podía esperar ya (¿verdad?) de la apresurada vida vivida bajo lo que Thomas Hylland Eriksen llama la «tiranía del momento» y bajo la presión de la «cultura ahorista» (Stephen Bertman), la compresión del espacio-tiempo (David Harvey) o la velocidad-espacio (Paul Virilio), cuyos puntos de orientación sólidos (incluyendo la herencia y los legados del pasado) están instalados en ruedecillas, cuyos faros guía han sido reemplazados por parpadeantes luces estroboscópicas (palabra formada a partir del vocablo griego que significa «giratorio», «que da vueltas» o «vertiginoso»), y cuyos avatares de la Pimpinela Escarlata de la baronesa Orczy han sido sustituidos por compañeros de viaje. Yo pienso que lo que la Razón, en alianza con la experiencia y con la evidencia empírica, nos impulsa a hacer para dar sentido a las vidas de las mujeres y los hombres contemporáneos es sustituir el concepto del «imparable proceso de reidentificación» por el término zombi «identidad». En este caso, como en tantos otros, los gestores de la política, conchabados con los mercados de consumo, sacan partido del mareante vértigo moderno líquido que provocan la condición existencial humana y las incertidumbres que tan profusamente genera esta.

Y una última cuestión, seleccionada entre las muchas que has comentado: la de la cruel situación que a los hijos de la cadena de revoluciones en Europa del Este les ha planteado el salto a la libertad que dieron un cuarto de siglo atrás. Tú escribes que «la clase de Europa con la que nos identificábamos o a la que aspirábamos no existía en aquellos momentos nuestros de agitación y turbulencia». Dejo a un lado la pregunta, todavía por responder,

de si «alguna vez» ha existido, pues lo importante en este caso es la inclinación —común a todas las revoluciones radicales— a tejer la imagen del destino al que se quiere llegar con los retales del malestar provocado por los aspectos molestos y repulsivos del *statu quo ante*; toda revolución radical se arriesga a provocar por esa razón un elevado número de víctimas colaterales diversas que sucumben a las esperanzas frustradas y las expectativas mortinatas. No es sorprendente, pues, que las revoluciones sean acusadas tan a menudo del pecado (o el crimen) del infanticidio. Algo de verdad hay en esa acusación, aunque a menudo sirva de tapadera para ocultar una verdad más importante —capital incluso— como es la de que las revoluciones (victoriosas) tienden a multiplicar las filas de autoproclamados hijos suyos que tratan *a posteriori* de revisar su pedigrí a base de reunir/inventar pruebas de su elegida filiación *ex post facto*. Lo principal que quiero argumentar aquí, en cualquier caso, es que un rasgo indebidamente obviado pero mucho más significativo y trascendental de las revoluciones es su tendencia parricida. Al fin y al cabo, la tendencia de la élite política emergente en la sociedad posrevolucionaria a desarmar, desprestigiar y denigrar a los padres de la revolución, indeseables competidores suyos por el respeto y la autoridad públicos, explica muy buena parte de la historia política polaca del último cuarto de siglo, como también explica, me imagino, la de su equivalente lituana. ¿Me equivoco?

**LD:** Nada se aproxima más a la verdad que tu idea de que esta tiene una naturaleza sumamente ambivalente y agonista. No la considero aquí como la «verdad» en el sentido durkheimiano de ese término, sino como la verdad sobre la verdad misma. De hecho, anhelamos conceptos agonistas que nos mantengan movilizados, resilientes y preparados para afrontar las inquietantes complejidades de la vida moderna. Es precisamente por motivos así por los que tan desesperadamente necesitamos «fe», «identidad» y «comunidad», ya vengan en forma de afirmaciones anónimas de nuestras vidas y nuestras acciones o como máscaras de ritual social.

Parecida razón me induce a pensar que fue realmente en el siglo XIX cuando surgieron los nuevos actores colectivos en el mapa político del mundo. Es verdad que, tras la primera guerra mundial, nacieron varios Estados nación nuevos, pero la segunda mitad del siglo XIX allanó el camino para ese movimiento definidor de una nueva civilización. El periodo fue llamado el siglo de la construcción nacional, así como la era de la primavera de los pueblos. Lo que ocurrió tras la segunda guerra mundial fue percibido como un punto de inflexión en la historia mundial porque vino a proporcionar la página de cierre de la saga política de la Europa moderna. Nacieron naciones, se dibujaron fronteras estatales y nadie pensó que podríamos volver a meter los pies de nuevo en el mismo río. Más aún: nadie siquiera sospechó que cambiaríamos nuestra zona horaria histórico-política.

Durante mucho tiempo, dimos por sentado que estábamos viviendo en un mundo crecientemente posnacional. La caída del Muro de Berlín venía a señalar el final de la sangrienta historia moderna de ideologías opuestas entre sí, según lo anunció Francis Fukuyama. El golpe que Europa encajó con la terrible guerra desatada en la antigua Yugoslavia fue doble: ante todo, puso al descubierto la impotencia, la ceguera moral y política autoinfligida, y el autoengaño de toda la política y el poder blando en Europa, culminados en Srebrenica con los ocho mil miembros de la población civil asesinados en dos días ante la mirada de los cascos azules holandeses, que fue, con diferencia, el más horrible crimen contra la humanidad cometido en Europa desde la segunda guerra mundial; pero, en segundo lugar, reveló la facilidad con la que la gente saltó cincuenta años hacia atrás en el tiempo para llegar a una zona horaria histórico-política radicalmente diferente.

Uno de los detalles más horripilantes en Bosnia-Herzegovina era que las personas se estaban masacrando entre sí usando nombres y etiquetas que no tenían absolutamente nada que ver con lo que debería haberse visto como realidad presente de aquel momento. Denominaciones como *chetniks* (nacionalistas y monárquicos

serbios) o *ustashi* (fascistas croatas) volvieron a cobrar vida en cuanto surgió la necesidad de justificar una nueva matanza en una guerra fratricida. ¿Había algún *chetnik* o *ustashi* real en la antigua Yugoslavia en la década de 1990? Obviamente no, ninguno. Por desgracia, la UE vivía entonces en su propia zona horaria histórico-política, que no era otra que la de un cuento de hadas (por abundar en un ingenioso comentario lanzado por Pascal Bruckner durante una charla en Bratislava).

Lo que sucedió en la antigua Yugoslavia, pues, fue que unos individuos trastornados o políticamente conturbados se retiraron de la realidad y optaron por vivir temporalmente en una zona horaria histórico-política radicalmente distinta y por restablecerla. Eligieron vivir en otro tiempo, sustrayéndose de la realidad social y abandonándola en pos de un fantasma, un proyecto logocrático a corto plazo, un espectro de memoria selectiva y olvido deliberado. ¿Y qué decir de la sensación de *déjà vu* que nos produce oír y leer el epíteto «banderistas» sacado del baúl de los recuerdos por la propaganda promovida por el Estado ruso? ¿De verdad queda algún banderista de carne y hueso en la Kiev actual? ¿Había alguno allí hace un año, durante la revolución del Euromaidán?

Lo cierto es que es largo el trecho que va del lavado de cerebro y la propaganda sin más hasta ese otro fenómeno, más complejo, del abandono de la zona temporal presente y el posterior regreso a esta. Lo que subyace a ese mecanismo es un trauma histórico, una pauta de identidad reprimida o un conflicto de identidades y lealtades. Podemos dejar de explicar la realidad como es y, en su lugar, desplazarnos al pasado para tratar de reactivarlo o de recuperarlo. De ahí que existan incontables guerras de la memoria en Europa. Esa forma de existencia de «retirada y retorno» puede apreciarse, pues, no solo en el caso de la adiaforización de la consciencia (abandonando temporalmente la zona de nuestra sensibilidad humana para, luego, regresar a ella), sino también en los casos de las zonas horarias histórico-políticas trastocadas.

El descontento profundo con el tiempo actual y la consiguiente

tentación de repetir o restablecer la historia son unas de las sensaciones y situaciones más explosivas y peligrosas de nuestro mundo. Acarrear la pérdida del sentido del tiempo social y político. Los dictadores —o incluso unos individuos perfectamente razonables, avalados por unas credenciales democráticas que se dirían incuestionables— pueden creerse capaces de impartir justicia o de extraerla del pasado para proyectarla hacia el presente o hacia el futuro. Pero no todas las formas de retirada y retorno suponen un grave peligro para el mundo.

En su novela *El invierno de mi desazón* (1961), John Steinbeck sacaba a la luz ese mecanismo como algo hondamente incrustado en el modelo de conducta humana moderna: podemos desalojar y deshabitar el mundo de las normas y desprendernos de nuestras opiniones y actitudes de hoy en aras del bienestar, la autoestima, la protección y la seguridad de mañana. Él describe con trazo de genio ese mecanismo del vivir en otra parte temporalmente para recobrar o restablecer el control sobre las circunstancias. Para ser capaces de remodelar nuestras vidas, tenemos que retirarnos de nosotros mismos en lo que a nuestras actitudes, compromisos a largo plazo, orientaciones de valores e ideas, e incluso sensibilidades, se refiere.

Esto es más cierto aún en lo que respecta al ámbito de las naciones. Los sociólogos consideran desde hace tiempo que el nacionalismo es un fenómeno específico del siglo XIX, y no les falta razón. Sin embargo, ese hecho en sí no significa que las naciones no puedan remodelarse o que no puedan intensificar su plebiscito cotidiano, como Ernest Renan lo llamaría.[\[6\]](#) Las naciones pueden originarse en repetidas ocasiones, insisto, abandonando nuestra realidad posmoderna y exaltando un conjunto de sentimientos y actitudes que los sociólogos adscribirían a la segunda mitad del siglo XIX o la primera del XX.

De hecho, durante la guerra en la antigua Yugoslavia, fueron tanto los individuos como los grupos y las sociedades quienes se dedicaron activamente a restablecer y revivir los periodos de la historia europea de preguerra y de posguerra. Podría decirse que

Ucrania vive ahora en su propia zona temporal, su propio huso horario histórico-político, generada por unas coyunturas críticas de su historia y su política modernas que posibilitan y repiten elecciones morales similares (o incluso idénticas) a las del siglo XX. Cuando Angela Merkel señaló que Vladimir Putin vive en otro mundo en lo que a la realidad política se refiere, posiblemente fue porque sintió lo desconectado que él estaba del tiempo histórico-político en el que ella está situada.

El siglo XXI ha tenido, así, un dramático e inesperado encuentro con los siglos XIX y XX del que han emergido sombrías escenas retrospectivas de la historia política más o menos reciente de Europa. La historia lineal no existe, ni en Europa ni fuera de ella. Los seres humanos y las sociedades están condenados a vivir en zonas temporales diferentes. ¿Pueden una zona horaria histórico-política como esa y nuestro mecanismo de retirada y retorno ser considerados fenómenos cognitivos? ¿Guardan relación con nuestra autocomplaciente y selectiva memoria? ¿O se trata más bien de indispensables elecciones morales nuestras, como los moralistas tenderían a recalcar? Sea cual sea el caso, esto muestra que la historia lineal y progresiva es una promesa incumplida de la modernidad, como lo es también el progreso social en general. El universalismo forma parte de ese mismo proyecto fallido, pero esto es algo a lo que me referiré más adelante, cuando reflexione sobre lo que le sucedió a la Europa del Este.

**ZB:** Los mitos de los orígenes (y las apolilladas memorias que tú desenmarañas aquí pertenecen a esa categoría) no son registros de hechos históricos. Son, más bien, escenarios de unas obras teatrales pensadas para ser representadas una y otra vez; cada función diferenciada de la anterior quizá por un final distinto, pero seguidoras todas de una parecida pauta y, por ello mismo, empeñadas en curvar el tiempo pretendidamente lineal hasta volverlo circular. Vinculan la idea de un orden predestinado de las cosas a una llamada a la acción: para completar ese círculo

prediseñado, hay que seguir la pauta marcada hasta su preestablecido final. El nacimiento de una comunidad nacional es un logro irreversible, inapelable, pero también es un proceso inacabado (¿inacabable?): el principio de una interminable e irrompible cadena de renacimientos. Ese es uno de los mensajes —diría que el principal mensaje— de la alusión de Renan al plebiscito de todos los días. El mensaje es: el voto no es un hecho puntual; la urna tiene que volver a llenarse día sí, día también. Los mitos de los orígenes —los mitos fundacionales o etiológicos— maridan la acción continua con un deber predestinado. Para Johann-Gottlieb Fichte, los alemanes nacían alemanes, pero el significado de ser alemán era vivir la vida al modo singularmente alemán. Auguste-Maurice Barrès expresó una opinión similar sobre la «francesidad» de los franceses. Pertenecer a una comunidad nacional es un indomable (y, por lo tanto, indisputable) destino que, al mismo tiempo, libera a sus hijos, si bien la libertad de estos no puede adoptar otra forma que no sea la aceptación agradecida y entregada de ese destino preestablecido.

Uno se siente tentado a ver ese «siglo de la construcción nacional» (y estatal) que tú invocas como un momento de reciclaje del secular modelo de la relación entre Dios y el Hombre (Dios dio vida al Hombre, cuyo deber, a cambio de ello, es dedicar su vida al servicio de Aquel) reconvertida en el vínculo entre Nación y Hombre, un momento que alcanzaría su culmen con la «Primavera de las Naciones» de 1848, en la que los derechos hereditarios a gobernar de una realeza especialmente ungida para ello se reconvertirían en la autoridad suprema del «pueblo» o «*Volk*» y engendrarían en Europa los que, antes del fin del siglo XIX, serían la primera serie de «Estados nación», un modelo que los imperios coloniales eurocéntricos exportarían después al resto de continentes y que las colonias emularían tras la disolución de dichos imperios (sin olvidar que Woodrow Wilson lo elevaría en Versalles al rango de derecho universal de las naciones a su autodeterminación).

A mi juicio, la Dieta de Augsburgo de las dinastías gobernantes de Europa, convocada en 1555 para poner fin a la devastadora

guerra de religión pos-Reforma, constituyó el momento de despegue de ese proceso. La fórmula «*Cuius regio, eius religio*» que se dispuso a tal fin en Augsburgo —y que sería aceptada finalmente en otra conferencia de paz en las ciudades de Münster y Osnabrück tras otra guerra de treinta años de duración (1617-1648), y aplicada (aunque fuera a regañadientes) a partir de entonces— serviría de modelo para los Estados nación soberanos (que irían sustituyendo paulatina pero inquebrantablemente la «*religio*» por la «*natio*»). El Imperio austrohúngaro («el único imperio que se recuerda con nostalgia en todos sus antiguos territorios», como sobre él comentó Eric Hobsbawm)<sup>[7]</sup> fue la única zona de Europa que se resistió a la aplicación de esa fórmula y desplazó la nación del plano político al cultural, promoviendo y practicando la disociación entre lo nacional y la soberanía territorial. Esa práctica que desafiaba a la norma general sirvió a Otto Bauer, Friedrich Rainer y Vladimir Medem de fuente de inspiración para sus ideas de «autonomía cultural» de las naciones como sustitutiva del modelo de separación territorial y soberanía política de las mismas (modelo este último coincidente con la tendencia iniciada previamente de separación de Iglesia y Estado). Pero esas ideas quedaron enterradas en la misma tumba en la que fue sepultada la Austria-Hungría que las inspiró y que trató de llevarlas a la práctica.

Lo cierto es que «no» vivimos en un mundo «posnacional». Nada más lejos de ello: el «siglo de la construcción nacional» parece hacerse interminablemente largo; no se le ve aún final. Lo paradójico del caso es que fue la imparable globalización de la interdependencia humana y del poder la que fijó las opciones de las elecciones de vida individuales y colectivas, y la que fomentó la recuperación del ardor y el vigor de la construcción nacional precisamente cuando, según la opinión mayoritaria, estaba perdiendo su ímpetu. Podría incluso entenderse que, mirada en retrospectiva, esa resurrección y restablecimiento del celo en la construcción de naciones era justamente lo que podía y debía esperarse a la vista de la progresiva erosión de la soberanía

territorial misma que aquel ideal precipitó, fortaleció y guio inicialmente. La soberanía territorial no es ya más que una ilusión en muchos aspectos. Los tres pies del trípode sobre los que se sostenía —las tres autosuficiencias: económica, militar y cultural— hoy están débiles y tambaleantes; son mera ficción, en realidad. La Sociedad de Naciones contaba con 42 miembros en el momento de su fundación y con 23 en el de su disolución. Las Naciones Unidas se constituyeron originalmente con 53 miembros y hoy son 193. Estas cifras y su dinámica transmiten un mensaje claro: la cantidad de Estados territoriales (y ya no) soberanos está creciendo, y, muy probablemente, continuará creciendo al tiempo que la idea misma de soberanía adquiere un carácter progresivamente fantasmal y espectral. Cada vez resulta más fácil proclamar la independencia y conseguir que esta sea reconocida, pues la prueba que los reclamantes necesitan superar para que se les reconozca estatus independiente se está volviendo menos exigente con el paso de los años, y todos los gobiernos de los diversos Estados (viejos y nuevos, da igual) comparten una jurisdicción y una autoridad bastante limitadas hoy en día. A todos los efectos, el papel del gobierno estatal se está reduciendo a una mera versión ampliada y agrandada de las comisarías de policía locales de toda la vida, responsables de supervisar y mantener el orden público y legal dentro de los límites de su localidad. Al tiempo que la conexión entre la realidad y las aspiraciones se va diluyendo considerablemente (cuando no del todo), la tentación de unirse a la larga lista de potenciales Estados nación que aspiran a ser reconocidos como tales no deja de aumentar. Déjame que cite una (lacónica, concisa e ingeniosa) alerta temprana que lanzara Eric Hobsbawm acerca de adónde podría llevarnos la tendencia presente:

Cualquier motita en el mapa del Pacífico puede estar anhelando la independencia (y con ella, un chollo para su presidente) si tiene la suerte de poseer un lugar propicio para la instalación de una base naval por cuyo control compitan otros Estados más solventes, o un afortunado regalo de la naturaleza en forma de un generoso yacimiento de manganeso (por ejemplo), o

simplemente suficientes playas y chicas bonitas como para convertirse en paraíso turístico [...]. La mayoría de los miembros de la ONU acabarán siendo en breve los equivalentes (en república) de finales del siglo XX del ducado de Sajonia-Coburgo-Gotha o de Schwarzburgo-Sonderhausen [...]. Si las Seychelles pueden tener un voto en la ONU igual de válido que el de Japón [...], no existe límite concebible para las aspiraciones de la isla de Man o de las islas del Canal.  
[8]

Y déjame recordarte otro factor (¿o debería decir divisor?) no menos grave (o más grave incluso) que Hobsbawm añadió unos años después, y me refiero a las multinacionales, para las que «el mundo ideal sería uno sin Estados o, cuando menos, uno formado por Estados pequeños en vez de grandes [...]. Salvo que tenga petróleo, cuanto más pequeño es un Estado, más débil es y menos dinero se necesita para comprar a su gobierno». [9]

**LD:** ¡Pobre nacionalismo! Se le culpa de todas las calamidades del siglo XX. Pero tratar de explicar las catástrofes sociales de ese siglo sin atribuirles al declive de los imperios, a los cambios de las constelaciones de poder y a la «modernización» totalitaria del mundo, y achacándolas todas al nacionalismo es, cuando menos, injusto y puede que incluso ridículo. Las dos guerras mundiales no fueron iniciadas por el nacionalismo, sino por unos imperios que se desmoronaban como tales, y por los nuevos regímenes que pasaron a ocupar el lugar de aquellos con la intención de recobrar las antiguas posiciones de poder y llevar a cabo los mismos proyectos totalitarios: unos regímenes guiados, además, por ideologías globales (comunismo) y racistas (nazismo).

Además, los imperios se deshicieron gracias al nacionalismo. Fue gracias a la desintegración del Imperio ruso por lo que Polonia, Finlandia y los Estados bálticos se independizaron (en aquel entonces, Finlandia estaba considerada un Estado báltico más). El Imperio británico quedó seriamente tocado por las batallas de la liberación irlandesa, y el movimiento del Mahatma Gandhi tuvo un impacto no menos profundo en ese sentido. Y la guerra en Argelia

dio la puntilla al Imperio francés.

Surge entonces una pregunta muy directa: ¿con quién deberíamos simpatizar? ¿Con las naciones que se han liberado de los imperios (pues, aun cuando a veces estos fuesen bastante liberales —por ejemplo, el austrohúngaro—, eran imperios al fin y al cabo) o con los regímenes caídos? ¿De qué lado estamos nosotros: del lado del imperialismo o del lado de la libertad? ¿Del de la carga del hombre blanco o del de la emancipación de las excolonias? ¿Del de quienes creen en secreto en el ideal posimperialista de una misión que inculque un modo de vida civilizado o del de la legitimidad de las nuevas naciones del mundo?

La creencia de que las grandes potencias estabilizan el mundo y que, por eso mismo, no deberían desmantelarse es del todo absurda. Esa lógica llevó al estallido de ambas guerras mundiales y, muy probablemente, hará que estalle otra si no se da oportuna respuesta a quienes declaran que la caída de la Unión Soviética fue la mayor catástrofe geopolítica del siglo XX. De hecho, hay que diferenciar esa declaración de boca de Vladimir Putin —perdurable (o simplemente recurrente) presidente de Rusia— de lo que es la expresión de cierto síndrome posimperialista en los países de la Europa occidental: a diferencia de los políticos occidentales, el presidente ruso no ha tratado de disimular nunca su modo de hablar y de pensar.

