Comunidad

n busca de seguridad en un mundo hostil

ZYGMUNT BAUMAN

SIGLO XXI

COMUNIDAD

En busca de seguridad en un mundo hostil

por

ZYGMUNT BAUMAN

traducción

JESÚS ALBORÉS

SIGLO XXI

SIGLO XXI

España
México
Argentina

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

cultura Libre

Primera edición, marzo de 2003
Segunda edición, septiembre de 2006

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Menéndez Pidal, 3 bis. 28036 Madrid
www.sigloxxieditores.com

© Zygmunt Bauman
Título original: *Community. Seeking Safety in an Insecure World*
Primera edición en inglés, Polity Press, 2001
DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY
Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain
Diseño de la cubierta: Simon Pates
ISBN (10): 84-323-1272-X
ISBN (13): 978-84-323-1272-4
Depósito legal: M- 39.000-2006
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial Las Monjas
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

ÍNDICE

OBERTURA, O BIENVENIDOS A LA COMUNIDAD ELUSIVA VII

1. LA AGONÍA DE TÁNTALO 1
2. REARRAIGAR LO DESARRAIGADO 15
3. TIEMPOS DE DESVINCULACIÓN, O LA GRAN TRANSFORMACIÓN, VERSIÓN SEGUNDA 33
4. LA SECESIÓN DE LOS TRIUNFADORES 45
5. DOS FUENTES DE COMUNITARISMO 53
6. DERECHO AL RECONOCIMIENTO, DERECHO A LA REDISTRIBUCIÓN 69
7. DE LA IGUALDAD AL MULTICULTURALISMO. 85
8. EL GUETO COMO REFERENCIA 107
9. ¿MÚLTIPLES CULTURAS, UNA SOLA HUMANIDAD? 121

EPÍLOGO 141

NOTAS 149

ÍNDICE ANALÍTICO 155

OBERTURA, O BIENVENIDOS A LA COMUNIDAD ELUSIVA

Las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además una «sensación». La palabra *comunidad* es una de ellas. Produce una buena sensación: sea cual sea el significado de *comunidad*, está bien «tener una comunidad», «estar en comunidad». Si alguien se descarría, muchas veces explicaremos su reprobable conducta afirmando que «anda con malas compañías». Si alguien se siente fatal, sufre mucho y no se le permite de ninguna manera llevar una vida digna, acusaríamos sin dudarlo a la *sociedad*: a la forma en que está organizada, a la forma en que funciona. La compañía o la sociedad pueden ser malas; no la *comunidad*. Tenemos el sentimiento de que la comunidad es siempre algo bueno.

Los significados y sentimientos que comunican las palabras no son, por supuesto, independientes unos de otros. La sensación que transmite *comunidad* es buena por los significados que transmite el propio término: todos ellos prometen placeres, y con harta frecuencia los tipos de placeres que a uno le gustaría experimentar, pero que parece echar de menos.

Para empezar, la comunidad es un lugar «cálido», un lugar acogedor y confortable. Es como un tejado bajo el que cobijarse cuando llueve mucho, como una fogata ante la que calentar nuestras manos en un día helado. Ahí afuera, en la calle, acecha todo tipo de peligros: tenemos que estar alerta cuando salimos, vigilar con quién hablamos y quién nos habla, estar en guardia en todo momento. Aquí dentro, en comunidad, podemos relajarnos; nos

sentimos seguros, no hay peligros emboscados en rincones oscuros (y qué duda cabe de que aquí dentro no hay ningún «rincón» que sea «oscuro»). En una comunidad todos nos entendemos bien, podemos confiar en lo que oímos, estamos seguros la mayor parte del tiempo y rarísima vez sufrimos perplejidades o sobresaltos. Nunca somos extraños los unos para los otros. Podemos discutir, pero son discusiones amables; se trata simplemente de que todos intentamos mejorar todavía más y hacer nuestra convivencia aún más agradable de lo que lo había sido hasta ahora y, aunque nos guíe el mismo deseo de mejorar nuestra vida en común, puede que no estemos de acuerdo en cuál es la mejor forma de hacerlo. Pero nunca nos desearemos mala suerte y podemos estar seguros de que todos los que nos rodean nos desean lo mejor.

Para continuar: en una comunidad podemos contar con la buena voluntad mutua. Si tropezamos y caemos, otros nos ayudarán a volvernos a levantar. Nadie se burlará de nosotros, nadie ridiculizará nuestra torpeza ni se alegrará de nuestra desgracia. Si damos un mal paso nos queda el recurso de confesarlo, explicarlo y pedir disculpas, arrepentirnos si es necesario; la gente nos escuchará con simpatía y nos perdonará, así que nadie nos guardará rencor eternamente. Y siempre habrá alguien que estreche nuestra mano entre las suyas en un momento de tristeza. Cuando nos lleguen malos tiempos y de verdad tengamos necesidades, la gente no nos pedirá garantías antes de decidirse a avalarnos para sacarnos del atolladero; no nos preguntará cómo y cuándo podremos devolver la ayuda, sino qué necesitamos. Y raro sería que dijeran que no es su obligación, ni se van a negar a socorrernos porque no hay contrato alguno que obligue a hacerlo, o porque no se haya leído adecuadamente la letra pequeña del contrato. Nuestro deber, pura y llanamente, es el de ayudarnos de forma mutua, así que nuestro derecho, pura y llanamente, es esperar recibir el auxilio que necesitemos.

Es fácil, pues, entender por qué la palabra *comunidad* transmite tan buena sensación. ¿Quién no desearía vivir entre perso-

nas amables y de buena voluntad en las que poder confiar y con cuyas palabras y hechos puede contarse? Para nosotros en particular, que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, cuando la gente que nos rodea parece ocultarnos todas sus cartas y pocas personas parecen tener prisa alguna por ayudarnos, cuando en contestación a nuestros gritos de auxilio escuchamos exhortaciones a cuidar de nosotros mismos, cuando sólo los bancos que codician hipotecar nuestras posesiones nos sonríen y están dispuestos a decirnos «sí» (e incluso esto, sólo en sus departamentos comerciales, no en sus oficinas principales), la palabra *comunidad* tiene un dulce sonido. Evoca todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza.

En suma, la comunidad representa el tipo de mundo al que, por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión. Raymond Williams, el minucioso analista de nuestra condición común, observó cáusticamente que lo notable de la comunidad es que es algo que «siempre ha sido». Podríamos añadir: o que siempre existirá en el futuro. *Comunidad* es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí.

Un paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar; de uno u otro modo, no cabe duda alguna de que es un paraíso que no habitamos, ni el paraíso que conocemos a través de nuestra propia experiencia. Quizá sea un paraíso precisamente por esas razones. La imaginación, a diferencia de las duras realidades de la vida, es un lugar de expansión de la libertad sin trabas. Podemos «dar rienda suelta» impunemente a nuestra imaginación, y de hecho lo hacemos, pues no tenemos muchas oportunidades de someter a la prueba de la vida lo que hemos imaginado.

No se trata sólo de que la «dura realidad», la realidad reconocidamente «no comunal» o incluso explícitamente hostil a la co-

munidad difiera de aquella imaginada «comunidad del sentimiento cálido». Esa diferencia, como mucho, no hace sino espolear nuestra imaginación y convierte la comunidad imaginada en algo todavía más seductor. De esta diferencia se nutre y a partir de ella florece la comunidad imaginada (postulada, objeto de nuestros sueños). Pero lo que pone en cuestión esta imagen sin mácula es otra diferencia, la que hay entre la comunidad de nuestros sueños y la «comunidad realmente existente»: una colectividad que pretende ser la comunidad encarnada, el sueño cumplido y que (en nombre de todas las bondades que se supone que ofrece la comunidad) exige lealtad incondicional y trata todo lo que no esté a la altura de ésta como un acto de traición imperdonable. La «comunidad realmente existente», de encontrarnos en su poder, nos exige obediencia estricta a cambio de los servicios que nos ofrece o que promete ofrecernos. ¿Quieres seguridad? Dame tu libertad, o al menos buena parte de ella. ¿Quieres confianza? No confíes en nadie fuera de nuestra comunidad. ¿Quieres entendimiento mutuo? No hables a extraños ni utilices idiomas extranjeros. ¿Quieres esta acogedora sensación hogareña? Pon alarmas en tu puerta y cámaras de circuito cerrado de televisión en tu calle. ¿Quieres seguridad? No dejes entrar a extraños y abstente de actuar de forma extraña y de tener extraños pensamientos. ¿Quieres calidez? No te acerques a la ventana y no abras nunca una. La desventaja es que si sigues este consejo y mantienes selladas las ventanas, el aire de dentro pronto se viciará y terminará haciéndose opresivo.

El privilegio de «estar en comunidad» tiene un precio, y sólo es inofensivo, incluso invisible, en tanto que la comunidad siga siendo un sueño. El precio se paga en la moneda de la libertad, denominada de formas diversas como «autonomía», «derecho a la autoafirmación» o «derecho a ser uno mismo». Elija uno lo que elija, algo se gana y algo se pierde. Perder la comunidad significa perder la seguridad; ganar comunidad, si es que se gana, pronto significa perder libertad. La seguridad y la libertad son dos valores igualmente pre-

ciosos y codiciados que podrían estar mejor o peor equilibrados, pero que difícilmente se reconciliarán de forma plena y sin fricción. En cualquier caso, todavía no se ha inventado ninguna receta infalible para semejante reconciliación. El problema es que la fórmula a partir de la cual se construyen las «comunidades realmente existentes» sólo hace más paralizante y difícil de corregir la contradicción existente entre seguridad y libertad.

Dados los ingratos atributos que lastra la libertad sin seguridad, así como la seguridad sin libertad, parece que nunca dejaremos de soñar con una comunidad, pero que jamás encontraremos tampoco en ninguna comunidad autoproclamada los placeres de los que disfrutamos en sueños. Es improbable que se resuelva alguna vez la disputa entre seguridad y libertad, como la disputa entre comunidad e individualidad, y es muy probable, por tanto, que perdure durante mucho tiempo; no encontrar la solución acertada y sentirnos frustrados por la que se ha ensayado no nos moverá a abandonar la búsqueda, sino a seguir intentándolo. Siendo humanos, no podemos ni cumplir nuestra esperanza, ni dejar de esperar.

Es poco lo que podemos hacer para escapar de este dilema: sólo podemos negarlo asumiendo el riesgo. Sin embargo, una de las cosas buenas que podemos hacer es evaluar las oportunidades y los peligros que ofrecen las soluciones propuestas y ensayadas. Provistos de ese conocimiento, podemos al menos evitar la repetición de errores pasados; podemos evitar también aventurarnos demasiado lejos en los caminos que ya de antemano se sabe que son callejones sin salida. Es una evaluación de este tipo —que reconozco como provisional y ni mucho menos completa— la que he intentado en este libro.

No podemos ser humanos sin seguridad y libertad; pero no podemos tener ambas a la vez, y ambas en cantidades que consideremos plenamente satisfactorias. Ésa no es razón para dejar de intentarlo (ni de todos modos dejaríamos de hacerlo aunque lo fuera), pero es un recordatorio de que nunca deberíamos creer

que cualquiera de las sucesivas soluciones provisionales que encontremos no requiere un escrutinio posterior o no se beneficiaría de otra corrección. Puede que lo mejor sea enemigo de lo bueno, pero sin duda alguna lo «perfecto» es un enemigo mortal de ambos.

Marzo de 2000

1. LA AGONÍA DE TÁNTALO

Según la mitología griega, Tántalo, hijo de Zeus y de Plutón, estaba en excelentes relaciones con los dioses, que con frecuencia le invitaban a beber y comer en su compañía en los banquetes olímpicos. Su vida era, según los estándares del común de los mortales, despreocupada, alegre y de todo punto feliz... hasta que cometió un crimen que los dioses no perdonarían (¿imperdonable?). En cuanto a la naturaleza de ese crimen, los diversos narradores de la historia difieren. Algunos dicen que abusó de la confianza divina al traicionar a los dioses y desvelar a sus iguales, los humanos, los misterios que se suponía que debían mantenerse en secreto para los mortales. Otros dicen que fue lo bastante arrogante como para creerse más sabio que los dioses y se decidió a poner a prueba la capacidad de observación divina. Otros acusan a Tántalo del robo del néctar y la ambrosía que las criaturas mortales no estaban destinadas a probar. Los actos imputados a Tántalo eran, como podemos ver, diversos, pero las razones por las que fue declarado criminal fueron muy semejantes en estos tres casos: era culpable de adquirir/comunicar conocimientos que ni él ni otros mortales como él debían tener. O, lo que es más relevante: no se había conformado con ser partícipe de la divina beatitud, y en su altanería y arrogancia deseó apropiarse de lo que sólo se podía disfrutar como un don.

El castigo fue rápido; también fue tan cruel como sólo los dioses ofendidos y vengativos pueden hacerlo. Dada la naturaleza de su crimen, fue una lección práctica: Tántalo fue sumergido hasta el cuello en un río, pero cuando bajaba la cabeza para aplacar su

sed, el agua descendía. Sobre su cabeza colgaba un delicioso racimo de frutas, pero cuando extendía una mano deseando saciar su hambre, un repentino golpe de viento se llevaba las apetitosas golosinas (de ahí que cuando las cosas tiendan a desvanecerse en el momento en que parece que por fin parecen estar a nuestro alcance nos quejemos de padecer el «suplicio de Tántalo» por su frustrante cercanía).

Los mitos no relatan historias para divertir. Están pensados para enseñar, para reiterar incesantemente su mensaje: un tipo de mensaje que los oyentes sólo pueden olvidar o descuidar bajo su responsabilidad. El mensaje del mito de Tántalo es que uno puede ser feliz, o al menos inconsciente y despreocupadamente feliz, sólo mientras conserve la inocencia: mientras uno disfrute su felicidad en tanto que se mantiene ignorante de las cosas que le hacen feliz y no intenta juguetear con ellas, y no digamos «tomarlas en sus propias manos». Y que si uno intenta tomar las cosas en sus propias manos, jamás resucitará la felicidad de la que sólo podía disfrutar en estado de inocencia. El objetivo siempre quedará fuera de nuestro alcance.

Otros pueblos distintos a los griegos también han llegado a creer en la verdad eterna y en la perpetua pertinencia de este mensaje recurriendo a su propia experiencia; los griegos no fueron los únicos en incluir esta lección entre las historias que narraban para enseñar y que escuchaban para aprender. Un mensaje muy similar se deriva de la historia de Adán y Eva, cuyo castigo por comer del Árbol del Conocimiento fue la expulsión del Paraíso; y el Paraíso era tal porque podían vivir allí sin preocupaciones: no tenían que hacer las elecciones de las que dependía su felicidad (o también su infelicidad). El Dios judío podía ser a veces no menos cruel y vengativo en su cólera que los habitantes del Olimpo, y la pena que ideó para castigar la ofensa de Adán y Eva no fue menos dolorosa que la suerte de Tántalo; sólo fue, por expresarlo así, más sofisticada y exigía más capacidad interpretativa: «Ganarás el pan con el sudor de tu frente». Mientras anunciaba ese veredicto, un Dios

airado situó «al este del Jardín del Edén [...] el querubín con una espada flamígera para guardar el camino al Árbol de la Vida», con el fin de advertir a Adán y a Eva y a su descendencia que ningún trabajo ni ningún sudor les bastaría para restaurar la serena y despreocupada felicidad de la ignorancia paradisíaca; aquella felicidad de tipo prístino había quedado irrecuperablemente perdida una vez perdida la inocencia.

El recuerdo de aquella felicidad inocente persiguió a los descendientes de Adán y Eva y conservó viva en ellos la desesperanzada esperanza de que podía descubrirse o abrirse un camino de vuelta. Esto, sin embargo, no ha ocurrido... no va a ocurrir jamás; en este punto no hay desacuerdo entre Atenas y Jerusalén. La pérdida de la inocencia es un punto sin retorno. Uno sólo puede ser verdaderamente feliz mientras no sepa cuán verdaderamente feliz es. Al aprender el significado de la felicidad mediante su pérdida, los hijos de Adán y Eva estaban obligados a aprender muy a su pesar la amarga sabiduría que se le sirvió en bandeja a Tántalo. Su objetivo les rehuiría siempre, por muy cercano que pareciera (como le ocurrió a Tántalo).

En el libro que (de forma intencionada o no) se invitaba a la «comunidad» *(Gemeinschaft)* a volver del exilio al que había sido desterrada durante la moderna cruzada contra *les pouvoirs intermédiaires* (acusada de provincianismo, estrechez de miras y constituir un caldo de cultivo para la superstición), Ferdinand Tönnies sugería que lo que distinguía a la comunidad de otrora de la (moderna) sociedad *(Gesellschaft)* que estaba surgiendo y en cuyo nombre se lanzaba la cruzada era un «entendimiento compartido por todos sus miembros»[1]. No un consenso, tengámoslo presente: un consenso no es sino un acuerdo que alcanzan personas con formas de pensar esencialmente distintas, un producto de duras negociaciones y de compromisos, de numerosos altercados, contrariedades y ocasionalmente puñetazos. El entendimiento de corte comunitario, que se da por descontado (o, como diría Martin Heidegger, *Zuhanden*), no precisa ser buscado, y no digamos

laboriosamente construido, o ganado en una lucha: ese entendimiento «está ahí», ya hecho y listo para usar, de tal modo que nos entendemos mutuamente «sin palabras» y nunca necesitamos preguntar con aprensión: «¿Qué quieres decir?». El tipo de entendimiento sobre el que se basa la comunidad *precede* a todos los acuerdos y desacuerdos. Semejante entendimiento no es una línea de meta, sino el «punto de partida» de toda convivencia *(Togetherness)*. Es un «sentimiento recíproco, vinculante», «la auténtica voluntad de quienes están unidos entre sí»; y gracias a un entendimiento tal, y sólo a un entendimiento tal, la gente «se mantiene esencialmente unida a pesar de todos los factores de separación» cuando está en comunidad.

Muchos años después de que Tönnies señalara el «entendimiento común» que «se produce de forma natural» como la característica que distingue la comunidad de ese otro mundo de amargas disputas, competencia a muerte, chalaneo y toma y daca, Göran Rosenberg, el perspicaz analista sueco, acuñó el concepto de «círculo cálido» (en un ensayo publicado en *La Nouvelle Lettre Internationale* en 2000) para captar el mismo tipo de inmersión ingenua en la convivencia, que quizá fuera en tiempos algo común a la condición humana, pero que hoy es algo a lo que, cada vez más, sólo se puede acceder en sueños. Las lealtades humanas, que se ofrecen y esperan recibir sin más dentro del «círculo cálido, [...] no se derivan de la lógica social externa, ni de ningún análisis económico de coste y beneficio». Esto es exactamente lo que hace «cálido» el círculo: no hay espacio para el frío cálculo y para el aprendizaje de prioridades que cualquier sociedad existente, gélidamente y sin humor, presenta como «conforme a la razón». Y es precisamente por esto por lo que gente aterida sueña con ese círculo mágico y desearía cortar 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.

Al ser tan obvio y «natural», el entendimiento compartido que constituye la comunidad (o el «círculo cálido») se sustrae a la

percepción (muy raras veces percibimos que respiramos, a no ser que lo que inhalemos sea el aire viciado y maloliente de una habitación con el ambiente cargado); es, como dice Tönnies, «tácito» (o «intuitivo», en los términos de Rosenberg). Por supuesto, un entendimiento construido, «alcanzado», también puede ser tácito, o convertirse en una especie de intuición construida e interiorizada. Prolongadas negociaciones pueden dar lugar a un acuerdo que, si se obedece cotidianamente, es posible que a su vez se convierta en un hábito sobre el que ya no es preciso reflexionar, y no digamos controlar o vigilar. Pero a diferencia de semejantes sedimentos de trabajos y tribulaciones pasadas, ese entendimiento compartido característico de una comunidad es tácito «de acuerdo con su naturaleza misma»:

> Precisamente porque los contenidos del entendimiento mutuo son inexpresables, indeterminables e incomprensibles [...] la concordia real no puede producirse de forma artificial.

Como *comunidad* significa un entendimiento compartido de tipo «natural» y «tácito», no sobreviviría a partir del momento en el que el entendimiento se vuelva autoconsciente, y por tanto proclamado y pregonado; a partir del instante en el que, por volver a utilizar la terminología de Heidegger, el entendimiento pasa del estado de *Zuhanden* al de *Vorhanden* y se convierte en objeto de contemplación y escrutinio. La comunidad sólo puede ser inconsciente... o estar muerta. Una vez que empieza a proclamar su valor único, a ponerse lírica respecto a su belleza prístina y a pegar en las vallas cercanas prolijos manifiestos que llaman a sus miembros a apreciar sus maravillas y que conminan al resto a admirarla o a callarse, uno puede estar seguro de que la comunidad ha dejado de existir (o de que todavía no existe, que también puede ser). La comunidad «de la que se habla» (o, más exactamente: una comunidad que habla de sí misma) es una contradicción en los términos.

No se trata de que la comunidad real, que como tal no ha sido «producida artificialmente» o meramente imaginada, tenga muchas oportunidades de caer en esa contradicción. Robert Redfield[2] estaría de acuerdo con Tönnies en que en una auténtica comunidad no hay motivación alguna para la reflexión, la crítica o la experimentación; pero, se apresuraría a explicar, eso es así porque la comunidad es fiel a su naturaleza (o a su modelo ideal) sólo en la medida en que sea «distintiva» respecto a otros grupos humanos (es evidente «dónde empieza y dónde acaba la comunidad»), «pequeña» (tan pequeña como para que todos sus miembros estén a la vista unos de otros) y «autosuficiente» (de tal modo que, según subraya Redfield, «provea todas las actividades y necesidades de las personas que incluya, o más de lo que necesitan. La pequeña comunidad cuida de sus miembros desde la cuna hasta la tumba»).

La selección de atributos que lleva a cabo Redfield no es en absoluto arbitraria. *Distintiva* quiere decir: la división entre «nosotros» y «ellos» es tan exhaustiva como disyuntiva, no quedan casos «intermedios», está clarísimo quién es «de los nuestros» y quién no, no hay desorden ni motivo para la confusión; no hay ambigüedad cognitiva ni conductual. *Pequeña* significa: la comunicación entre sus miembros es omniabarcante y densa, y las señales que esporádicamente llegan «de fuera» se presentan así a una luz desfavorable debido a su rareza, superficialidad y negligencia comparativas. Y *autosuficiente* significa: el aislamiento de «ellos» es punto menos que completo, las ocasiones para romperlo son escasas y alejadas en el tiempo. Estas tres características combinan sus fuerzas para proteger eficazmente a los miembros de la comunidad de los desafíos a sus usos habituales. En tanto que todos y cada uno de esos rasgos trinitarios se mantengan intactos, es en efecto sumamente improbable que se dé la motivación para la reflexión, la crítica y la experimentación.

«En tanto que...» efectivamente, la unidad original (primitiva) de la «pequeña comunidad» de Redfield depende de que se

bloqueen los canales de comunicación con el resto del mundo habitado. La unidad de comunidad, como diría Redfield, o la «naturalidad» del entendimiento comunal, como preferiría denominarla Tönnies, están constituidas ambas de la misma materia: de homogeneidad, de mismidad *(Sameness)*.

La mismidad se ve en peligro en el momento en que sus condiciones empiezan a desmoronarse: cuando el equilibrio entre la comunicación «interna» y «externa», que en tiempos se inclinaba drásticamente hacia el interior, se va igualando, difuminándose así la distinción entre el «nosotros» y el «ellos». La mismidad se evapora una vez que la comunicación entre sus miembros y el mundo externo se hace más intensa y más importante que los intercambios mutuos entre sus miembros.

Precisamente, semejante ruptura de los muros protectores de la comunidad se hizo inevitable con la aparición de los medios mecánicos de transporte; portadores de información alternativa (o de gente cuya misma ajenidad era información distinta de y en contraste con el conocimiento disponible internamente) podían ahora, en principio, viajar tan rápidamente o más rápidamente que los mensajes orales que se originaban y circulaban dentro del perímetro de la movilidad humana «natural». La distancia, en tiempos la más formidable de las defensas comunales, perdió gran parte de su importancia. La aparición de la informática fue, sin embargo, lo que asestó el golpe moral a la «naturalidad» del entendimiento comunal: la emancipación del flujo de información respecto al transporte de los cuerpos. Una vez que la información pudo viajar con independencia de sus portadores, y a una velocidad muy superior a la de los más avanzados medios de transporte (como en el tipo de sociedad en la que todos vivimos hoy en día), ya no podía trazarse, y mucho menos sostenerse, la frontera entre el «interior» y el «exterior».

A partir de entonces, toda homogeneidad tenía que ser «escogida a mano» entre una enmarañada masa de variedad mediante la selección, la separación y la exclusión; toda unidad requiere ser

hecha; la concordia «producida de forma artificial» es la única forma de unidad disponible. El entendimiento común sólo puede ser un «logro», que se alcanza (si es que se alcanza) al final de un prolongado y tortuoso trabajo de discusión y persuasión en una agotadora competencia con un número indefinido de potencialidades distintas, todas las cuales rivalizan por la atención y todas las cuales prometen una mejor (más correcta, más eficaz o más placentera) distribución de las tareas de la vida y mejores soluciones a los problemas de ésta. Y en el caso de que se alcance, el acuerdo común nunca estará libre de la memoria de tales luchas pasadas y de las elecciones que se hicieron en su curso. Por firmemente que se mantenga, por tanto, ningún acuerdo parecerá tan «natural» ni tan «obvio» como el de las comunidades de Tönnies o Redfield, por mucho que sus portavoces y promotores lo presenten como tal. Nunca será inmune a la reflexión, crítica y discusión ulteriores: en cualquier caso, puede alcanzar el estatus de «contrato continuado», un acuerdo para ponerse de acuerdo que necesita renovación periódica, sin que ninguna de esas renovaciones conlleve la garantía de la siguiente.

La comunidad del entendimiento común, incluso aunque se alcance, seguirá por tanto siendo frágil y vulnerable, siempre necesitada de vigilancia, fortificación y defensa. La gente que sueña con una comunidad con la esperanza de encontrar la seguridad a largo plazo que tan dolorosamente echan de menos en sus afanes cotidianos, y de liberarse de la gravosa carga de elecciones siempre nuevas y siempre arriesgadas, quedará amargamente desilusionada. La tranquilidad de ánimo, si la encuentra, será del tipo «hasta nuevo aviso». En vez de una isla de «entendimiento natural», de un «círculo cálido» en el que puedan bajar la guardia y dejar de pelear, la comunidad realmente existente se sentirá como una fortaleza asediada, continuamente bombardeada por enemigos externos (muchas veces invisibles), mientras que, una y otra vez, es desgarrada por la discordia interna; quienes busquen el calor comunal, el sentimiento de hogar y la tranquilidad comunitarias tendrán que pasar la mayor parte de su tiempo en murallas y baluartes.

Parece una observación corriente hasta el punto de ser trivial: una vez «deshecha», una comunidad no puede volver a recomponerse, a diferencia del fénix, con su capacidad mágica de elevarse sobre sus cenizas. Si surge, no será en la forma que se preserva en la memoria (o, expresándolo de modo más preciso, en la forma que conjura una imaginación espoleada cotidianamente por la inseguridad perpetua), la única apariencia que la hace tan deseable como una inmejorable solución de conjunto a todas las preocupaciones terrenales. Todo esto parece bastante obvio, pero la lógica y los sueños humanos raras veces recorren los mismos caminos, si es que lo hacen alguna vez. Y existen buenas razones, como veremos más adelante, para que sus caminos nunca converjan durante demasiado tiempo.

Como ha observado recientemente Eric Hobsbawm, «la palabra *comunidad* nunca se ha usado de forma más indiscriminada y vacía que en las décadas en que las comunidades en sentido sociológico se hicieron difíciles de encontrar en la vida real»[3]; Hobsbawm añade: «Hombres y mujeres buscan grupos a los que puedan pertenecer, de forma cierta y para siempre, en un mundo en que todo lo demás cambia y se desplaza, en el que nada más es seguro»[4]. Jack Young aportó una glosa sucinta y penetrante a la observación y comentario de Hobsbawm: «La identidad se inventa justo cuando se colapsa la comunidad»[5].

La *identidad*, la palabra y el juego de moda, debe la atención que atrae y las pasiones que despierta a que es un «sucedáneo de la comunidad», de ese supuesto «hogar natural» o de ese círculo que se mantiene cálido por fríos que sean los vientos del exterior. No se puede acceder a ninguna de ambas en nuestro mundo rápidamente privatizado e individualizado, en rápido proceso de globalización, y por esa razón uno puede imaginarse tranquilamente a ambas, sin miedo a la contrastación práctica, como un acogedor refugio de seguridad y confianza, y por esa

razón son ardientemente deseadas. La paradoja, sin embargo, es que para ofrecer siquiera sea una cantidad módica de seguridad y para poder así curar o calmar de algún modo el dolor, la identidad tiene que negar su origen; tiene que negar que es un «mero sucedáneo»: tiene que conjurar un fantasma de la misma comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos.

Una vida dedicada a la búsqueda de la identidad está llena de ruido y de furia. *Identidad* significa destacar: ser diferente y único en virtud de esa diferencia, por lo que la búsqueda de la identidad no puede sino dividir y separar. Y, sin embargo, la vulnerabilidad de las identidades individuales y la precariedad de la construcción de identidades en solitario mueven a los constructores de identidades a buscar perchas de las que poder colgar conjuntamente los temores y ansiedades que experimentan de forma individual y, una vez hecho esto, a ejecutar los ritos de exorcismo en compañía de otros individuos parecidamente temerosos y ansiosos. El que tales «comunidades percha» proporcionen o no lo que se espera de ellas —seguridad colectiva frente a incertidumbres que se afrontan de forma individual— es discutible; pero no cabe duda de que marchar hombro con hombro a lo largo de una o dos calles, levantar una barricada en compañía de otros o el roce en trincheras abarrotadas puede proporcionar un momentáneo alivio de la soledad. Con resultados buenos o malos, o sin ningún resultado en absoluto, al menos se ha hecho algo; uno puede extraer cierta tranquilidad del hecho de haberse negado a ofrecer un blanco fijo y de haber levantado las manos contra los golpes. Poco puede extrañar, pues, que, como advierte Jonathan Friedman, en nuestro mundo en rápido proceso de globalización «lo que no está ocurriendo es que las fronteras estén desapareciendo. Antes bien, parecen levantarse en cada nueva esquina de cada barrio en decadencia de nuestro mundo»[6].

A pesar de las pretensiones de los guardias de fronteras, los límites que protegen no han sido trazados para confinar y defender el carácter distintivo de identidades ya existentes. Como explicó el gran antropólogo noruego Frederick Barth, lo cierto es lo contrario: las identidades «comunales» ostensiblemente compartidas son los efectos secundarios o subproductos de un trazado de fronteras inacabable, y por esa misma razón tanto más febril y feroz. Sólo cuando se clavan los postes divisorios y se apuntan los cañones a los intrusos, se forjan los mitos de la antigüedad de las fronteras y se encubren cuidadosamente, mediante las «historias de génesis», los recientes orígenes culturales y políticos de la identidad. Esta estratagema intenta negar el hecho de que (por citar a Stuart Hall) algo que la idea de identidad no denota es «un núcleo estable del yo que se despliega inmutable de principio a fin a través de todas las vicisitudes de la historia»[7].

Los buscadores contemporáneos de la comunidad están condenados a compartir la suerte de Tántalo; están abocados a que su propósito los rehúya, y es su propio esfuerzo por alcanzarlo, ferviente y fanático, lo que hace que éste retroceda. La esperanza de descanso y tranquilidad que hace tan seductora la comunidad de sus sueños se desvanecerá cada vez que declaren o se les diga que han hallado el hogar comunal que buscaban. A las agonías de Tántalo se añadirán las de Sísifo, que aumentarán su intensidad agónica. «La comunidad realmente existente» será distinta a la de sus sueños; más bien su opuesto; intensificará sus temores e inseguridad en vez de anularlos o enterrarlos. Exigirá una vigilancia de veinticuatro horas y reafilar diariamente las espadas; luchar, día tras día, por mantener a los extranjeros fuera de sus puertas y espiar y dar caza a los renegados entre las propias filas. Y para añadir un toque final de ironía, sólo mediante toda esa belicosidad, vigilia y blandir de espadas se puede evitar que se desvanezca y proteger de la evaporación el sentimiento de estar *en* una comunidad, de *ser una comunidad*. Día tras día hay que buscar en el frente la tranquilidad del hogar.

Es como si la espada clavada al este del Edén todavía siguiera allí, amenazadora. Puede que ganes el pan con el sudor de tu frente... pero no habrá sudor que reabra la puerta cerrada de la inocencia comunal, la mismidad y tranquilidad primitivas.

Y no es probable que vayamos a dejar de llamar a esa puerta con la esperanza de abrirla a la fuerza. No mientras seamos como somos ahora y mientras que el mundo que habitamos sea como es ahora.

Inspirándose en un cuadro de Paul Klee, Walter Benjamin ofrecía la siguiente descripción del «ángel de la historia»:

> Su faz está vuelta al pasado. Lo que a «nosotros» nos parece una cadena de acontecimientos, «él» lo ve como una única catástrofe que amontona incesantemente ruina sobre ruina, arrojándosela ante los pies. Él querría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que atrapa sus alas y que es tan fuerte que ya no le deja cerrarlas. Esta tempestad le arrastra constantemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras que el montón de ruinas que tiene ante él crece hasta el cielo[8].

El ángel de la historia avanza dando la espalda al futuro, por lo que sus ojos están fijos en el pasado. Avanza porque desde que dejó el Paraíso no puede detenerse; no ha visto nada lo suficientemente agradable como para desear detenerse y admirarlo pausadamente. Lo que le mantiene en movimiento es el disgusto y la repulsión por lo que ve: los horrores demasiado evidentes del pasado, no la atracción del futuro que no puede ver con claridad ni apreciar con plenitud. Walter Benjamin da a entender que el progreso no es una persecución de los pájaros del cielo, sino una necesidad frenética de huir de los cadáveres esparcidos por los campos de batalla del pasado.

Si es correcta la lectura de Benjamin del significado del progreso, y yo creo que lo es, entonces —en lo que respecta a la felicidad humana— la historia no es ni una línea recta ni un proceso

acumulativo, como querría hacernos creer la afamada «versión progresista» de la historia. Siendo la repulsión, no la atracción, la principal fuerza motriz de la historia, el cambio se produce porque los humanos se ven mortificados e irritados por lo que perciben como doloroso y desagradable en su condición, porque no desean que persistan esas condiciones y porque buscan el modo de mitigar o remediar su sufrimiento. El librarnos de lo que de momento nos mortifica más nos produce alivio, pero ese respiro es, por lo general, efímero, puesto que la condición «nueva y mejorada» rápidamente desvela sus propios aspectos displacenteros, previamente invisibles e imprevistos, y produce nuevos motivos de preocupación. Además, nunca llueve a gusto de todos y la gente que huye raras veces es unánime al seleccionar las realidades que requieren atención y reforma. Unos contemplarán con entusiasmo y otros con aprensión cada paso que se aleja del presente. El *progreso* es un destacado miembro de la familia de «conceptos acaloradamente debatidos». El balance del pasado, la evaluación del presente y la apreciación de los futuros están erizados de conflictos y cargados de ambivalencia.

Hay buenos motivos para concebir el curso de la historia como pendular, incluso aunque en otros aspectos pueda describirse como lineal: sucede que la libertad y la seguridad, ambas igualmente acuciantes e indispensables, son difícilmente reconciliables sin fricciones, y la mayoría de las veces, fricciones considerables. Ambas cualidades son, simultáneamente, complementarias e incompatibles; la probabilidad de que entren en conflicto siempre ha sido y siempre será tan alta como la necesidad de que se reconcilien. Aunque se han intentado múltiples formas de convivencia humana en el curso de la historia, ninguna ha logrado encontrar una solución impecable a esta tarea, que equivale a una auténtica «cuadratura del círculo».

Promover la seguridad siempre exige el sacrificio de la libertad, en tanto que la libertad sólo puede ampliarse a expensas de la seguridad. Pero seguridad sin libertad equivale a esclavitud

(y, además, sin una inyección de libertad, a fin de cuentas demuestra ser un tipo de seguridad sumamente inseguro); mientras que la libertad sin seguridad equivale a estar abandonado y perdido (y, a fin de cuentas, sin una inyección de seguridad, demuestra ser un tipo de libertad sumamente esclava). Esta circunstancia ha procurado a los filósofos una jaqueca sin cura conocida. También determina que convivir sea tan conflictivo, puesto que la seguridad sacrificada en aras de la libertad tiende a ser la seguridad «de otra gente»; y la libertad sacrificada en aras de la seguridad tiende a ser [también] la libertad de otra gente.

2. REARRAIGAR LO DESARRAIGADO

Pico della Mirandola puso por escrito el texto de un discurso que ni Dios, el orador, ni Adán, al que iba dirigido, se tomaron la molestia de registrar. Más o menos era como sigue: «El resto de las criaturas tienen una naturaleza definida que Yo he prescrito para ellas. Tú puedes determinar tus propios límites conforme a tu propia voluntad [...]. Como un artífice libre y soberano, puedes configurar tu propia forma a partir de tu propia sustancia». El mensaje de ese discurso no registrado era una noticia en extremo estimulante para los hombres de sustancia, aunque no lo era tanto para el resto, que no tenía suficiente sustancia para «configurar su propia forma» libremente y «conforme a su propia voluntad». El año era el de 1486; el lugar, una Italia que enviaba sus barcos a los rincones más alejados del mundo para que los armadores, sus cortesanos y pasajeros (aunque no los marineros ni los estibadores) pudieran enriquecerse de año en año y sentirse a sus anchas en él. Individualidad moderna conforme al canon eclesiástico: el Dios de la Biblia dictaba una sentencia de existencia sin trabas ni determinaciones como retribución y castigo. El Dios del Renacimiento que hablaba a través de Pico della Mirandola describía esa sentencia como recompensa y como un acto de gracia. Si el texto bíblico era una verdad a medias, su corrección renacentista no era mejor.

En su estudio de la nueva época de desigualdades, Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon ponderan la «ambivalencia del individualismo moderno»:

Es, al mismo tiempo, un vector de emancipación de los individuos, que potencia su autonomía y los convierte en sujetos de derechos, y un factor

de creciente inseguridad, que hace a todos responsables del futuro y los obliga a dar a su vida un sentido que ya no está prefigurado por nada externo [1].

Fitoussi y Rosanvallon no han sido los primeros en observar el rostro jánico de la individualización que se habría de convertir en patente de la modernidad (al menos de la europea), pero sí expresaron con más agudeza que la mayoría de los autores el conflicto interior que conllevaba. Como todas las demás novedades agrupadas bajo la rúbrica de «proceso de civilización», la individualización fue, en lo que respecta a los valores humanos, un proceso de intercambio. Los artículos que se intercambiaron en su curso fueron la seguridad y la libertad: la libertad se ofrecía a cambio de seguridad, si bien no fue necesariamente evidente que era esto lo que ocurría; no lo fue desde el principio ni, con toda certeza, para Pico della Mirandola y para otros que contemplaban y hablaban desde torres de observación parecidamente elevadas, hasta las que no podían llegar los gemidos, excesivamente audibles, que procedían de «ahí abajo», del suelo. Dados sus nuevos recursos, y por tanto su distendida confianza en sí mismos, a los altos y poderosos les parecía que la libertad era la mejor garantía de seguridad imaginable; ni qué decir tiene que la receta infalible para tener *a la vez* libertad y seguridad era cortar y desligar las escasas ataduras aún vigentes. La libertad no parece demasiado arriesgada mientras las cosas siguen con docilidad el rumbo que uno desea que sigan. Después de todo, la libertad es la capacidad de lograr que las cosas se hagan conforme a los propios deseos, sin que nadie esté en condiciones de oponerse al resultado, y mucho menos deshacerlo.

El concubinato de libertad y seguridad parece diferente, sin embargo, cuando las cosas se observan desde la perspectiva de los muchos que comparten las tribulaciones de los hebreos esclavizados en Egipto, a quienes el Faraón les ordenó que siguieran fabricando ladrillos mientras les negaba la paja que necesitaban para

producirlos; hombres y mujeres que ven que los derechos de los que, según se les ha asegurado, son portadores y beneficiarios son inútiles cuando se trata de llegar a fin de mes. La individualización podía ser pródiga y generosamente indiscriminada al arrojar el don de la libertad personal en cada mano que se tendía, pero el paquete de libertad *cum* seguridad (o, más exactamente, seguridad a través de la libertad) no se ofrecía de forma generalizada. Sólo estaba a disposición de unos pocos clientes selectos. La oportunidad de disfrutar de la libertad sin pagar el duro y prohibitivo precio de la inseguridad (o al menos sin acreedores que exigieran pago instantáneo) era privilegio de unos pocos; pero estos pocos dieron el tono a la idea de emancipación durante los siglos venideros. El tono sólo empezó a cambiar perceptiblemente después de que un período de «aburguesamiento» genuino o putativo del proletariado se detuviera, primero, e invirtiera, después, al tiempo que despegaba el proceso, gradual pero incesante, de «proletarización» de la burguesía, como sugiere Richard Rorty.