El objeto de esas declaraciones no es la construcción de una mera fachada política que apenas si pretenda servir de recordatorio del enorme poder perdido, sino la restauración de la Unión Soviética y de las fronteras de los antiguos imperios. Pero el mundo tal vez estaría mejor si Rusia aplicase ese otro posimperialismo occidental, sobre todo en la versión británica del mismo, la que permitió a los «ingleses», con su característico humor y habilidad políticos, reírse de sus pretéritas pretensiones y *grandeur*, y decir adiós a su pasado imperial.

Cuando se menciona la tragedia de la antigua Yugoslavia y se trae a colación el nacionalismo como explicación de aquella, cuesta

abstraerse de la sensación de que quienes piensan así no hacen más que adoptar una perspectiva irremediabilmente superficial. Los Balcanes eran una bomba de relojería ya desde el momento mismo en que se derrumbó el Imperio austrohúngaro. Es evidente que, tras la segunda guerra mundial, ese fragmentado país fue unificado superficialmente conforme a la fórmula de una federación por la mano férrea de Josip Broz, Tito, que no hizo con ello más que guardar temporalmente la caja de Pandora que, tarde o temprano, habría de abrirse.

No fue el nacionalismo, sino el efecto dominó retardado del derrumbe de los imperios, lo que creó masacres en lugares donde Occidente podría (y debería) haber intervenido a tiempo, pero no lo hizo. No hay periodo más sangriento en la política internacional que la primera y la última fase de un ciclo imperial: son la formación y la desintegración de los imperios las que ponen en marcha un efecto a largo plazo de muerte y destrucción. En sus periodos de estabilidad, sin embargo, los imperios pueden proceder con su «misión civilizadora» en las colonias y pueden mantener también un periodo de estabilidad política relativa basada en el equilibrio de poder.

En ese sentido, ¿no aprecias parecidos asombrosos entre las masacres de Yugoslavia y las de Ruanda? En ambos casos, se favoreció a un grupo en detrimento del otro y se sembraron así las semillas de su mutuo odio a muerte: los burócratas y administradores belgas optaron por los tutsis y no por los hutus para cubrir los puestos de policías y de pequeños funcionarios. En ambos casos, la pasividad de Occidente, que se limitó a aguardar a ver cómo terminaba todo, fue un crimen en sí. Y en ambos casos, los imperios se fueron finalmente al garete, y, en sus antiguas colonias, terminó por introducirse un código artificial de relaciones étnicas y políticas. La verdadera amenaza es la desintegración retardada de los viejos imperios y la consiguiente formación de nuevos derivados hegemónicos. No quisiera hacer alusiones directas, pero es muy posible que los efectos reales y más funestos de la disolución de la Unión Soviética no se hayan dejado sentir todavía y se produzcan en

un futuro no muy lejano.

Aquí nos encontramos nosotros, en el mundo de la modernidad y la ambivalencia. Todo depende del contexto social y político. Como el matrimonio, el nacionalismo puede derivar con facilidad en un instrumento de opresión o de emancipación, de tradicionalismo o de reforma, de subyugación o de liberación. Como la búsqueda de una identidad, el nacionalismo y el patriotismo se nos presentan como una esperanza de autocomprensión y de autorrealización en este mundo de ambivalencia y de ambigüedad. Pero, terminemos convertidos en nacionalistas conservadores opuestos a los patriotas liberales o viceversa, este es un dilema al que no hallamos salida.

De hecho, algunos casos de nacionalismo tuvieron éxito y un gran alcance en cuanto a sus implicaciones para el pensamiento y la acción en Europa, y también en cuanto a la política y la cultura europeas. Ni que decir tiene que el nacionalismo puede presentarse bajo muchas formas: conservador, liberal, excluyente, radical... Pero algunos parecían estar presididos por programas y aspiraciones universalistas, como, por ejemplo, el nacionalismo francés o el estadounidense, generalmente considerados de tipo cívico, a diferencia de la variedad alemana, que sería un nacionalismo de orientación étnica y centrado en el *Volk*. Según describió este fenómeno Louis Dumont en su estudio *Homo aequalis, II: L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour* (1976): «J'ai ainsi contrasté le Français: "Je suis homme par nature et français par accident", et l'Allemand: "Je suis essentiellement un Allemand, et je suis un homme grâce à ma qualité d'Allemand"» («he contrastado así el francés, quien dice de sí mismo: "Soy ser humano por naturaleza y francés por accidente", y el alemán, quien declara: "Soy alemán en esencia y soy ser humano solo por el hecho de ser alemán"»).<sup>[10]</sup>

Nos sentimos tentados a creer que el nacionalismo de carácter excluyente y antiliberal fue un fenómeno y un problema más europeo central y del Este, y puede que eso fuera cierto un par de décadas atrás. Sin embargo, si lo examinamos más detenidamente, veremos que el fantasma del nacionalismo está ahí fuera,

recorriendo Europa de nuevo: sobre todo, la vieja Europa, más que la nueva, por usar los términos de Donald Rumsfeld. Basta con recordar lo que ocurrió durante las elecciones al Parlamento Europeo de 2014.

«Ya estamos aquí», dijo Nigel Farage, líder del UKIP (Partido por la Independencia del Reino Unido) y copresidente del grupo de la Europa de la Libertad y la Democracia en el Parlamento Europeo. Como si con ello estuviera diciendo que este es su momento, Farage usó esa frase para rematar un comentario lanzado a modo de gancho directo a la mandíbula de Martin Schulz, presidente del Parlamento Europeo: «Por favor, no finja que no ha pasado nada. Usted sabe perfectamente que sí. Y se acerca el día en que todas estas instituciones suyas de la UE habrán muerto del todo. Ya estamos aquí». Estoy parafraseando sus palabras, aunque no puedo asegurar que fueran exactamente esas.

Así que el mensaje está claro: si hemos de creer lo que dice el payaso político más teatral y elocuente que he conocido durante los últimos cinco años que he pasado compartiendo con él la condición de parlamentario europeo (2009-2014), estamos ante el principio del final de la UE. Ni que decir tiene que la noticia de la muerte de la UE es un pelín exagerada, por parafrasear a Mark Twain. El centro-derecha y el centro-izquierda siguen superando en número a una minoría (cada vez más visible) de la extrema derecha dirigida por Marine Le Pen y Nigel Farage. Llegado el momento, los grupos convencionales y proeuropeos siempre podrían formar una mayoría decisiva y crucial en torno a temas capitales de la UE.

Pero hay algo en lo que no podemos más que estar de acuerdo con Nigel Farage. Las elecciones de 2014 al Parlamento Europeo marcaron una diferencia. Ya no podemos seguir fingiendo que las voces de la extrema derecha y los euroescépticos son solo una minúscula minoría fácil de relegar a los márgenes de la política de la UE. El impactante éxito del UKIP en el Reino Unido (el 27 % de los votos) fue acompañado del triunfo del Frente Nacional (FN) en Francia (la cuarta parte del total de votos). Sumados a partidos

genuinamente fascistas —como el griego Amanecer Dorado o el húngaro Jobbik—, los partidos de extrema derecha y antiinmigración —como el UKIP, el FN y el holandés Partido de la Libertad, de Geert Wilders— compondrán una minoría bastante ruidosa de unas ciento cuarenta voces en el recién elegido Parlamento Europeo.

En primer y más importante lugar, estas fuerzas no solo son enérgicamente anti-UE, sino que son esencialmente antieuropeas y abiertamente pro-Kremlin. No tenemos más que recordar cómo han puesto a Vladimir Putin por los cielos exaltando su presunta condición de defensor de los valores conservadores, familiares y tradicionales, algo que permitió que Farage y Marine Le Pen cerraran filas con Jobbik (una alianza tan desdichada como oprobiosa, por no llamarla de otro modo). Farage fue más revelador aún cuando, en una de sus entrevistas recientes, llegó incluso a insinuar que dos graves errores cometidos por la UE fueron la adopción del euro y la apertura al ingreso de países de la Europa del Este, algo que proporcionó a estos una dignidad y una movilidad social nuevas (y ahorró a sus ciudadanos el mal trago de tener que ser avergonzados por agentes de inmigración europeos occidentales con sus preguntas indiscretas y su indisimulado desprecio hacia la Europa oriental, me permito añadir).

Por tentador que pueda resultarnos, lo cierto es que no podemos reducir el conjunto del análisis de las elecciones al Parlamento Europeo de 2014 a un mero ejercicio de indignación moral. Es cierto que se ha parecido mucho a una fuerte resaca y una llamada de alerta para la UE, pero este es el momento perfecto para buscar respuesta a la pregunta: ¿qué ocurrió? Las elecciones de 2014 deberían haber servido de toque de atención y de recordatorio de que el euroescepticismo no tiene nada de fuerza mayor ni de desastre natural, y de que consiste más bien en un sentimiento colectivo de unos ciudadanos europeos hábilmente explotado por los partidos populistas y traducido en un grito de guerra, un «casi programa» y un pseudoproyecto de futuro. Ha bastado con hacer sonar los tambores de la amenaza y con retratar la UE como un

fantasma del totalitarismo de terciopelo, o simplemente con demonizar a Bruselas, para recibir el mandato popular, para ganar las elecciones que dan acceso al Parlamento Europeo, una institución que el señor Farage detesta y desprecia hasta el punto de que se niega incluso a asistir a las sesiones de sus comisiones, aunque ello no le impida estar muy bien pagado por ello. No se necesita ningún programa ni ideal de futuro: solamente un monstruo imaginado sobre el que proyectar todas las insatisfacciones y ansiedades causadas por la política y la vida modernas.

Si la antigua Unión Soviética —con sus encantos ideológicos y sus engañosos y seductores poderes que cautivaron a buena parte de Europa y de América Latina— se pareció más a una tragedia shakespeariana, la Rusia de hoy tiene todo el aire de una farsa. Es un Estado mafioso y una cleptocracia de lo más banal: nada que ver con aquella antigua nueva Jerusalén del proletariado, orgullosa heredera del proyecto de la Ilustración. La antigua Unión Soviética fue capaz de tener engañadas a millones de mentes ambiciosas e inconformistas, mientras que la Rusia de Vladimir Putin solo es capaz de hechizar a la extrema derecha —pues tales parecen ser los nuevos aliados simbólicos y reales del Kremlin ahora, es decir, los xenófobos, los racistas, los antisemitas y los homófobos de Europa— de Marine Le Pen y similares, en vez de a gente cortada por el patrón de un Lion Feuchtwanger o un Jean-Paul Sartre.

¿Se trata de una especie de golpe de gracia asestado a Rusia en cuanto Estado sucesor de la vieja Unión Soviética? ¿Obedece más bien a un recurrente fracaso de la modernización en una amplia extensión de la Europa del Este, un fenómeno relacionado con lo que el historiador ruso Yuri Afanasiev ha llamado la matriz de la inmutabilidad de Rusia? ¿O es un ciclo histórico-político más amplio dentro de lo que sería un movimiento definidor de toda una civilización en la Europa del Este? La manera en que Vytautas Kavolis describe la antigua Unión Soviética como un proyecto de

modernización fallido, y en que se refiere al comunismo como una civilización rival, recuerda, en cierto sentido, a Raymond Aron, Alain Besançon, Ernest Gellner, Leszek Kołakowski, Czesław Miłosz y a ti mismo también, Zygmunt:

La Unión Soviética llevaba setenta años empeñada en producir una nueva civilización estableciendo como eje central de la misma una versión laica del antiguo paradigma de «la religión por encima de las culturas». El resultado fue un patrón que es el que más se asemeja de todas las civilizaciones modernas al del mundo islámico, del que se diferencia en que (1) situó una religión «secular» en la posición de credo antepuesto a todas las culturas, y (2) esa religión secular no estaba hondamente arraigada en las actitudes de la «masa» ni de la «élite intelectual». De ahí que no haya dejado nunca de ser una entidad artificial, muy alejada de convertirse en una «civilización genuina» y capaz de atraer adhesiones sin tener que recurrir al uso de la violencia: en definitiva, una iniciativa fallida de construir en una región limítrofe de Occidente una civilización alternativa a la occidental. [...] Ese modelo se ha derrumbado. Pero ¿se moverá la Europa del Este hacia el Occidente moderno, en el que la jerarquía ontológica dejó de ser el principal mecanismo integrador (tras un proceso iniciado en el siglo XVII), reemplazada por un polílogo político-moral-estético polimórfico? ¿O seguirá siendo la Europa del Este una región culturalmente diferenciada, en la que otra (y puede que más «tradicionalista») jerarquía ontológica adquiera la hegemonía?[11]

A decir verdad, me tengo cada vez por más escéptico en cuanto a la validez de trazar una línea divisoria bien definida entre la Europa central y la del Este en términos de sus respectivos historiales en materia de derechos humanos y de fidelidad a las sensibilidades democraticoliberales. Ahí tenemos el régimen de Viktor Orbán, que no parece más que una versión blanda del putinismo y que, en cualquier caso, representa un duro golpe para la democracia húngara, y ahí tenemos también los alegatos de Miloš Zeman a favor de Vladimir Putin y en contra del legado de Václav Havel por considerarlo dañino para la economía de la región (a fin de cuentas, cierto es que la defensa de los derechos humanos puede estar reñida en no pocos casos con los acuerdos financieros o económicos estratégicos en vigor). No es un panorama muy estimulante ni

reconfortante, que digamos.

Ernest Gellner, en un ensayo póstumo sobre cómo reconsiderar y escribir la historia al término del siglo XX, califica la caída del comunismo de desastre. Tiene que haber un orden moral suministrado por una civilización. Según él:

Puede que el modo en que se ha dismantelado la Revolución rusa termine considerándose un desastre solo comparable con el de la propia revolución en sí. No quiero que se me malinterprete. Escribo desde mi condición de anticomunista y antimarxista de toda la vida. Por mi edad y mis antecedentes, pertenezco a lo que a veces parece no ser más que una reducida minoría de personas que en su vida no han pasado nunca por una fase marxista. [...] Pero deploro la desintegración de la Unión Soviética; no porque haya simpatizado nunca con la ideología que la inspiró, sino porque hay cosas que me preocupan y me inducen a creer que había una necesidad de continuidad. El marxismo había proporcionado a las sociedades que tenía subyugadas un orden moral: un conjunto de valores morales que ayudaban a las personas a orientarse. Sabían cuáles eran las reglas, el lenguaje y las consignas. Sumados, formaban un sistema que se podía entender y al que uno podía ajustarse aunque no lo aprobara. Cuando se encontraba con un habitante del mundo libre, un europeo de un régimen comunista del Este conservaba cierta dosis de dignidad: privado de muchas libertades civiles y de un nivel de vida como el occidental, no dejaba de ser alguien que pertenecía a una civilización rival, representativa de algo distinto. No le estaba yendo muy bien, según sus propios criterios o según la mayoría de criterios en general. Pero eso no siempre había sido algo evidente y ningún individuo concreto cargaba personalmente con la deshonra por los errores históricos que habían conducido hasta el comunismo. Actualmente, sin embargo, un europeo del Este típico no es más que un pariente muy pobre. Si es un intelectual, su mejor perspectiva es emigrar temporal o permanentemente. Los europeos del Este no representan una alternativa fracasada pero importante: representan un fracaso según las normas convencionales.[12]

Ese análisis de Gellner sobre el derrumbe del comunismo arroja nueva luz sobre cómo escribir y reflexionar sobre la historia en plena era de la decadencia y la caída de las ideocracias laicas. En lo que a

las implicaciones políticas de su perspectiva crítica se refiere, él hace que esta no solo esclarezca nuevos aspectos de los fracasos del totalitarismo, sino que también sirva para replantearse lo que él llama «la ilusión occidental del *laissez faire*». Según Gellner, el totalitarismo no puede administrar una sociedad industrial, pero tampoco el *laissez faire* puro puede hacerlo.[13] De ahí que él fuera partidario de una socialdemocracia escéptica en su lugar.

Pero Gellner —y esto es muy importante— alude también a una cuestión muy sensible. Un estadounidense, un británico o un alemán no sienten necesidad alguna de decir nada sobre su identidad, pues esta habla por sí misma con la voz del poder económico y político de sus respectivos países. Pero un europeo del Este o del Centro-Este, tras presentarse a sí mismo (o a sí misma) o tras haberse identificado como tal, está necesariamente obligado a recurrir a un relato histórico-cultural o, más habitualmente, a un relato de la pos guerra fría que cuente una conmovedora historia sobre la pertenencia última de su país —por convulsa o interrumpida que esta se haya visto— a Occidente.

Por consiguiente, los europeos orientales muchas veces no tienen más opción que subsumir sus historias de vida y sus detalles personales en una especie de lección de historia política o cultural sobre su propio país respectivo que imparten a los europeos occidentales. De ahí que normalmente no se presenten a sí mismos como seres humanos de carne y hueso, y que, en vez de eso, cuenten una historia sobre su país y los heroicos esfuerzos de este por tener una presencia en (y convertirse en parte de) Occidente.

Están abocados entonces a convertirse en parte del relato histórico de su país o a criticar ese país en duros términos simplemente para poder examinar su propia autoestima y presentar su persona. La ambigüedad de su país les facilita el improvisar una identidad que esté presuntamente muy arraigada en la historia y en la parafernalia lingüístico-cultural, como si ese narrador de turno no tuviera otra cualidad en su alma que una exótica alteridad o una

pertenencia ambivalente e impredecible al mundo occidental (o, más sintomáticamente, a la civilización occidental). La ambivalencia, la ambigüedad, el desasosiego, la volatilidad, la versatilidad y la imprevisibilidad de su pertenencia les hace valerse de esas historias de identidad y esos documentados relatos que ya traen preparados de casa, por así decirlo.

Cuanto más desconocido y ambiguo es el país del narrador, más largo es su relato histórico-cultural. Se supone que tiene que poseer una identidad fuerte, diferenciada, resiliente, pero también curiosa y exótica, precisamente porque el narrador no es de aquí, no pertenece a esta civilización. La necesidad de una identidad fuerte y versátil nace del «aflojamiento» o el abandono de la sensación de pertenencia. Permitimos y hasta fomentamos que otros sean lo más lejanos posibles para nosotros cuando les negamos acceso a nuestras ideas y nuestra política, y solo nos interesan como datos o hechos empíricos que apoyen nuestras teorías y nuestros mapas mentales del orden social y moral.

Eso quiere decir que, en ciertos ambientes sofisticados de Occidente, los europeos orientales se convierten así en narradores comunistas o poscomunistas de relatos; y que, en circunstancias menos afortunadas, son usados únicamente como prueba viviente del incremento del poder adquisitivo o de la movilidad social de los europeos del Este. Esta producción forzada de un relato de autopresentación y autojustificación —por no decir de colonización de la memoria y de autocomprensión— es lo que le ha ocurrido a la Europa del Este en el mapa mental de Occidente en la era de la modernidad líquida. Ahora bien, las cosas eran totalmente distintas en la era de la modernidad sólida.

Según el muy verosímil argumento de Larry Wolff, la Europa oriental apareció en el mapa mental de los filósofos de la Ilustración como un inmenso y mayormente imaginado territorio de caos, ambigüedad, ambivalencia, atraso y barbarie, que contrastaba con la armonía, la racionalidad, la lucidez y la civilización que emanaban de París, Francia y Europa en general.[14] Esta especie de mapa

mental, unida a la curiosa (aunque nada casual) trayectoria de la consciencia ilustrada, llevó a Voltaire a introducir y describir a aristócratas rusos, polacos o búlgaros en sus cuentos y obras teatrales filosóficas (en *Cándido*, por ejemplo, Voltaire disfraza a los prusianos de búlgaros), aun cuando él jamás visitó Rusia o Polonia. Los *philosophes* se imaginaban Rusia y sus provincias como un territorio experimental perfecto para poner a prueba sus ideas políticas y proyectos. Jean-Jacques Rousseau trató de redactar una constitución para Polonia sin haber visitado nunca ese país. Denis Diderot ejerció como bibliotecario jefe y mentor filosófico de la emperatriz rusa Catalina la Grande. Voltaire limitó sus servicios de esa clase a ejercer de mentor del emperador prusiano Federico el Grande.

No es de extrañar, pues, que el escritor francés Prosper Mérimée, en su relato de terror *Lokis* (1869), ambientado en Lituania, retrate a un noble que es mitad oso, mitad hombre, y que disfruta dándose banquetes de carne humana («*lokis*» —o, para ser más exactos, «*lokys*»— es «oso» en lituano). Por cierto, el susodicho noble lituano se llama como uno de los excomisarios europeos, Algirdas Šemeta («Szemiot» es la forma polaca de «Šemeta» —o a la inversa, si así lo prefieres—). El escritor irlandés Abraham *Bram* Stoker escribió en la hermosa localidad inglesa de Whitby la historia de vampiros *Drácula* (1897), cuyo personaje principal, el conde Drácula, es oriundo de Transilvania (el nombre de esa parte de Rumania suena tan extraño y raro a oídos de un europeo como el de Lituania).

En vista de todo ello, ¿por qué ha de extrañarnos que el escritor estadounidense Jonathan Franzen caracterice a Lituania en su novela *Las correcciones* (2001) como un país atrasado y devastado; o que el personaje principal de la novela policiaca *Hannibal: El origen del mal* (2006), de Thomas Harris, el psiquiatra y caníbal asesino en serie Hannibal Lecter, naciera en Lituania? Todas estas historias y personajes de ficción, ubicados en lo que parece ser —pero no es del todo— Europa, o en lo que vendría a ser otra Europa, nos inducen a pensar que cualquier cosa puede suceder en la

Europa del Este.

Se entiende, entonces, que buena parte de las aventuras de Giacomo Casanova, como tan gráficamente atestigua su *Historia de mi vida* (1794), ocurran en Rusia. También podemos recordar *Las aventuras del barón de Munchausen (o Relato que hace el barón de Munchausen de sus campañas y viajes maravillosos, 1785)*, escritas por Rudolf Erich Raspe, y que nos trasladan a, entre otros lugares, Livonia (es decir, los países bálticos).