Esto no quiere decir que los pocos privilegiados que podían disfrutar de forma simultánea de libertad personal y seguridad existencial (un lujo que se negaba al resto) no tuvieran motivos de descontento. La larga serie de estudios de casos clínicos de Sigmund Freud pueden leerse como *cahiers de doléances* de los ricos y poderosos que, tras conquistar el mundo exterior, percibían como tanto más maliciosos e insoportables dentro de sus hogares (y en particular dentro de sus dormitorios) los retenes correosos, tenaces y renuentes al cambio de ese mundo exterior. *Das Unbehagen in der Kultur [El malestar en la cultura]* resume sus quejas: para disfrutar del doble don de la libertad social y la seguridad personal, uno debe jugar el juego de la sociabilidad conforme a reglas tales que niegan un escape libre a los deseos y pasiones. En la «política vital» (como hubiera dicho Sigmund Freud, si la terminología de Anthony Giddens hubiera estado disponible en la época) de sus pacientes, el conflicto épico de libertad y seguridad emerge sobre todo, quizá exclusivamente, como represión sexual. Al presentar las constricciones

impuestas por la sociedad al deseo sexual como el último baluarte de la falta de libertad, el Freud de *Das Unbehagen* se explayaba sobre su inevitabilidad. Sin embargo, una vez señalada e identificada, fácilmente podían reconvertirse en un aspecto más del «proyecto inacabado de la modernidad». Las fortificaciones defensivas de la vida civilizada, ostensiblemente necesarias, se habían convertido rápidamente en el próximo objetivo estratégico de las guerras de emancipación en marcha; en otro obstáculo que eliminar en el camino del progreso imparable hacia la libertad.

Muy poco antes de redactar *Das Unbehagen*, Freud envió a la prensa otra gran síntesis: *Die Zukunft einer Illusion [El porvenir de una ilusión]* [2]. Ambos libros, en conjunto, señalaron un gran cambio en los intereses de Freud. Como él mismo admitió, después de un gran rodeo psicoterapéutico, provisto de los conocimientos acumulados en el curso de la práctica psicoanalítica, volvió a los problemas culturales que le habían fascinado desde hacía mucho tiempo. A diferencia de *Das Unbehagen,* que era un esfuerzo sostenido por articular la colisión entre la libertad y la seguridad tal como sedimentaban en las neurosis de los pacientes de psicoterapia, *Die Zukunft* arroja sus redes mucho más lejos. Más exactamente, intentó desarrollar una tesis en apoyo de la inevitabilidad de las constricciones sociales a la libertad humana basada en el análisis objetivo de las tribulaciones de todos aquellos que jamás visitarían las clínicas psicoanalíticas. Freud no tenía ninguna experiencia clínica con los tipos de personas que, tal como exponía su tesis, hacían inevitables las constricciones, pero era propio de la naturaleza de la tesis, tal como se desarrollaba en *Die Zukunft,* que tal experiencia no fuera necesaria. El centro del interés de Freud estaba en lo que Talcott Parsons denominaría después «los prerrequisitos funcionales» del sistema, de modo que Freud podía dejar a un lado, como de hecho dejó, las notas de las sesiones psicoanalíticas y recurrir directamente a la antigua y venerable tradición posthobbesiana de la «opinión ilustrada», o, mejor dicho, del folclore intelectual, unánime en su convicción de

que mientras que algunos especímenes selectos de la humanidad podían llegar a dominar el arte del autocontrol, todos los demás, y eso quiere decir la abrumadora mayoría, requerían la coerción para mantenerse vivos y para dejar vivir al resto.

Die Zukunft parte de la misma hipótesis que unos pocos meses después serviría como punto de partida a *Das Unbehagen:* «Toda civilización debe construirse sobre la coerción y la renuncia al instinto». No obstante, Freud distingue cuidadosamente «entre las privaciones que afectan a todos y cada uno y las privaciones que no afectan a todos y cada uno, sino sólo a grupos, clases o incluso a individuos aislados». A la primera categoría asigna el tipo de sufrimientos que con posterioridad expondría más detalladamente en *Das Unbehagen:* tribulaciones recogidas durante las sesiones psicoanalíticas con la selecta clientela vienesa, cuyas causas, no obstante, se suponían independientes de la clase y por tanto universalmente compartidas. Las amargas privaciones del segundo tipo (las no universales, sino vinculadas a la clase), que muchas veces causaban un violento resentimiento, se derivan del hecho de que en una cultura dada «la satisfacción de una parte de sus miembros depende de la represión de otra parte, quizá mayor». Sin las privaciones del primer tipo, a Freud le parecía que la civilización era lógicamente incoherente y por tanto inconcebible. Pero tampoco parecía albergar la esperanza de que una cultura lograra desenvolverse sin recurrir a la coerción del segundo tipo, y eso es porque, en la opinión que Freud compartía con los diseñadores y gestores del orden moderno,

> las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo (in)útiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y los individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. [...] En resumen, el hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones.

En efecto, como dicen los franceses, *deux poids, deux messures;* en el caso de «las masas», naturalmente perezosas y sordas a la voz de la razón, impedir que den rienda libre a sus proclividades naturales es una bendición indudable. Siendo las «masas» como son, el tópico de la época moderna que se repite en *Die Zukunft,* no contempla negociación alguna de la porción de libertad que tienen asignada. La rebelión de las masas no es en absoluto semejante a las neurosis individuales sufridas en soledad por los clientes sexualmente reprimidos de las clínicas psicoanalíticas. No es un asunto de la psicoterapia, sino de la ley y del orden; no es asunto de psicoanalistas, sino de policías.

La organización moderna —capitalista— de la cohabitación humana era jánica: una de sus caras era emancipadora, la otra coercitiva, y cada una de ellas estaba vuelta hacia un segmento distinto, de la sociedad. Para los compañeros de Pico della Mirandola, la civilización era la trompeta que llamaba a «convertirse en lo que uno desea ser», y trazar límites a esa libertad de autoafirmación quizá era una obligación inevitable, pero desgraciada, del orden civilizado, un precio que merecía la pena pagar. Para las «masas perezosas y gobernadas por las pasiones», la civilización significaba, en primer lugar y ante todo, un disciplinamiento de las morbosas predilecciones que se suponía que albergaban y que, de desatarse, dinamitarían la cohabitación ordenada. Para los dos segmentos de la sociedad moderna, la autoafirmación ofrecida y la disciplina requerida se mezclaban en proporciones claramente distintas.

Para expresarlo sin ambages: la emancipación de algunos exigía la represión de otros. Y eso es exactamente lo que ocurrió: en la historia, tal afirmación se cumplió bajo el nombre, un tanto eufemístico, de «Revolución industrial». Las «masas» fueron arrancadas de su rígida rutina antigua (la red de interacciones comunales gobernada por el hábito) para ser introducidas a la fuerza en una rígida rutina nueva (la de la fábrica gobernada por el trabajo regulado), donde su represión podía servir mejor a la causa de la

emancipación de sus represores. Las antiguas rutinas no eran útiles para este propósito: eran excesivamente autónomas, se regían por su propia lógica tácita y no negociable, y eran demasiado resistentes a la manipulación y al cambio porque demasiadas cuerdas de la interacción humana estaban entretejidas en todos y cada uno de los actos, de modo que para tensar una era preciso desplazar o romper muchas otras. La cuestión no era tanto cómo despertar la avidez por el trabajo en los perezosos (nadie tenía que enseñar a la futura mano de obra fabril que la vida significaba una condena a trabajos forzados), sino cómo hacerles proclives a trabajar en un entorno represivo enteramente nuevo y desconocido.

Para adaptarlos a su nueva indumentaria, era preciso convertir en una «masa» a los futuros trabajadores: despojarles de sus antiguos hábitos apoyados por la comunidad. La guerra declarada a la comunidad se lanzó en nombre de la liberación del individuo respecto a la inercia de la masa. Pero la finalidad genuina, aunque no manifiesta, de esa guerra era en extremo opuesta a su objetivo declarado: desmontar los poderes comunitarios creadores de pautas y roles, de tal modo que las unidades humanas despojadas de su individualidad pudieran condensarse en la masa trabajadora. La «pereza» innata de las «masas» no era más que una (mala) excusa. Como sostuve en *Work, Consumerism and New Poor* (1998), la «ética del trabajo» de la primera edad industrial era un intento desesperado por reconstituir en el entorno frío e impersonal de la fábrica, mediante el mando, la vigilancia y el régimen punitivo, el mismo gusto por el trabajo eficaz que los trabajadores y artesanos desplegaban de forma natural en la densa red de intercambios comunales.

El siglo XIX, el siglo de las grandes dislocaciones, del desligamiento, la desintegración y el desarraigo (así como de los desesperados intentos de religamiento, reintegración y rearraigo) estaba tocando a su fin cuando Thorstein Veblen habló a favor del «instinto del trabajo eficaz» *(instinct of workmanship)* que está

«presente en todos los hombres» y que «se afirma en circunstancias muy adversas» para buscar la reparación del daño cometido[3]. El «instinto del trabajo eficaz» fue el nombre que Veblen eligió para el natural «gusto por el trabajo eficaz y el disgusto por el esfuerzo fútil», que en su opinión era común a todos los humanos. Lejos de ser naturalmente perezosos y renuentes a trabajar, como subrayaba Freud, al unísono con una larga cadena de modernos críticos y gruñones, la gente tenía, mucho antes de que empezaran todas las reprobaciones y críticas,

> un sentido del mérito de la utilidad o eficiencia y del demérito de lo fútil, del despilfarro o de la incapacidad [...]. El instinto del trabajo eficaz se expresa no sólo en la insistencia en una utilidad sustancial, sino también en el sentido permanente de la ociosidad y de la imposibilidad estética de lo que es a todas luces fútil.

Si todos nos enorgullecemos del trabajo bien hecho, también tenemos todos, como sugiere Veblen, una repulsión innata hacia el trabajo rutinario, el esfuerzo inútil y las prisas sin sentido. Lo mismo podía decirse de las «masas», acusadas desde la aparición de la industria (capitalista) moderna del pecado mortal de la pereza. Si Veblen está en lo cierto y la renuencia a trabajar viola los instintos humanos, entonces es que ha tenido que hacerse algo, y se ha tenido que hacer de forma resuelta y decidida, para que la conducta «realmente existente» de las «masas» dé credibilidad a la acusación de indolencia. Ese «algo» tiene que ser el lento pero incesante desmantelamiento/desmoronamiento de la comunidad, aquella enmarañada red de interacciones humanas que aportaban al trabajo un significado, transformando el mero *esfuerzo* en un *trabajo* dotado de sentido, en *una acción con un propósito,* aquella red que constituía la diferencia, como diría Veblen, entre las «hazañas» (vinculadas a los «conceptos de dignidad, valor u honor») y la «rutina» (que no está vinculada a ninguna de esas cosas y que por tanto se percibe como estéril).

Según Max Weber, el acto fundacional del capitalismo moderno fue la separación entre la producción y el hogar, lo que significó, simultáneamente, la separación de los productores de las fuentes de su medio de vida, como añadiría Polanyi, invocando la percepción de Karl Marx. Ese doble acto liberó a las acciones dirigidas a la obtención de beneficio, así como a ganarse la vida, de la red de lazos emocionales, familiares y de vecindad, pero de igual modo vació tales acciones de todos los significados que conllevaban previamente. Utilizando la terminología de Veblen, lo que antes era una «hazaña» se convirtió en «rutina». Los trabajadores y artesanos de antaño ya no tenían claro qué podía significar el «trabajo bien hecho», por lo que ya no se vinculaban «dignidad, valor u honor» algunos a «hacerlo bien». Al seguir la rutina sin alma del taller de la fábrica, observados no por los suyos o por los vecinos, sino vigilados exclusivamente por el capataz, que alberga constantemente sospechas y prevención, al ejecutar movimientos dictados por las máquinas sin ninguna oportunidad de admirar el producto del propio empeño, y no digamos juzgar su calidad, cualquier esfuerzo se convertía en «fútil», y un esfuerzo fútil era lo que siempre y en todo momento han aborrecido y aquello de lo que se resienten los humanos debido a su instinto de trabajo eficaz. De hecho, era a esa repugnancia demasiado humana por la futilidad y lo carente de sentido a la que se dirigía la acusación de indolencia planteada contra los hombres, mujeres y niños arrancados de su entorno doméstico y sometidos a un ritmo que ni habían fijado ni entendían. Los efectos que provocaba el nuevo entorno social antinatural eran achacados a la supuesta «naturaleza» de los obreros de la fábrica. Los gestores de la industria capitalista y los predicadores morales que se apresuraron a prestarles su ayuda mediante la «ética del trabajo» que establecieron y predicaron deseaban forzar o inspirar a los obreros fabriles a ejecutar «tareas fútiles» con la misma dedicación y abandono de sí con la que acostumbraban a desempeñar su «trabajo bien hecho».

Para el empresario, la separación entre la producción y el hogar era una auténtica emancipación. Sus manos quedaban desatadas, el cielo era el único límite cuya ambición no se aventuraba a traspasar. Al seguir lo que la razón le decía que era la mejor vía hacia una mayor riqueza, «quienes hacían que las cosas ocurrieran», desbordantes y llenos de confianza en sí mismos, ya no tenían que tener en cuenta las antiguas ideas de deber comunal, descartadas ahora como tradición trasnochada (si no como superstición ignorante). Sin embargo, la desvinculación entre los medios de vida y el hogar, la otra cara de la primera separación, no se había concebido como emancipación, ni se percibió como tal, como desligamiento de las manos y como liberación del individuo. Se concibió y se percibió como un acto de desposesión, como desarraigo y expulsión de un hogar defendible. Era preciso desvincular primero a hombres y mujeres de la red de los lazos comunales que limitaban sus movimientos, para poder redesplegarlos más tarde cuando fueran obreros fabriles. Pero su destino era el de ser redesplegados, y la libertad de indeterminación no fue sino una breve fase transitoria entre dos jaulas de hierro igualmente rígidas.

El capitalismo moderno, como expresaron memorablemente Marx y Engels, «fundió todos los sólidos»; las comunidades que se automantenían y autorreproducían ocupaban uno de los primeros lugares en la lista de elementos destinados a la licuefacción. Pero ese trabajo de fundición no era un fin en sí mismo: los sólidos se licuaban de tal modo que pudieran forjarse otros nuevos, más consistentes que los que se habían fundido. Si para los pocos escogidos el advenimiento del orden moderno significó la apertura de un horizonte vertiginosamente vasto para la autoafirmación individual, para la gran mayoría auguró que fueran reasignados de un entorno rígido y estrecho a otro. Una vez que los lazos comunales que los mantenían en su lugar quedaron cortados, esa mayoría tenía que ser sometida a una rutina enteramente distinta, patentemente diseñada, apoyada por la nuda coerción, y que tenía escaso sentido en cuanto a «dignidad, valor u honor».

Era ingenuo, por decir lo mínimo, esperar que los desheredados abrazaran la rutina diseñada e impuesta con la misma placidez con la que acostumbraban a seguir los ritmos de la vida comunal. Un régimen disciplinador severo y estrictamente supervisado tenía que llenar el vacío que se había abierto, donde una vez el consenso y el «entendimiento natural» habían gobernado el curso de la vida humana. Así es como John Stuart Mill[4] resumía el estado de ánimo que predominaba en la época (y que él lamentaba profundamente):

> La suerte de los pobres, en todo cuanto les afecta colectivamente, debería ser regulada para ellos, no por ellos [...]. Es el deber de las clases superiores pensar por ellos y tomar sobre sí la responsabilidad de su suerte [...] [para que] puedan resignarse [...] a una auténtica despreocupación y descansar a la sombra de sus protectores [...]. Los ricos deberían estar *in loco parentis* para los pobres, guiándolos y conteniéndolos como a niños.

Más de un siglo después, considerando retrospectivamente las primeras décadas del nuevo mundo feliz de la modernidad capitalista, el historiador John Foster[5] captaba la esencia de la gran transformación al señalar que

> la prioridad más acuciante era ligar la mano de obra emergente a la nueva clase de patronos y hacerlo durante un período en el que las antiguas disciplinas autoimpuestas de la sociedad de campesinos y artesanos (a la vez y simultáneamente) se estaban desintegrando y seguían siendo peligrosamente poderosas.

Observando con ironía y escepticismo el frenesí con el que reformadores y revolucionarios desmantelaban la organización social existente, Alexis de Tocqueville sugería que al declarar una guerra de desgaste contra los «retrógrados» y el «provincianismo» de la sociedad de campesinos y artesanos, la clase empresarial en auge estaba alanceando muertos; en efecto, la comunidad local se encontraba en avanzado estado de descomposición mucho antes

de que de verdad tuviera lugar la construcción del nuevo orden. Puede que así fueran las cosas, pero fuera cual fuera el estado de desintegración en el que estuviera, la comunidad local siguió percibiéndose como «peligrosamente poderosa» durante los largos años que llevó adiestrar a los campesinos y artesanos de ayer en la nueva disciplina fabril. Ese sentimiento reforzaba el fervor y la inventiva con que los propietarios y gestores de la industria lucharon para regular la conducta de su mano de obra y para sofocar todas las manifestaciones de espontaneidad y libre voluntad.

En efecto, como opinaba John Stuart Mill, las «clases superiores» se pusieron *in loco parentis* de los pobres e indolentes, a quienes, según creían, no se les podía confiar el precioso (y por tanto amenazado si se dejaba en malas manos) juguete de la libertad. El deber de los padres es guiar y contener, pero primero tienen que vigilar y supervisar para poder tomarse en serio ese deber y desempeñarlo de forma responsable.

Se ha dicho que los niños, como los peces, deben ser vistos pero no oídos. Así, durante la mayor parte de su historia la modernidad hizo su trabajo bajo los auspicios del poder «panóptico», imponiendo la disciplina mediante una vigilancia continua. El principio esencial del panóptico es la creencia de los presos de que están bajo observación permanente y que ninguna desviación de la rutina, por minúscula y trivial que sea, será pasada por alto. Para que esa creencia se mantenga viva, los vigilantes tienen que pasar la mayor parte de su tiempo en sus puestos de observación, del mismo modo que los padres no pueden dejar durante mucho tiempo el hogar por temor a las travesuras de sus hijos. El modelo panóptico del poder ata a los subordinados al lugar en el que pueden ser vigilados e instantáneamente castigados por cualquier quebrantamiento de la rutina. Pero también ata a sus vigilantes al lugar desde el que tienen que llevar a cabo su vigilancia y justo castigo.

La era de la gran transformación fue, para expresarlo en pocas palabras, una era de vinculación *(engagement)*. Los gobernados

dependían de los gobernantes, pero los gobernantes no dependían menos de los gobernados. Para bien o para mal, ambas partes estaban ligadas la una a la otra y no podían deshacer fácilmente ese matrimonio, por gravoso y repulsivo que fuera para ellas. El divorcio no era una opción realista para ninguna de las partes. Cuando en un momento de inspiración Henry Ford tomó su decisión histórica de doblar el salario a sus trabajadores, lo que buscaba era un doble vínculo que los atara a sus fábricas con mayor fuerza y seguridad que la mera necesidad de ganarse la vida, que podían cubrir igualmente otros patronos. El poder y la riqueza de Ford no eran ni más extensos ni más sólidos que sus inmensas fábricas, sus pesadas máquinas y su ingente mano de obra; no podía permitirse perder ninguna de ellas. Pasó algún tiempo antes de que ambas partes aprendieran esa verdad a través de muchos ensayos y muchos más errores. Pero una vez aprendida, la incomodidad y el elevado y creciente coste del poder panóptico (y, más en general, de la «dominación a través de la vinculación») se hicieron evidentes.

Un matrimonio en el que ambas partes saben que estarán atadas la una a la otra durante un largo futuro y que ninguna de ellas es libre de deshacer es, necesariamente, un lugar de conflicto perpetuo. Las probabilidades de que ambas partes opinen de igual forma sobre todos los asuntos que puedan surgir en un futuro impredecible son tan escasas como la probabilidad de que una de ellas ceda en todos los asuntos a la voluntad de la otra sin intentar nunca mejorar su posición. Por tanto, habrá numerosas confrontaciones, batallas declaradas e incursiones guerrilleras. Sin embargo, las acciones bélicas sólo llevarán al desgaste definitivo de una o de ambas partes en casos extremos: la conciencia de que tal desgaste puede producirse y la preferencia por evitarlo será con toda probabilidad suficiente para cortar la «cadena cismogénica» justo antes de que ocurra lo irreparable («como estamos obligados a permanecer juntos ocurra lo que ocurra, hagamos soportable nuestra convivencia»). Por tanto, al lado de la guerra intestina

habrá largos períodos de tregua, y entre ellas rondas de regateo y negociación. Y se producirán reiterados intentos de lograr un compromiso sobre la base de un conjunto compartido de normas aceptables para todos.

Dos tendencias acompañaron al capitalismo moderno durante toda su historia, si bien su fuerza y relevancia relativas variaron a lo largo del tiempo. Ya hemos señalado una de ellas: el esfuerzo sostenido por sustituir el «entendimiento natural» de la comunidad extinta, el ritmo campesino regulado por la naturaleza y la rutina regulada por la tradición del artesano, por una rutina artificialmente diseñada e impuesta y controlada de forma coercitiva. La segunda tendencia fue un intento mucho menos sostenido (y tardíamente emprendido) de resucitar o crear *ab nihilo* un «sentimiento de comunidad», esta vez dentro del marco de la nueva estructura de poder.