Sin embargo, actualmente no existe ninguna razón para referirse a Europa del Este como un territorio de ambigüedad y ambivalencia. Europa occidental ha perdido la fe en los sólidos y duraderos cimientos de su propio orden social y moral. El islam y los países musulmanes son hoy el único territorio al que se caracteriza en el papel de amenaza y el único objeto de miedo y aversión abierta o encubierta. Un europeo del Este que, además, sea un intelectual, tras haberse convertido en un pariente pobre y haber dejado de ser un rival o un enemigo, está condenado actualmente a elegir entre (1) repetir como un loro la propaganda islamófoba derechista occidental o las diatribas izquierdistas contra Estados Unidos, o (2) hacer autoexamen de su vida y adoptar una posición moral, abriéndose a (y simpatizando con) aquellos que hoy han sucedido a sus compatriotas en el papel de curiosidades culturales/civilizacionales, o de enemigos o fuerzas malignas recién caracterizadas como tales.

La indiferencia más fría que el hielo, antes que el desprecio o una aversión intensa, es la actitud más característica hoy en Europa occidental ante la Europa central y del Este. Los intelectuales europeos orientales-centrales corren también otro riesgo de marginación o de caracterización desacertada, pero, en este caso, se trata de una amenaza que proviene de sus propios países de origen, donde los papeles tradicionales de los intelectuales como personificación de la conciencia y como principal fuerza impulsora del proceso de construcción nacional han desaparecido en estos últimos veinte años como desvanecidos en el aire, sin dejar rastro.

Viendo vedada la posibilidad de vivir y trabajar en sus países de origen en instituciones académicas de verdadero prestigio, pues, o bien estas no existen allí, o bien no se las reconoce ni se las elogia como tales en esas sociedades suyas de cambio incesante y transformación sin rumbo, los académicos e intelectuales de la Europa central y del Este se ven obligados a escoger entre cambiar de papel e introducirse en el campo del poder y el prestigio políticos—convirtiéndose así en expertos y asesores de la *Realpolitik* o en especialistas en el mundo de las relaciones públicas y el entretenimiento en sus países de origen (en un esfuerzo por huir de la marginación y la pobreza)—, y emigrar de forma temporal o permanente a localidades universitarias (y universidades) de América del Norte o la Europa occidental.

**ZB** No se puede negar que nacionalismos los hay de todas clases, como tú bien dices, «conservador, liberal, excluyente, radical...». Aunque todos ellos pueden distribuirse (de forma oscilante, eso sí) a lo largo de un mismo eje que se extiende entre los polos opuestos de la solidaridad humana, en un extremo, y la guerra sin cuartel y hasta el agotamiento presidida por el principio de que el vencedor se lo lleva todo, en el otro extremo. Yo situaría a Giuseppe Mazzini en el primero de esos polos y a Heinrich Gotthard von Treitschke, en el otro.

Según el evangelio de Treitschke, existen dos categorías de pueblos (*Volken?*): los primeros son viriles, muy masculinos, arrojados y contundentes, mientras que los segundos son afeminados y, en definitiva, impotentes. Los primeros están destinados a colonizar las tierras en las que se asientan los segundos: tierras bárbaras pobladas por débiles incapaces de mantener la monumental rivalidad que requieren los superiores, y condenados por ello a supeditarse a las necesidades y los deseos de los fuertes. Darwinista social hasta la médula, para Treitschke el mundo es el escenario de una competencia racial implacable y despiadada dirigida a la supervivencia de los más aptos y a la

extinción de los no tan aptos como único modo de cohabitación intercomunitaria. Echando un vistazo en torno a su propia «casa» nacional, Treitschke aclamó y vitoreó la «inmisericorde lucha racial» de los alemanes contra los lituanos, los polacos y los prusios (o prusianos antiguos), y predijo la «magia» que manaría del «suelo germano oriental» cuando este fuese «fertilizado» por la «noble sangre alemana».[15] También se le recuerda por haber acuñado la frase «*Die Juden sind unser Unglück*»[16] («los judíos son nuestra desgracia»), que se convertiría en el lema del sanguinario tabloide *Der Stürmer*, de Julius Streicher. Junto con Wilhelm Marr y Karl Eugen Dühring, fue uno de los pioneros del concepto de la «pureza racial» de la nación y de la condena de la «*Blutvermischung*» und «*Mischkultur*» («mezcla de sangre y/o de culturas») como principal factor subversivo que ponía en peligro la autoafirmación nacional/racial.

Si Treitschke es el epítome de un extremo de ese eje a lo largo del que oscilaron los nacionalismos en ciernes de la era de la construcción nacional, Mazzini —posiblemente la primera persona que visualizó y propuso el proyecto de una Europa unida concebida como una familia de naciones libres, autodeterminadas, pero en paz y armonía— personifica el otro. En total contraposición con los ensueños salvajes, cruentos y letales de Treitschke, Mazzini tenía en mente, apoyaba y abogaba por una asociación afectiva de pueblos libres basada en la civilización común de Europa y destinada a generar «*il banchetto delle Nazioni sorelle*» (un «banquete de naciones hermanas»). Él imaginaba un nacionalismo dedicado, no a competir, sino al apoyo mutuo, a la cooperación cordial y a la emulación virtuosa entre los pueblos libres con vistas a construir una nueva libertad. El suyo, en definitiva, era el nacionalismo entendido como una idea edificante y ennoblecedora, amén de como una humanizadora y civilizadora práctica de solidaridad en acción. Para Mazzini, el «hogar nacional» no era una fortaleza erizada de bayonetas ni una cabeza de puente para conquistas militares, sino un lugar extirpado y resguardado de ese mundo de competencia

desalmada y conflictos sangrientos: un taller en el que desarrollar y aprender las aptitudes del entendimiento y la ayuda mutuos, y en el que practicar la humanidad y la solidaridad bondadosa y amigable. O, según lo expresó más de un siglo después Göran Rosenberg, agudo y perspicaz analista de las tendencias socioculturales contemporáneas: un «círculo cálido»<sup>[17]</sup> en el que las lealtades interhumanas «no se deriven de una lógica social externa ni de ningún análisis económico de coste-beneficio», ni sean aceptadas de mala gana solo porque son juzgadas «razonables» tras un cálculo frío o presionadas por algún tipo de valoración de lo que en ese momento se considere política o socialmente «correcto», sino que sean objeto de una adhesión instintiva y de hecho («natural», por así llamarla). Como yo mismo escribí a propósito del concepto de «círculo cálido» de Rosenberg,<sup>[18]</sup> ese es precisamente el motivo por el que «la gente aterida sueña con ese círculo mágico y desearía tallar ese otro mundo frío a su imagen y semejanza. Dentro del “círculo cálido”, no estarían obligados a demostrar nada e, hicieran lo que hicieran, podrían esperar simpatía y ayuda». Esa gente sueña con un hábitat en el que la seguridad y la confianza en uno mismo sean ya un derecho adquirido, en vez del resultado de una interminable lucha adversa e interminable, que nunca se gana de forma concluyente, por el derecho a la dignidad, el reconocimiento y el respeto humanos. Mejor dicho, esa gente tiende a soñar y tiende a depositar en la nación las esperanzas de que ese sueño suyo se cumpla, una nación reciclada y convertida en una comunidad plena y auténticamente «inclusiva»; ahora ansían el cumplimiento de ese sueño con mayor ahínco si cabe, pues vivimos en una sociedad completamente desregulada y enfáticamente individualizada de solitarios asustados ante la posibilidad del abandono y la exclusión.

Pasemos ahora a otro tema que planteas y comentas a fondo: el amplio, a la par que ambiguo (me siento tentado a decir incluso que mal pintado o cacofónico, a la par que divagatorio), panorama de la interconexión Rusia-Occidente desde el pasado zarista y soviético hasta el presente putinista. Haces un diligente repaso en el que vas

constatando con loable claridad las vueltas dadas entre la semiapertura y la semiclausura rusas a Occidente y occidentales a Rusia. Pero, en ese cuadro que tan vivamente pintas, uno de los principales actores del drama histórico parece estar indebidamente fuera del foco de atención: me refiero a la *intelligentsia* judía de Rusia, de la que se dice que Vladimir Jabotinsky opinaba que se había «enamorado loca y vergonzosamente de la cultura rusa». Con la suficiente locura, añadiría yo, como para agarrar a Rusia por la nuca (o como para proponerse agarrarla, mejor dicho) y sacarla de su desolación de siglos de estancado atraso; es decir, para llevarla directamente de la retaguardia a la vanguardia de la civilización europea y del mundo civilizado. Pero ¿«vergonzosamente» enamorada también? ¿Tenía Jabotinsky presente la inestimable aportación que hicieron a la cultura rusa (y, a través de ella, al mundo en general) todos aquellos grandes pensadores creativos que fueron Lévinas, Shestov, Lotman, Luria, Vygotski, Jakobson, Pasternak, Ehrenburg, Marshak, Brodsky o Mandelstam —algunos de los cuales tú mismo nombras—, así como la ingente pléyade de prodigiosos científicos y escritores del mayor calibre y artistas que no has tenido tiempo ni espacio de enumerar? De todos modos, lo que tengo en mente no es tanto la larga nómina de personalidades distinguidas, como el papel de los judíos emancipados como colectivo especial (y, en muchos sentidos, como fenómeno social y cultural único), en absoluto circunscrito al interior de las fronteras del Imperio ruso.

Eric Hobsbawm dedicó a ese fenómeno uno de sus últimos estudios.<sup>[19]</sup> Su conclusión fue que «la Ilustración posibilitó que los judíos realizaran su segunda mayor contribución a la civilización mundial desde aquel momento en que inventaron el monoteísmo tribal, que dio la idea de universalidad a los fundadores del cristianismo y el islam». Tras dos milenios de marginalidad y de aislamiento casi sin excepción con respecto a la corriente principal de la historia (dos milenios de autosegregación judía inducidos y asistidos por un confinamiento impuesto), fue «como si se hubiera

quitado la tapa a una olla a presión de talentos». Una «corriente diminuta», como la llamó Hobsbawm, se transformó enseguida «en un río descomunal». Ese río, no obstante, manó de arroyos locales y transformó culturas nativas. Para el caso de Alemania, Hobsbawm cita literalmente un comentario de Theodor Fontane, quien escribió: «*Ein wirkliches Interesse für deutsche Literatur hat nur die[se] Karl Emil Franzos Gegend*», más o menos traducible como que «solo en el entorno de Karl Emil Franzos es posible hallar un interés genuino por la literatura alemana», un entorno reunido y revitalizado por un hombre recién salido del gueto. La historia de los salones intelectuales alemanes dirigidos por hombres judíos (y, muy particularmente, por mujeres judías) y dedicados a la exposición y la exaltación de la belleza de las artes y la poesía alemanas (y, a través de ellas, del «espíritu alemán»), así como a la articulación de esas cualidades únicas suyas, ha sido ampliamente estudiada y descrita. En las multiculturales tierras de la monarquía de los Habsburgo, el público culto estaba formado principalmente por judíos, y «estos judíos emancipados se veían a sí mismos como “centroeuropesos” de cultura alemana».[20] Eso no quiere decir que sus anfitriones gentiles los vieran del mismo modo. La emancipación judía combinó la gloria con la tragedia.[21]

Ya en 1912, un tal Moritz Goldstein se hizo una angustiada pregunta cuya vigencia y oportunidad se negarían tenazmente a aceptar sus lectores intelectuales judíos: «De pronto, hay judíos en todos aquellos puestos de los que no están expresamente excluidos; han hecho suya la labor de los alemanes, y la vida cultural alemana parece estar pasando progresivamente a manos judías [...]. Los judíos estamos administrando las propiedades espirituales de una nación que nos niega el derecho y la capacidad de hacerlo».[22]

Lo que de vez en cuando servía para echar sal en una ya purulenta herida eran algunos arrogantes intentos judíos de superar en maestría a sus amos elegidos, especialmente si se sospechaba que tales intentos habían logrado su objetivo.

Posiblemente, el caso de los judíos alemanes fue único por su

escalofriante mezcla de tragedia absurda y esperpento siniestro, pero la pauta general de la incurable y aporética ambivalencia desencadenada por esa emancipación inspirada por la Ilustración se repitió por toda Europa, con poquísimas o nulas excepciones. Creo que la ambivalencia dota de una forma singular a la variedad específicamente moderna del antisemitismo. Tras la conmoción del Holocausto, dio la impresión de que esa variedad moderna había quedado sepultada para siempre, pero ahora se observan síntomas crecientes de una posible resurrección, aunque formulados a veces con un vocabulario y con argumentos diferentes. Regresa de su exilio en el subconsciente o de su supuesta sepultura siempre que se oye aquella antigua llamada («¡Volved a vuestras tiendas!») o que se emprende o se reanuda el proceso de construcción nacional; también en la Europa del Este, donde (como tú escribes, recordando a Kavolis) «no son solo los individuos, sino también las naciones, quienes reivindican unos "derechos inalienables", y estas últimas más seguras todavía de la justicia de su reivindicación, pues el individuo puede ser acusado de egoísta por otros, pero no así la nación que conforman todos ellos».

Solo un comentario más. Hobsbawm detecta con acierto un ápice de tensión entre la realidad del nivel y la ubicación sociales judías y la ansiada asimilación que los propios judíos perseguían, y atribuye a tal tensión parte de la explicación del estallido súbito —aunque en absoluto eterno— de la creatividad judía. Entre las pruebas en las que sustenta tal suposición, menciona que, hasta 2004, no hubo un solo Nobel israelí, «y, sin embargo, dos o puede que hasta tres de esos galardones habían ido a parar ya a miembros de la modestísima en número (unas ciento cincuenta mil personas en total) población judeolituana de Sudáfrica».

**LD:** En tu libro *Vidas desperdiciadas* (2004), escribiste sobre cómo muchos seres humanos y sus vidas están siendo declarados inútiles, convertidos en prescindibles por la globalización. Nadie los necesita ni los echa de menos; y cuando desaparecen, las estadísticas —y en

ellas se incluyen varios indicadores económicos y relacionados con la seguridad— incluso mejoran. Por ejemplo, tras la emigración de cerca de un millón de personas desde Lituania en apenas dos décadas, el país registró un apreciable descenso de los índices, tanto de desempleo como de criminalidad.

Esas personas no fueron echadas de menos hasta que alguien comenzó a hablar de la senectud a gran escala, es decir, de la posibilidad de que Lituania, Letonia y Estonia pudiesen terminar teniendo la ratio de jubilados (sobre el número de emigrantes e inmigrantes que tendrán que sostenerlos) proporcionalmente mayor de toda la UE. Antes de que esa lógica y esa argumentación económicas se introdujeran en el debate, un tercio de la nación lituana había sido apartada a los márgenes mismos de nuestra vida pública consciente. La transformación de seres humanos en unidades estadísticas es uno de los síntomas de la barbarie moderna y de la ceguera moral del mundo contemporáneo. Lo mismo puede predicarse de la degradación de hombres y mujeres a la categoría de meros factores de producción y su recalificación como «recursos humanos». En todos esos casos, les son negados la individualidad humana y el misterio de estar en este mundo al someterlos al servicio de fuerzas y sistemas anónimos, como bien lo ejemplifican las encuestas públicas de opinión, las redes tecnocráticas de la mercadotecnia y la política, y las estadísticas que justifican el funcionamiento de esas fuerzas y redes.

En el caso concreto de España, los jóvenes no fueron el foco de atención hasta fecha muy reciente, cuando, gracias a las protestas de los «indignados», comenzó a hacerse público y notorio que más de la mitad de ellos no tenían empleo. Dicho de otro modo, más del 50 % de la generación más joven pasó de un estatus de virtual inexistencia —de una ausencia total de presencia en el ojo público— al luminoso candelero de la consciencia pública solo a partir del momento en que la gente se dio cuenta de que aquellas eran cifras terribles de verdad. No fueron las esperanzas ni las vidas frustradas, ni la pérdida de la fe en el futuro del país propio y de Europa en su

conjunto, lo que asustó a la clase política y alarmó a las autoridades de la opinión pública; fueron simplemente las áridas estadísticas las que causaron preocupación y provocaron cierto impacto.

Una vez pedí al escritor ruso Andrei Bitov que comentara el fenómeno del ser humano superfluo en la literatura rusa. En un seminario literario que se celebró en la localidad sueca de Visby, él habló de Aleksandr Pushkin, quien no solo usó ese concepto, sino que también elucidó el fenómeno mismo en su novela en verso *Eugenio Oneguin* (1825). Sea como fuere, con anterioridad a esa obra y a *Un héroe de nuestro tiempo* (1840), de Mijaíl Lérmontov, el primero en llamar la atención sobre los seres humanos superfluos en Rusia fue Aleksandr Herzen, quien, inmediatamente después del aplastamiento de la Revuelta Decembrista, se dio cuenta de que había personas en Rusia para las que jamás habría lugar alguno en la política o, ni siquiera, en la sociedad. Estaban en el periodo histórico y la zona del mundo equivocados. Algo o alguien había cometido un error: tal vez hubiese sido Dios o la historia..., ¿o había sido cosa del destino? Quizá tenían que ser sacrificadas en aras de un futuro mejor, como en la tragedia griega. Bitov me contó, impertérrito, que posiblemente la cosa era más sencilla aún: hay, a decir verdad, situaciones, épocas y sociedades en las que simplemente sobran seres humanos.

Tengo la impresión de que también nuestra época puede funcionar perfectamente sin seres humanos. No nos necesitamos unos a otros para alcanzar ningún tipo de plenitud social o realización humana. *Pars pro toto*, no hace falta más. Necesitamos partes, no el todo. En época de elecciones, necesitamos algunos votos; en una situación que obligue a reducir costes de producción, necesitamos mano de obra barata; para crear un entorno seguro que genere confianza y sea propicio para los negocios, necesitamos eso a lo que también llaman solidaridad (es decir, renunciar a protestar y a defender los derechos propios como alternativa a la emigración o la degradación). En ciertos casos, es precisamente una masa anónima lo que se requiere: la desean y buscan intensamente,

por ejemplo, los políticos que, a la caza de votos, se acuerdan de los emigrantes justo antes de una cita electoral diciendo que son parte indispensable de su electorado mientras aún está abierto el voto electrónico (que Lituania está a punto de adoptar, pero no ha adoptado todavía) o el voto por correo. En otros casos, es a esa masa a la que los políticos tratan de rehuir porque entienden perfectamente bien que los problemas que hacen que las personas lo dejen todo atrás en sus países de origen y se trasladen al extranjero no pueden ser resueltos en países económicamente débiles que ya no están separados por verdaderas fronteras de los que son económicamente más fuertes.

Los índices (de audiencia, de popularidad, etcétera) son imposibles sin una masa anónima de espectadores y votantes; por eso amamos al Gran Anónimo siempre que nos legitime con su lealtad sin rostro ni alma. No podemos vivir sin esa masa si somos políticos, productores de televisión, estrellas o cualquiera que reclame el derecho a ser públicamente conocido con una cara y un nombre reconocibles. Pero cuando deja de legitimarnos y se vuelve hacia nosotros, no con gestos de reconocimiento que nos recrean una y otra vez, sino exigiéndonos que tomemos nota de sus nombres y rostros individuales, exigiéndonos salir del anonimato de la masa para adoptar los rasgos personales del dolor, el drama y la tragedia humanos, entonces lo que queremos es que desaparezca, queremos no estar en esa masa. ¿Por qué? Porque casi instintivamente nos percatamos de que sus problemas —los problemas de las almas individuales que componen la susodicha masa— son irresolubles en un mundo en el que se les ha prometido todo aquello a lo que aspiran, pero sin que se les haya dicho cuándo ni a qué precio estará disponible. ¿Será en su propio país? ¿En casa? No, eso seguro que no.

¿Dónde están hoy las grandes promesas de la modernidad? La movilidad, la libertad de movimiento, la libertad de elección..., ¿no se les había prometido todo eso? ¿Y una de las promesas no era también la de un mundo sin fronteras? El problema es que un

mundo así no haría que los países pequeños y económica y políticamente enclenques se fortaleciesen. En un mundo así, los Estados poderosos se harían todavía más fuertes y los débiles, más débiles aún. ¿No se nos prometió que podríamos cruzar cualquier frontera europea libremente?

Expondré la situación con las palabras de un personaje de la obra teatral *Expulsión* (2011), de Marius Ivaškevičius, según la dirección de escena de Oskaras Koršunovas. Egle, el (anti)protagonista, asegura que cruzar la frontera será fácil, pero que hay algo que uno siempre tendrá que dejar atrás, una cosa que no podrá llevarse consigo: la autoestima. ¿Cuándo se produce ese cambio? ¿Antes o después de la expulsión? ¿Y de qué clase de expulsión estamos hablando? ¿Es una autoexpulsión, algo así como un «vámonos de aquí»? ¿O es más bien un «librémonos de eso», un deshacerse de forma deliberada de algo que da dolorosa fe de nuestros defectos o de los del sistema? Además, ¿se te permitirá ser tú mismo? ¿O tendrás que transformarte en un mono de feria, en un lamentable lorito sociopolítico que imite el acento, el vocabulario, los modales, el tono, el timbre y los movimientos corporales de las personas de clase alta?

El actor colectivo en el drama de la expulsión es el Gran Anónimo. Cuando yo empleo ese nombre, lo hago teniendo en mente el conjunto del sistema que posibilita el anonimato, tanto quienes lo manejan como quienes son manejados por él; tanto los órganos represores como las víctimas de los que tratan de sobrevivir. Los actores directos son nuestro «precariado» lituano, personas que, antes de nada, tienen apodos y, solo a partir de ahí, poseen nombres y apellidos. Hablamos de la nueva clase baja de la globalización, sustituta del proletariado del que hablara Karl Marx; son las personas que viven en una situación precaria, desprotegida, ubicadas en una zona de permanente peligro y riesgo. No tienen nada garantizado, no pueden estar seguras de nada; se les ha arrebatado para siempre la sensación de la seguridad.

Sí, pueden adquirir cierta prosperidad, pero solo por medio de un

suicidio social: pasando a formar parte de la gran Nada en un país extranjero. Este precariado encarna y sirve a la red global de personas y organizaciones anónimas, una red que comienza por las estadísticas y termina por la variedad, una variedad real que se toma como prueba suficiente del hecho de que la sociedad permite la existencia inexpugnable de contrastes y desigualdades sociales impactantes. Estas se atribuyen a la ligera a las diferencias culturales y al derecho de esas personas a ser como son y a que se las deje en paz y a que no se les impongan sensibilidades e interpretaciones que les son foráneas, o incluso a que no se les dé poder político o económico alguno. La persona pasa así a formar parte de la «mano de obra» del país en el que reside y se le reconoce el derecho a imitar los acentos locales «correctos» y los patrones de consumo de las clases acomodadas, pero no se les reconoce el derecho a su propio relato histórico-político ni a sus propias formas culturales de interpretarse a sí misma.

El autodesprecio y el autoodio europeos orientales tienen unas raíces profundas que, en la cultura rusa, lo son tanto que pueden desembocar en una filosofía de la historia y de la cultura bien expresada en las *Cartas filosóficas* (1826-1831) de Piotr Chaadaev, por no hablar de la obra de su coetáneo Vladimir Pecherin, el poeta y pensador ruso decimonónico que escribió aquellos memorables versos: «Qué dulce es odiar tu tierra natal y desear con avidez su ruina / y en su ruina distinguir el alba del renacimiento universal». Esto es algo sobre lo que merece la pena llamar la atención, pues semejante desdén por lo que uno es, semejante autoodio, no es ni mucho menos privativo de la trayectoria de la identidad judía en los siglos XIX y XX, algo que el escritor judío alemán Theodor Lessing llamó «*jüdischer Selbsthass*». Como tampoco es característico solamente de los afroamericanos, cuyo autoodio en la infancia y la adolescencia ha suscitado un sinnúmero de estudios.

¿De qué va *Expulsión*, entonces? ¿De la presencia de dolor y de profundidad en la personalidad de un criminal? ¿De la presencia, aun en el heroísmo y en el crimen, de un residuo trascendental del que

nunca sabremos nada? ¿Del hecho de que «productos de desecho humanos» y «vidas indignas de ser vividas» son meras etiquetas horribles y cegadoras desde el punto de vista ético, máscaras insensibles bajo las que se ocultan los motivos reales que hacen que los europeos centrales y orientales jóvenes emprendan una emigración a escala masiva que ya no puede ser considerada normal bajo ningún criterio? ¿O del hecho de que la venganza apenas está recubierta en nosotros por una fina pátina de civilización? ¿O de que hay barbarie oculta en la venganza, pero también hay otra no menos bárbara que se presenta bajo la forma del respeto por la justicia y la ley?

¿Va *Expulsión* del hecho de ser expulsados? ¿Del poder y la atracción de un exilio que, como el medieval flautista de Hamelín (en el fondo, Satanás mismo disfrazado), saca a todos los jóvenes del pueblo y solo deja tras de sí a los ancianos? ¿O *Expulsión* nos habla más bien de los dilemas de la libertad, que es una experiencia desagradable y por la que tenemos que pagar con la renuncia a nuestra seguridad y a nuestra patria, pero que nos brinda la oportunidad de encontrar y hablar nuestro propio lenguaje y de crecer sin esperar a que otros —convencidos de ser superiores a nosotros y a nuestro país— expliquen nuestra condición? *Expulsión* no da respuesta a todas esas preguntas. No tiene por qué. Ese no es el cometido de una epopeya. Las respuestas nos las da la vida, que sí vale la pena vivir, pero solo cuando uno se desafía éticamente a sí mismo en ella (puede que incluso pagando por ello con la expulsión).

Nos encontramos aquí, de nuevo, con el mundo de la doctrina TINA. No hay alternativa. El capitalismo, que tanto tiempo había sido presentado en los libros de texto de secundaria soviéticos como la mayor amenaza para la humanidad, parece ahora más agresivo y dinámico en las sociedades postsoviéticas que en los países europeos occidentales, mucho más moderados, timoratos, igualitarios, socialdemócratas y orientados al Estado del bienestar. Suecia, Finlandia y el resto de países nórdicos, por ejemplo, no

pueden menos que asombrarse de lo que, desde su punto de vista, es esa especie de capitalismo anticuado, reciclado de la historia y despiadado que es el capitalismo de las repúblicas bálticas, o, por decirlo en términos más convencionales, la economía ultraliberal de Estonia y otros países bálticos. Los países que otrora simbolizaran para los ciudadanos soviéticos la viva encarnación del «capitalismo salvaje», con su abierta apología de los ganadores y su desprecio por los perdedores, se les antojan ahora sorprendentemente comunitaristas, cálidos y humanos.

De hecho, son puros e inocentes en comparación con ese otro tipo de mentalidad (la de que «quien llega primero es el primero en servirse», la del «agarra el dinero y corre» o la del «todo vale») que paradójica, aunque lógicamente también, se fusiona con cierto tipo de marxismo vuelto del revés. Esta variedad extremadamente vulgar de materialismo y determinismo económico en Lituania y otros países de la Europa central y del Este apenas puede sorprender a quienes saben muy bien que la última de las prioridades que alguien podría esperar que allí se mencionaría sería la cuestión de la cultura. No hay alternativa.

**ZB:** «Nadie los necesita ni los echa de menos», afirmas. Es exactamente eso. Por vez primera en la historia que se recuerda, una gran parte de la humanidad —los más pobres, los más desfavorecidos, los despojados de perspectivas de futuro y de la esperanza de tener una vida digna, y los expropiados a quienes les han sido arrebatados los medios de sustraerse a sí mismos de su miseria— tiene negada una «función social» y, por consiguiente, un lugar en la sociedad. Por vez primera, los pobres «no sirven de nada», no tienen ningún papel que desempeñar.

En la Edad Media, los pobres proporcionaban una excusa muy cómoda —por su abundancia y su constante presencia— para practicar buenas obras: eran un regalo de Dios para todo cristiano preocupado por la salvación de su alma y deseoso de reservar alojamiento en el cielo. En el capitalismo moderno, constituían un

«ejército de reserva de mano de obra», por lo que, en tiempos en que el poder de una nación se medía por el número de hombres capaces de soportar las tareas rutinarias y el trabajo pesado de las fábricas y del campo de batalla, se les consideraba un activo inestimable; «era razonable» preocuparse por mantenerlos en forma (bien alimentados, bien calzados y bajo un techo digno) y siempre listos para ser llamados de nuevo al servicio activo; se consideraba que la necesidad de un Estado del bienestar, que se ocupase precisamente de garantizar esas buenas condiciones, «trascendía las divisiones entre izquierda y derecha», igual que hoy trasciende esas categorías la convicción de que cualquier esfuerzo por aliviar la penuria y la angustia de los pobres y de los desocupados es «tirar» el dinero de los contribuyentes. Actualmente, pocos de nosotros estamos preocupados por la salvación de nuestra alma, y la amenaza de una división latente de la sociedad entre los obreros industriales y sus empleadores, así como la demanda de reclutas para formar grandes ejércitos de leva, llevan ya tiempo enterradas y olvidadas a todos los efectos prácticos. A diferencia de la «clase baja» de la Edad Media (y también a diferencia de los «desempleados», pues el propio prefijo «des-» en esa palabra servía para reafirmar el hecho de que «estar empleado» era la norma que aquellos incumplían), los «superfluos» de hoy en día pueden ser (y son) clasificados, lisa y llanamente, como seres inútiles que no sirven de nada: en sentido estricto, una carga o un pasivo, en vez de un activo; una versión actualizada de *lebensunwertes Leben*, recubierta con una ligera pátina de un mejunje de artilugios verbales con la que ocultar la brutalidad explícita del original nazi. Como tú bien dices, «cuando desaparecen, las estadísticas —y en ellas se incluyen varios indicadores económicos y relacionados con la seguridad— incluso mejoran». Pero he ahí que esas personas, con obstinación y, probablemente también, con cierta intención de incordio, se niegan a desaparecer, por mucho que los guardianes de la ley y el orden se hayan esforzado para que sean invisibles. Hemos dejado atrás incluso la fase de «la degradación de hombres y

mujeres a la categoría de meros factores de producción y su recalificación como “recursos humanos”» que viven a expensas de otras personas. Hoy resulta ya del todo inconcebible que unos «parásitos» puedan ser considerados un «recurso».

Michael Burawoy, presidente hasta hace poco de la Asociación Internacional de Sociología,[\[23\]](#) nos recordaba y, a la vez, reevaluaba en retrospectiva aquel trascendental argumento de Karl Polanyi sobre lo contrario a la realidad que resultaba representar el trabajo (al igual que la tierra y el dinero) como una mercancía dentro de la práctica capitalista de «mercantilización» de la mano de obra. Pero lo hacía para concluir que nuestra situación actual viene ya marcada por la tendencia cada vez más intensa a la «exmercantilización»:

El proceso de exmercantilización significa la expulsión de entidades del mercado, entidades que antes eran mercancías, pero que ya han dejado de serlo. La exmercantilización comprende la expansión de la producción de desechos: la idea de que hay muchas cosas útiles que, aun así, terminan siendo expulsadas del mercado. La mercantilización puede verse entonces como una perspectiva muy atractiva comparada con la exmercantilización.

Como ya dijera Joan Robinson hace tiempo, si hay una situación peor que la explotación es la de no ser explotados. En muchos lugares —y cada vez más en todo el mundo—, las reservas crecientes de mano de obra excedentaria convierten en un privilegio el hecho de ser explotados.

Además, Burawoy advierte de que la trayectoria comenzada con la mercantilización que condujo a la exmercantilización se está extendiendo actualmente del trabajo manual al intelectual. El conocimiento se suma así a la familia de «casi valores» que abarcaba originalmente el trabajo (manual), la tierra y el dinero en su camino hacia la desmercantilización. Pero déjame que cite un fragmento de *Evangelii gaudium*, la exhortación apostólica del papa Francisco, porque son palabras que van directas al corazón de nuestra problemática actual y de sus más inmediatas perspectivas de futuro:

53. Así como el mandamiento de «No matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir «No a una economía de la exclusión y la inequidad». Esa economía mata. No puede ser que no sea noticia que muera de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida.[24]

Los seres humanos son considerados bienes de consumo que hay que usar y desechar. Hemos creado una cultura «de usar y tirar» que no deja de propagarse. Ya no se trata solo de explotación y opresión: es otra cosa, algo nuevo. La exclusión tiene que ver en último término con lo que significa formar parte de la sociedad en que vivimos; los excluidos de hoy no son ya el fondo oculto de la sociedad, ni sus bordes periféricos, ni sus plebeyos privados de derechos: es que ya ni siquiera forman parte de esa sociedad. Los excluidos no son los «explotados», sino los parias marginados, las «sobras».

56. Mientras que las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz. Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados, encargados de velar por el bien común. Se instaura una nueva tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas. Además, la deuda y sus intereses alejan a los países de las posibilidades viables de su economía y a los ciudadanos de su poder adquisitivo real. A todo ello se añade una corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta, que han asumido dimensiones mundiales. El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta.[25]

Las raíces de la variedad líquida del mal que tú y yo intentamos

poner al descubierto quedan desentrañadas en las dos citas previas con una precisión y una claridad exquisitas e inusitadas. También se exponen los aspectos esenciales de una estrategia de neutralización del problema basada en cuatro puntos: «No a una economía de la exclusión. [...] No a la nueva idolatría del dinero. [...] No a un dinero que gobierna en lugar de servir. [...] No a la inequidad que genera violencia». Esos cuatro mandamientos del papa deberían ser, en mi opinión, los que inspiraran a los seguidores de la llamada de Burawoy a la acción: «En un mundo en el que los mercados se nos presentan como la solución de todos los problemas, ningún movimiento contrario podrá ser eficaz sin plantear un desafío ideológico a la supremacía del mercado como preámbulo básico a la acción».

Ese recordatorio es aplicable a ese exilio de jóvenes lituanos (que sea temporal o eterno es algo que nadie —ni ellos mismos— puede decir a estas alturas) cuya historia he conocido gracias a tu nítida y jugosa descripción del contenido de la obra teatral *Expulsión*. Pero no son los únicos seres humanos para quienes, como tú aseguras, no queda ya sitio en su propio país. Hay millones —decenas o centenares de millones quizá— de personas como ellos que deambulan por el planeta entre los «no lugares» que tanto se esfuerzan por domesticar y hacer suyos (de forma infructuosa, en demasiadas ocasiones por desgracia). Tienen suerte los que escapan de los campamentos de refugiados o del destino de los solicitantes de asilo, auténticos «no lugares» con anchísimas puertas de entrada y vías de salida férreamente selladas. De todos modos, para esos pocos afortunados no queda nada mejor en lo que depositar sus esperanzas que unos botes salvavidas de improvisada fabricación casera.

## Capítulo 4

# ¿SOMBRAS DE ANTEPASADOS OLVIDADOS? RECONSIDERACIÓN DEL MANIQUEÍSMO

---

**Leonidas Donskis:** Como toda tendencia a pensar en polaridades, a retratar el mundo en blanco y negro, las divisiones maniqueas tienen su encanto. De ahí que hayan hallado el modo de penetrar en las teorías filosóficas y doctrinas políticas modernas, dejando siempre tras de sí el mismo mensaje: no hay alternativa. Confórmate con tu destino. Así es como el fatalismo y el determinismo moderno se hacen presentes.

Por muy popular que se espere que Oswald Spengler vuelva a ser de nuevo en vista de la profunda crisis que se vive en Europa, hay algo que me impide tomármelo en serio. Sí, es verdad que planteó toda una serie de sutiles argumentos sobre el declive de Europa entre las dos guerras mundiales, pero una de las ideas más dudosas defendidas por el autor de *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922, *La decadencia de Occidente*) fue la de que las culturas existen en paralelo y separadas unas de las otras.

Para Spengler, hasta el más ligero intento de emular (o, cuando menos, de acercarse) a las formas de otra cultura no era más que lo

que él llamaba una «pseudomórfosis»: una falsa proyección e interacción de formas culturales. El ejemplo que él daba era la pseudomórfosis de las políticas de occidentalización emprendidas por Pedro el Grande en Rusia. Según Spengler, la construcción de San Petersburgo no pasó de representar una especie de realidad paralela en la Rusia no europea. Y ponía como ejemplo la reacción de los eslavófilos que sentían una honda hostilidad hacia Europa.

Sí y no, sería mi reacción a esa afirmación. Si bien la política rusa tenía poco (o nada) que ver con la Europa moderna, la literatura y la cultura rusas eran uno de los milagros europeos. Por mucho que Dostoievski pensase que nada había más efímero y remoto de la realidad rusa que San Petersburgo, sus propias novelas estaban destinadas a convertirse en parte del canon cultural europeo. Me gustaría destacar tres ejemplos para poner especialmente de relieve la falacia spengleriana.

En primer lugar, recordemos a un eminente director de cine, Serguéi Paradzhánov (1924-1990), que vivió en la antigua Unión Soviética y fue un gran ejemplo del canon entendido como un continuo redescubrimiento del yo en el mundo de las múltiples identidades, y como un espacio compartido de identidad cultural. Nació en el seno de una familia armenia en Tiflis, actual Georgia, y pasó mucho tiempo en ese país y en Ucrania hasta que se instaló definitivamente en Armenia. En los tres países se le consideraba un compatriota. Hablaba varias lenguas. Por cierto, la suya era una época en la que se podía jugar la carta de la identidad etnocultural precisamente porque los soviéticos comenzaron a permitir tales juegos identitarios menores.

Paradzhánov fue a Ucrania a dirigir una película magnífica, *Sombras de los antepasados olvidados* (también traducida como *Los corceles de fuego*, 1965), que se considera un clásico en Ucrania y a la que los ucranianos otorgan el reconocimiento de ser un elemento muy significativo en la activación de su movimiento de renacimiento nacional. Está repleta de temas religiosos y folclóricos y distaba mucho de ajustarse a los criterios del realismo social del cine

soviético de la época. Así fue como una persona se creó a sí misma actuando en varias culturas, todas ellas participantes en un diálogo entrecruzado, constante y con múltiples facetas e hilos. Paradzhánov alcanzó fama internacional y crédito profesional tras el triunfo de su película *El color de las granadas* (1968). Este filme era una biografía de Sayat Nová (1712-1795), «Maestro de los Cantares», un gran poeta de origen armenio que vivió en Georgia y escribió en armenio, georgiano, persa y turco azerí. Sayat Nová, el más grande de los cantautores del Cáucaso, sería impensable fuera del contexto de toda esa variedad de lenguas y culturas.

Cuando alguien hace alguna alusión al cine ucraniano, pienso de inmediato en dos grandes directores, tan alejados el uno del otro como cabría esperar de dos verdaderos genios. Los maestros en cuestión son Serguéi Paradzhánov y Kira Murátova. La ya mencionada obra maestra de Paradzhánov, *Sombras de los antepasados olvidados*, basada en un relato de Mijaílo Kotsiubinski que nos revela y nos describe la singular cultura hutsul, fue todo un *tour de force*, pero solo supuso un episodio significativo en la obra de Paradzhánov, que, por lo demás, está más relacionada con las culturas armenia, georgiana y azerí. Kira Murátova sí parece un fenómeno más específicamente ucraniano.

El lenguaje cinematográfico de Serguéi Paradzhánov, intemporal a la par que novedoso, significó la llegada de una nueva era del cine a juicio de maestros italianos del séptimo arte como Vittorio de Sica, Federico Fellini y Marcello Mastroianni (Mastroianni y Paradzhánov, que se profesaban mutua admiración y la más alta estima, habían coincidido una vez en Tiflis, Georgia). Pero Kira Murátova parece mucho más profundamente anclada en la sociedad y la cultura ucranianas modernas, sin las que se haría muy difícil descifrar sus complejos códigos y alusiones culturales.

El mundo de Kira Murátova está ricamente impregnado de un feminismo especial que sería imposible de hallar en Occidente. El feminismo europeo occidental gira en torno a la emancipación y la liberación de las mujeres de aquellos roles sociales y marcos de

significado impuestos por el mundo masculino del poder y la autoridad simbólica; el feminismo europeo oriental, sin embargo, hace especial incidencia en la belleza y el misterio femeninos, y en la incuestionable superioridad de las mujeres en comparación con el mundo modelado y orquestado por los hombres. En Europa occidental, una feminista se presenta como una crítica social y cultural militante; en la Europa del Este, como *une femme fatale*.

Cartografiar el mundo de las sensibilidades éticas y estéticas de Murátova sería una empresa inconcebible sin entender ese feminismo no feminista, un ente paradójico que solo puede explicarse por la naturaleza interna de la liberación de los hombres y las mujeres en la Europa del Este. Allí la libertad nunca puede ser ideológica, pues la ideología siempre ha sido sinónimo de fraude y manipulación. En la Europa occidental, el feminismo podría ser compañero de armas del marxismo o de cualquier otra forma de teoría crítica y de conocimiento de resistencia. En la Europa oriental, las mujeres se vuelven hermosas y misteriosas, o corren el riesgo de verse reducidas a ese oscuro objeto de deseo que dio título a la conocida película de Luis Buñuel (*Cet obscur objet du désir*, 1977).

La feminidad, la belleza, el misterio, el secreto y no menos de varios planos de identidad (o trauma) femenina son elementos indispensables en el mundo cinematográfico de Murátova. Las mujeres son hermosas, sensibles, altruistas, cariñosas (o monstruosas, como Ofelia/Ofa en *Tres historias*), pero en ningún caso corrientes u olvidables. No es casualidad que sus actrices favoritas estén caracterizadas de tal modo que tengan un parecido de familia con las estrellas del cine mudo. Es el caso de actrices que han trabajado con Murátova como Alla Demidova y Nina Ruslanova, pero es con Renata Litvinova y Natalya Buzko, inseparables ambas del mundo de misterio y feminidad de Murátova, con quienes la directora nos ha brindado muestras culminantes de ese estilo.

Por otra parte, el mundo de Murátova no estaría completo sin ciertas figuras grotescas (especies varias de bandidos, charlatanes, ladrones y bichos raros) interpretadas por Georgi Deliyev (sobre

todo, en el inolvidable papel que interpretó en *El afinador*), Vladimir Komarov, Zhan Daniel y una plétora de actores ocasionales. En ese punto, Murátova cierra filas con Federico Fellini y Pier Paolo Pasolini, que recurrían a repartos de actores no profesionales. La fusión de ingenuidad, espontaneidad, melancolía, diversión, risa y el encanto de los aspectos impredecibles de la vida humana nos permite un punto de entrada en el mundo de la magia: hablamos de esa clase de cine no estropeado aún por relatos y tópicos literarios, ni por la cultura popular ni la televisión.