La primera inclinación culminó a comienzos del siglo XX en la línea de montaje y en el estudio de los «métodos y tiempos» y la «organización científica del trabajo» de Frederick Taylor, que se orientaba a desvincular el rendimiento productivo de los motivos y sentimientos de los productores. Era preciso someter a éstos al ritmo impersonal de la máquina, que establecería la cadencia del movimiento y determinaría cualquier operación; no había que dejar espacio alguno, ni era necesario reservarlo, a la discreción y elección personales. Era preciso reducir a un mínimo el papel de la iniciativa, la dedicación y la cooperación, incluso de las «habilidades vivas» de los operarios (que era preferible transferir a la máquina). La optimización y rutinización del proceso de producción, la impersonalidad de la relación obrero/máquina, la eliminación de todas las dimensiones del rol productivo ajenas a las tareas establecidas y la homogeneidad resultante de las acciones de los trabajadores se combinaron en el contrapunto exacto del entorno comunal en el que se inscribía el trabajo preindustrial. El taller fabril habría de convertirse en el equivalente mecanizado de la burocracia que, conforme al modelo ideal bosquejado por Max

Weber, apuntaba a la total irrelevancia de los lazos y compromisos sociales que se contraían y mantenían fuera del taller y de las horas de taller. Los resultados del trabajo no tenían que quedar afectados por factores tan oscilantes y poco dignos de confianza como el «instinto de trabajo eficaz» con su apetito de honor, valor y dignidad y, sobre todo, su aversión a la futilidad.

La segunda tendencia se desarrolló de forma paralela a la primera, y partió en un principio de las «aldeas modelo» de un puñado de filántropos que asociaron el éxito industrial al factor del «bienestar» de los obreros. En vez de confiar únicamente en los pulverizadores poderes coercitivos de la máquina, apostaron por los estándares morales de los trabajadores, su piedad religiosa, la plenitud de su vida familiar y su confianza en el jefe patrono. Las aldeas modelo construidas en torno a las fábricas estaban equipadas con viviendas decentes, así como con iglesias, escuelas primarias, hospitales y dotaciones sociales básicas, todas ellas prediseñadas por los propietarios de la fábrica junto con el resto del complejo de producción. La apuesta consistía en recrear la comunidad centrada en torno al lugar de trabajo y, a la inversa, convertir el empleo en la fábrica en el empeño de «toda una vida».

Los filántropos, considerados por sus contemporáneos como «socialistas utópicos» y por esa razón aplaudidos por algunos como pioneros de la reforma moral, mientras que otros los contemplaban con sospecha y los sometían al ostracismo por subversivos, confiaban en embotar el filo despersonalizador y deshumanizador de la era maquinista que se abría paso y preservar algo de la antigua relación paternal, benigna y benevolente entre maestro y aprendiz y el espíritu comunitario en el duro clima de competencia y búsqueda de beneficios. Los filántropos con motivación ética nunca pasaron de ser un fenómeno marginal respecto al movimiento principal del desarrollo capitalista. Pronto se puso de manifiesto que nadaban contra corriente: la sentencia de muerte dictada contra la comunidad era irrevocable, y las probabilidades en contra de que resucitara de entre los muertos abrumadoras.

Hizo falta un siglo más o menos para que la segunda tendencia volviera a resurgir, esta vez como esfuerzo por salvar la periclitante eficiencia del trabajo fabril en la victoriosa industria capitalista, ya sin rivales, y no, como un siglo antes, para detener el apisonamiento de la tradición comunal por el avance del orden capitalista.

En los años treinta se fundó en la sociología industrial la «escuela de relaciones humanas» tras los experimentos de Elton Mayo en las empresas Hawthorne. El descubrimiento de Mayo fue que ninguno de los aspectos físicos del entorno de trabajo, ni siquiera los incentivos materiales a los que se atribuía la máxima relevancia en la estrategia de Frederick Taylor influían en el incremento de la productividad ni suprimían los conflictos tanto como los factores espirituales: una atmósfera amable y «hogareña» en el lugar de trabajo, la atención prestada por los gestores y capataces a los cambiantes estados de ánimo de los trabajadores y el cuidado con el que se explicaba a los empleados la importancia de sus contribuciones a los efectos globales de la producción. Podríamos decir que la importancia olvidada y descuidada de la comunidad para la acción con sentido y el «instinto de trabajo eficaz» por el trabajo bien hecho se redescubrían así como recursos todavía no explotados en el esfuerzo perpetuo por mejorar la relación entre coste y resultados.

Lo que garantizó un éxito casi instantáneo a las propuestas de Mayo fue su sugerencia de que los incentivos y los aumentos salariales, así como la pejiguera (y costosa) supervisión minuto a minuto no eran, después de todo, tan importantes... mientras los patronos lograran evocar entre sus empleados el sentimiento de que «todos estamos en el mismo barco» con el fin de promover la lealtad a la empresa e impresionarlos con la importancia del rendimiento individual para el esfuerzo conjunto; en suma, si respetaban las ansias de dignidad, valor y honor de los trabajadores y su resentimiento innato frente a la rutina inútil y sin sentido. Las buenas noticias eran que la satisfacción en el trabajo y una atmósfera acogedora podían hacer más que la imposición estricta de las

normas y la vigilancia ubicua para promover la eficiencia en el trabajo y para contener la amenaza del conflicto industrial recurrente, al mismo tiempo que tenían «más sentido económico» en términos estrictamente financieros que los métodos disciplinarios a los que sustituían.

La afamada «fábrica fordista» intentó sintetizar ambas tendencias, combinando así lo mejor de cada mundo, sacrificando tan poco como fuera posible del potencial de la «organización científica» o la convivencia de corte comunal. En la terminología de Tönnies, se orientaba a reforjar la *Kürwille* en *Wessenwille,* a «naturalizar» las pautas racionales de conducta obviamente artificiales y diseñadas de forma abstracta. Durante cerca de medio siglo, y en particular durante las «tres décadas gloriosas de pacto social» que acompañaron a la reconstrucción de postguerra, la fábrica fordista sirvió de modelo de un ideal que imitaron con éxito diverso todas las demás empresas capitalistas.

Ambas tendencias, la una estricta y explícitamente anticomunal, y la otra, que flirteaba y jugueteaba con la idea del nuevo avatar de la comunidad, representaron dos formas de gestión alternativas. Pero no estaba en tela de juicio la suposición de que los procesos sociales en general y el trabajo productivo en particular requerían ser *gestionados* en vez de librados a su propio impulso. Como tampoco la creencia en que el deber de «guiar y contener» era un componente obligatorio de la posición de los patronos *in loco parentis*. Durante la mayor parte de su historia, la modernidad fue una época de «ingeniería social» en la que no se podía confiar en la emergencia y reproducción espontánea del orden; una vez desaparecidas para siempre las instituciones autorregeneradoras de la sociedad moderna, el único orden concebible era el que se diseñaba utilizando el poder de la razón y se mantenía mediante el control y la gestión cotidianas.

3. TIEMPOS DE DESVINCULACIÓN, O LA GRAN TRANSFORMACIÓN, VERSIÓN SEGUNDA

Desde el comienzo de la época moderna, la gestión no fue asunto de elección, sino de necesidad. Pero como observó Karl Marx, el director de una orquesta sinfónica no tiene ninguna necesidad de ser propietario de los violines y las trompetas. Uno podría dar fácilmente la vuelta a esa observación y señalar que los propietarios de los instrumentos orquestales tampoco tienen necesidad alguna de hacerse cargo de las complejas tareas de la dirección. De hecho, se sabe de muy pocos directores que hayan intentado adquirir los instrumentos de sus orquestas; pero los propietarios de orquestas y salas de conciertos han estado muy dispuestos por lo general a contratar a sus directores en vez de hacer ellos mismos el trabajo. Tan pronto como pudieron permitírselo, los empresarios capitalistas encargaron las tareas de gestión a empleados contratados.

Justo antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial, James Burnham formuló de forma articulada lo que ya era un lugar común cuando proclamó que la «revolución gerencial» ya se había producido y que estaba a punto de culminar en la victoria de los gestores. Puede que los beneficios, sugería Burnham, siguieran afluyendo igual que antes a los bolsillos de los propietarios, pero la gestión cotidiana de los asuntos se había convertido en prerrogativa de los gestores, y nadie osaría interferir ni desearía hacerlo nunca más. Puede que algunos de estos gestores poseyeran acciones de las compañías que administraban; puede que algunos fueran, desde el punto de vista legal, empleados puros y simples, pero

esto era irrelevante para la distribución del poder. El poder consiste en la toma de decisiones y está en manos de quienes las toman. Por tanto, el poder pertenecía a los gestores.

Después de más de medio siglo, la *managerial revolution* de Burnham se lee como el resumen de la larga experiencia de las luchas modernas por el poder y de las estrategias que se desplegaron en su transcurso. La esencia del poder moderno no estriba en los títulos legales de propiedad, y las luchas modernas por el poder tampoco consisten en la rebatiña por lograr más posesiones. El poder moderno trata, en primer lugar y ante todo, sobre el derecho a gestionar personas, a ordenar, a establecer las normas de conducta y a imponer la obediencia a las normas. La unión personal original entre la propiedad y la gestión fue una coincidencia histórica, como pusieron de manifiesto los acontecimientos posteriores. Aquella unión inicial encubría más que revelaba la verdad del poder moderno. Burnham rindió un tributo indirecto a la pasión por la construcción y el mantenimiento del orden como fuerza impulsora de la sociedad moderna; y al trato directo con la gente, a la actividad de imponer pautas, vigilar, controlar y dirigir sus acciones como el método eminente de diseño, construcción y mantenimiento del orden. Y lo hizo sustituyendo el modelo de modernidad *capitalista* impulsada por la búsqueda del beneficio por el del capitalismo *moderno* impulsado por el ansia de sustituir la tradición sostenida comunalmente por una rutina construida/diseñada.

Es el caso que las formas sociales son más visibles (y es más probable que se observen y reconozcan como lo que siempre fueron) cuando emergen del caparazón en el que se han gestado; cuando alcanzan la madurez e independencia. El momento de maduración, sin embargo, muchas veces no es sino el comienzo de su decadencia y muerte. No fue una excepción la historia de la «gran vinculación» de la moderna aventura de ingeniería social y gestión.

Transcurrieron unas pocas décadas, vividas a la sombra de la destrucción de la guerra y la reconstrucción de la postguerra, y se

evidenció que había llegado el momento de que los gestores se desprendieran de los incómodos y engorrosos deberes gerenciales que previamente habían descargado sobre sus hombres los propietarios titulares del capital. Los gestores se dispusieron a trabajar en serio para repetir el acto de escamoteo de los propietarios del capital. Después de la era de la «gran vinculación», habían llegado los tiempos de la «gran desvinculación». Las épocas de alta velocidad y aceleración, de reducción de los términos de compromiso, de «flexibilidad», «reducción de empleo» y «externalización». Los tiempos en los que se permanecería juntos sólo «hasta nuevo aviso», mientras «dure la satisfacción» (que nunca dura mucho).

Desregulación es la palabra de moda y el principio estratégico elogiado y aplicado activamente por cualquiera que tenga poder. Hay demanda de desregulación porque los poderosos no desean ser «regulados»: tener limitada su libertad de elección y constreñida su libertad de movimientos; pero también (quizá en primer lugar) porque *ya no tienen interés en regular a otros*. El controlar y mantener el orden se ha convertido en una patata caliente de la que están más que dispuestos a desprenderse quienes son lo bastante fuertes como para liberarse de lastre tan embarazoso y arrojarlo con presteza en manos de sus inferiores jerárquicos, demasiado débiles como para rechazar el regalo envenenado.

En nuestros días, la dominación no se basa fundamentalmente en la «vinculación y compromiso», en la capacidad de los gobernantes de observar de cerca los movimientos de los gobernados y de imponerles la obediencia. Ha adquirido un fundamento nuevo, mucho menos problemático y menos costoso en la medida en que requiere un menor mantenimiento: la incertidumbre de los gobernados respecto a qué maniobra harán a continuación sus gobernantes, si es que hacen alguna. Como ha señalado repetidas veces Pierre Bourdieu, el estado de permanente *precarité*—inseguridad del nivel social, incertidumbre respecto al futuro de los medios de vida y abrumador sentimiento de «no controlar el presente»— se combina

con una incapacidad de hacer planes y actuar conforme a ellos. Cuando la amenaza del cambio unilateral de las normas o del fin de la situación actual por parte de quienes deciden el contexto en el que han de desenvolverse las tareas de la vida pende perpetuamente sobre las cabezas de quienes tienen que desempeñarlas, son mínimas, prácticamente inexistentes, las oportunidades de resistencia a las maniobras de los que ostentan el poder, y en particular la resistencia continuada, organizada y solidaria. Quienes ostentan el poder no tienen nada que temer, por lo que sienten escasa necesidad de las costosas e inmanejables «fábricas de obediencia» de estilo panóptico. Entre la incertidumbre y la inseguridad, la disciplina (o, más bien, el sometimiento a la condición de que «no hay alternativa») se autoimpulsa y se autorreproduce y no requiere ni capataces ni sargentos para supervisar sus efectivos, constantemente repuestos.

El desmantelamiento del panóptico augura un gran salto adelante en el camino de una mayor libertad para el individuo. Sin embargo, se experimenta, por decir lo mínimo, como una combinación de ventajas e inconvenientes, o como algo cuyas ventajas están excesivamente bien disimuladas para poder disfrutar de ellas.

El régimen panóptico, prácticamente universal durante la era de la «gran vinculación», era cruel y denigrante: hacía que incluso prácticas productivas enteramente racionales se sintieran como un «esfuerzo fútil» y privaba al trabajo de su capacidad para conferir «honor, valor y dignidad». Tenía, sin embargo, ciertas ventajas para las víctimas: les aportaba beneficios que apenas se percibían en la época y cuya desaparición ha puesto ahora de relieve.

La permanencia que se le preveía hacía de la vinculación mutua un marco digno de confianza en el que quienes se encontraban sometidos a la organización panóptica también podían inscribir sus esperanzas y sueños de un futuro mejor; la solidez de la vinculación mutua hacía que mereciera la pena luchar por mejorar las condiciones. Como todas las partes estaban «inmovilizadas» de

forma similar, tenía sentido que ambas intentaran un acomodo aceptable en vez de arriesgarse a la confrontación y a la guerra (incluso en Auschwitz, donde el siniestro potencial del panóptico mostró toda su horripilante malignidad, los prisioneros que —a diferencia de sus compañeros judíos o gitanos— esperaban permanecer en el campo y trabajar durante mucho tiempo en lugar de ser enviados a la muerte en cualquier momento, lograron conquistar mejoras en sus condiciones gracias a la resistencia solidaria). Indudablemente, la rutina impuesta por las «fábricas de disciplina» se recibía con intenso disgusto y resentimiento. Pero, como nos recuerda Richard Sennett,

> intensas negociaciones sobre estos horarios preocupaban tanto al sindicato United Auto Workers como a la dirección de General Motors [...]. El tiempo rutinario se había convertido en una arena en la cual los trabajadores podían hacer valer sus reivindicaciones, un ámbito para la adquisición de poder [...]. La rutina puede degradar, pero también puede proteger; puede descomponer el trabajo, pero también componer una vida [1].

En las nuevas condiciones, una vez que los poderes establecidos han perdido el interés en la supervisión y control de la rutina y prefieren fiarse de la endémica falta de autoconfianza de los subordinados, las limitaciones que restringen la libertad de éstos no se han hecho sensiblemente más laxas; la «dominación desde arriba», como señala Sennett, se ha hecho «amorfa» sin perder nada de su vigor [2]. Para empeorar las cosas, las fuerzas responsables del daño siguen presionando tanto como antes, quizá más, pero además se han hecho invisibles y es prácticamente imposible señalarlas para enfrentarse a ellas y combatirlas. La lucha desesperada por mitigar los daños tiene que llevarse a cabo a oscuras y tiende a estar descentrada, yendo de un objetivo accidental a otro; todos y cada uno de los intentos yerran de lejos el tiro; e incluso aunque acierten, pocas mejoras reales cabe esperar de ello. Las

fuerzas auténticamente responsables de los daños pueden confiar en que, por furiosas que sean las respuestas que provoque el sufrimiento que causan, tales respuestas serán desviadas a otros objetos y apenas limitarán su propia libertad de actuación.

Hace medio siglo, los estudiantes de ciencias sociales se iniciaban en el funcionamiento de la psique humana a través de los experimentos de la psicología conductista: se enviaba a ratas hambrientas a recorrer pasillos bifurcados en busca de un bola de comida que se situaba siempre en el mismo compartimento del laberinto, de manera que podía medirse adecuadamente el tiempo que empleaban en aprender el camino correcto, siempre el mismo y único entre diversas rutas erróneas. Sólo unos pocos plantearon entonces objeciones a la sugerencia conductista de que lo que era aplicable a las ratas lo era igualmente a los humanos, y esas objeciones fueron escasas y aisladas no porque la similitud entre ratas y humanos que se apuntaba fuera evidente o se creyera universalmente en ella, sino porque el entorno del laboratorio conductista era sorprendentemente similar a la condición humana tal como se visualizaba en aquella época: los muros sólidos, duros, impenetrables e inamovibles de un laberinto en el que sólo unos pocos caminos eran correctos y muchos otros llevaban al extravío; reglas inmutables que determinaban de una vez por todas la asignación de la recompensa que esperaba en el lejano final de la búsqueda; el aprendizaje (la memorización y la habituación) de las capacidades para distinguir cuáles eran las elecciones acertadas y cuáles las erróneas como esencia del arte de la vida. El tormento inventado para las ratas del laberinto parecía una fiel réplica de laboratorio de la condición cotidiana de los «seres humanos en el mundo». Si los paralelismos conductistas han perdido hoy gran parte de su capacidad persuasiva y están prácticamente olvidados no es porque las insinuaciones de parentesco espiritual con las ratas se hayan considerado tardíamente ofensivas para el término humano de la comparación, sino porque la visión de un laberinto sólido, tallado en roca compacta, ya no concuerda bien con la experiencia que

los humanos corrientes tienen del mundo en el que viven. Parece ajustarse mucho mejor a esa experiencia una metáfora radicalmente diferente: la imagen de Edmund Jabès de un desierto en el que las carreteras (múltiples y entrecruzadas, ninguna de ellas señalizada) no son más que la marca de las huellas de los caminantes, susceptibles de ser barridas por los vientos del desierto.

En el mundo que habitamos en el comienzo del siglo XXI, los muros no son ni mucho menos sólidos e, indudablemente, no están establecidos de una vez por todas, sino que son eminentemente móviles. De forma alternativa, uno podría decir que en lugar de las sólidas jaulas de hierro de la época de Max Weber hay madejas de lana; los golpes las atravesarán de parte a parte y la ruptura que se ha producido momentáneamente se cerrará un instante después. También se podría pensar en un mundo que ha pasado de ser un árbitro rigurosamente imparcial a convertirse en uno de los jugadores, jugador al que, como al resto, le gustan las triquiñuelas, oculta su jugada y le encanta engañar si tiene ocasión.

Con mucho, la más sólida de las jaulas de acero en la que la vida cotidiana estaba inscrita era el marco social en el que uno se ganaba la vida: la oficina o la fábrica, los trabajos que se desempeñaban allí, la capacitación requerida para hacerlos y la rutina diaria de su desempeño. Sólidamente encerrado en ese marco, era razonable considerar el trabajo como una vocación o la misión que uno tenía en la vida, como el eje en torno al que giraba el resto de la existencia y a lo largo del cual se trazaba el resto de los objetivos vitales. Pero ahora ese eje ha quedado irreparablemente roto. En vez de hacerse «flexible», como sus portavoces quieren que se perciba esta nueva condición de este nuevo mundo feliz, se ha hecho frágil y friable. Nada podría (ni debería) fijarse a ese eje con confianza: confiar en su perdurabilidad sería ingenuo y podría tener un desenlace fatal. Incluso las más venerables oficinas y fábricas, orgullosas de su pasado, tienden a desvanecerse de la noche a la mañana y sin previo aviso: ocupaciones supuestamente permanentes e indispensables se

evaporan mucho antes de que el trabajo se haya acabado; cualificaciones que en tiempos se buscaban febrilmente, de las que había la máxima demanda, caducan y se consideran invendibles mucho antes de que su fecha de caducidad prevista haya expirado; y las rutinas laborales se transforman de arriba abajo antes de que se hayan aprendido. La «bola de comida» al final del camino imaginario cambia de lugar o se pudre antes de que incluso las más inteligentes de las ratas hambrientas hayan podido aprender los caminos que conducen a ella...