Odesa es aquí un punto de conexión con el que no iremos desencaminados, pues Deliyev, Komarov y Buzko fueron comediantes de la legendaria *troupe* de pantomima y payasos *Masks*, dirigida por el propio Deliyev. El ambiente carnavalesco, unido a la sensación de irrealidad, saca a relucir el ideal del cine como sueño con el que trabaja Murátova. Ingmar Bergman escribió en sus memorias, tituladas *Linterna mágica* (1987), que habitar el espacio de un sueño es la aspiración de cualquier verdadero director de cine. Bergman estaba convencido de que él mismo alcanzó tal fin en muy raras ocasiones y que solo en esos infrecuentes momentos en que sus películas se abrieron al mundo de los sueños, se realizó él auténticamente como artista. Andréi Tarkovski —a quien Bergman siempre admiró y a quien consideraba el más grande director de cine contemporáneo suyo— no tuvo parangón en su condición de maestro cuyas películas se hacían inseparables del espacio de un sueño.

Tampoco lo tiene Kira Murátova, la artista por antonomasia del mundo de los sueños. Las palabras del monólogo de Mercucio en el *Romeo y Julieta* de William Shakespeare («Es verdad, hablo de sueños, / hijos de un cerebro ocioso, / engendrados por no otra cosa que la vana fantasía») serían el mejor lema para algunos de sus filmes. La película como continuación de un sueño que hemos tenido ya una vez y que, desde entonces, no hemos podido olvidar, al tiempo que íbamos recordando poco a poco los contornos del mundo que nos rodea: esa es la única y auténtica realidad estética

de la directora. Murátova parece ser ese tipo de artista que nunca interactúa con la realidad tal como es; es como si viniera a decirnos que el exceso de realidad mata y que, en vez de eso, tenemos que estar preparados para salvar nuestros sueños, nuestras verdades implícitas, nuestros pequeños mundos paralelos y realidad alternativa, o nuestra imaginación, nuestros recuerdos y nuestra intimidad.

La deslumbrante y penetrante belleza de la estética en blanco y negro de Murátova, acompañada por el toque mágico de la música del gran compositor ucraniano Valentín Silvéstrov, consigue crear la ya mencionada realidad alternativa, aquella en la que las formas de la locura, la insensatez y el odio políticos practicados por la mayoría moral, agresivamente obediente, se retiran, desaparecen y nos ceden ese espacio a todos nosotros.

Por lo tanto, difícilmente podría comprimirse el canon cultural según su estado actual en nuestro mundo moderno dentro de una única cultura. La capacidad de hacer algo así, de situar algo en una sola cultura, no hace más que delatar un intento de invención política o de proyecto político que se pretende hacer pasar por cultural. La realidad, sin embargo, es que Europa nace cada vez que una cultura es impregnada y redescubierta por otra. Europa no significa pureza: significa más bien la capacidad de vivir la vida de otra persona entendida como un argumento, un relato y unos recuerdos.

En segundo lugar, podríamos recordar a unos compañeros de clase de Serguéi Paradzhánov en el VGIK (Instituto Estatal Soviético de Cinematografía), en Moscú: Aleksandr Álov y Vladimir Naúmov. Álov y Naúmov llevaban ya tiempo trabajando juntos en varias obras maestras, y posiblemente se les recordará especialmente por películas intemporales como *La huida* (1970, basada en la novela de Mijaíl Bulgákov, *La guardia blanca*) y *La leyenda de Thyl* (1970, basada en *La leyenda de las aventuras heroicas, alegres y gloriosas de Thyl Ulenspiegel y Lamme Goedzac en el país de Flandes y otros sitios*, de Charles de Coster).

*La leyenda de Thyl* es sencillamente un regocijo triunfal. El misterio de la libertad hondamente arraigado en el original literario flamenco fue refractado a través del profundo drama del amor ruso a la libertad, un amor que sigue estando vivo por muchos y graves abusos y decepciones que la realidad del siglo XX le haya infligido. Gracias a un gran trabajo de cámara y a las pinceladas épicas de que se acompaña, esa película nos revelaba la imponente belleza de la pintura religiosa y de retratos flamenca (remontándose incluso a los llamados maestros «primitivos» de dicha escuela). Los rostros, los ojos, las manos y las largas miradas de los actores estaban directamente tomados de los retratos de Rogier van der Weyden o de Hans Memling. El filme planteaba un doble plano de existencia estética: mientras su anhelo de libertad y su exaltación de la rebelión se hacían evidentes sin precisar mayor énfasis, la cinta aparecía también impregnada de un amor a aquella primera modernidad y a lo que podríamos calificar de verdadera explosión de la cultura europea que tan manifiestamente poderosa se hizo en el descubrimiento temprano de la individualidad humana.

El tercer ejemplo que quería destacar es el que fue el primer filme en lengua inglesa de Emir Kusturica, *El sueño de Arizona* (1993), en el que la alteridad —o incluso lo sobrenatural— del suroeste de Estados Unidos se nos revelaba como una interacción surrealista entre el amor, el sexo y la muerte, encarnada del mejor modo imaginable en la música europea de Goran Bregović y en una visión genuinamente serbia de la ambivalencia del multiculturalismo y la otredad, algo que la tragedia de Sarajevo bien puede enseñarnos por sí sola.

Es una lástima que Oswald Spengler no hubiera visto nada de esto. Las sombras de los antepasados olvidados..., ¿quiénes son? Son las encarnaciones de las creencias fatalistas en la infalibilidad del inevitable declive. En realidad, la que escuchamos ahí es la voz de la cultura del determinismo, nombre con el que Vytautas Kavolis bautizó ese fenómeno en una ocasión, un fenómeno que, según él mismo argumentó, está muy enraizado en cierto sistema moderno

de moralización. Kavolis lo explicó así:

Una cultura amoral moderna, entendida en el sentido de que tiende a eliminar la noción de la responsabilidad moral individual sin tomarse en serio la responsabilidad colectiva, es la «cultura del determinismo». En esta cultura, se asume que los individuos están modelados y movidos por unas fuerzas biológicas o sociales que, en lo esencial, están fuera del control de los individuos a quienes afectan, que tampoco tienen la posibilidad de hacer elecciones importantes al respecto. Los cuatro grandes focos intelectuales de esa cultura son la teoría de que «la biología (o la herencia racial) es el destino»; la creencia de que el ser humano es, y no debería ser más que, una máquina calculadora de utilidad y maximizadora de placer; la convicción de que, en las sociedades que existen actualmente, el individuo solo es una víctima de las condiciones sociales «opresivas», «empobrecidas», «desvitalizadoras» o «tradicionalmente constreñidas» de su existencia (sin posibilidad de convertirse en agente de su destino ni de asumir responsabilidad alguna por sus acciones), y la noción de que el único modo de sacar a ese individuo del yugo de esas condiciones es mediante la «guía de los expertos», capaces de elaborar y aplicar una «política social racional» en la que sus destinatarios potenciales no participan más que como instrumentos de tales entendidos.<sup>[1]</sup>

El concepto de cultura amoral moderna manejado por Kavolis arroja nueva luz sobre por qué las sociedades o los grupos victimizados se relacionan con las élites gobernantes como pacientes que buscan diagnóstico y cura de manos de especialistas. Al mismo tiempo, nos permite entender algo esencial: concretamente, por qué y cómo la cultura victimizada se manifiesta como una cultura del destino y el determinismo, y no como una cultura de la libertad y la libre elección.

Este concepto revela los nexos de unión entre toda clase de teorías deterministas, especialmente en el ámbito de las ciencias sociales. Kavolis comienza citando la máxima de Sigmund Freud («La anatomía es el destino»), pero también nos muestra otras modalidades de discurso que se pronuncian a favor de la existencia de unas leyes inexorables referidas a la herencia racial, la historia, el ambiente, la vida y la organización sociales, etcétera. Una cultura amoral moderna negadora de la responsabilidad individual y la

libertad de elección moral —o, lo que es lo mismo, una cultura del determinismo, según la terminología de Kavolis— es un sistema de moralización diseminado en la imaginación moral moderna. Esto nos permite detectar lo que podríamos llamar una inocencia y una victimización naturales. Según tal actitud, las personas son incapaces en principio de controlar las fuerzas biológicas o sociales. Peor aún: los individuos concretos y hasta las sociedades en su conjunto están determinadas y movidas por esas fuerzas. Dado que el mundo está controlado y dominado por grupos poderosos, organizaciones internacionales clandestinas o agencias secretas (con sus indefinidos expertos), los individuos no pueden asumir responsabilidad moral alguna por sus acciones. Tampoco pueden influir en el estado de cosas ni cambiarlo. Esa es una actitud característica de los grupos marginados y victimizados, pero es igualmente típica de la clase de consciencia modelada por los regímenes antiliberales y antidemocráticos.

De hecho, el racismo decimonónico se manifestó en forma de una antropología trágica predecesora del *Kulturpessimismus* del siglo XX. Bien podríamos considerar a Joseph Arthur de Gobineau como un precursor temprano de la consciencia conservadora trágica de la Europa de los siglos XIX y XX, junto con otras figuras como Heinrich Rückert, Nikolái Danilevski, Leo Frobenius, Oswald Spengler, Feliks Koneczny, Egon Friedell, Anton Hilckman, Pitirim A. Sorokin, Constantin Noica, Lucian Blaga, Othmar Anderle, Arnold J. Toynbee y otros teóricos de la morfología de la cultura.

¿Era esa morfología de la cultura una forma encubierta de maniqueísmo moderno, una versión actualizada de la antigua fe en la existencia paralela de la Luz y las Tinieblas, del Bien y el Mal, para la que toda forma de marchitamiento y desvanecimiento es un mal inexorable y una destrucción de la vida, y que puede muy bien hacerse pasar por un concepto determinista de la ciencia o por una filosofía poética de la cultura? Esta pregunta convierte en especialmente valiosa la relectura y la reinterpretación del *Cándido o el optimismo*, de Voltaire, en el que hallamos una tensión existencial

y filosófica, no ya entre la monadología leibniziana y la ingenuidad (centrada en la teodicea) del doctor Pangloss, por un lado, y la sabiduría (basada en los viajes y la experiencia) de Cándido, por el otro, sino también entre los supuestos de naturaleza moderna (y sesgada casi por igual) que ambos manejan y esa otra forma antigua de sabiduría pesimista que caracteriza a Martín el Maniqueo.

Recordemos la confesión que Czesław Miłosz hizo en sus entrevistas —y también en su libro de memorias, su *Abecedario* (1997)— de que siempre había considerado la teoría de la evolución como una teología del mal. Curiosamente, también Charles Darwin creía advertir en el hecho de que la supervivencia de los más aptos fuese un componente crucial de la teoría de la evolución cierto aroma de una teología del mal en la que las formas de la vida y de la muerte están estrechamente entrelazadas hasta el punto de ser intercambiables y, en el fondo, intrascendentes por sí solas.

Un aspecto llamativo de esa visión del mundo de Czesław Miłosz radica en su concepción del mal, que parece manifiestamente maniquea: como Mijaíl Bulgákov y Simone Weil, Miłosz jamás llegó a aceptar del todo los modelos cristiano/agustiniano o moderno liberal del mal, y asumió que el mal tiene vida propia y pone al descubierto una realidad paralela. En realidad, la versión confesa de maniqueísmo moderno de Miłosz requiere de un estudio separado y minucioso, tanto si la consideramos un ejemplo de idiosincrasia europea central y del Este como si la tomamos como un aspecto hondamente trágico e inevitable de la modernización totalitaria de esa parte de Europa.

¿Tiene algún sentido intentar una interpretación filosófica del mundo de la doctrina TINA entendida como una forma de determinismo aplicado y también como una forma encubierta de fatalismo con ciertos matices maniqueos?

**ZB:** Has escrito que «las culturas existen en paralelo y separadas unas de las otras», pero que, no obstante, todas ellas son «participantes en un diálogo entrecruzado, constante y con múltiples

facetas e hilos»; también has hablado de una persona que se crea a sí misma «actuando en varias culturas», pero luego también has citado a Kavolis para referirte a «que los individuos están modelados y movidos por unas fuerzas biológicas o sociales que, en lo esencial, están fuera de [su] control [y] que tampoco tienen la posibilidad de hacer elecciones importantes al respecto». Tras tan verdaderos o presuntamente contradictorios enunciados, se sitúan las visiones de una «cultura del determinismo» que se enfrenta (y permíteme que use esta expresión como antónimo de aquella) a una «cultura de la autocreación» en una guerra entre opuestos inexorablemente incompatibles: una guerra hasta la rendición incondicional del adversario. Déjame recurrir por un momento al grito de guerra de la era del totalitarismo que nos ha sido legado por las sombras de nuestros antepasados (¿no tan?) olvidados y que languidece en los entresijos de nuestro (¿sub?)consciente —me refiero a la «supervivencia de los más aptos»— en esta prolongada y probablemente interminable guerra entre visiones intransigentes y aparentemente indoblegables.

Fue en realidad Herbert Spencer, y no Charles Darwin, quien acuñó la expresión «supervivencia de los más aptos» en su *Principles of Biology*, publicado en 1864. A juicio de Spencer, esa era una idea en la que se plasmaba con nitidez la esencia del concepto de «selección natural» de Darwin. Este último no comenzó a usar dicha expresión hasta la quinta edición (la de 1869) de *El origen de las especies*. Pero ¿tenían ambos hombres el mismo fenómeno en mente cuando hablaban de supervivencia de los más aptos? Para Darwin, el eje motor de la «selección natural» era estar mejor diseñado que otros para un entorno local inmediato; Spencer, sin embargo, escribió más bien sobre la preservación de unas razas favorecidas en su lucha a vida o muerte por existir. Así pues, estamos ante diferentes enfoques de una expresión sospechosamente pleonástica. (¿Quiénes sobreviven? Los más aptos. Pero ¿quiénes son los más aptos? Los que sobreviven.) Pero también dos mensajes morales pronunciadamente divergentes.

Darwin define la capacidad de sobrevivir en función de la aptitud de los supervivientes (por la cual entiende, repito, una mejor adaptación a las condiciones presentes y locales), mientras que Spencer invierte el orden y define como apto aquello que sobrevive a otros competidores (el sobrevivir a otros se vuelve, así, la única demostración —necesaria y suficiente como tal— de la aptitud). Hay una línea que entronca directamente el «*Bellum omnium contra omnes*» de Hobbes con la supervivencia de los más aptos de Spencer y con el más reciente (1992-1996) «choque de civilizaciones» de Samuel P. Huntington. Pero si seguimos la idea de Darwin, podríamos preguntarnos qué categorías de actitudes y de estrategias de vida están mejor diseñadas/adaptadas y son más apropiadas para nuestra situación existencial actual, temporalmente acotada, ¿no? En ese caso, tenemos que comenzar examinando las características de dicha situación.

Un rasgo de esta que me parece de lo más relevante para nuestro tema es el hecho de que vivamos en un mundo multicultural, producto de una ingente migración tanto de ideas, valores y creencias, como de sus portadores humanos. La separación física, suponiendo que continúe siendo concebible (lo cual podría discutirse), ya no garantiza una distancia espiritual. «Su Dios» y «el nuestro» tienen sus respectivos templos erigidos en inmediata vecindad (física, no solo electrónica); dentro del ciberespacio en el que todos pasamos una ya considerable (y creciente) parte de nuestras horas de vigilia, todos los templos están ubicados a la misma distancia (o, para ser más precisos, en muy cercana proximidad espaciotemporal). Deberíamos asegurarnos, eso sí, de separar dos nociones que muy a menudo se emplean equivocadamente de modo indistinto en el vocabulario público: multiculturalidad y multiculturalismo. La primera designa unas realidades (de entorno, de escenario vital, de ambiente); la segunda, una actitud, una política o una estrategia vital elegida. En su obra más reciente, uno de los más potentes filósofos polacos, Piotr Nowak,<sup>[2]</sup> somete a concienzuda vivisección la crítica que Stanley

Fish, verdadero *enfant terrible* agitador del sosegado orden establecido del mundo académico, dedicó a la segunda de las variedades mencionadas: la actitud y/o programa multiculturalista.

[3]

Fish distingue dos variedades de multiculturalismo: el «de *boutique*» y el «fuerte». El primero viene marcado por la disonante contradicción que encierra el que se haga una invocación «políticamente correcta» de los principios de tal modo que (en palabras de Nowak) «se enfatice la importancia de unas relaciones apropiadas entre culturas coexistentes, y del respeto y la solidaridad mutua que se les suponen, al tiempo que se pone coto a las iras y las alergias provocadas por aquellas disparidades reales que se consideran problemáticas y ofensivas». Y que, por otra parte, por muy entregado que el «multiculturalismo de *boutique*» dice estar a los principios de la tolerancia, la neutralidad, la imparcialidad, la mentalidad abierta y la equidad, y convencido (equivocadamente) como está de su carácter universal, no comprenda a aquellos otros que (por idiosincrásicos y hasta repulsivos que parezcan) se toman muy en serio sus convicciones y sus rutinas de vida y se aferran a ellas con devoción, rigidez y firmeza. La segunda versión (la «fuerte») del multiculturalismo va hasta la última de las consecuencias de sus principios inspiradores y atribuye a cada cultura el derecho inquebrantable e indisputable a practicar aquello que considere correcto y adecuado, así como a vetar cualquier crítica externa a (y no digamos ya interferencias en) las prácticas que cada cultura en concreto promueve. Sin embargo, tal como comenta Nowak al respecto, un multiculturalista «fuerte» cae en una trampa de la que no puede salir: ¿permitiría que los caníbales comieran su carne favorita, por ejemplo? Pero dejemos que Fish hable con su propia voz tal como la expresó en *The Trouble with Principle*:

El multiculturalismo de *boutique* es el multiculturalismo de los restaurantes étnicos, los festivales de fines de semana y los flirteos de perfil elevado con «el otro» que Tom Wolf satirizó englobándolos bajo la etiqueta del «*chic radical*». El multiculturalismo de *boutique* se caracteriza por una relación superficial o

cosmética con aquellos que son los objetos de su afecto. Los multiculturalistas de *boutique* admiran, aprecian, disfrutan o simpatizan con, o (cuando menos) «reconocen la legitimidad de», las tradiciones de culturas distintas a la suya propia; pero los multiculturalistas de *boutique* jamás llegan al extremo de aprobar otras culturas cuando algún valor central de estas genera un acto ofensivo para los cánones (declarados o supuestos) de la decencia civilizada.[4]

Cuando hablo de multiculturalismo fuerte me refiero a la política de la diferencia [concepto acuñado por Charles Taylor]. Es fuerte porque valora la diferencia en sí y por sí misma [...]. Mientras que el multiculturalismo de *boutique* asigna un respeto superficial a culturas que no son la suya propia —un respeto que retira en cuanto las prácticas de alguna cultura le resultan irracionales o inhumanas—, un multiculturalista fuerte está dispuesto a conceder un respeto profundo a todas las culturas en su esencia misma, pues está convencido de que cada una tiene derecho a formar su propia identidad y a sustentar su propio sentido de lo racional y lo humano. Para el multiculturalista fuerte, el principio primero no es la racionalidad [...], sino la tolerancia.[5]

Según el resumen de Nowak, el multiculturalismo «solo puede ser un multiculturalismo de *boutique* o ninguno, pues el multiculturalismo fuerte es imposible; aunque, eso sí, su alternativa de *boutique* no pasa de ser una simulación». En definitiva, la multiculturalidad es la realidad (la dura realidad, diría), y, como tal, no podemos ahuyentarla o desear que desaparezca sin más. La diferenciación de valores y de criterios de separación entre lo apropiado y lo inapropiado, entre lo humano y lo inhumano, y entre lo decente y lo indecente, así como la impresionante fuerza de las convicciones firmes y las solidaridades comunes, son sin duda hechos de la vida misma. Pero el «multiculturalismo», en su doble manifestación como punto de vista y como política —calculados ambos para inspirar y propiciar prácticas capaces de desintoxicar las más desagradables consecuencias de esa realidad—, instala un escenario proclive a convertirse en un campo de minas cargado de tensiones y ansiedades, antes que en un parque de atracciones (multi)temático. En el esfuerzo por aceptar las migraciones —lo cual, a falta de una política viable (y, en el fondo, de una voluntad) de asimilación, solo puede desembocar en la progresiva diáspora

de la escena de la vida—, resulta sumamente improbable que hallemos una llave maestra que abra todas las puertas o una panacea que cure todas las contradicciones internas y las disonancias cognitivas que un escenario vital como ese es capaz de (y proclive a) generar. El arte de la cohabitación pacífica, sin antagonismos y mutuamente gratificante, tiene un catálogo muy reducido de reglas que den resultados válidos de una vez por todas, y una lista larga de incertidumbres, riesgos y fricciones, además de requerir de grandes dosis de improvisación. Es también un arte que precisa de tiempo —mucho tiempo— de diseño y aprendizaje, sin que, de entrada, sean muchas las esperanzas de que ese diseño y ese aprendizaje alcancen una conclusión satisfactoria que haga innecesarios más esfuerzos de ese tipo.

Y, por si alguien necesita que cite uno más de los numerosos (y estoy tentado a decir que generalizados) ejemplos de ese aspecto del problema que nos es común (me refiero al fracaso de la fórmula liberal a la hora de responder a sus propios desafíos), permíteme que hable un momento de Rusia, un país cuyos vaivenes históricos de fortuna y estado anímico has observado y has relatado con mucho más conocimiento experto del que yo pueda invocar. Déjame que cite unas palabras de Kirill Medvedev, poeta prometedor en su juventud, a quien un desencanto temprano con la literatura y el demasiado cerrado (y replegado en sí mismo) mundillo literario[6] lo llevó a cambiar de estrategia para introducirse a fondo en el papel de intelectual público:

La gran misión intelectual de la década de 1990 fue la creación de una nueva ideología nacional, ya fuera en su versión imperial, en la que el centro, mediante la fuerza de la violencia o mediante la fuerza de sus ideas (o mediante la fuerza de ambas, que es lo más habitual), mantiene unidas a una serie de entidades políticas diferentes y, a menudo, hostiles, ya fuera en su versión democrática, en la que diferentes entidades se unen sobre la base de unas cualidades y valores que comparten [...], pero la intelectualidad fracasó en ese empeño. Las consecuencias políticas son evidentes: no conseguimos formar una ideología capaz de crear un único organismo vivo a partir de varios sujetos políticos y étnicos que conviviesen en pie de igualdad. Y el resultado fue la guerra: en

Chechenia, en las calles de nuestros pueblos y ciudades, y entre los jóvenes y los mayores.[7]

Según Medvedev, sometida a este emergente «capitalismo de clanes, vulgar, feroz y de base eminentemente étnica», y expuesta a la nueva generación de jóvenes adiestrados por «activistas del Komsomol [...] en valores contemporáneos como el arribismo, el éxito, el empuje, el “dinero fácil”, etcétera»,[8] la población «reacciona de forma agresiva ante cualquier cosa que no le resulte familiar, y no digamos ya ante aquello que sea realmente foráneo [...]. En la actualidad, radicales de ambos extremos se disputan la lealtad de esa población e infunden miedo en los corazones de los centristas liberales. De hecho, ese miedo es lo único que queda de la intelectualidad liberal razonable, juiciosa y “cultivada”».[9]

¿Te suena familiar? A mí sí. Quita unos pocos casos «folclóricos» locales y verás que lo que acabas de leer es un informe de la situación general en Europa y más allá de Europa.

**LD:** En realidad, son varios los focos de atención que coinciden y se entrecruzan en ese punto: es evidente que la cultura del determinismo solo es la punta del iceberg cuando se trata de abordar lo que podríamos llamar el choque entre la cultura de la libre elección y la cultura del destino preestablecido, ambas incrustadas en las mentalidades y en las retóricas y las prácticas políticas y morales de las élites de la Europa central y del Este. No puede ser casualidad que los héroes intelectuales y morales de la Europa oriental a finales de la década de 1980 y comienzos de la de 1990 fuesen Karl R. Popper y su talentoso —a la par que poco convencional— discípulo George Soros: ambos pregonaban la sociedad abierta, despojada de monopolios sobre la verdad y desprovista también de esa percepción de la realidad cargada de determinismo y de fatalismo. Yo añadiría a esa congregación de héroes transformadores de la Europa central y del Este a Ernest Gellner, con su don para la iconoclastia y el escepticismo, y a Ralf

Dahrendorf, con las lecciones profundamente democráticas que supo extraer de la transformación y del nuevo desencantamiento del mundo (en el sentido weberiano del concepto), argumentadas en su diálogo epistolar con un imaginario caballero polaco en *Reflexiones sobre la revolución en Europa*, siguiendo el modelo de las clásicas (y netamente conservadoras) reacciones de Edmund Burke a la Revolución francesa.

La polémica *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Popper, se convirtió en una lectura obligada en los años ochenta y se entiende por qué. Iba contra todo aquello en lo que se nos enseñó a creer: la idea de un imprescindible centro de gravedad y una lógica predecible en todos los sectores de la vida; la idea de unas leyes inexorables de la historia y el desarrollo social; la convicción de que los grandes pensadores son todos unos demócratas innatos y unos liberales confesos, casi por definición. Popper destruyó aquel conjunto de tópicos y de ingenuos supuestos como quien derriba un castillo de naipes de un manotazo. Además, otro estudio suyo sobre el incuestionable valor de la impredecibilidad y la espontaneidad de la vida humana y la existencia social, *La miseria del historicismo* (1957), apareció por entonces (en el momento más oportuno para algo así) como una confrontación directa con Karl Marx. Pero, además de Marx, la galería de pensadores destronados por Popper albergaba figuras como las de Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee y otros héroes de la interpretación cíclica de la historia y la cultura. En aquel momento, creíamos firmemente que sí había alternativa, que «debía» y «tenía que» haber una, con independencia de lo que nos estuviese sucediendo.

Qué ironía, pues, que en este comienzo del siglo XXI nos hallemos inmersos en el mundo de la doctrina TINA disfrazado de un mundo de fuerzas del libre mercado a las que se les presupone una capacidad inigualable para la elección racional, el aumento de beneficios y la maximización de placer. La Europa central y del Este —con mención especial para el papel destacado de las repúblicas bálticas— se convirtió en el largo y sinuoso camino que llevó de la

TINA del marxismo-leninismo a la TINA del neoliberalismo.

En realidad, el mundo de la doctrina TINA puede presentarse de múltiples formas distintas, que van desde el determinismo económico y político hasta la llamada interpretación «morfológica» de las civilizaciones, entendidas como mortales y finitas islas de creatividad humana en medio de un océano de fuerzas sociales y políticas que escapan a nuestro control. Muy pocas de esas islas admitirían de buen grado, como Isaac Bashevis Singer, que la causalidad no es más que una máscara con la que cubre su rostro el destino. Y Paul Valéry funcionaría aquí como ejemplo perfecto de cómo la TINA se origina a partir de una visión poética para convertirse luego en una desalentadora voz de fatalismo y en la mismísima y autónoma lógica de la existencia, dado el convencimiento del escritor y pensador francés de que todas las culturas son mortales. Además, la primera y la segunda guerras mundiales llevaron a un grupo de filósofos, comenzando por el ya mencionado Oswald Spengler con su *Der Untergang des Abendlandes*, y siguiendo por el filósofo e historiador rumano Neagu M. Djuvara, con su *Civilisations et lois historiques. Essai d'étude comparée des civilisations*, a traducir esa intuición poética al lenguaje de una filosofía pesimista y fatalista de la cultura.

Y en ese punto estamos. Teorías abiertamente contradictorias y hasta mutuamente excluyentes como las representadas por los evolucionistas (y que entre ellos podamos incluir a Marx junto a Herbert Spencer es discutible, pero no faltan razones para considerarlos así) y las de los defensores de una visión cíclica de la historia cerraron filas —a juicio de Popper y sus seguidores— en torno al determinismo y, posteriormente, en contra de la espontaneidad y la impredecibilidad (que es lo mismo que decir en contra de la libertad en el mundo europeo de sensibilidades políticas y morales modernas). Que usemos «progreso», «desarrollo», «*Untergang*» o «declive» como palabra clave para definir esa actitud es secundario. Al igual que el mito del progreso, con todas sus promesas y esperanzas para la humanidad y la modernidad, el

*Kulturpessimismus* y las interpretaciones desesperanzadas de la sociedad, la cultura y la civilización no ofrecían salida a las problemáticas de la vida moderna. Prosperar o morir, definirse o decaer, engendrar u olvidar: sí, pero lo que menos importa al final es lo que se elija.

Y nos encontramos, así, a solo una obra literaria de ficción de un dilema nada ficticio que ya pusieron de relieve Aldous Huxley y George Orwell y que luego reinterpretaron autores de no ficción como Michel Foucault (un dilema que de forma tan convincente expusiste tú mismo): el dilema de la tiranía de la felicidad frente a la tiranía de la desesperanza. Yo personalmente, si he de ser sincero, me inclino más bien por ver el dilema moral y político de los dos grandes escritores de distopías mencionados como una transposición en la ficción de la alternativa conceptual entre las ideas de progreso y declive en las teorías cíclicas de la historia y la cultura.

De ahí que me atreva a reinterpretar ese paradigma como una variedad moderna de maniqueísmo. Hay algo profundamente maniqueo en Yevgueni Zamiatin y en George Orwell (así como en Aldous Huxley, aunque en menor medida) en lo que se refiere a su fe en la indestructibilidad de la destrucción y también en la existencia paralela del mal. Probablemente, el narrador D-503 en el *Nosotros* de Zamiatin es una voz demasiado débil como para hablar en nombre de la Luz o del Bien, pero su amante, una disidente, I-330, sí cumpliría los requisitos para ser admitida en el club de quienes continúan su desesperada lucha por lo que resta de la decencia y la dignidad humanas. Más o menos lo mismo puede decirse del libro *1984* de Orwell, donde un pequeño atisbo de esperanza parece adivinarse en la frágil (y condenada al fracaso) relación entre Julia y Winston Smith.

¿Cómo podemos definir el mito maniqueo que con tanta resistencia parece sobrevivir en un mundo moderno de dolor, sufrimiento, destrucción y desesperanza (el mundo de la Europa oriental, para ser más claro y preciso)? Sobre el mito maniqueo, David J. Levy escribe que:

El mito maniqueo es más que la suma de influencias —zoroástricas, cristianas y mesopotámicas— que podemos detectar en él. Hay una unidad de conjunto que le confiere una grandeza y un patetismo propios y que nos permite referirnos, como hiciera Eliade, al «pesimismo trágico» del sistema. La fuente de esa unidad reside, no en la diversidad de orígenes históricos de los que el mito da testimonio, sino en cómo ese mito ilumina poderosamente la experiencia del mal terrenal y la aspiración a la perfección de un modo de vida imperfecto que es coetáneo con la humanidad. Es esa raíz (existencial, antes que histórica) de la cosmovisión maniquea la que dota al mito de su unidad y hasta de una extravagante verosimilitud.[10]

¿Tenemos motivos para ver en la distopía del siglo XX (o en la del siglo XXI: he ahí el ejemplo de *La posibilidad de una isla*, de Michel Houellebecq) una novela de advertencia contra el advenimiento del mundo de la TINA? ¿O están las distopías mismas teñidas —cuando no profundamente impregnadas— del pecado original del fatalismo y el determinismo? ¿Están en contra del mundo de la doctrina TINA, o están sumergidas en él y tratando desesperadamente de encontrarle una salida?

**ZB:** Manes elaboró la doctrina que lleva su nombre como reacción a la que posiblemente sea la más acuciante y angustiosa paradoja —o, mejor dicho, antinomia— presente en el corazón mismo del cristianismo (que por entonces era el credo religioso más dinámico y el que se extendía con más rapidez) y a la disonancia cognitiva a la que daba lugar: si Dios es, a un tiempo, epítome de bondad y omnipotente, ¿por qué hay tanto mal en el mundo? O bien Dios NO es amor como las escrituras cristianas insisten en afirmar, o bien NO es omnipotente como el dogma judeocristiano sostiene. La *Catholic Encyclopedia* así parece reconocerlo, aunque no con esas palabras, si bien no desperdicia la ocasión de reafirmar la pugnaz posición antimaniquea de la Iglesia:

El maniqueísmo profesaba ser una religión de razón pura, opuesta a la credulidad cristiana; profesaba explicar el origen, la composición y el futuro del

universo; tenía una respuesta para todo y despreciaba el cristianismo, que estaba lleno de misterios. Era totalmente inconsciente de que todas esas respuestas suyas eran mistificaciones o extravagantes invenciones; en el fondo, conquistó las mentes de los hombres con la asombrosa completitud, minuciosidad y sistematicidad de sus afirmaciones.[11]

En realidad, la doctrina de Manes «conquistó» las mentes sacando partido del anhelo innato de lógica y coherencia de tales mentes, un anhelo que casaba mal con la antinomia cristiana. Esa doctrina debía su popularidad (empequeñecida y asfixiada con el tiempo, aunque no por la vía argumental, sino por la de una represión abierta, violenta y cruel) a la muy humana ansia de evitar la contradicción, ayudada e incitada, a su vez, por sucesivas generaciones de maestros de la sabiduría filosófica. La *New World Encyclopedia* es aún más explícita y perseverante en ese punto:

El maniqueísmo tiene una explicación plausible de por qué el mal que se experimenta en el mundo es sustancial y virulento. Como tal, sale mejor parado de la comparación con la visión cristiana agustiniana según la cual el mal es «no ser» o insustancial. Sin embargo, su dualismo cósmico de Dios y Satanás es inaceptable para todo monoteísta que crea en un único Dios supremo de bondad.

Una creencia clave del maniqueísmo es la inexistencia de un poder bueno omnipotente. Con ese principio soluciona una parte teórica del problema del mal, pues niega la perfección infinita de Dios y postula la existencia de los dos poderes iguales y opuestos antes mencionados. La persona humana es considerada, así, una especie de campo de batalla para esos poderes: la parte buena es el alma (que se compone de luz) y la parte mala es el cuerpo (que se compone de tierra oscura). El alma define a la persona y es incorruptible siempre que se siga la más completa abstinencia, pero está sometida al dominio de un poder exterior a ella.[12]

En definitiva, la doctrina maniquea «resuelve» la antinomia y despeja la disonancia cognitiva al separar —en el espacio y en el tiempo— a Dios de Satán, encarnaciones del Bien y del Mal, respectivamente: en el principio de los tiempos, los reinos divino y satánico estaban separados, y sus amos se abstenían de (o tenían

vedado) cruzar las fronteras de los mismos. Y ese distanciamiento mutuo se restablecerá con el paso del tiempo. Así pues, la incongruencia actual es un estado transitorio y una molestia temporal creada por la invasión de las fuerzas satánicas; está destinada, sin embargo, a ser vencida y superada, y tanto la claridad y la transparencia del mundo como el carácter no contradictorio de la existencia humana serán así restituidos en cuanto ambos reinos vuelvan a estar separados el uno del otro. En ese aspecto incide especialmente la entrada dedicada al maniqueísmo en la *Encyclopedia Britannica*:

Cualesquiera sean sus detalles, el tema esencial de esta mitología se mantiene constante: el alma ha caído, enredada con materia maligna, para ser luego liberada por el espíritu o *nous*. El mito se desarrolla en tres fases: un periodo pasado en el que había una separación entre las dos sustancias radicalmente opuestas (Espíritu y Materia, Bien y Mal, Luz y Tinieblas); un periodo intermedio (que se corresponde con el presente) durante el que las dos sustancias están mezcladas, y un periodo futuro en el que la dualidad original será restablecida.

[13]

Para conquistar, desactivar y terminar con la ofensiva contradicción antes mencionada, Manes recurrió a rechazar uno de los cánones fundamentales del judaísmo y del cristianismo: la omnipotencia de Dios. En la doctrina maniquea, Dios y Satanás, Bondad y Maldad, Luz y Oscuridad están condenados a dividirse el mundo entre ellos sin que ninguno de los antagonistas tenga oportunidad alguna de completar una conquista total y definitiva del territorio del otro. El dualismo de poderes abrumba a los seres humanos con una elección ineludible, pero, al mismo tiempo, garantiza que la elección sea inequívoca (*eindeutig*). La labor que Manes reserva a la participación humana en la conformación del futuro del universo no es la de la victoria del bien sobre el mal — dado que tal hazaña está más allá de lo posible—, sino la de poner fin a la coexistencia presente (ofuscadora, confundidora de mentes y adulteradora de acciones) entre ambos. Me inclino por creer que el

equivalente maniqueo de la visión milenarista cristiana de la venida del Reino de Dios sobre la Tierra es el estado de claridad y transparencia, depurado ya de la pesadilla de la ambigüedad (y con ella, de todas las disonancias cognitivas): a cada cosa su lugar y toda cosa en ese lugar suyo. Es una situación que pone fin al tormento de tener que elegir, a ese estado en el que el espectro/pesadilla de la existencia de una alternativa nos incordia y hasta nos tortura. Es, en resumidas cuentas, la doctrina TINA. La TINA, en términos freudianos, representa el triunfo final del «es» sobre el «haciéndose» o, en último término, de Tánatos sobre Libido. A mí me parece que tal estado de quietud, calma, compostura, tranquilidad, imperturbabilidad (en resumen, de ataraxia) ha sido y está destinado a seguir siendo el protagonista olvidado de todos los sueños milenaristas humanos recogidos en las imaginaciones utópicas.

En nuestros días, comentas, «nos hallamos inmersos en el mundo de la TINA disfrazado de un mundo de fuerzas del libre mercado a las que se les presupone una capacidad inigualable para la elección racional, el aumento de beneficios y la maximización de placer». Aludes al «largo y sinuoso camino que llevó de la TINA del marxismo-leninismo a la TINA del neoliberalismo». Y concluyes certeramente que, «en realidad, el mundo de la doctrina TINA puede presentarse de múltiples formas distintas». Puede presentarse y, de hecho, se presenta de múltiples formas. Yo diría que su esperanza de vida es infinitamente más larga que la de cualquiera de sus sucesivas encarnaciones; el mundo de la TINA es capaz de sobrevivir a la expiración de todas y cada una de ellas.

La rebelión humana contra el *statu quo*, así como el deseo humano de cambiarlo, vinieron la mayoría de las veces propiciados por la fascinación por la perfección, entendida según aquella definición terminante que elaborara en el umbral de la era moderna Leon Battista Alberti: la perfección como condición en la que todo nuevo cambio resulta superfluo e injustificado. En términos más prácticos, la perfección sería un lugar en el que desarmarse,

descargar, instalarse y descansar tras las (prolongadas y extenuantes) fatigas del viaje. O, en muy resumidas cuentas, una condición con un principio, pero sin un final en el tiempo; una condición autoequilibradora, equipada con todas las herramientas necesarias para procurarle la capacidad de recuperar su estado «normal» estable tras cualquier perturbación imaginable. En definitiva, una condición inmune a toda alteración. Una condición en la que el «es» y el «debería ser» se funden hasta dejar de ser, no ya contradictorios, sino incluso distinguibles el uno del otro.

Date cuenta de que todas las utopías que presagiaron o acompañaron el nacimiento de la era moderna esbozaron los contornos de la TINA, y esa terminó siendo, a mi juicio, la causa principal de su ruina. Su pérdida de popularidad se produjo en paralelo con el paso de la fase «sólida» (sí, la utopía haría que todo lo sólido «se desvaneciera en el aire», pero no porque renegara de la solidez, sino porque, según su diagnóstico, los sólidos existentes no presentaban la suficiente firmeza y robustez) a la actual fase «líquida» (aquella en la que lo sólido se ha fundido por la animadversión, la repugnancia y el miedo que produce toda fijación) de la era moderna. Tras la sombría y traumatizante experiencia de la escalada de los dos totalitarismos en pos del fin de la historia, aquellas utopías de la primera modernidad fueron rebautizadas como «utopías totalitarias» en virtud de lo que, en el fondo, no deja de ser un ejercicio tautológico, pues esa excursión mental hacia una condición «sin alternativas» (consistente en la supresión de toda alternativa a sí misma, un rasgo común a las utopías de la Edad Moderna) se identifica ahora, como tal, con el sesgo y la proclividad totalitarias.

Para bien o para mal, nos hemos instalado ya en esta permanente e irremediablemente inestable e incierta condición nuestra que muchos vivimos como algo afortunado, atractivo y deseable (o, cuando menos, parafraseando la memorable opinión que Winston Churchill dijo tener de la democracia, como la peor condición concebible a excepción de todas las demás). Para muchos

de nosotros —puede que incluso para la mayoría—, la TINA se trasladó de la familia de las utopías al clan de las distopías. Sin embargo, la rivalidad perpetua entre seguridad y libertad (es decir, entre «más de lo mismo» y «la oportunidad de un nuevo comienzo») por hacerse con una posición preeminente en la jerarquía de valores dista mucho de haber concluido, suponiendo que la siempre enmarañada dialéctica entre esos dos valores en contraposición, aunque complementarios al mismo tiempo, tenga algún tipo de conclusión imaginable. El exceso notorio, la variedad caleidoscópica, la transitoriedad (fugacidad, incluso) innata, así como el embarazo de riesgo que entraña el engendramiento de nuevas alternativas, bien podrían revitalizar los apagados encantos de la TINA (aunque, esta vez, bajo una forma opuesta a su versión thatcheriano-reaganiana) a ojos de las clases degradadas y reducidas por las realidades neoliberales al estatus de un precariado.

«Unos ocho mil globos de helio han sido lanzados al cielo nocturno de la capital de Alemania en el momento culminante de las celebraciones que han marcado el vigésimo quinto aniversario de la caída del Muro de Berlín. En el discurso previo, la canciller Angela Merkel había declarado que la caída del Muro había mostrado al mundo que los sueños pueden hacerse realidad.» Esa fue una información emitida por la radio de la BBC el 9 de noviembre de 2014. La verdadera progenie de esos sueños, sin embargo, ha sido el dominio que durante veinticinco años (por el momento) ha ejercido este mundo del que se cree que no permite alternativa alguna al *statu quo* neoliberal. En aquella ocasión, publiqué en la revista por internet *Eutopia* un breve ensayo sobre lo que «vivir sin alternativas» significa en la práctica, ensayo que terminé con la siguiente conclusión: «Veinticinco años atrás, la gente asaltó un muro alambrado que encarnaba su falta de libertad con la esperanza de que, derribadas todas aquellas paredes, la democracia les garantizaría libertad, y la libertad les aseguraría su bienestar. Veinticinco años después de que cayera el Muro, la democracia se halla en un estado de crisis sin precedentes, prácticamente

inimaginable en aquel entonces».

No me resisto a la tentación de parafrasear muy libremente lo que William Pitt el Joven dijera en la Cámara de los Comunes el 18 de noviembre de 1783, aunque sustituyendo la «necesidad» de la declaración original por la «TINA»: «La TINA es el pretexto para toda clase de atentados contra la libertad humana. Es el argumento de los tiranos; es el credo de los esclavos». Esto es así para todas las variedades de TINA, sea cual sea el criterio o la norma (incluida la libertad en su versión neoliberal) para el que proclame la ausencia de toda alternativa.

**LD:** Algunos autores prefieren calificar el año 1989 de otoño de las naciones. Hay cierta hermosa ambivalencia en el concepto mismo de otoño, en el que se funden una temática spengleriana de declive con una metáfora de la fertilidad y la cosecha: algo extraído a la vez del mundo de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler y de *El otoño de la Edad Media* de Johan Huizinga.