El marco social del trabajo y el medio de vida no es, sin embargo, lo único que se está desmoronando. Todo lo que le rodea parece encontrarse en un torbellino. Citando otra vez a Sennett [3], el lugar en el que se desarrolla o se espera desarrollar la vida entera «crece de repente al toque de la varita mágica de un promotor inmobiliario, florece y empieza a declinar al cabo de una generación». En semejante lugar (y cada vez más gente llega a conocer tales lugares y su amarga atmósfera por propia experiencia) nadie «se convierte en un testigo de por vida de la historia de otra persona». Puede que, físicamente, el lugar esté abarrotado, y sin embargo horrorice y repela a quienes residen en él por su oquedad moral. No se trata sólo de que los lugares aparezcan de la nada, en un lugar deshabitado en el recuerdo humano, y de que antes de que se haya pagado totalmente la hipoteca empiece su decadencia, pasando de lo hospitalario a lo repelente y obligando a sus desdichados habitantes a embarcarse otra vez en la búsqueda de una casa. Se trata más bien de que nada en ese lugar sigue siendo lo mismo durante mucho tiempo, y nada permanece lo bastante como para adaptarse plenamente a ello, para familiarizarse con ello y para convertirlo en el envoltorio acogedor, seguro y confortable que las identidades hambrientas de comunidad y sedientas de hogar han buscado y esperado encontrar. Se han acabado las antiguas y amables tiendas de ultramarinos de la esquina; si han logrado resistir la competencia del supermercado, sus propietarios, sus gestores, las caras al otro lado del mostrador cambian con

demasiada frecuencia para que cualquiera de ellas albergue la permanencia que ya no se encuentra en la calle. Se ha acabado la amable filial del banco local o de la empresa de construcción local, sustituida por voces anónimas e impersonales (que cada vez con más frecuencia son electrónicamente sintetizadas) al otro lado de la línea telefónica o por los iconos de una página web, «de fácil manejo para el usuario» pero anónimos, sin rostro e infinitamente remotos. Se ha acabado el amable cartero que llamaba a la puerta seis días a la semana y se dirigía a los habitantes por sus nombres. Lo que quedan son los grandes almacenes y las franquicias establecidas en calles comerciales, que se espera que sobrevivan de una fusión amistosa o de una OPA hostil a otra pero que, entretanto, cambian su personal a un ritmo que reduce a cero las posibilidades de encontrar dos veces al mismo vendedor.

Y no es que dentro del hogar familiar las cosas parezcan más sólidas que en la calle. Como observó ácidamente Yvonne Roberts, «embarcarse en un matrimonio en el siglo XXI parece tan prudente como hacerse a la mar en una balsa de papel secante» (*Observer*, 13 de febrero de 2000). Las probabilidades de que la familia sobreviva a uno de sus miembros se hacen más escasas cada año: la esperanza de vida del cuerpo mortal individual parece una eternidad en comparación. Un niño medio tiene varios conjuntos de abuelos y varios «hogares familiares» entre los que elegir, todos ellos de «alquiler temporal», como los apartamentos de vacaciones en los lugares de moda de veraneo junto al mar. Ninguno de ellos se siente como el auténtico y «único» hogar.

En resumen: se ha acabado la mayoría de los puntos de referencia constantes y sólidamente establecidos que sugerían un entorno social más duradero, más seguro y más digno de confianza que el tiempo que duraba una vida individual. Se ha acabado la certeza de que «volveremos a vernos», de que estaremos viéndonos repetidamente y durante un largo tiempo futuro, y de que, por tanto, puede suponerse que la sociedad tiene una larga memoria y que lo que hoy nos hagamos mutuamente nos confortará

o atormentará en el futuro; de que lo que nos hagamos recíprocamente tendrá una importancia algo más que episódica, puesto que las consecuencias de nuestras acciones nos acompañarán mucho tiempo después de que nuestras acciones, en apariencia, hayan finalizado, sobreviviendo en la mente y en los hechos de testigos que no van a desaparecer.

Todos estos supuestos y otros similares constituían, por expresarlo así, el «fundamento epistemológico» de la experiencia de la *comunidad;* uno tendría la tentación de decir una «comunidad estrechamente entretejida», si esta frase tan manida no fuese un pleonasmo; ningún agregado de seres humanos se experimenta como «comunidad» si no está «estrechamente entretejido» a partir de las biografías compartidas a lo largo de una larga historia y de una expectativa todavía más larga de interacción frecuente e intensa. Es esta experiencia la que hoy se echa de menos, y su ausencia se describe como «decadencia», «muerte» o «eclipse» de la comunidad. Como ya observara Maurice R. Stein en 1960, «los lazos comunitarios se hacen cada vez más prescindibles [...]. Las lealtades personales diminuyen su alcance a través del sucesivo debilitamiento de los lazos nacionales, los lazos regionales, los lazos comunitarios, los lazos con el vecindario, los lazos familiares y, finalmente, los lazos con una imagen coherente de la propia identidad»[4].

El tipo de incertidumbre, de oscuras premoniciones y temores respecto al futuro que acosan a hombres y mujeres en el entorno social fluido, en perpetuo cambio, en el que las reglas del juego cambian a mitad de la partida sin previo aviso o sin una pauta legible, no une a los que sufren: los separa y los aísla. Los sufrimientos que causa a los individuos no se suman, no se acumulan o condensan en algún tipo de «causa común» que podría perseguirse con mayor eficacia sumando fuerzas y actuando al unísono. La decadencia de la comunidad, en este sentido, se perpetúa a sí misma: una vez que se inicia, hay cada vez menos estímulos para contener la desintegración de los lazos humanos y buscar formas de religar

lo que se ha desgajado. La miseria de los individuos que se enfrentan a todo esto en solitario puede ser dolorosa y repelente, pero los compromisos firmes y vinculantes para actuar conjuntamente parecen augurar más perjuicio que beneficio. Puede que se descubra que las balsas estaban hechas de papel secante cuando ya se haya perdido la oportunidad de salvación.

4. LA SECESIÓN DE LOS TRIUNFADORES

El título de este capítulo procede del libro de Robert Reich *The Work of Nations:* se refiere al nuevo desligamiento, indiferencia, desvinculación y extraterritorialidad mental y moral de aquellos a los que no les importa que se les deje solos, en el supuesto de que los demás, que piensan de forma diferente, no les exijan que se ocupen de ellos y, sobre todo, no les exijan una participación en los beneficios de su vida, regida por el «hágalo usted mismo». Richard Rorty sugiere que, tras capitalizar de forma individual las batallas colectivas y solidarias de sus padres, los hijos de la generación que atravesó la Gran Depresión se instalaron en suburbios acomodados y «decidieron retirar los puentes levadizos tras ellos» [1]. En efecto, los hijos de los militantes obtuvieron la promoción personal gracias a las garantías comunitarias frente a la desgracia individual que sus padres habían organizado. Sin embargo, no les gusta que se les recuerde cómo llegaron a ser autosuficientes; no ven qué razón hay para que otros no puedan llegar a ser como ellos mientras que actúen como ellos actúan ahora. Reformulan su propio disgusto respecto a la «dependencia» que ya no necesitan en una condena moral universal de la dependencia que los menos afortunados necesitan como el aire que respiran y de la que no pueden prescindir. Y así, como afirma Rorty,

> bajo las presidencias de Carter y Clinton, el Partido Demócrata ha sobrevivido distanciándose de los sindicatos y de cualquier demanda de redistribución, y moviéndose hacia ese vacío estéril que llaman «centro». [...] Es como si la distribución de renta y riqueza se hubiera vuelto algo que

a cualquier político de Estados Unidos [...] produce espanto mencionar. [...] Así que, elegir entre los dos partidos mayoritarios acaba siendo como elegir entre mentiras cínicas o un silencio atroz.

Sucedió algo que ni siquiera se le planteó como posibilidad a Menenio Agripa cuando arengó a los plebeyos para que permanecieran en Roma y abandonaran sus planes para secesionarse y abandonar a los patricios a su suerte. A Menenio Agripa le asombraría saber que al final no fueron los plebeyos, sino los equivalentes contemporáneos de los patricios de la antigua Roma quienes (intencionadamente o por omisión, pero sin siquiera volverse a mirar) optaron por la «secesión», por abandonar sus compromisos y lavarse las manos de sus responsabilidades. Los actuales patricios no requieren ya los servicios de la comunidad; en efecto, no pueden ver qué podría ofrecerles permanecer en y con la comunidad aparte de lo que ya han logrado asegurarse o todavía confíen en asegurarse mediante sus propias hazañas, mientras que sí pueden pensar en bastantes beneficios que podrían perder si tuvieran que amoldarse a las demandas de la solidaridad comunal.

Dick Pountain y David Robins señalan lo «guay» *[cool]* como el síntoma mental y de carácter típico de la «secesión de los triunfadores»[2]. Cuando lo «guay» se hizo súbitamente popular, extendiéndose como un incendio de monte bajo entre los hijos de la clase acomodada posterior a la Depresión, llevaba la máscara de la rebelión y de la renovación moral: era un símbolo del desvinculamiento militante respecto a un rancio *establishment* satisfecho del lugar al que le había llevado su pasado y al que se le iban acabando con rapidez las ideas nuevas. Ahora, sin embargo, lo «guay» se ha convertido en la *Weltanschauung* de la opinión común, concienzudamente conservadora en sus acciones y en las preferencias que ejemplifican sus acciones, si no en su manifiesto (y engañoso) autoensalzamiento. La opinión común, cada vez más conservadora, tiene el respaldo de los tremendos poderes del mercado de

consumo y de lo que quede de las instituciones políticas otrora autónomas. Lo «guay», sugieren Pountain y Robins, «parece usurpar la ética del trabajo para instalarse como la disposición mental del capitalismo avanzado de consumo». «Guay» significa «huida del sentimiento», huida «desde la confusión de la intimidad real hacia el mundo del polvo fácil, del divorcio intranscendente, de las relaciones no posesivas».

Dada la completa pérdida de fe en las alternativas políticas radicales, lo guay se refiere ahora principalmente al consumo. Éste es el «cemento» que faltaba y que llena el vacío de la contradicción: guay es la forma de vivir del que sale de compras con expectativas reducidas [...]. El gusto personal se eleva a un *ethos* total; eres lo que te gusta y lo que, por tanto, compras.

Aunque muy adornada por la autonomía personal, aunque se lleve a cabo bajo el eslogan del «necesito más espacio», la huida de la «confusión de la intimidad personal» se parece más a una estampida rebañega que a un viaje de autoexploración concebido y emprendido individualmente. La secesión casi nunca es solitaria: los fugados están ávidos de la compañía de otros huidos como ellos, y los estándares de la vida del fugado tienden a ser tan rígidos y exigentes como los que encontraban opresivos en la vida que han dejado detrás: la facilidad del divorcio intrascendente disemina imperativos tan inflexibles e inabordables (y potencialmente tan desagradables) como el matrimonio sin la cláusula de salida. El único atractivo del exilio autoelegido es la ausencia de compromisos, y en particular de compromisos a largo plazo del tipo que limita la libertad de movimientos en una comunidad con su «confusa intimidad». Una vez que los compromisos son reemplazados por encuentros fugaces, por pausas «hasta nuevo aviso» o «de una noche» (o un día), uno puede suprimir del cálculo los efectos que las propias acciones pueden tener en la vida de otros. El futuro puede ser tan evanescente e impenetrable como antes,

pero al menos esta característica, por lo demás inquietante, no importa demasiado en una vida que se vive como una sucesión de episodios y como una serie de nuevos comienzos.

Søren Kierkegaard probablemente encontraría una sorprendente afinidad entre el tipo de vida que tienta al triunfador a la secesión y el tipo de patología que percibió en el carácter de don Juan tal como se retrata en el libreto de la ópera de Mozart [3]. El placer de don Juan, en opinión de Kierkegaard, no estaba en la posesión de las mujeres, sino en su seducción; don Juan no tenía ningún interés en las mujeres que ya había conquistado: su placer se acababa en el momento del triunfo. Los apetitos sexuales de don Juan no eran necesariamente más voraces o más insaciables que los del hombre corriente; lo que importa es que la cuestión de cuán grandes fueran esos apetitos era totalmente irrelevante para la forma de vida del conquistador, puesto que de lo que se trata es de mantener el deseo vivo y no de satisfacerlo.

Sólo de esta forma puede hacerse épico don Juan, en la medida en que constantemente acaba y constantemente vuelve a empezar desde el principio, pues su vida es la suma de momentos que se repelen, carentes de coherencia, su vida como momento es la suma de momentos, igual que la suma de los momentos es el momento.

Elegir la seducción de las mujeres como principal pasatiempo no era, indudablemente, más que un atributo accidental del plan de vida de don Juan; podía haberse reemplazado fácilmente por tipos de placer completamente distintos sin que eso variase en nada el modus vivendi de don Juan. Acabar constantemente y volver a empezar desde el principio: ésa es la esencia de la forma de vida de don Juan, y para que se pueda aplicar de manera coherente, esa fórmula requiere, más que ninguna otra cosa, que no se establezcan vínculos ni se acepten compromisos, que no se dé el consentimiento a la responsabilidad por las consecuencias de los placeres pasados: en otras palabras, se postulaba la «ausencia de

comunidad». Don Juan estaba solo, y encontrarse entre una multitud de otros como él no cambiaba ese estatus: una multitud de don juanes no constituye una comunidad.

Lo mismo puede decirse de quienes hoy triunfan en su secesión. Las «comunidades cerradas» estrechamente vigiladas por los guardas y medios electrónicos que contratan o compran en cuanto tienen el suficiente dinero o crédito para mantener su distancia respecto a la «confusa intimidad» de la vida urbana ordinaria son «comunidades» sólo en el nombre. Sus habitantes están dispuestos a pagar un ojo de la cara por el derecho a guardar las distancias y verse libres de intrusos. «Intrusas» son todas las demás personas, culpables de tener sus propios intereses y de vivir la vida a su manera. La proximidad de otros intereses y de otras formas de vida alternativa mina las comodidades del «acabar deprisa y empezar desde el principio», y por esa razón los intrusos importunan y molestan. Las figuras que temen y odian los actuales don juanes son las de quienes «merodean» y «acechan», y lo que hace las «comunidades cerradas» tan tentadoras y demandadas (y se convierte en un aspecto que los promotores y agentes inmobiliarios de tales comunidades enfatizan mucho más que cualquier otra característica en sus octavillas comerciales y folletos publicitarios) es la libertad frente a tales personajes que prometen los vigilantes fuertemente armados, de guardia veinticuatro horas, y la densa red de cámaras electrónicas de vigilancia.

Sin embargo, el mundo habitado por la nueva elite no está definido por su «domicilio permanente» (en el viejo sentido físico o topográfico). Su mundo ya no tiene «domicilio permanente», a no ser el correo electrónico y el número de teléfono móvil. La nueva elite no está definida por localidad alguna: es «extraterritorial» en un sentido auténtico y cabal. Sólo la extraterritorialidad garantiza una zona despejada de comunidad, y la nueva «elite global», que —exceptuando la inevitable (y ocasionalmente grata) compañía de *mâitres d'hôtels,* camareras y camareros— es la única población que la habita, desea que esa zona sea exactamente así.

Los sujetos participantes en el *Estudio de globalización cultural* desarrollado por el Instituto de Estudios Culturales Avanzados de la Universidad de Virginia [4], hombres y mujeres bastante representativos de la nueva élite extraterritorial, no albergaban duda alguna en relación a ese aspecto. Un ejecutivo de AT&T afirmaba que él y quienes viajan con él «se considera un tipo de ciudadanos del mundo que, casualmente, llevan un pasaporte estadounidense». Como concluyen los autores del informe a partir del amplio espectro de respuestas que recogieron, «consideran las fronteras nacionales y los estados nación como algo cada vez más irrelevante para la acción principal de la vida en el siglo XXI». Un ejecutivo de Nike fue bastante tajante sobre su extraterritorialidad y despectivo respecto a quienes piensan de otra forma: «Los únicos a quienes les importan las fronteras nacionales son los políticos».

Ser extraterritorial no significa, sin embargo, ser portador de una nueva síntesis cultural global, ni siquiera establecer vínculos y canales de comunicación entre áreas y tradiciones culturales. Existe un área de contacto muy limitada, si es que existe, entre el «territorio de la extraterritorialidad» y los países en los que sus diversos puestos avanzados y posadas intermedias están casualmente situadas. Como señalan los investigadores de Virginia, los ejecutivos globales a los que entrevistaron

> viven y trabajan en un mundo hecho de viajes constantes entre los principales centros metropolitanos globales: Tokio, Nueva York, Londres y Los Ángeles. Pasan al menos una tercera parte del tiempo en el extranjero. Cuando están en el extranjero, los entrevistados tienden a interactuar y mantener relaciones sociales con otros «globalizadores» [...]. Vayan a donde vayan, los hoteles, gimnasios, restaurantes, oficinas y aeropuertos son prácticamente idénticos. En cierto sentido, habitan una burbuja sociocultural aislada de las diferencias más crudas entre culturas nacionales [...]. Son, indudablemente, cosmopolitas, pero de una forma muy limitada e insular.

Aclaremos de qué hablan aquí los autores del informe (y los investigadores y periodistas autores de otros numerosos estudios que dibujan una imagen sorprendentemente parecida). Preguntémonos cuál es el significado de ese «cosmopolitismo», la palabra que tiende a usarse cada vez con mayor frecuencia tanto para describir el estilo de vida de los «globalizadores» como en las definiciones que ellos hacen de sí mismos; preguntémonos a qué tipo de experiencia y a qué rasgos culturales se refiere esta palabra que se ha puesto de moda recientemente.

Con independencia de cualquier otra cosa que pueda ser el «cosmopolitismo» de la nueva elite global, «ha nacido para ser selectivo». Es particularmente inadecuado para desempeñar el papel de una «cultura global»: este modelo no puede difundirse, diseminarse, compartirse de forma universal, utilizarse como el estándar que emular en una misión de proselitismo y conversión. Como tal, difiere de las culturas que conocemos y de las que sabemos, aquellos diversos modelos de «vida digna y adecuada» que acostumbraban a sostener ante los ojos del «pueblo» sus líderes intelectuales, maestros, predicadores morales y otros «reformadores» y «mejoradores». El estilo de vida cosmopolita de los nuevos secesionistas no está pensado para la imitación masiva, y los cosmopolitas no son los apóstoles de un modelo de vida nuevo y mejor, ni la vanguardia de un ejército que avanza. Lo que celebra su estilo de vida es la irrelevancia del lugar, una condición que está señaladísimamente fuera del alcance de la gente ordinaria, o de los «nativos» firmemente vinculados al terreno, quienes (en caso de que intenten sacudirse las cadenas) es probable que se encuentren en el «ancho mundo exterior» con funcionarios de inmigración hoscos y hostiles, y no con recepcionistas de hotel de acogedora sonrisa. El mensaje del modo de ser cosmopolita es sencillo y terminante: no importa «dónde» estemos nosotros, lo que importa es que «nosotros» estemos allí.

Los viajes de los nuevos cosmopolitas no son viajes de descubrimiento. Aunque a veces los viajeros globales y sus biógrafos los

describen como tales, su estilo de vida no es «híbrido», ni tampoco particularmente notable por su afición a la variedad. Lo idéntico a sí mismo es su característica más sobresaliente, y es precisamente la uniformidad de las formas de ocio y la similitud mundial de los lugares que frecuentan lo que constituye su identidad y lo que da sentido cultural y sostiene su secesión colectiva respecto a la variedad de los nativos. Dentro de las múltiples islas del archipiélago cosmopolita el público se mantiene homogéneo, las reglas de admisión se aplican de forma estricta y meticulosa (incluso cuando se aplican informalmente), los estándares de conducta son precisos, exigentes y requieren una conformidad incondicional. Como en todas las «comunidades cerradas», la probabilidad de encontrarse a un extraño genuino y de afrontar un reto cultural genuino se reduce al mínimo inevitable; estos extraños, puesto que no pueden suprimirse «físicamente» (debido a que el papel que desempeñan al servicio del aislamiento y la «autonomía» ilusoria de las islas cosmopolitas es indispensable) son eliminados «culturalmente», arrojados al segundo plano de lo «invisible» y de lo que «se da por supuesto».

Más que ninguna otra cosa, la «burbuja» en la que la nueva elite global de la empresa y de la industria cultural pasa la mayor parte de su vida es, repitámoslo, una «zona despejada de comunidad». Es un lugar en el que se practican cotidianamente con exclusión de todas las demás prácticas socialmente compartidas una convivencia entendida como identidad (o, de forma más precisa, como irrelevancia de las idiosincrasias) de individuos a los que se encuentra de forma casual, e «irrelevantes, pero a continua disposición», y una individualidad entendida como una instalación que no da problemas y con la que se entablan y liquidan relaciones. La «secesión de los triunfadores» es, en primer lugar y ante todo, una huida de la comunidad.

5. DOS FUENTES DE COMUNITARISMO

Este breve examen del nuevo cosmopolitismo parece indicar que los triunfadores (quienes logran convertir la individualidad de jure, una condición que comparten con el resto de los hombres y mujeres modernos, en individualidad de facto, una capacidad que los distingue de un gran número de contemporáneos) no necesitan la comunidad. Es poco lo que podrían ganar de la densa red de obligaciones comunitarias, y podrían perderlo todo si quedan atrapados en esa red. Geoff Dench señaló en un estudio muy subestimado (y redactado mucho antes de que se hubiera inventado e incorporado al folclore de los «intelectualoides» la idea de hibridación global y de los cosmopolitas flotantes) la característica de la comunidad que impulsa a todos aquellos que pueden permitirse salir de ella: un elemento integrante de la idea de comunidad es la «obligación fraternal» de «compartir los beneficios entre sus miembros, con independencia de cuánto talento o cuán importantes sean» [1]. Esta característica por sí sola convierte el «comunitarismo» en una «filosofía de los débiles». Y «los débiles», podríamos añadir, son aquellos individuos de jure que no son capaces de practicar la individualidad de facto, por lo que caerían en el camino si la idea de que la gente merece lo que consigue obtener por su propia inteligencia y energía (y nada más que eso) se impusiera a la de la obligación de compartir. La idea

de que debe recompensarse el mérito, y sólo el mérito, se reelabora rápidamente en un estatuto de autocomplacencia con el que los poderosos

y triunfadores pueden autorizarse a sí mismos a disponer de generosos beneficios tomados de los recursos sociales. La sociedad abierta a todos los talentos pronto se convierte, a efectos prácticos, en una sociedad en la que la incapacidad de demostrar una habilidad especial se trata como un motivo suficiente para que alguien sea destinado a una vida de sumisión.

Destino que, cada vez más, se convierte en la condena a una miseria sin perspectivas cuando el triunfo de la ideología meritocrática se lleva inexorablemente a su conclusión lógica, es decir, al desmantelamiento de las garantías del Estado del bienestar, de las garantías comunitarias frente a las desgracias individuales, o a la reconversión de tales garantías —que en tiempos se consideraron como una obligación fraternal sin discriminaciones, y por tanto un derecho universal— en una limosna que destinan a «quienes la necesitan» aquéllos a «los que les da la gana» hacerlo.

Los «poderosos y triunfadores» no tienen fácil prescindir de la cosmovisión meritocrática sin que se vea gravemente afectada la base social del privilegio que tan caro les es y al que no tienen ninguna intención de renunciar. Y en la medida en que esa cosmovisión se sostenga y se convierta en el canon de la virtud pública, no puede aceptarse el principio comunitario de compartir. La avaricia que tiene como resultado la resistencia a echar mano del propio bolsillo no es la única razón de esa inaceptabilidad. En este aspecto intervienen cosas más importantes que la mera repugnancia frente al autosacrificio: entra en juego el principio mismo en el que se basa una codiciada distinción social. Si cualquier cosa que no sea el mérito imputado se reconoce como el título legítimo que da derecho a las recompensas que se ofrecen, ese principio perdería su maravillosa capacidad para conferir dignidad al privilegio. Para los «poderosos y triunfadores», el deseo de «dignidad, valor y honor» exige paradójicamente la negación de la comunidad.

Por cierto que esto pueda ser, no es toda la verdad. Los «poderosos y triunfadores» pueden sentir, a diferencia de los débiles

y derrotados, aversión a los lazos comunitarios, pero al igual que el resto de los hombres y mujeres, encuentran que la vida vivida en ausencia de comunidad es precaria, muchas veces insatisfactoria y en ocasiones aterradora. La libertad y la comunalidad pueden chocar y entrar en conflicto, pero un compuesto que carezca de uno de ambos elementos no constituye una vida satisfactoria.

La necesidad de ambos ingredientes se siente con mayor fuerza si cabe por el hecho de que la vida en nuestra sociedad en rápida globalización y desregulación (que ha dado origen a la nueva elite cosmopolita, y que Ulrich Beck ha descrito célebremente como *Risikogesellschaft,* sociedad del riesgo) es una *Risikoleben*, una vida de riesgo, una vida en la que «se colapsa la idea misma de control, certidumbre o seguridad»[2]; y porque en ningún otro ámbito social se ha colapsado esa certidumbre y seguridad —y, en particular, el confortante sentimiento «de saber con seguridad qué va a ocurrir»— de forma tan espectacular como en el territorio subdefinido, subinstitucionalizado, desregulado y con demasiada frecuencia anómico de la extraterritorialidad que habitan los nuevos cosmopolitas. Hablar de un «colapso» quizá supondría conceder demasiado crédito a la certidumbre residual. No es que los antiguos mapas se hayan quedado anticuados y ya no ofrezcan una orientación fidedigna en este terreno poco conocido: se trata más bien de que nunca se han llevado a cabo reconocimientos topográficos y que el organismo que debería realizarlos todavía no ha sido instituido ni es probable que se instituya en el futuro previsible. El territorio de frontera al que la huida a la extraterritorialidad ha transportado a los refugiados por elección propia nunca ha sido cartografiado; y tampoco tiene todavía características permanentes susceptibles de quedar fijadas en un mapa, en el caso de que alguien decidiera dibujarlo. No es que aquí se «haya perdido» la comunidad; es que nunca ha surgido.

No se trata de «negar las propias raíces»; no hay raíces que negar. Y lo que es aun más importante, no se trata de rechazar la responsabilidad respecto a los débiles: no hay débiles a ese lado

de los accesos rigurosamente vigilados, y por descontado, tampoco responsabilidad respecto a su destino. De hecho, no existen estructuras claramente definidas, ni orígenes de clase que uno no puede dejar detrás, ni pasado reacio a desaparecer o a ser arrojado por la borda. De igual modo que el hábitat extraterritorial de la elite global es informe y desborda con facilidad cualquier frontera establecida y cualquier molde sólido, parece también blando y flexible, listo para ser laminado y moldeado por manos hábiles. Nadie impide a nadie ser lo que es y nadie parece impedir a nadie ser alguien distinto del que es. La identidad parece ser una cuestión de elección y resolución y hay que respetar las elecciones y recompensar la resolución. Los cosmopolitas son culturalistas innatos, naturales, y en su versión del culturalismo, la cultura es un conjunto de convenciones revocables, un lugar de invención y experimentación, pero sobre todo algo que no tiene ningún punto de no retorno.

En el libro citado, Richard Rorty escribe sobre la «izquierda cultural» estadounidense (una categoría que, en general, se solapa con la de la nueva elite cosmopolita que discutimos) que vino a sustituir a la izquierda políticamente comprometida de la época de la «gran sociedad», y cuyos numerosos miembros

> se especializan en lo que denominan «políticas de la diferencia» o «políticas de la identidad» o «políticas del reconocimiento». Esta izquierda cultural se toma más en serio los estigmas que el capital, las motivaciones psicosexuales profundas que la codicia descarada y [...] prefiere no hablar de dinero. Su enemigo principal es una estructura mental, más que una estructura de relaciones económicas [3].

Fue una innegable conquista de la nueva izquierda instituir (al reflexionar sobre la experiencia «culturalista» y las prácticas cotidianas de su nuevo hábitat subdefinido) nuevas disciplinas académicas, como la historia de las mujeres, o los trabajos sobre negros, gays, hispanoamericanos y otros «estudios de víctimas» (como los

denominó genéricamente Stefan Collini); sin embargo, como observa cáusticamente Rorty, no se ven por ninguna parte estudios sobre los desempleados, sobre los sin techo o sobre quienes viven en remolques. Se ha permitido que «demagogos escurridizos como Patrick Buchanan saquen ventajas políticas de la inmensa barrera que separa a ricos y pobres».

En el blando, moldeable e informe mundo de la elite de la empresa global y la industria cultural, en el que todo puede hacerse y rehacerse mientras nada se mantiene duro y sólido durante mucho tiempo, no hay lugar para realidades obstinadas y rígidas como la pobreza, ni para la indignidad de quedarse a la zaga y la humillación vinculada a la incapacidad de sumarse al juego del consumo. La nueva elite, con suficientes coches privados como para no preocuparse por el penoso estado del transporte público, verdaderamente retiró detrás de sí los puentes que cruzaron sus padres, pero también olvidó que tales puentes fueron socialmente construidos y mantenidos y que, de no haber sido así, difícilmente hubieran desembarcado donde se encuentran ahora.

A todos los efectos prácticos, la nueva elite global se ha lavado las manos respecto al tema del transporte público. La «redistribución» es algo definitivamente pasado de moda, arrojado al cubo de basura de la historia entre otros lamentables errores de juicio a los que ahora se atribuye retrospectivamente la opresión de la autonomía individual y por tanto el angostamiento de aquel «espacio» que, como a todos nos gusta repetir, todos «necesitamos más». También está pasada de moda la comunidad, entendida como un lugar en el que se participa por igual de un bienestar logrado conjuntamente; como una especie de convivencia que presume las responsabilidades de los ricos y da contenido a la esperanza de los pobres de que esas responsabilidades tendrán respaldo.

Eso no quiere decir que la comunidad esté ausente del vocabulario de la elite global, o que si lo está, si se habla sobre ella, sea vilipendiada y censurada. Se trata simplemente de que la

comunidad del *Lebenswelt* de la elite global y aquella otra comunidad de los pobres y menesterosos sólo tienen un lejano parecido entre sí. En cada uno de los dos lenguajes en los que aparece, el lenguaje de la elite global y el lenguaje de quienes se han quedado a la zaga, la noción de comunidad connota experiencias de vida drásticamente diferentes y representa aspiraciones en agudo contraste.

Por mucho que estimen su autonomía individual, y por mucho que confíen en su capacidad personal y privada para defenderla eficazmente y para hacer buen uso de ella, los miembros de la elite global sienten en ocasiones la necesidad de pertenencia. Saber que uno no está solo y que los propios anhelos personales son compartidos por otros tiene un efecto reconfortante. A la gente que va dando tumbos de una elección arriesgada a otra (después de todo, todos vivimos en la *Risikogesellschaft* y vivir en un mundo semejante es una *Risikoleben*), y que nunca tiene entera certeza de que la elección que han hecho les aportará los beneficiosos resultados en los que confían, no le vendrá mal que se le reconforte en cierta medida.

En nuestra época, tras la devaluación de las opiniones locales y la lenta pero imparable extinción de los «líderes locales de opinión» (cuestión que discutí con más detalle en los primeros dos capítulos de *Globalization: the Human Consequences*), quedan dos y sólo dos autoridades capaces de dotar de un poder reconfortante a los juicios que pronuncian o evidencian a través de sus acciones: la autoridad de los expertos, la gente «que sabe de verdad» (cuya área de competencia es demasiado vasta para que los no iniciados puedan explorarla y ponerla a prueba) y la autoridad del número (basada en el supuesto de que cuanto mayor sea el número, menos probable es que se equivoque). La naturaleza de la primera autoridad convierte a los extraterritoriales de la *Risikogesellschaft* en un mercado natural para el «*boom* de los consejeros». La naturaleza de la segunda les hace soñar con y dar forma a la comunidad de sus sueños.

Esta comunidad soñada es una extrapolación de las batallas por la identidad de las que está repleta su vida. Se trata de una «comunidad» de quienes piensan como ellos o actúan como ellos; una comunidad de «mismidad», que, cuando se proyecta sobre la extensa pantalla de una conducta ampliamente replicada/copiada, parece dotar a la identidad individual electiva de la sólida base que, de otro modo, quienes eligieron dicha identidad no podrían confiar que tuviera. Cuando son monótonamente reiteradas por quienes están en el mismo entorno, las elecciones pierden mucho de su idiosincrasia y ya no parecen azarosas, dudosas o arriesgadas: la solidez que inspira aquella confianza que tanto echarían de menos si hubieran seguido siendo únicos, la toman prestada del peso impresionante de la masa.

Sin embargo, como ya hemos visto, la gente inmersa en batallas de identidad teme más la victoria definitiva que una sucesión de derrotas. La construcción de la identidad es un proceso inacabable, siempre incompleto y debe seguir siéndolo para cumplir su promesa (o, más exactamente, para mantener la credibilidad de su promesa de cumplimiento). En la política de la vida que envuelve la lucha por la identidad, lo que está en juego es ante todo la autocreación y la autoafirmación, y la libertad de elegir es, simultáneamente, el arma principal y el premio más codiciado. La victoria definitiva liquidaría de un solo golpe lo que está en juego, decomisaría las armas y anularía el premio. Para evitar esa eventualidad, la identidad debe permanecer flexible y siempre susceptible de ulterior experimentación y cambio; debe ser, verdaderamente, un tipo de identidad «hasta nuevo aviso». La facilidad para deshacerse de una identidad en el instante en que deja de satisfacer o es privada de su atractivo por la competencia de otras identidades en oferta, distintas y más seductoras, es mucho más vital que el «realismo» de la identidad que se está buscando o de la que uno se ha apropiado y disfruta momentáneamente.

Los mismos rasgos debe poseer la comunidad, cuyos usos principales son confirmar, en virtud del impresionante poder del

número, lo adecuado de la elección actual, y prestar parte de su gravedad a la identidad a la que confiere el sello de la «aprobación social». Debe ser tan fácil de desmontar como fácil ha sido de componer. Debe ser y permanecer flexible, sin ser nunca nada más que «hasta nuevo aviso» y «mientras dure la satisfacción». Su creación y desmantelamiento han de ser determinados por las elecciones que toman quienes la componen: por sus decisiones de prestarle o retirarle su fidelidad. En ningún caso la fidelidad tiene que ser irrevocable una vez declarada: el lazo que crean las elecciones no debe perturbar, y no digamos excluir, diferentes elecciones posteriores. El lazo que se busca no debe ser vinculante para quienes lo encuentran. Para utilizar las famosas metáforas de Weber, lo que se busca es una capa ligera, no una jaula de hierro.

Estos requisitos son los que cumple la comunidad definida en *La crítica del juicio: la comunidad estética* de Kant. La identidad parece compartir su estatuto existencial con la belleza: al igual que ésta, no tiene más fundamento que el de un acuerdo ampliamente compartido, explícito o tácito, expresado en una aprobación consensual del juicio o en un comportamiento uniforme. Como la belleza, se reduce a la experiencia artística, la comunidad en cuestión se produce y consume en el «círculo cálido» de la experiencia. Su «objetividad» se teje enteramente a partir de los frágiles hilos de los juicios subjetivos, aunque el hecho de que sean tejidos conjuntamente da a esos juicios un barniz de objetividad.

Mientras permanezca viva, es decir, mientras sea experimentada, la comunidad estética está desgarrada por una paradoja: dado que traicionaría o refutaría la libertad de sus miembros si exigiera credenciales no negociables, tiene que mantener abiertas de par en par sus entradas y salidas. Pero si proclamara la falta de poder vinculante que se deriva de ese hecho, no podría desempeñar la función de reconfortar que fue el primer motivo por el que sus fieles se sumaron a ella. Ésa es la razón por la que, en palabras del novelista/filósofo checo Ivan Klima, «las fes sustitutivas tienen una fecha de caducidad limitada [... y] cuanto más extraña es la

creencia, más fanáticos son sus partidarios»[4]. Cuanto menos creíbles son las creencias expresadas por las elecciones (y menos probable que sean ampliamente compartidas, y no digamos que despierten firme adhesión), tanto mayor pasión se requerirá para reunir y mantener la unión, reconocidamente vulnerable, de los fieles; y siendo la pasión el único cemento que mantiene unida la compañía de los fieles, la «fecha de caducidad» de la «comunidad de juicio» será inevitablemente próxima. Al fin y al cabo, las pasiones son notorias por su incurable volatilidad y por el modo en el que cambian. La necesidad de la comunidad estética, principalmente de la variedad de comunidad estética que sirve a la construcción/desmantelamiento de la identidad, tiende por estas razones tanto a autoperpetuarse como a autoanularse. Esa necesidad nunca puede gratificarse, como tampoco dejará nunca de incitar a la búsqueda de satisfacción.

La necesidad de la comunidad estética generada por preocupaciones identitarias es el terreno nutricio favorito de la industria del entretenimiento: la vastedad de la necesidad explica en gran medida el asombroso y sostenido éxito de esa industria.

Gracias a las inmensas capacidades de la tecnología electrónica, pueden crearse espectáculos que ofrecen una oportunidad de participación y un foco de atención compartido a una multitud indefinida de espectadores físicamente lejanos. Debido a ese mismo carácter masivo de la audiencia y a la intensidad de la atención, el individuo se encuentra auténtica y plenamente «en presencia de una fuerza que es superior a él y ante la que se inclina»; se cumple así la condición que estableció Émile Durkheim sobre el poder reconfortante de la guía moral idcada y puesta en vigor por la sociedad[5]. En estos días, esa guía funciona más estética que éticamente. Su vehículo principal ya no es la autoridad moral de los líderes con sus visiones, ni la de los predicadores con sus homilías, sino el ejemplo de las «celebridades visibles» (que son celebridades precisamente porque son visibles); tampoco las sanciones vinculadas, ni su poder de imposición, disperso pero violento, es su principal

arma. Como todos los objetos de la experiencia estética, la guía que insinúa la industria del entretenimiento funciona mediante la seducción. No hay sanciones para quienes se salen de las filas y se niegan a prestar atención, aparte de su propio horror a perderse una experiencia que deleita a otros y de la que disfrutan otros (¡y cuántos otros!).

La autoridad de las celebridades se deriva de la autoridad de las cifras: crece (y declina) junto con el número de espectadores, oyentes, compradores de libros o de discos. El aumento y disminución de su poder de seducción (y por tanto de su poder reconfortante) está sincronizado con los movimientos pendulares de las audiencias televisivas y de los lectores de prensa sensacionalista; en efecto, la atención que prestan los gestores televisivos a las audiencias tiene una justificación sociológica más profunda de la que ellos son conscientes. El seguimiento de las hazañas de las celebridades no es un asunto de vana curiosidad o apetito por la diversión. La autoridad de las cifras convierte a los «individuos a la vista del público» en ejemplos autorizados: los dota de una gravedad añadida. En efecto, si muchas personas los observan atentamente, su ejemplo parece «superior» a lo que un único espectador por sí solo pueda aprender de su propia experiencia vital. No es de extrañar que, por expresarlo en la cita que hace Klima de *A User's Guide to the Millenium* (1997) de G. Ballard,

> las entrevistas pululen por las ondas, una cháchara confesional en exceso abierta a quienes escuchan a escondidas. A casi cualquier minuto de una hora, políticos y actores cinematográficos, novelistas y celebridades de los medios de comunicación son preguntados incesantemente sobre su tema favorito, ellos mismos. Muchos describen su desgraciada niñez, su alcoholismo y sus fracasos matrimoniales con una franqueza que nos resultaría embarazosa en nuestros amigos más íntimos, y no digamos en completos extraños.

Aquello que los ávidos espectadores esperan encontrar en las confesiones públicas de quienes están en el escenario es el reconfortante sentimiento de que su soledad, que conocen demasiado bien, no sólo es vivible, sino que con algo de buena suerte puede dar un buen servicio. Pero la gratificación que encuentran en primer término los espectadores que escuchan a escondidas las confesiones de las celebridades es el sentimiento de pertenencia que tanto se echa en falta: lo que se les promete día a día («casi a cada minuto de una hora») es una comunidad de no pertenencia, una convivencia de solitarios. Al escuchar las historias de infancias desgraciadas, episodios de depresión y matrimonios rotos, se les conforta con la idea de que estar solo significa estar en una gran (y muy renombrada) compañía, y que afrontarlo todo en solitario es lo que convierte a todos en una comunidad.

Klima lo expresa bien: hoy, la gente «necesita ídolos que les den un sentimiento de seguridad, permanencia y estabilidad en un mundo que es cada vez más inseguro, dinámico y cambiante». Sí, necesitan ídolos... pero decir que los necesitan por el «sentimiento de permanencia y estabilidad» es un error de Klima. En un mundo notoriamente «dinámico y cambiante», la permanencia y estabilidad del individuo, que evidentemente no es común a su entorno, sería una receta para el desastre. Los ídolos son necesarios para otro fin: para garantizar que la «no permanencia» y la «inestabilidad» no son desastres sin paliativos, y pueden acabar siendo billetes premiados en la lotería de la felicidad; uno puede tener una vida razonable y gozosa entre arenas movedizas. Por consiguiente, los ídolos —es decir, aquellos ídolos que de verdad «son necesarios»— deben transmitir (es más, encarnar) el mensaje de que la no permanencia perdurará, al tiempo que muestran que la inestabilidad es un lugar del que puede disfrutarse. Por cortesía de la industria publicitaria y de entretenimiento no son escasos tales ídolos. Klima enumera algunos:

> Futbolistas, jugadores de hockey sobre hielo, tenistas, jugadores de baloncesto, guitarristas, cantantes, actores, presentadores de televisión y *top models*. De vez en cuando —y sólo simbólicamente— se suma a ellos

algún escritor, pintor, estudioso, premio Nobel (¿se acuerda alguien de su nombre un año después?) o princesa cuya trágica muerte recuerda la antigua tradición de los mártires... hasta que también ella es olvidada.