El año 2014 señaló el vigésimo quinto aniversario de la caída del Muro de Berlín y de la revolución en la Europa central y oriental en general. Aun someramente mirado, el año 1989 parece haber sido un año de significativas turbulencias. La segunda guerra mundial, con sus siniestras y en apariencia insalvables divisiones dentro de Europa, terminó casi de la noche a la mañana sin dejar rastro de la incredulidad, la desesperación y la desesperanza que habían devastado la Europa central y del Este durante más de cuarenta años. En su lugar, el Viejo Continente rebosaba alegría y sentido de la solidaridad.

Como hace poco señalara Adam Michnik, héroe del movimiento Solidaridad y figura cumbre entre los intelectuales y disidentes públicos de la Europa central, hoy resulta muy tentador atribuirse el papel de fuerza protagonista que en aquel entonces lideró (y sirvió de inspiración principal para) la histórica caída del totalitarismo en Europa. De ahí que Michnik tuviera buenos motivos para llamar a aquel año 1989 *annus mirabilis*, el año milagroso. En Estados

Unidos, se da por supuesto que no fue otra cosa que el poder económico norteamericano lo que consiguió desproveer a la Unión Soviética de su potencial y lo que permitió infligirle una humillante derrota en la guerra fría. Los políticos alemanes preferían afirmar con orgullo que fue su sensata y paciente *Ostpolitik* la que constituyó el factor decisivo en aquella lucha histórica, más que la fuerza directa y la postura beligerante estadounidenses.

En Polonia, nadie dudaba de que el papa Juan Pablo II había conseguido deslegitimar el comunismo como sistema mundial y como importante ideología rival, al tiempo que el movimiento Solidaridad asestaba un golpe letal al ya herido de muerte sistema soviético, al mostrar que las personas de clase obrera podían rebelarse contra el Estado de la clase obrera y privarle de sus restos de legitimidad. En las repúblicas bálticas, se asume de forma generalizada —y no sin razón— que la cadena humana que miles de manifestantes bálticos formaron uniendo las manos en 1989, seguida por el excepcional papel de Lituania como primera república insurrecta y escindida, también fue relevante para la desintegración de la Unión Soviética y la caída del comunismo en Europa, una relevancia suficientemente obvia como para que haya que recalcarla aquí. Todos estos razonamientos y argumentos son más o menos correctos. Sin la singular combinación de fuerzas e inspiraciones que se dio entonces, 1989 no habría llegado a ser el año decisivo que cambió la historia hasta volverla irreconocible.

Lo que, a ojos de no pocos intelectuales europeos occidentales, había sido como la Gran Marcha de la historia —por decirlo en palabras de Franz, personaje de *La insoportable levedad del ser* (1984), de Milan Kundera— que, salida del Barrio Latino de París, estaba haciendo su entrada triunfal en el resto del mundo, fue para muchos otros una tragedia, una especie de bota militar que aplastaba el rostro de lo humano bajo su pisada (una visión encarnada en esa misma novela por el personaje de Sabina, amante de Franz y artista checa en el exilio). El socialismo y su promesa teórica de libertad en Occidente demostró ser un horror en la

práctica en el Este precisamente en el año retratado por Kundera, 1968. La política de la memoria —y los regímenes de la memoria opuestos entre sí— continúa dividiendo Europa. El siglo corto transcurrido entre 1914 y 1989, y el otoño de las naciones, fueron trágicamente lógicos en cuanto a su obertura, sus movimientos y su final. Cada vez que el mundo cambiaba hasta volverse irreconocible, cundía un intenso sentimiento de fatalismo: una revolución, una guerra, una caída, un régimen criminal acompañado de la complacencia y la impotencia de la política y las instituciones llamadas «civilizadas».

Palabras, palabras y más palabras, pero ninguna explicación de lo que se perdía, ni de por qué, ni de qué clase de debilidad humana e institucional había sido culpable de ello. Vivimos en una era de obsesión con un tipo de poder diferente. Como tan sucintamente has comentado en tus recientes obras, sigue vigente la vieja fórmula de la política como estrategia del palo y la zanahoria, pero nosotros, tras haber sido testigos en el siglo xx de los más aterradores palos imaginables, nos hemos vuelto propensos a dejarnos engatusar por las zanahorias. El poder se manifiesta, así, en forma de poderío y potencial financieros y económicos, más que a través de la fuerza militar y el lenguaje del militarismo. Pero la lógica permanece idéntica. Es la vieja «*Wille zur Macht*», voluntad de poder, ya sea en la forma en que la formuló Friedrich Nietzsche, ya sea tal como la concibió Karl Marx. Lo que importa no es si se tiene una *Weltanschauung* identificable, una identidad resistente o una gran ideología; lo que importa es cuánto poder se tiene. Compro, luego existo.

Nos hemos acostumbrado a ver al ser humano meramente como una unidad estadística. No nos sorprende considerar a los individuos humanos como simple fuerza laboral o mano de obra. El poder adquisitivo de una sociedad o su capacidad de consumo se convirtieron en criterios cruciales para evaluar el grado de adecuación de un país para ingresar en el club del poder, un club al que actualmente asignamos los sonoros títulos de diversas

organizaciones internacionales. Que seas una democracia o no, solo resulta relevante cuando careces de poder, y, por lo tanto, has de ser controlado a base de «palos» retóricos o políticos. Si eres rico en petróleo o si puedes consumir o invertir en abundancia, quedas absuelto de no respetar las sensibilidades políticas y morales modernas, o de no comprometerte lo suficiente con las libertades civiles y los derechos humanos.

La crisis en la UE es totalmente distinta de todas las crisis anteriores en el siglo XX. Antes y después de la segunda guerra mundial, los europeos tenían miedo de nombrar ciertas cosas que ya existían; en la actualidad, empleamos activamente palabras para designar cosas que todavía no han llegado a existir. De hecho, vivimos en un periodo de un interregno fundamental. Lo que está ocurriendo en la Europa actual es una revolución tecnocrática silenciosa, y no el auge de la *e-democracia* ni de la sociedad civil global, como algunos preferimos creer. Hace una o dos décadas, era crucial disponer de pruebas que demostrasen que eras una democracia para que se te considerara cualificado para ingresar en el club. Lo que importaba era un conjunto de valores y compromisos. Pero ahora es probable que estemos entrando en una nueva fase en la política mundial en la que lo verdaderamente importante es tu disciplina financiera, tu capacidad para cumplir con los criterios de la unión fiscal y tu conducta económica. Hubo un tiempo en que las naciones europeas orientales estuvieron sinceramente convencidas de que el Estado de derecho, el compromiso firme con la democracia y un buen historial de derechos humanos conformaban el pasaporte imprescindible para acceder al paraíso de la atención, el respeto y hasta la seguridad de Occidente.

Evocando el *Erewhon* de Samuel Butler (título de su novela antiutópica formado a partir del anagrama de *Nowhere*, y, por lo tanto, en clara alusión a la *Utopía* [«No lugar»] de Tomás Moro), diré que lo que tenemos aquí ahora es la lógica política y moral de Europa vuelta del revés. En *Erewhon*, Butler se burla de una comunidad utópica donde la enfermedad se ha convertido en una

carga y donde el no mantenerse sano y en forma se persigue como un delito. Algo parecido podemos encontrar en *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, en el que el hecho de no ser felices se interpreta como un síntoma de atraso. Pero que se caricature la búsqueda de la felicidad en una distante sociedad tecnocrática y tecnológica no debería inducirnos a pensar que ese es un panorama alejado de nuestra propia realidad.

Lo que tenemos ahora en Europa es un concepto en auge de la impotencia económica como lastre, lo que se traduce en que ninguna forma de impotencia política y económica debe quedar sin castigo. Eso equivale a decir que ya no nos asiste el derecho a fracasar, que durante tanto tiempo había sido un aspecto ineludible de la libertad. El derecho a estar abiertos a la posibilidad de quiebra o a cualquier otra posibilidad de fracaso formó parte de la saga europea de la libertad entendida como elección fundamental que hacemos a diario afrontando las consecuencias correspondientes.

Ese tiempo pasó. Ahora cualquiera corre el riesgo de convertirse en el enterrador de Europa (o del mundo entero, incluso) si envía el mensaje equivocado al mercado global. Quien así obre puede causar un efecto dominó mundial y defraudar así a enemigos y a aliados que dependen por igual de esa misma estructura de poder de un mundo único. Es este un nuevo lenguaje del poder, nunca visto hasta la fecha ni identificado por nadie en la historia mundial. Pórtate bien, porque, si no, echarás a perder la partida y nos decepcionarás. Estarás poniendo en peligro la viabilidad de un orden moral y social dentro del que ningún país o nación es responsable de sí mismo. Todo tiene sus repercusiones e implicaciones globales.

¿Y qué decir de las naciones? Hasta ahora, estábamos seguros de que las naciones europeas encarnaban el principio calvinista de la predestinación, la cual entraña la posibilidad de ser felices en esta vida y en esta realidad terrenales. El principio kantiano de la autodeterminación adquirió importancia en el siglo XIX. Aquel era un mundo en el que la búsqueda de la felicidad —así como la posibilidad de la salvación y de la autorrealización— hablaba el

lenguaje de la república y de los valores republicanos: de ahí el surgimiento de las naciones poscoloniales tras las dos guerras mundiales y la desintegración de los imperios.

Lo que hoy tenemos en esta segunda modernidad nuestra guarda muy poca (o nula) semejanza con aquella lógica de la primera modernidad, tal como Ulrich Beck la habría llamado; ya no podemos vivir las pasiones ni los anhelos del siglo XX, ni (menos aún) los dramas del siglo XIX, por mucho que nos esforcemos por relegitimar nuestro relato histórico y político. Por emplear tu terminología, Zygmunt, diríamos que la modernidad líquida nos transformó en una comunidad global de consumidores. Lo que constituía una nación en la era de la modernidad sólida, entendida como una comunidad de memoria, sentimiento colectivo y elección moral, es ahora una comunidad de consumidores que están obligados a portarse bien, y de quienes se espera que se porten bien para que se les reconozca la cualificación necesaria para ingresar en el club.

En la era de Facebook, las naciones se están transformando en unidades extraterritoriales con una lengua y una cultura compartidas. En la era de la modernidad sólida, sabíamos que la nación estaba compuesta por varios factores: el primero y más importante, un territorio, una lengua y una cultura comunes; pero también una división moderna del trabajo y un ámbito de movilidad social y de alfabetización. En la actualidad, esa imagen ha cambiado mucho: una nación se nos presenta como un grupo de individuos móviles cuya lógica de vida está hondamente arraigada en la dinámica de la «retirada» y el «retorno». El criterio para saber si eres miembro es el estar conectado («en línea») o desconectado con los problemas de tu país y los debates en torno a ellos: ya no tienes que decidir quedarte para siempre en el mismo lugar ni votar a los mismos actores políticos el resto de tu vida. O estás conectado, o estás desconectado. En eso consiste ahora el plebiscito de todos los días de una sociedad moderna líquida.

Arnold J. Toynbee, haciéndose eco de tantos y tantos

historiadores coetáneos y antecesores suyos, se preguntó una vez: ¿la historia se repite a sí misma? Karl Marx respondió ingeniosa y cáusticamente a esa pregunta en el siglo XIX recordándonos que sí, y que se repite hasta dos veces: la primera como tragedia y la segunda como farsa. No son pocos los indicios que apuntan a que lo que resultó ser una tragedia shakespeariana en el siglo XX tenderá a repetirse en forma de farsa ahora. La Unión Soviética y su nueva fe industrial, tal como la llamó Ernest Gellner, constituyó en su momento toda una alternativa civilizacional a Europa (o a Occidente, si se prefiere). La profunda decepción causada por la presunta nueva Jerusalén de la izquierda, sumada al derrumbe real de la creencia (o incredulidad) moderna en una alternativa escondida al capitalismo y al liberalismo, presentó muchos de los componentes propios de una tragedia universal.

Pero lo que hoy aparece como rival civilizacional de Europa es el capitalismo amiguista de Rusia, unido a un Estado mafioso, en vez de una ideología de resistencia o de un sueño utópico. Lo que era un trágico callejón sin salida humano se convirtió en un grotesco Estado canalla provisto de una élite semicriminal. La ideología despojada de toda ideología, o el capitalismo sin la libertad: ninguna teoría ni doctrina ideológica del siglo XX puede explicar este fenómeno. Vivir en una era posideológica —y, muy probablemente, pospolítica— genera bastantes problemáticas cuando se trata de aplicar al contexto actual las visiones o los conocimientos convencionales del pasado.

La historia se repite a sí misma, sí: pronto sabremos si esta vez lo hará en forma de tragedia o de farsa. Sabremos si el nuevo Telón de Acero y la nueva guerra fría de siempre representan la impotencia y la próxima desintegración final de Rusia o bien nuestra propia impotencia y la destrucción de nuestras esperanzas de alcanzar el éxito final.

**ZB:** Todas esas personas, como individuos y como colectivo, con nombre o anónimas, que has mencionado como participantes en el

milagro de 1989 contribuyeron ciertamente al fin del imperio comunista y al inicio de un nuevo capítulo en la historia europea y planetaria. Sin embargo, tu lista está incompleta. El más destacado de los ausentes es, desde luego, Mijaíl Gorbachov. Sería hartamente difícil —o, mejor dicho, imposible y hasta insensato— imaginar la oleada de «revoluciones de terciopelo» —que contaron, no solo con vía libre del Kremlin para proceder, sino también con el apoyo y el estímulo (deliberados o no) que una política oficial de no intervención desde Moscú— que derrocaron y ahogaron el «sistema» si el fantasma de la Doctrina Breznev hubiera seguido planeando sobre el bloque comunista.

Quizá menos manifiesto —a juzgar por los relatos más comunes que se han hecho de aquel *annus mirabilis*, que han ido muy al hilo de *Los héroes: El culto de los héroes y lo heroico en la historia*, de Thomas Carlyle— sea el principal ausente: posiblemente, el verdadero héroe *sine qua non* del final del drama del sistema comunista, la auténtica «eminencia gris» de la trama, que no fue otro que «el sistema en sí». Hecho a medida de las experiencias, las proyecciones y las expectativas de una sociedad moderna sólida de productores propia del siglo XIX, aquel sistema estaba particularmente mal preparado para abordar las realidades, vigentes a finales del siglo XX, de una sociedad moderna líquida de consumidores y de los retos y problemas de esta. Tal vez hubiera podido continuar existiendo durante mucho tiempo si solo hubiera tenido que competir con sus adversarios capitalistas a la caza de récords cada vez más elevados de volumen de extracción de carbón o de fundición de hierro. Pero sus competidores se retiraron de esa carrera y optaron por varas de medir e índices completamente distintos a la hora de registrar y comparar la aptitud y el funcionamiento de sus sistemas sociopolíticos. Recordemos lo mucho que insistió Darwin en que la selección natural favorece a aquellas especies «mejor diseñadas para un entorno local inmediato». Pues bien, el «entorno local» había cambiado hasta extremos irreconocibles con respecto al de la época en que el sistema

comunista había quedado fijado definitivamente; semejante cambio tomó a ese sistema totalmente desprevenido e incapaz de ajustarse ni, menos aún, de adaptarse. Una razón similar, según nos cuentan los paleontólogos, barrió en su momento a los poderosos dinosaurios de la faz de la Tierra.

Casi hasta el desenlace último de la saga comunista, las doctas y muy bien consideradas luminarias de la «sovietología» o la «kremlinología» —una de las ramas académicas mejor financiadas (con ilimitadas sumas de dinero) de la historia de las ciencias políticas modernas— preveían dos únicos escenarios posibles para un planeta dividido en dos bloques: la MAD (iniciales inglesas de «destrucción mutua asegurada») o la convergencia (fruto del aprendizaje/compromiso de ambos bandos para hallar una solución intermedia). Nadie previó lo que de verdad iba a ocurrir: que el sistema comunista implosionaría, en vez de explotar, y se desmoronaría bajo el peso de sus promesas incumplidas y, de hecho, irrealizables. La lista de demandas trasladada al Estado comunista polaco por la sublevada Solidaridad era una nómina de los juramentos quebrantados y los compromisos insatisfechos por dicho régimen.

Pues bien, aquí estamos ahora, un cuarto de siglo después de aquel desplome, jugando un partido enteramente distinto. Tú, certeramente como siempre, resumes la diferencia entre este hoy y aquel ayer diciendo que ahora «el poder se manifiesta en forma de poderío y potencial financieros y económicos, más que a través de la fuerza militar y el lenguaje del militarismo. Pero la lógica permanece idéntica». Quien lleva la batuta decide el son al que bailan todos. En su alocución de despedida en 1961, que ha pasado a la historia como «el discurso sobre el complejo militar-industrial», el presidente Dwight Eisenhower recordó a sus compatriotas estadounidenses que «tres millones y medio de hombres y mujeres están directamente incluidos en el sistema de defensa establecido. Anualmente dedicamos a la seguridad militar más dinero que el que suman los ingresos netos de todas las empresas de Estados Unidos». Y

aprovechaba la ocasión para advertirles y exhortarles a actuar:

Esta conjunción de sistema militar inmenso e industria armamentística de grandes dimensiones es nueva en la experiencia estadounidense. Su influencia a todos los niveles —económico, político e incluso espiritual— se deja sentir en todos los municipios, en todos los legislativos estatales, en todos los organismos del gobierno federal. Somos conscientes de lo imperiosa que es la necesidad de este nuevo estado de cosas. Pero no podemos ignorar las graves implicaciones que tiene también. Nuestro esfuerzo, nuestros recursos y nuestros medios de vida están concernidos en ello; también lo está la estructura misma de nuestra sociedad.[14]

Otro «complejo», este de carácter financiero-consumista, nos obliga también a «no ignorar las graves implicaciones que tiene», conscientes de que «la estructura misma de nuestra sociedad», además de «nuestro esfuerzo, nuestros recursos y nuestros medios de vida», dependen de ello. Pero, como tú bien postulas (y yo refrendo), «la lógica permanece idéntica».

Invocas los augurios/premoniciones de Samuel Butler y de Aldous Huxley para captar la esencia de la vida bajo el dominio de este nuevo complejo, el son decidido por quien lleva la batuta. Pero mucho antes de que cualquiera de ellos escribiera nada, el gran François Rabelais ya había bosquejado los contornos de lo que estaba por venir cuando inscribió la consigna siguiente en la «gran puerta» de la abadía de Thélème, erigida por su protagonista Gargantúa:

Oro dadnos, Dios nos perdone  
y de toda pena nos libre;  
que nosotros el tesoro  
del placer recojamos,  
y evitemos el dolor.  
Oro dadnos, Dios nos perdone.[15]

Cosechar los placeres era un mandamiento que los claustrales de Thélème no podían desobedecer ni desobedecían. Según Rabelais, «entre todas las reglas y las más estrictas obligaciones de su orden,

no había más que una estipulación que observar: HAZ TU VOLUNTAD». Curiosamente, esa «voluntad» obligatoria se demostraba contagiosa en la práctica y daba como resultado una interminable sucesión de breves, aisladas y espaciadas (aunque, de todos modos, generalizadas) epidemias:

Con semejante libertad, se entregaron a la muy loable emulación de hacer todos lo que veían que complacía a uno. Si cualquiera de los caballeros o de las damas decía «Bebamos», todos bebían. Si cualquiera decía «Juguemos», todos jugaban. Si uno decía «Salgamos a pasear al campo», todos salían.[16]

Como tú bien dices y yo no dejo de repetir, «la lógica permanece idéntica»: la lógica de un enjambre guiado por control remoto, que, en esta reencarnación nuestra actual de Thélème (tanto como en la propia Thélème original), es un enjambre de consumidores.

En 1973, Jürgen Habermas argumentó en su *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* que el Estado es capitalista en la medida en que procura encuentros efectivos entre capital y trabajadores de los que resultan transacciones de compra/venta; para desempeñar tal función, el Estado tiene que asegurarse de que el capital puede permitirse pagar el precio de la mano de obra, y que tal mano de obra está en un estado suficientemente bueno como para ser atractiva para sus compradores potenciales. El Estado procura todo esto subvencionando indirectamente al capital a través del trasvase a los contribuyentes de los costes de la sanidad, la educación, la vivienda, etcétera, que se necesitan para mantener el «ejército de reserva de mano de obra» listo para ser llamado al servicio activo. En la actualidad, el papel del Estado en el sostenimiento de la economía capitalista consiste en garantizar un encuentro regular y efectivo entre cliente y mercancía. Para realizar tal función, el Estado debe subvencionar indirectamente a la red bancaria y a sus accionistas mediante el trasvase a los contribuyentes de los riesgos implícitos en las transacciones crediticias, un trasvase que procede conforme a la regla de privatizar las ganancias y nacionalizar las pérdidas.

Fuera caretas, fuera disfraces. Nada de medias tintas. Como tú dices, «lo verdaderamente importante es tu disciplina financiera, tu capacidad para cumplir con los criterios de la unión fiscal y tu conducta económica». No cabe duda de quién es el amo ni de cómo selecciona —con una zanahoria o con un palo, seduciendo o reclutando a la fuerza— a los músicos que tocan su son. «Ninguna forma de impotencia política y económica debe quedar sin castigo»: ¿es esto cierto, según tú mismo sugieres? Yo diría más bien que ninguna forma de incompetencia política a la hora de forzar la melodía que se ha de tocar obedientemente, nota tras nota según la partitura ordena y manda, quedará sin castigo. No se tolera la insubordinación. Si la democracia no garantiza ese sometimiento — es decir, una política de austeridad, de recortes del gasto público, de eliminación de las trabas en el mercado laboral y de supresión de los derechos de los trabajadores y de otros por el estilo, y a su vez de imposición de una dependencia cada vez mayor del crédito—, peor para la democracia. ¡Lo único que importa es la economía, estúpidos! La política se reduce, en esencia, a lograr un producto interior bruto al alza, y el alza del producto interior bruto tiene como fin que los ricos sean más ricos y los pobres, más pobres.

Por muy observadores que seamos, resulta sumamente difícil vislumbrar y detectar una nueva Jerusalén de la derecha o de la izquierda, o siquiera del centro. Como cien años atrás, mucho antes de que la izquierda y la derecha iniciaran su partido sin reglas, en el que todo vale, hay gente que sigue repitiéndose semana tras semana aquello que tan elocuentemente anunciara William Blake:

No cejaré en mi lucha mental,  
ni dormiré la espada en mi mano,  
hasta que hayamos construido Jerusalén  
en la verde y placentera tierra inglesa.

Mientras sigamos la consigna de esos versos, mantendremos la TINA a una distancia segura de nuestras no tan verdes ni tan placenteras tierras.

**LD:** Quisiera corresponder de inmediato cerrando este capítulo con una mención a otra composición de William Blake escrita con el trazo de un genio. Me refiero a su pequeño poema «La mosca», que yo calificaría de profundamente «anti-TINA»:

Pequeña mosca,  
tu jugueteo de verano  
mi descuidada mano  
ha truncado.

¿No soy yo  
una mosca como tú?  
¿O no eres tú  
un hombre como yo?

Pues yo bailo,  
y bebo y canto,  
hasta que alguna mano ciega  
me sacude el ala.

Si pensar es vida,  
y fortaleza y aliento,  
y no pensar  
es muerte,

mosca feliz  
yo soy,  
esté vivo  
o esté muerto.[17]

¿Qué es un pesimista? Un optimista bien informado, dicen los graciosos. O un optimista inteligente, responderían también muchos. Actualmente, pocos dudan de que los optimistas son considerados, en el mejor de los casos, gente frívola e insulsa o, más comúnmente, unos ingenuos y unos insensatos. Es como si nos pareciera que la profundidad y la sabiduría son privativas del

pesimismo y de las profecías apocalípticas. Los relatos aterradores de los horrores que nos esperan en el final de los tiempos se han convertido en una verdadera industria improvisada del miedo (el miedo solo se ve superado por la exposición mediática en la lista de bienes más valorados en el ámbito de la política y los medios de comunicación). Son historias ligadas a cuestiones de responsabilidad, gravedad y profundidad; nada que ver con el optimismo, asimilable a la sonrisa del tonto del pueblo, que se regocija en que los rayos del sol sean dorados y los tomates, rojos.

A decir verdad, las raíces de ese prejuicio son mucho más profundas. El auténtico problema es que vivimos en un mundo sin alternativas. Este mundo se proclama solemnemente a sí mismo como la única realidad, y considera lunáticos o, en el mejor de los casos, excéntricos a todos los que creen que hay una alternativa para todo, incluso para los modelos de gobernanza más depurados y para las ideas más profundas (y no digamos ya para los proyectos de negocio o de ingeniería). Probablemente, el mundo nunca ha estado tan inundado de creencias fatalistas y deterministas como hoy en día; junto a análisis serios, y como manadas de un cuerno de la abundancia, fluyen profecías y proyecciones de la inminencia de innumerables crisis, peligros y espirales, y hasta del fin del mundo. En este generalizado ambiente de miedo y fatalismo, se impone el convencimiento de que no existen alternativas a la lógica política contemporánea ni a la tiranía de la economía, ni a las presentes actitudes ante la ciencia y la tecnología, ni a la relación entre la naturaleza y la humanidad.

El optimismo no representa ni mucho menos una vulgar suposición de que todo es maravilloso; significa más bien la idea de que el mal no es más que algo pasajero e incapaz de destruir de forma permanente nuestra humanidad, y significa también la convicción de que siempre hay alternativas. Sea como sea, el optimismo nace, no de la ingenuidad ni de la frivolidad del pensamiento, sino de una gran sabiduría y experiencia; viene a ser la fe en que el mundo siempre es algo incomparablemente más

grande que yo y mi entorno, pero que no deja de ser similar a mí. Desde ese punto de vista, el simple hecho de que esté en el mundo y la posibilidad de que piense y dude es ya de por sí un don merecedor de gratitud y aprecio, porque todo podría ser (o podría haber sido) mucho peor. Simplemente, yo mismo podría no haber «sido», lo que explica por qué es secundaria la cuestión de mi felicidad y mi satisfacción. Que yo «esté» en este mundo y que pueda reflexionar sobre mi lugar en él dan fe de que este es el mejor de todos los mundos posibles: dado que yo no existo en otros mundos, la bondad o la maldad de esos otros mundos es algo que corresponde a otros decidir.

El optimismo puede ser no solo histórico, sino también metafísico, antifatalista, antideterminista. Nadie mejor que Dylan Thomas supo expresar esa clase de optimismo en su intemporal poema «Y la muerte no tendrá dominio», un réquiem verdaderamente «anti-TINA» por el siglo XX, un mensaje para la humanidad más importante ahora que nunca antes.

# NOTAS

## **Introducción. De la naturaleza líquida del mal y la ausencia de alternativas**

[1]. Vytautas Kavolis, «Moral Cultures and Moral Logics», *Sociological Analysis*, 38, 1977, págs. 331-344; «Civilizational Models of Evil», en M. Coleman Nelson y M. Eigen (eds.), *Evil: Self and Culture*, Human Sciences Press, 1984, págs. 17-35; «Logics of Evil as Secular Moralities», *Soundings*, 68, 1985, págs. 189-211; *Moralizing Cultures*, University Press of America, 1993.

[2]. Zygmunt Bauman, *Consuming Life*, Polity, 2007 (trad. cast.: *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007); Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, Polity, 2013 (trad. cast.: *Ceguera moral: La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Barcelona, Paidós, 2015).

[3]. S. E. Igo, «The Beginnings of the End of Privacy», *The Hedgehog Review*, 17, 1, primavera de 2015, págs. 18-29, pág. 18.

[4]. *Ibídem*, pág. 28.

[5]. Ivan Krastev, en *Journal of Democracy*, 25, 4, octubre de 2014.

[6]. Paul Auster y J. M. Coetzee, *Here and Now: Letters 2008-2011*, Vintage Books, 2014, págs. 136 y 139 (trad. cast.: *Aquí y ahora: Cartas 2008-2011*, Barcelona, Anagrama y Mondadori, 2012).

[7]. Michel Serres, *Petite Poucette*, París, Le Pommier, 2012 (trad. cast.: *Pulgarcita*, Barcelona, Gedisa, 2012). La cita se ha extraído de la traducción inglesa: *Thumbelina*, Rowan & Littlefield, 2015, pág. 5.

[8]. *Ibídem*, pág. 62.

[9]. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Polity, 2000 (trad. cast.: *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 8).

## **Capítulo 1. ¿De persona a no persona? Cartografía de la culpa, adiáfora, precariedad y austeridad**

[1]. K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Artemis-Verlag, 1947 (trad. cast.: *El problema de la culpa: Sobre la responsabilidad política de Alemania*, Barcelona, Paidós e I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1998).

[2]. Véase P. Bruckner, *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism*, Princeton University Press, 2010 (trad. cast.: *La tiranía de la penitencia: Ensayo sobre el masoquismo occidental*, Barcelona, Ariel, 2008).

[3]. Vytautas Kavolis, «Moral Cultures and Moral Logics», *Sociological Analysis*, 38, 1977, págs. 331-344; «Civilizational Models of Evil», en M. Coleman Nelson y M. Eigen (eds.), *Evil: Self and Culture*, Human Sciences Press, 1984, págs. 17-35; «Logics of Evil as Secular Moralities», *Soundings*, 68, 1985, págs. 189-211; *Moralizing Cultures*, University Press of America, 1993.

[4]. Citado en T. Cushman, «George Orwell: Ethnographer of Modernity», *The Hedgehog Review*, 15, 1, 2013, págs. 69-77, pág. 75. La traducción de la cita se ha extraído de George Orwell, *Diario de guerra*, Madrid, Sexto Piso, 2006, pág. 123.

[5]. Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, *Moral Blindness*, Polity, 2013 (trad. cast.: *Ceguera moral*, Barcelona, Paidós, 2015).

[6]. M. Gessen, «The Weird and Instructive Story of Eduard Limonov», *The New York Review of Books*, 62, 9, 21 de mayo-3 de junio de 2015, págs. 45-47.

[7]. *Ibidem.*

[8]. Véase Immanuel Kant, «Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View» [1784], en *Theories of History*, ed. de Patrick Gardiner, Free Press, 1959, págs. 22-34 (trad. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987).

[9]. En *O caderno*, citado aquí a partir de la edición inglesa, *The Notebook*, trad. de Amanda Hopkinson y Daniel Hahn, Verso, 2010, pág. 29 (trad. cast.: *El cuaderno*, Madrid, Alfaguara, 2009).

[10]. Jean-Claude Michéa, en *L'empire du moindre mal*, Flammarion, 2007, citado aquí según la traducción inglesa de David Fernbach en *The Realm of Lesser Evil*, Polity, 2009, pág. 138.

[11]. *Ibídem*, pág. 139.

[12]. Véase Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Transaction Press, 2008 (trad. cast.: *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988).

[13]. Luke Dormehl, *The Formula: How Algorithms Solve All Our Problems... and Create More*, W. H. Allen, 2014, pág. 3.

[14]. Según estimación de Barbara A. West, *Encyclopedia of the Peoples of Asia and Oceania*, Infobase Publishing, 2008, pág. 684.

[15]. Arne Johan Vetlesen, *Denial of Nature: Environmental Philosophy in the Era of Global Capitalism*, Routledge, 2015, pág. 2.

[16]. Ibídem, págs. 16-17, citando a Naomi Klein en *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Allen Lane, 2014, pág. 169 (trad. cast.: *Esto lo cambia todo: El capitalismo contra el clima*, Barcelona, Paidós, 2015, pág. 214).

[17]. Vetlesen, *Denial of Nature*, pág. 41, citando a Teresa Brennan en *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy*, Routledge, 2000, pág. 131.

[18]. Véase, en particular, Lewis Mumford, *The City in History*, Harcourt, Brace & World, 1961 (trad. cast.: *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966).

[19]. *Ibídem*, págs. 450-451.

[20]. Véase Heidegger, «Die Frage nach der Technik» (1954), citado aquí según figura en <[http://simondon.ocular-witness.com/wp-content/uploads/2008/05/question\\_concerning\\_technology.pdf](http://simondon.ocular-witness.com/wp-content/uploads/2008/05/question_concerning_technology.pdf)> (trad. cast.: «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Madrid, Ediciones del Serbal, 1994).

[21]. Véase más sobre este tema en Leonidas Donskis (2009), *Troubled Identity and the Modern World*, Palgrave Macmillan, 2009.

[22]. Véase Ken Jowitt, *New World Disorder: The Leninist Extinction*, University of California Press, 1993.

[23]. Jeffrey Sommers y Charles Woolfson (eds.), *The Contradictions of Austerity: The Socio-Economic Costs of the Neoliberal Baltic Model*, Routledge, 2014, pág. xv.

[24]. *Ibídem*, pág. 139.

[25]. *Ibídem*, pág. xv.

[26]. [Ibídem](#), págs. 149-173, pág. 150.

[27]. *Ibídem*, pág. xv.

[28]. *Ibídem*, pág. 64.

[29]. *Ibídem*, pág. 46.

[30]. *Ibídem*, pág. 3.

[31]. *Ibídem*, pág. xvi.

[32]. [Ibídem](#), pág. 107.

[33]. *Ibídem*, pág. xvii.

[34]. En Carl Cederström y André Spicer, *The Wellness Syndrome*, Polity, 2015, pág. 1.

[35]. *Ibídem*, págs. 3-4.

[36]. <<http://learn.fi.edu/learn/heart/vessels/capillaries.html>>.

[37]. <[www.medicinenet.com/script/main/art.asp?articlekey=2622](http://www.medicinenet.com/script/main/art.asp?articlekey=2622)>.

[38]. <<http://nihseniorhealth.gov/leukemia/symptomsanddiagnosis/01.html>>.

[39]. Alenka Zupanc̣ić̣, *The Odd One In*, MIT Press, 2008, pág. 5.

[40]. Isabell Lorey, en *State of Insecurity: Government of the Precarious*, Verso, 2015, pág. 2 (trad. cast.: *Estado de inseguridad: Gobernar la precariedad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016, pág. 18).

[41]. *Ibídem*, pág. 64 (trad. cast.: pág. 74).

[42]. Ivor Southwood, *Non-Stop Inertia*, Zero Books, 2011, pág. 3.

[43]. *Ibídem*, pág. 37.

## **Capítulo 2. ¿De lo kafkiano a lo orwelliano? La guerra es paz y la paz es guerra**

[1]. Mensaje personal de Alena Ledeneva. Véase también <[www.russia-direct.org/qa/russia-you-cant-beat-sistema](http://www.russia-direct.org/qa/russia-you-cant-beat-sistema)>.

[2]. Véase Anna Wolff-Powęska , «I ruszył kwiat młodzieńcy z narzędziami mordy» («Y la flor de la juventud partió llevándose consigo las herramientas de la muerte»), *Gazeta Wyborcza*, 27 de junio de 2014.

[3]. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, André Deutsch, 1986, págs. 328 y siguientes (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998).

[4]. Ibídem, pág. 334.

[5]. Ivan Krastev, en *Journal of Democracy*, 25, 4, octubre de 2014.

[6]. Michel Houellebecq y Bernard-Henri Lévy, *Public Enemies*, Atlantic Books, 2011, pág. 68 (trad. cast.: *Enemigos públicos*, Barcelona, Anagrama, 2010).

[7]. Véase Timothy Snyder, «Gogol Haunts the New Ukraine», *The New York Review of Books*, 57, 5, 25 de marzo-7 de abril de 2010, págs. 35-36, pág. 35.

[8]. Véase Timothy Snyder, «To Understand Putin, Read Orwell: Ukraine, Russia and the Big Lie», *POLITICO Magazine*, 3 de septiembre de 2014, <[www.politico.com/magazine/story/2014/09/to-understand-putin-read-orwell-110551.html#](http://www.politico.com/magazine/story/2014/09/to-understand-putin-read-orwell-110551.html#.VXrHcvmqqko)>.VXrHcvmqqko.

[9]. Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, 1981 (trad. cast. del ensayo principal de ese libro, «La precesión de los simulacros», en *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978).

[10]. Véase T. Cushman, «George Orwell: Ethnographer of Modernity», *The Hedgehog Review*, 15, 1, 2013, págs. 69-77.

[11]. *Ibídem*, pág. 74.

[12]. Krastev, *Journal of Democracy*, 25, 4, octubre de 2014.

[13]. Traducción inglesa de Tania Stern y James Stern en *The Collected Short Stories of Franz Kafka*, ed. de Nahum N. Glatzer, Penguin, 1988, pág. 449 (trad. cast.: «La partida», en *La muralla china: Cuentos, relatos y otros escritos*, Madrid, Alianza, 1973, pág. 99).

[14]. Traducción inglesa de Willa Muir y Edwin Muir en *The Collected Short Stories of Franz Kafka*, ed. de Glatzer, pág. 415 (trad. cast.: «El nuevo abogado», en *Bestiario: Once relatos de animales*, Barcelona, Anagrama, 1997).

### **Capítulo 3. ¿Dónde buscar las grandes promesas de la modernidad? Miedo y asco en el nuevo mundo feliz**

[1]. Milan Kundera, «The Tragedy of Central Europe», traducción inglesa de Edmund White, *The New York Review of Books*, 31, 7, 26 de abril de 1984, págs. 33-38 (trad. cast.: «Un Occidente secuestrado: La tragedia de la Europa central», *Debats*, 7, 1984, págs. 89-99).

[2]. Mark Lilla, «Slouching Toward Mecca», *The New York Review of Books*, 62, 6, 2-22 de abril de 2015, págs. 41-43.

[3]. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Schocken Books, 1989, pág. 105 (trad. cast.: *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002, pág. 138).

[4]. <<http://philosophersforchange.org/2014/07/01/anti-public-intellectuals-and-the-tyranny-of-manufactured-forgetting>>.

[5]. John Pilger, «"Good" and "Bad" War and the Struggle of Memory Against Forgetting», *Truthout*, 14 de febrero de 2014.

[6]. Ernest Renan, en su conferencia «¿Qué es una nación?» (1882).

[7]. Eric Hobsbawm, *Fractured Times: Culture and Society in the Twentieth Century*, Abacus, 2014 (trad. cast.: *Un tiempo de rupturas: Sociedad y cultura en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2013).

[8]. Eric Hobsbawm, «Some Reflections on "The Break-up of Britain"», *The New Left Review*, 105, 1977.

[9]. Eric Hobsbawm, «The Nation and Globalization», *Constellations*, marzo de 1998.

[10]. Louis Dumont, citado en Leonidas Donskis, *The End of Ideology and Utopia? Moral Imagination and Cultural Criticism in the Twentieth Century*, Peter Lang, 2000, pág. 147.

[11]. Vytautas Kavolis, *Civilization Analysis as a Sociology of Culture*, The Edwin Mellen Press, 1995, págs. 153-154.

[12]. Ernest Gellner, «The Rest of History», *Prospect*, mayo de 1996, págs. 34-38, págs. 34-35.

[13]. *Ibídem*, págs. 36-38.

[14]. Véase Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford University Press, 1994.

[15]. Heinrich Gotthard von Treitschke, «Das deutsche Ordensland Preußen», *Preußische Jahrbücher*, 10, 1862, págs. 95-151.

[16]. Heinrich Gotthard von Treitschke, «Unsere Aussichten», *Preußische Jahrbücher*, 44, 1879, págs. 559-576.

[17]. Göran Rosenberg, *La Nouvelle Lettre Internationale*, 2000.

[18]. Zygmunt Bauman, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity, 2001, pág. 11 (trad. cast.: *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003, pág. 4).

[19]. Eric Hobsbawm, «Enlightenment and Achievement: The Emancipation of Jewish Talent since 1800», en *Fractured Times: Culture and Society in the Twentieth Century*, Abacus, 2014 (trad. cast.: «Ilustración y logros: La emancipación del talento judío desde 1800», en *Un tiempo de rupturas: Sociedad y cultura en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2013).

[20]. Eric Hobsbawm, «Mitteleuropean Destinies», en *Fractured Times* (trad. cast.: «Destinos de la *Mitteleuropa*», en *Un tiempo de rupturas*).

[21]. Véase también Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity, 1991, pág. 121 (trad. cast.: *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005).

[22]. Véase Moritz Goldstein, «German Jewry's Dilemma», reimpreso en *Leo Baeck Institute Yearbook*, 2, págs. 236-254, págs. 237-239.

[23]. Véase Michael Burawoy, discurso presidencial con motivo del congreso mundial de la Asociación Internacional de Sociología (ISA) de 2014, «Facing an Unequal World».

[24]. <[https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)> (versión castellana en <[https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>).

[25]. *Ibidem.*

## **Capítulo 4. ¿Sombras de antepasados olvidados? Reconsideración del maniqueísmo**

[1]. Vytautas Kavolis, *Moralizing Cultures*, University Press of America, 1993, pág. 48.

[2]. Piotr Nowak, *Hodowanie troglodytów* («Criar a trogloditas»), Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, 2014.

[3]. Véase Stanley Fish, «Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech», *Critical Inquiry*, 23, 2, invierno de 1997, págs. 378-395; y *The Trouble with Principle*, Harvard University Press, 1999.

[4]. Fish, *The Trouble with Principle*, pág. 56.

[5]. *Ibídem*, pág. 60.

[6]. Según comenta su editor inglés, Keith Gessen, «Medvedev ha dicho que lo que más lo atribulaba [era] que, al final, todo aquello era, en un sentido profundo, irrelevante. Los debates en torno a la poesía jamás se hacían extensivos a la vida real. No cambiaban el comportamiento de nadie» (Kirill Medvedev, *It's No Good*, n+1 / ugly duckling presse, 2012, pág. 14).

[7]. Ibídem, pág. 125.

[8]. [Ibídem](#), pág. 119.

[9]. *Ibídem*, pág. 130.

[10]. David J. Levy, «“The Religion of Light” on Mani and Manichaeism», en Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt y Björn Wittrock (eds.), *Axial Civilizations and World History*, Brill, 2005, págs. 319-336, págs. 335-336.

[11]. <[www.newadvent.org/cathen/09591a.htm](http://www.newadvent.org/cathen/09591a.htm)>.

[12]. <[www.newworldencyclopedia.org/entry/Manichaeism](http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Manichaeism)>.

[13]. <[www.britannica.com/EBchecked/topic/362167/Manichaeism](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/362167/Manichaeism)>.

[14]. <<http://coursesa.matrix.msu.edu/~hst306/documents/indust.html>>.

[15]. <[www.users.cloud9.net/~bradmcc/theleme.html](http://www.users.cloud9.net/~bradmcc/theleme.html)>.

[16]. *Ibídem.*

[17]. En William Blake, *Songs of Experience*, 1794 (trad. cast.: *Canciones de inocencia y de experiencia*, Madrid, Cátedra, 1987).

*Maldad líquida*

Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *Liquid Evil*

Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Polity Press, Ltd., Cambridge.

© del diseño de la portada, Planeta Arte & Diseño

© de la ilustración de la portada, © Jeffbergen – Getty Images

© Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, 2016

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2019

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2019

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

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

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2019

ISBN: 978-84-493-3558-7 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.  
[www.eltallerdelllibre.com](http://www.eltallerdelllibre.com)