Podemos apreciar que la selección de ninguna manera se ha hecho al azar y sin motivo. Como observa el propio Klima, «no hay nada tan efímero como el entretenimiento y la belleza física, y los ídolos que los simbolizan son igualmente efímeros». Ése es, en efecto, el aspecto crucial. Para servir a su fin, los ídolos tienen que ser lo bastante rutilantes como para deslumbrar a los espectadores y lo suficientemente formidables como para llenar el escenario por completo; pero también tienen que ser volátiles y móviles, de forma que desaparezcan rápidamente en alas de la memoria y dejen la escena libre para la multitud de ídolos en ciernes que esperan su turno. No debe haber tiempo para que sedimenten vínculos duraderos entre los ídolos y sus *fans* y, en particular, ningún ídolo único ha de tener un dominio duradero. Los espectadores permanecen cautivados por lo que, comparado con la duración de su vida, no se considerará más que un efímero instante. Las tumbas de los ídolos tempranamente muertos bordearán como miliarios el curso de la vida de los espectadores; se volverá a visitarlas y se les llevarán flores en los aniversarios, pero dependerá de los espectadores, que ya han proseguido su camino, rescatar a los difuntos del olvido durante otro fugaz instante. Los ídolos siguen la pauta del «impacto máximo y obsolescencia instantánea» que, según George Steiner, es común a todas las invenciones culturales de la «cultura de casino» de nuestra época.

Los ídolos obran un pequeño milagro: hacen que suceda lo inconcebible; conjuran la «experiencia de comunidad» sin una comunidad real, la alegría de la pertenencia sin la incomodidad de estar atado. La convivencia «se siente como real, se vive como real», pero sin embargo no está envenenada por la tenacidad, resistencia e inmunidad a los deseos individuales que para Durkheim eran los atributos de la realidad, pero que los habitantes móviles de la

extraterritorialidad aborrecen y lamentan como una indebida e insoportable invasión de su libertad. Los ídolos, podríamos decir, se han hecho para adaptarse y servir a una vida rebanada en episodios. Las comunidades que se forman en torno a ellos son comunidades listas para el consumo, comunidades instantáneas para el consumo instantáneo; son totalmente desechables después de su uso. Son comunidades que no requieren una larga historia de construcción lenta y minuciosa, que no requieren un esfuerzo laborioso para garantizar su futuro. Mientras sean festiva y alegremente consumidas, las comunidades centradas en los ídolos son difíciles de distinguir de lo «auténtico»; pero cuando se comparan con lo auténtico tienen la ventaja de estar libres de lo repelentemente «pegajoso» y embarazoso de las *Gemeinschaften* ordinarias, con su odiosa tendencia a sobrevivir a su utilidad y buena recepción. El truco que llevan a cabo las comunidades estéticas centradas en los ídolos es transformar la «comunidad» de un temido adversario de la libertad de elección individual, en una manifestación y reconfirmación (genuina o ilusoria) de la autonomía individual.

No todas las comunidades estéticas están centradas en los ídolos, indudablemente. Ese papel fundamental de la «celebridad en el candelero» puede ser desempeñado por otras entidades, en particular por una amenaza verdadera o supuesta, pero que suscite el pánico (por ejemplo, la intención de realojar a solicitantes de asilo cerca de un área residencial establecida, o el rumor de que los estantes del supermercado están repletos de alimentos genéticamente modificados con consecuencias desconocidas para los consumidores); o por algo que represente la figura del «enemigo público» (por ejemplo, un pedófilo excarcelado, que campa ahora por sus respetos, mendigos molestos o «impresentables» vagabundos que duermen al raso en lugares públicos). En ocasiones, una comunidad estética puede constituirse en torno a un acontecimiento festivo único, como un festival de música pop, un partido de fútbol o un espectáculo de moda que atraiga a las

masas. Otras comunidades estéticas se constituyen en torno a «problemas» con los que los individuos bregan independientemente en su propia rutina cotidiana (por ejemplo, el combate contra el exceso de peso); ese tipo de «comunidad» perdura mientras dure el ritual semanal o mensual programado, y vuelve a disolverse una vez reconfortados sus miembros en la seguridad de que enfrentarse a sus problemas individuales utilizando el ingenio y las habilidades propias de cada uno es lo correcto y que todos los demás individuos hacen lo propio con cierto éxito y jamás con una derrota definitiva.

Todos los agentes, acontecimientos e intereses de este tipo que proporcionan un centro de atención sirven como «perchas» de las que un gran número de individuos cuelgan temporalmente pesares y preocupaciones que se experimentan y enfrentan de forma individual; pesares y preocupaciones que poco después vuelven a descolgarse y a colgarse en otra parte: por ese motivo, las comunidades estéticas pueden describirse como «comunidades percha». Sea cual sea su punto focal, la característica común a las comunidades estéticas es la naturaleza superficial y episódica de los vínculos que surgen entre sus miembros. Estos vínculos son friables y efímeros. Como se entiende y se ha acordado de antemano que pueden deshacerse a petición, tales vínculos también causan escasas incomodidades y suscitan poco o ningún temor.

Algo que la comunidad estética no hace en modo alguno es tejer entre sus participantes una red de «responsabilidades éticas», y por tanto de «compromisos a largo plazo». Sean cuales sean los lazos que se establezcan en la vida explosivamente breve de la comunidad estética, en realidad no atan: son, literalmente, «vínculos sin consecuencias». Tienden a evaporarse en el momento en el que los lazos humanos importan de verdad: es decir, en el momento en que se necesitan para compensar la falta de recursos o la impotencia de los individuos. Como las atracciones que ofrecen algunos parques temáticos, los lazos de las comunidades estéticas están

destinados a «ser experimentados», y a ser experimentados en el acto: no a volver a casa con ellos y a consumirlos en la tediosa rutina del día a día. Son, podríamos expresarlo así, «lazos de carnaval», y las comunidades que los constituyen son «comunidades de carnaval».

Sin embargo, éste no es el estímulo que impulsa a los individuos de jure (es decir, individuos «por designación», a los que se les dice que resuelvan sus problemas con su propio ingenio o por la simple razón de que nadie más lo hará por ellos), que luchan en vano por convertirse en individuos de facto (es decir, por convertirse en dueños de su destino por los hechos, y no meramente por pública proclamación o por autoengaño) a buscar un tipo de comunidad que, colectivamente, podría hacer realidad aquello que, individualmente, echan de menos y les falta. La comunidad que desean sería una comunidad «ética», casi en todos sus aspectos lo opuesto a la variedad «estética». Sería preciso que estuviera tejida de compromisos a largo plazo, de derechos inalienables y obligaciones irrenunciables, que gracias a su durabilidad prevista (y mejor aún garantizada institucionalmente) pudieran tratarse como variables conocidas cuando se planea el futuro y se idean proyectos. Y los compromisos que hacen ética una comunidad serían del tipo «compartir fraternalmente», reafirmando el derecho de todos sus miembros a un seguro comunitario frente a los errores y desgracias que son los riesgos inseparables de la vida individual. En suma, lo que probablemente percibirán los individuos de jure, pero es evidente que no de facto en la visión de la comunidad es una garantía de certidumbre y seguridad, las cualidades que más echan de menos en los empeños de su vida y a las que no pueden acceder mientras sigan actuando en solitario y dependiendo sólo de los escasos recursos de los que disponen privadamente.

Con demasiada frecuencia, ambos modelos de comunidad, bastante distintos, se han colapsado en uno solo y confundido en el «discurso comunitario» actualmente en boga. Una vez que se

han colapsado en uno solo, las notorias contradicciones que los separan se presentan equivocadamente como problemas filosóficos y como un dilema que hay que resolver mediante el refinamiento del razonamiento filosófico, en lugar de describirse como productos de genuinos conflictos sociales, que es lo que realmente son.

6. DERECHO AL RECONOCIMIENTO, DERECHO A LA REDISTRIBUCIÓN

Una destacadísima característica de la modernidad en su estado «sólido» era una visualización a priori de un «estado final» que sería la culminación de las actuales empresas de construcción de orden, culminación en la que éstas se detendrían, fuera en un estado de «economía estable», en un «sistema plenamente equilibrado», en una «sociedad justa» o en un código de «ética y derecho racionales». Por otra parte, la modernidad «líquida» libera las fuerzas de cambio conforme al modelo de las bolsas o mercados financieros: las deja en libertad de «encontrar su propio nivel» y pasa a continuación a buscar niveles mejores o más adecuados; ninguno de los niveles actuales, interinos por definición, se considera como definitivo e irrevocable. Fieles al espíritu de esa trascendental transformación, los operadores políticos y los portavoces culturales de la «fase líquida» han abandonado el modelo de justicia social como horizonte último de una secuencia de ensayo y error, sustituyéndolo por una norma/estándar/medida de «derechos humanos» concebida para guiar la inacabable experimentación con formas de cohabitación satisfactorias, o al menos aceptables.

Si los modelos de justicia social lucharon por ser sustantivos y comprehensivos, el principio de los derechos humanos no puede ser sino formal y abierto. La única «sustancia» de ese principio es una permanente invitación a registrar antiguas reivindicaciones incumplidas, a articular otras nuevas y a apostar por su reconocimiento. Se supone que no es, ni puede ser, prevenida ni decidida de antemano la cuestión respecto a cuáles, de entre el número

indefinido de derechos, y cuáles, de entre los múltiples grupos y categorías de seres humanos que claman por el reconocimiento, se han pasado por alto u olvidado, a cuáles se les ha negado una atención suficiente. El conjunto de posibles respuestas a esta cuestión nunca es en principio completo ni cerrado, y cada elección de respuestas actualmente aceptada está abierta a la renegociación; en la práctica, abierta a «batallas por el reconocimiento», es decir, repetidas pruebas de fuerza ideadas para determinar hasta qué punto se puede hacer retroceder al adversario de su actual posición, a cuántas de sus prerrogativas actuales se puede obligar a renunciar, o persuadir de que renuncie, y a qué parte de la reivindicación se puede persuadir, compeler o chantajear a reconocer. Pese a todas sus ambiciones universalistas, la consecuencia práctica de esa apelación a los «derechos humanos» y las reivindicaciones de reconocimiento suponen establecer frentes de batalla siempre nuevos y trazar y volver a trazar las líneas divisorias a lo largo de las que se desatarán conflictos siempre nuevos.

Como ha sugerido Jonathan Friedman, acabamos de aterrizar en un mundo todavía inexplorado de modernidad sin modernismo: aunque sigue moviéndonos la pasión eminentemente moderna de la transgresión emancipadora, ya no albergamos una visión clara de su fin o destino últimos [1]. Este hecho es en sí mismo una inflexión formidable: sin embargo, no es esto lo único que ha cambiado. La nueva elite de poder global, extraterritorial y que carece ya de interés o que directamente aborrece «el compromiso cuerpo a cuerpo» (en particular un tipo de compromiso vinculante, a largo plazo, «hasta que la muerte nos separe»), ha abandonado la mayoría, si no todas, de las ambiciones de las elites modernas por legislar un orden nuevo y mejor: pero también ha perdido el otrora voraz apetito por la administración del orden y su gestión cotidiana. Los proyectos de «alta civilización, alta cultura, alta ciencia» —que convergen y se unifican en sus intenciones, al menos en la práctica— ya no están de moda, y aquellos que surgen y son ocasionalmente aireados se tratan como los demás

productos de la ciencia ficción: se valoran gracias sobre todo a su valor como entretenimiento y despiertan poco más que un interés efímero. En palabras del propio Friedman, «en la decadencia del modernismo [...] lo que queda es, simplemente, la propia diferencia y su acumulación». No hay escasez de diferencias: «Algo que no está ocurriendo es la desaparición de las fronteras. Antes bien, parece que se están levantando en cada nueva esquina de cada calle de todos y cada uno de los barrios en decadencia de nuestro mundo».

Está en la naturaleza de los «derechos humanos» el hecho de que aunque se hayan formulado para ser disfrutados de forma «individual» (después de todo, significan el derecho a que se reconozca la diferencia propia de cada uno, de modo que se pueda seguir siendo distinto sin temor a la reprensión o al castigo), sea preciso luchar por ellos y conquistarlos de forma «colectiva», y sólo puedan otorgarse también de forma colectiva. De ahí el afán por trazar fronteras y por erigir aduanas estrictamente vigiladas. Para convertirse en un «derecho», es preciso que la diferencia sea compartida por un grupo o una categoría de individuos lo suficientemente numerosos y decididos como para que sea preciso contar con ellos: necesita convertirse en una cuestión en juego en el planteamiento colectivo de las reivindicaciones. En la práctica, sin embargo, todo se reduce al control de los movimientos individuales: exigir una lealtad inquebrantable de algunos individuos a los que se supone portadores de la diferencia cuyo reconocimiento se vindica, mientras que se impide el acceso a todos los demás.

La lucha por los derechos individuales, y la asignación de los mismos, tiene como resultado una intensa construcción de comunidades... tiene como resultado cavar trincheras, entrenar y armar unidades de asalto, impidiendo la entrada a los intrusos, pero también la salida a quienes están dentro; en suma, deriva en un estricto control sobre los visados de entrada y salida. Si ser y mantenerse diferente es un valor por propio derecho, una cualidad por la que vale la pena luchar y que vale la pena preservar a toda costa,

se toca a rebato para alistarse, para cerrar filas y para marchar al paso. En primer lugar, es preciso encontrar o construir una diferencia apta para que se reconozca como título que da derecho a las reivindicaciones que cubre la categoría de los «derechos humanos». Es gracias a la combinación de todas estas razones por lo que el principio de los «derechos humanos» actúa como un catalizador que desencadena la producción y autoperpetuación de la diferencia y los esfuerzos para construir una comunidad en torno a ella.

Por consiguiente, Nancy Fraser tenía razón cuando protestaba contra el «difundido desvinculamiento entre la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad», e insistía en que «hoy la justicia requiere tanto redistribución como reconocimiento».

> Es injusto que a algunos individuos y grupos se les deniegue el estatus de miembros de pleno derecho de la interacción social simplemente como consecuencia de pautas institucionalizadas de valoración cultural en cuya construcción no han participado por igual y que desprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les asignan [2].

Por razones que ahora deberían estar claras, la lógica de las «guerras de reconocimiento» impulsa a los combatientes a absolutizar la diferencia. Existe una veta fundamentalista difícil de rebajar, y no digamos de suprimir, en cualquier reivindicación de reconocimiento, veta que tiende a hacer «sectarias» (en la terminología de Fraser) esas demandas de reconocimiento. Situar la cuestión del reconocimiento en el marco de la justicia social, y no en el contexto de la «autorrealización» (donde prefieren situarla, por ejemplo, Charles Taylor o Axel Honneth, de acuerdo con la tendencia «culturalista» actualmente dominante) puede tener un efecto desintoxicador: puede eliminar el veneno del sectarismo (con todas sus consecuencias escasamente atractivas: separación física o social, ruptura de la comunicación, hostilidades que se

autoperpetúan y se exacerban mutuamente) del aguijón de las reivindicaciones de reconocimiento. Las demandas de redistribución proclamadas en nombre de la igualdad son vehículos de integración, mientras que las reivindicaciones de reconocimiento reducidas a la pura distinción cultural promueven la división, la separación y, finalmente, una quiebra del diálogo.

En último lugar, pero no en última instancia, reunificar las «guerras de reconocimiento» con la demanda de igualdad también puede detener el reconocimiento de la diferencia al filo mismo del precipicio relativista. En efecto, si el «reconocimiento» se define como el derecho a la participación en la interacción social en pie de igualdad, y si ese derecho se concibe a su vez como una cuestión de justicia social, no se sigue de esto (para citar a Fraser una vez más) que «todos tengan el mismo derecho a la estima social» (en otras palabras, que todos los valores sean iguales y todas las diferencias dignas de cultivarse precisamente por ser diferencias), sino sólo que «todos tienen el mismo derecho a perseguir la estima social en condiciones justas de igualdad de oportunidades». Si se introducen a la fuerza en el marco de la autoafirmación y la autorrealización y se permite que se mantengan dentro de él, las guerras de reconocimiento desvelan su potencial agonístico (y, como ha confirmado abundantemente la experiencia reciente, genocida). Si, no obstante, se reconducen a la problemática de la justicia social a la que pertenecen, las reivindicaciones y la política de exigencia de reconocimiento se convierten en un terreno fértil de mutuo compromiso y diálogo con sentido, lo que puede llevar a una nueva unidad: a ampliar el ámbito de la «comunidad ética» en vez de reducirlo.

Todo esto no son bizantinismos filosóficos: aquí no son ni la elegancia filosófica de la tesis ni la comodidad del teorizar las que están en juego, y, sin duda alguna, no se trata sólo de esto. La fusión de justicia distributiva y política del reconocimiento es, podríamos decir, una secuela natural de la moderna promesa de justicia social bajo las condiciones de la «modernidad líquida» o,

como dice Jonathan Friedman, de «modernidad sin modernismo», que es, como sugiere Bruno Latour, la era de la reconciliación con la perspectiva de coexistencia perpetua y por tanto una condición en la que, más que ninguna otra cosa, se precisa del arte de la cohabitación humana pacífica; en una era en la que ya no se puede (o no se desea) albergar la esperanza de una erradicación definitiva y radical de la miseria humana, seguida de una condición humana libre de conflictos y sufrimiento [3]. Si algún significado debe conservar la idea de la «sociedad buena» en el entorno de la modernidad líquida, debe ser el de una sociedad que se ocupa de que «todos tengan una oportunidad», suprimiendo de ese modo los numerosos impedimentos a la obtención de esa oportunidad. Sabemos ahora que los impedimentos en cuestión no pueden suprimirse de un plumazo, mediante un acto de imposición de otro orden, construido conforme a un diseño, y que por tanto la única estrategia disponible para alcanzar el postulado de la «sociedad justa» es la de eliminar uno a uno los impedimentos a la distribución igualitaria de oportunidades, a medida que son puestos de manifiesto y sacados a la luz pública gracias a la articulación, aireamiento y persecución de sucesivas reivindicaciones de reconocimiento. No todas las diferencias tienen el mismo valor, y algunas formas de vida y de convivencia son superiores éticamente a otras; pero no hay ninguna forma de discriminar cuál es cuál a no ser que se den las mismas oportunidades a todas ellas para defender y probar su causa. No se sabe de entrada, ni puede deducirse de antemano siguiendo las normas de la lógica de los filósofos, cuál será la forma de vida que emergerá en el remoto final de la negociación.

«En verdad», insistía Cornelius Castoriadis, «ningún problema está resuelto de antemano. Tenemos que crear lo bueno bajo condiciones imperfectamente conocidas e inciertas. El proyecto de autonomía es el fin y la guía, no nos resuelve las situaciones efectivamente reales» [4]. Podemos decir que la libertad de articular y perseguir las reivindicaciones de reconocimiento es la principal

condición de la autonomía, la capacidad práctica de autoconstitución (y también, potencialmente, de automejora) de la sociedad en la que vivimos; y que nos ofrece una oportunidad para que no haya injusticia ni privación que se oculten, encubran, pasen por alto o se impida de cualquier otro modo que obtengan su lugar adecuado en la larga lista de «problemas» que claman por una solución. Como ha señalado el propio Castoriadis,

> el alfa y el omega de todo este asunto es el despliegue de la creatividad social que, si se desencadenara, dejaría una vez más muy detrás de sí todo lo que somos capaces de pensar hoy [...]. Hoy, «convencer razonablemente» a la gente significa ayudarles a obtener su propia autonomía.

Castoriadis se esfuerza en enfatizar que no «respeta la diferencia de otros en tanto que mera diferencia y sin atender a qué son y a qué hacen». El reconocimiento del «derecho humano», el derecho a exigir reconocimiento, no equivale a firmar un cheque en blanco y no significa una aceptación a priori de la forma de vida para la que se ha reclamado o se va a reclamar reconocimiento. Antes bien, el reconocimiento de tal derecho es una invitación a un diálogo en cuyo curso se podrán discutir los méritos y deméritos de la diferencia en cuestión y (cabe esperar) se podrá llegar a un acuerdo sobre ellos, y por ello difiere radicalmente no sólo del fundamentalismo universalista que se niega a admitir la pluralidad de formas que puede adoptar la humanidad, sino también del tipo de tolerancia que promueven ciertas variedades de una denominada política «multiculturalista», que presumen la naturaleza esencialista de las diferencias y por tanto también la vanidad de la negociación entre diferentes formas de vida. La perspectiva que sugiere Castoriadis tiene que defender su punto de vista en dos frentes: frente al compromiso que adopta la forma de cruzadas culturales y homogeneización opresiva, por un lado; y frente a la altanera y cruel indiferencia de la desvinculación, por otro.

Siempre que se plantea la cuestión del «reconocimiento» es porque una determinada categoría de gente se siente víctima de una privación relativa y considera que esa privación es inmotivada. Como sabemos gracias al clásico estudio de Barrington Moore hijo sobre la injusticia, en el pasado la privación prácticamente nunca originaba quejas por el único hecho de que diversas categorías de personas se encontraran en condiciones de desigualdad (si así fuera, la relativa escasez de rebeliones durante la mayor parte de la historia de la humanidad sería un misterio). El bajo nivel de vida, por desgraciado, miserable y repulsivo que le pareciera a un observador externo, por lo general se sufría mansamente y no suscitaba resistencia si se mantenía durante largo tiempo y las víctimas llegaban a habituarse a él como lo «natural»: los privados y desposeídos se rebelaban no tanto contra lo espantoso de su existencia como contra una nueva «vuelta de tuerca», contra el hecho de que se les impusieran más exigencias o se les ofrecieran menos gratificaciones que antes; en suma, no contra condiciones detestables, sino contra un cambio brusco en las condiciones a las que se habían acostumbrado y estaban habituados a soportar. La «injusticia» contra la que estaban dispuestos a rebelarse se medía respecto a sus condiciones de ayer, más que respecto a una comparación envidiosa con otra gente de su entorno.

Esa norma, operativa a lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad, empezó a perder su potencial regulador con la aparición de la modernidad, y ahora ha perdido completamente su poder. Dos aspectos de la vida moderna socavaron ese poder más radicalmente que ningún otro cambio de los que conllevó la modernidad.

El primero fue la proclamación del placer o la felicidad como fin supremo de la vida, y la promesa hecha en nombre de la sociedad y sus poderes de garantizar condiciones que permitieran un crecimiento continuado y consistente de la suma total de placer y felicidad disponible. Como ha sugerido Harvie Ferguson, la cosmovisión del burgués (que es simultáneamente el protagonista, el

que marca la pauta y el guionista inconsciente) del moderno drama de la mejora incontenible e infinita «puede entenderse como [...] la persecución del placer» guiada por la «insaciabilidad regulada» [5]. Observemos, sin embargo, que una vez que se convierte en el principal objetivo de la vida y en la medida de su éxito, la persecución del placer anula la autoridad del pasado que inclinaba a los campesinos premodernos de Barrington Moore hijo a tratar respetuosamente las *Rechtsgewohnheiten* (antiguos derechos, antiguos usos) y a sentirse obligado a combatir si —y sólo si— los antiguos usos peligraban. El hecho de que lo displacentero no tenga más que unos pocos días de antigüedad ya no es un argumento para la complacencia. Ya no hay razón alguna para medir la justicia de la propia condición buscando en la memoria; existen, no obstante, muy buenas razones para comparar la propia miseria con los placeres actualmente en oferta, de los que otros disfrutan pero que nos han sido negados a nosotros. La «injusticia» cambia su significado; ahora significa quedarse rezagado en el movimiento universal hacia una vida más placentera. Como ha señalado Jacques Ellul,

> en el curso de su historia, los seres humanos se fijaron cierto número de objetivos que no se derivan del deseo de felicidad y que no inspiran acciones orientadas a la felicidad; por ejemplo, en lo que respecta a los problemas de supervivencia, estructuración de un grupo social, juego, operaciones técnicas o ideología, la preocupación por la felicidad no aparece [...] [Fue por tanto una novedad que la revolución moderna proclamara] la posibilidad de producir con abundancia, asegurando así una mejor vida material, una vida más fácil, escapando a los peligros, la fatiga, la monotonía, la enfermedad, el hambre [6].

La sociedad moderna proclamó el derecho a la felicidad: no era únicamente la mejora de las condiciones de vida, sino el grado de felicidad de los hombres y mujeres implicados lo que justificaría (o condenaría, en el caso de que ese grado se negara a ascender a alturas cada vez mayores) a la sociedad y todas sus obras. La

persecución de la felicidad y la esperanza de que se produjera se convertirían en la «motivación fundamental de la participación del individuo en la sociedad», y ya no dejarían de serlo. Al habérsele asignado semejante papel, la persecución de la felicidad no podía sino, antes o después, dejar de ser una mera oportunidad para convertirse en un deber y en un principio ético supremo. Aquellos obstáculos a lo que se acusó de bloquear esa persecución, o sospechosos de bloquearla, se convirtieron entonces en el sistema de injusticia y en una causa legítima de rebelión.

El segundo cambio era de esperar; se seguía necesariamente de la revolución axiológica que estamos examinando. Fue un cambio concerniente al significado de la «privación relativa», susceptible de desencadenar agravios y acciones paliativas: ha pasado de ser «diacrónica» (medida respecto a una condición pasada) a ser «sincrónica» (medida respecto a la condición simultánea de otras categorías de personas). El marco de referencia en el que unas condiciones de vida penosas solían percibirse como «privación», y por tanto injustas (es decir, que justificaban la resistencia), era la condición recordada que había llegado a aceptarse como «normal». *Privación* significaba un desvío respecto a la norma, una anormalidad; la actual condición tenía que haber empeorado respecto a la recordada para que se pudiera percibir como una quiebra de la justicia. Con el advenimiento de la modernidad, que prometía un continuo incremento de la felicidad, fue sin embargo la constancia de los niveles de vida y la ausencia de una mejora visible lo que podía considerarse un signo de privación; si los niveles de otras categorías de personas aumentaban, a diferencia de los propios, o si aumentaban más rápida y espectacularmente que los propios, unas condiciones que ayer se habían sufrido en silencio podían reinterpretarse como un caso de privación y percibirse como una quiebra de la justicia. Lo que importaban ahora eran los «diferenciales de renta». La desigualdad de riqueza y renta como tales podían considerarse como algo ni justo ni injusto; gustara o no, se trataba simplemente de que

«las cosas son así». Pero cualquier ampliación de la brecha entre la propia condición y la riqueza de quienes estaban inmediatamente por encima, o el cierre o estrechamiento de la brecha entre la propia posición y quienes estaban inmediatamente por debajo, ofendía al sentimiento de justicia e inspiraba reivindicaciones redistributivas.

No era posible decidir, midiendo objetivamente su tamaño, cuál de los numerosos diferenciales de renta podía elegirse como modelo de justicia distributiva, someterlo a estrecha observación y convertirlo en punto de referencia de la discusión. El factor decisivo era la proximidad o distancia social entre categorías remuneradas de forma diferente y la intensidad de la interacción entre ellas. Como indicó Max Weber, la similitud de condición y estatus no garantiza automáticamente la acción unificada, de igual modo que la disimilitud no conduce necesariamente al conflicto[7]. Para que ocurran la unidad y el conflicto es preciso que un mero agregado de unidades similares sea transformado primero en una comunidad que actúa al unísono, que puede entonces movilizarse contra otro grupo al que se otorga el papel de «villano de la obra», bien sea como un objeto de comparación envidiosa pero legítima o como el agente responsable de las injusticias de la distribución. «El hecho de la identidad o similitud de la situación típica en la que un individuo dado y muchos otros encuentran definidos sus intereses» no basta para transformar una mera similitud de privación, sufrida de forma individual, en una comunidad dispuesta a luchar por el «interés común»: entre los requisitos adicionales que han de cumplirse para que esa transformación se produzca, Weber menciona «la posibilidad de concentrarse en oponentes respecto a los que el conflicto de intereses inmediatos sea vital» y «la posibilidad técnica de poder unirse con facilidad». Observemos que ambas condiciones se refieren a la «vinculación»: existen estrechos vínculos entre los miembros de la «comunidad de intereses» emergente y un contacto permanente con quienes se presume que son la amenaza a esos intereses.

Hoy no se da ninguno de los requisitos que según Weber tienen que cumplirse para que surja la «comunidad de intereses». Para empezar, la «identidad o similitud de la situación típica» que Weber da por supuesta gracias al mecanismo de negociación colectiva y a los convenios firmados colectivamente y colectivamente vinculantes, ya no puede darse por supuesta. Con los sindicatos incapacitados como agentes colectivos y prácticamente incapaces de suscitar una acción concertada sostenida, la «identidad de la situación típica» no es ni mucho menos autoevidente y ha dejado de ser la experiencia básica de los trabajadores. La remuneración tiende a establecerse de forma individual, la promoción y degradación ya no están sujetas a normas impersonales, las trayectorias profesionales no están en modo alguno fijadas; dadas las circunstancias, la competencia individual importa más que sumar las fuerzas con «otros en condiciones similares».

Lo más importante, sin embargo, es que los lazos con esos «otros en condiciones similares» tienden a ser frágiles y manifiestamente efímeros. Establecer y consolidar lazos humanos lleva tiempo, y se beneficia de que se considere una larga perspectiva futura. En la actualidad, sin embargo, la convivencia tiende a ser a corto plazo y falta de perspectivas, y ni hace falta decir que a carecer de un futuro garantizado. Lo mismo puede decirse de los «oponentes en los que puede centrarse el conflicto de intereses»; éstos son tan móviles y volátiles como los candidatos potenciales a la unión de intereses. La comunidad de intereses en ciernes está condenada antes de que se reúna y tiende a disgregarse antes de que haya tenido tiempo suficiente de cimentarse. No hay fuerzas ni presiones, internas o externas, lo suficientemente fuertes como para mantener en la misma posición su frontera y convertirla en una línea de batalla.

La proximidad ya no garantiza la intensidad de la interacción; lo crucial es que, sea cual sea la interacción que pueda surgir sobre la base de la proximidad, no puede confiarse en que dure mucho tiempo, e inscribir las expectativas individuales de vida en la perspectiva de su longevidad ya no es una forma de actuar obvia ni razonable. En ausencia de una base comunal de comparaciones, la «privación relativa» pierde gran parte de su significado y gran parte del papel que desempeñó en la evaluación de estatus y en la selección de la estrategia vital. Sobre todo, ha quedado poco de su capacidad de generación de comunidad, otrora poderosa. La percepción de la injusticia y de los agravios que suscita, como tantas otras cosas en la época de desvinculación que define el estado «líquido» de la modernidad, ha sufrido un proceso de «individualización». Se supone que los problemas se sufren y solucionan en solitario y son singularmente inadecuados para acumularse en una comunidad de intereses que busca soluciones colectivas a problemas individuales.

Una vez que los agravios pierden su carácter colectivo, uno puede también esperar la desaparición de los «grupos de referencia» que durante los tiempos modernos han servido como modelo con respecto al que se ha medido la privación relativa. Eso es, en efecto, lo que está ocurriendo. La experiencia de vida como una empresa enteramente individual repercute en una percepción de la dicha o de la desdicha de otras personas como resultado, en primer lugar, de su propia industria o indolencia, a las que pueden añadirse un golpe personal de buena suerte o un golpe individual de mala suerte (siendo casi las únicas excepciones las «catástrofes naturales», como terremotos, inundaciones o sequías; tales excepciones, sin embargo, difícilmente pueden contener la devaluación de la acción comunitaria o restablecer algo de su valor perdido; ningún esfuerzo de la imaginación puede concebir cómo evitar este tipo de desastres mediante la decisión de sumar fuerzas). Las comparaciones envidiosas, en el caso de que se establezcan, en conjunto tienden a inspirar envidia personal y a aumentar la preocupación respecto a la propia capacidad, en vez de suscitar instintos comunitarios y construir la imagen de un conflicto grupal de intereses.

El colapso de los «grupos de referencia» y la individualización de la idea de privación relativa ha coincidido con un desa-

rrollo espectacular de las diferencias de riqueza y de renta, sin precedentes en la era moderna. La brecha entre los ricos y los pobres, y entre los más ricos y los más pobres, se amplía literalmente de año en año, tanto dentro de las sociedades como entre ellas, en una escala global y dentro de cada unidad estatal. En Estados Unidos, el país más rico del mundo, y al mismo tiempo la capital mundial de los conflictos de intereses y las batallas reivindicativas, la renta de los jefes de las grandes empresas en 1999 era cuatrocientos diecinueve veces superior a la de los trabajadores manuales (sólo hace diez años era únicamente cuarenta y dos veces superior) [8]. No es una mera cuestión de extremos; ni una cuestión que afecte a un pequeño segmento de las elites globales, llenas de confianza en sí mismas, que se asignan beneficios que nadie es lo bastante fuerte como para impedir o revocar, y a un segmento algo mayor, pero también relativamente minoritario, de la población en general que se ha quedado al margen, mientras que todos los demás se han sumado a un festín consumista cada vez más opulento. Como señala Richard Rorty,

> el aburguesamiento del proletariado blanco, que comenzó en la Segunda Guerra Mundial y continuó hasta la guerra de Vietnam, se ha detenido y el proceso se ha invertido. Ahora Estados Unidos proletariza a su burguesía [...]. Ahora la cuestión es si una pareja casada promedio en la que él y ella trabajan a jornada completa, conseguirá ser capaz alguna vez de meter en la casa más de treinta mil dólares al año. [...] Pero treinta mil dólares al año no da ni para convertirse en propietarios de viviendas, ni para pagar guarderías decentes. En un país que no cree ni en el transporte público, ni en una seguridad social pública, esos ingresos sólo proporcionan a una familia de cuatro miembros una vida de subsistencia humillante. Una familia que intenta arreglárselas con esa cantidad se verá constantemente amenazada por bajadas de sueldos y recortes de personal, y por las consecuencias desastrosas de enfermedades leves [9].

Ambos desarrollos, el colapso de las reivindicaciones redistributivas colectivas (y más en general, la sustitución de los criterios

de justicia social por los de respeto a la diferencia reducida a la distinción cultural) y el desarrollo de una desigualdad desbocada, están relacionados íntimamente. Esta coincidencia no tiene nada de «circunstancial». El desvincular las reivindicaciones de reconocimiento de su contenido redistributivo permite que el creciente monto de ansiedad individual y miedo que genera la precariedad de la «vida líquida moderna» se desvíe del ámbito político, el único territorio en el que podría cristalizar en acción redentora y con el que se podría tratar radicalmente, bloqueando sus fuentes sociales.

Cuando bosquejó las vías que conducen de la similitud de estatus a la acción comunal, Weber tenía razón al establecer cierto número de supuestos tácitos sobre la naturaleza del entorno social en el que ese paso tiene lugar y que son necesarios para que dicho paso sea posible. Esos supuestos, sin embargo, ya no pueden darse por descontados: el entorno social ha cambiado hasta quedar irreconocible. Uno de los aspectos más trascendentales de ese cambio es la emancipación de la «cuestión del reconocimiento» respecto a la cuestión de la redistribución. Las reivindicaciones de reconocimiento tienden hoy a manifestarse sin referencia a la justicia distributiva. Cuando ocurre esto también se plantean asunciones tácitas, pero a diferencia de las asunciones de Weber, son contrafácticas. Después de todo, lo que se supone es que tener una libertad de elección legalmente garantizada significa ser libre de elegir, lo que obviamente no es el caso. En el camino hacia la versión «culturalista» del derecho humano al reconocimiento, cae por la borda la tarea incumplida del derecho humano al bienestar y a una vida vivida con dignidad.

7. DE LA IGUALDAD AL MULTICULTURALISMO

En el mundo contemporáneo parece haber una destacada excepción al proceso aparentemente imparable de desintegración de las comunidades de tipo ortodoxo: las denominadas «minorías étnicas». Éstas parecen conservar de forma cabal el carácter adscriptivo de la pertenencia comunal, la condición para la reproducción continua de la comunidad. Por definición, sin embargo, la adscripción no es una cuestión de elección; y, en efecto, elecciones tales como las que median la reproducción de las minorías étnicas como comunidades son el producto de la imposición más que de la libertad de elegir y tienen escasa semejanza con el tipo de libre toma de decisiones que se imputa al consumidor liberado de la sociedad liberal. Los «valores comunales», como ha señalado Geoff Dench,

> giran en torno a la pertenencia a un grupo del que en principio no hay escapatoria [...]. Las colectividades poderosas son las que prescriben a otras más débiles la pertenencia a un grupo, sin tener muy en cuenta si esas identidades atribuidas tienen una base subjetiva [1].

Se asigna a la gente a una «minoría étnica» sin pedirle su consentimiento. Puede que esté satisfecha de esa asignación, que llegue a disfrutar de ella o incluso a luchar por su perpetuación bajo diversos eslóganes del tipo «lo negro es bello». Lo que importa, sin embargo, es que esto no tiene una influencia tangible sobre el hecho del confinamiento *(enclosure)*, que es administrado por las «colectividades poderosas» dominantes,

y perpetuado por la circunstancia de su administración. Por tanto, se cumplen las condiciones de separación cultural y de reducción de la comunicación intercultural que Robert Redfield consideraba indispensables para que se constituyera una comunidad, si bien no del modo que Redfield imaginaba al generalizar a partir de su experiencia antropológica: las «minorías étnicas» son en primer lugar y ante todo productos de un «confinamiento desde el exterior», y sólo en segundo término, si acaso, resultado del autoconfinamiento.

La de «minoría étnica» es una rúbrica bajo la que se esconden u ocultan entidades sociales de tipos diferentes, y rara vez se hace explícito qué es lo que las hace diferentes. Esas diferencias no se derivan de los atributos de la minoría en cuestión, y mucho menos de cualquier estrategia que pueda seguir la conducta de los miembros de la minoría. Las diferencias se derivan del contexto social en el que fueron convertidas en lo que son: de la naturaleza de esa adscripción impuesta que condujo al confinamiento. La naturaleza de la «sociedad en sentido amplio» deja su sello indeleble en cada una de sus partes.

Puede decirse que la más crucial de las diferencias que dividen los fenómenos recogidos bajo el nombre genérico de «minoría étnica» está relacionada con el paso de la etapa de la modernidad en la que se construyeron las naciones a la fase posterior al Estado nación.

La «construcción de naciones» significó la aplicación del principio de «un Estado, una nación» y por tanto, en última instancia, la negación de la diversificación étnica entre los súbditos. Desde la perspectiva del «Estado nación» culturalmente unificado y homogéneo, las diferencias de idioma o de costumbres que se encontraban en el territorio bajo jurisdicción del Estado no eran sino reliquias del pasado que aún no se habían extinguido del todo. La ilustración o los procesos de civilización que presidían y controlaban los poderes estatales ya unificados estaban concebidos para garantizar que tales vestigios residuales del pasado no sobrevivieran durante mucho tiempo. La nacionalidad compartida estaba

destinada a desempeñar un papel legitimador crucial en la unificación política del Estado, y la invocación de las raíces comunes y de un carácter común estaba llamada a ser el principal instrumento de movilización ideológica: la producción de la lealtad y la obediencia patrióticas. Ese postulado chocaba con la realidad de los diversos idiomas (redefinidos ahora como dialectos locales y tribales destinados a ser sustituidos por un único idioma nacional estándar), tradiciones y hábitos (redefinidos ahora como provincianismos y destinados a ser sustituidos por una narración histórica estándar y por un calendario estándar de rituales de recuerdo). *Local* y *tribal* significaban atraso; *ilustración,* progreso, y *progreso* significaba elevar el mosaico de las formas de vida a un nivel superior, común a todos. En la práctica, esto conllevaba la homogeneidad nacional, y dentro de las fronteras del Estado no había lugar más que para un idioma, una cultura, una memoria histórica y un sentimiento patriótico.

La praxis de la construcción nacional tenía dos caras: una nacionalista y una liberal. Su cara nacionalista era lóbrega, sombría, y severa; a veces cruel, raras veces benigna. La mayoría de las veces el nacionalismo era belicoso y en ocasiones sangriento... siempre que encontraba una forma de vida reacia a abrazar el modelo de «una nación» y deseosa de persistir en sus propios hábitos. El nacionalismo deseaba educar y convertir, pero si la persuasión y el adoctrinamiento fallaban, o si sus resultados tardaban en llegar, recurría debidamente a la coerción: la defensa de la autonomía local o étnica era criminalizada, los líderes de la resistencia étnica se declaraban rebeldes o terroristas y se los encarcelaba o decapitaba, hablar «dialectos» en lugares públicos o en ocasiones públicas se penalizaba. El plan nacionalista para «asimilar» la variedad de formas de vida tradicionales y disolverlas en un único modelo nacional tenía que ser apoyado por el poder. De igual modo que el Estado moderno necesitó del fanatismo nacionalista como principal legitimación de su soberanía, así el nacionalismo precisaba un Estado fuerte para cumplir su objetivo de

unificación. El poder estatal que demandaba el nacionalismo tenía que estar libre de rivales. Todas las autoridades alternativas eran un refugio de la sedición. Las comunidades —étnicas o locales— eran las principales sospechosas y las principales enemigas.

La cara liberal era completamente distinta a la nacionalista. Era amable y benevolente; sonreía la mayor parte del tiempo, y su sonrisa era acogedora. Mostraba repugnancia a la vista de la coerción y odio a la crueldad. Los liberales rechazaban obligar a actuar a nadie en contra de su propia voluntad, y sobre todo se negaban a permitir que alguien hiciera lo que ellos aborrecían: imponer por la fuerza una conversión no deseada o evitar, también por la fuerza, la conversión, si era la conversión lo que se elegía. Las comunidades étnicas y locales, cuyas fuerzas conservadoras reprimían a los individuos ávidos de autoafirmación y autodeterminación, también eran para los liberales las principales culpables y se convirtieron en los principales enemigos a batir. El liberalismo creía que si se negaba la libertad únicamente a los enemigos de la libertad y no se toleraba a los enemigos de la tolerancia, de los calabozos del provincianismo y la tradición surgiría la esencia pura común a todos los humanos. Nada impediría entonces que ninguno de ellos eligiera libremente una lealtad y una identidad que se ofrecía a todos.

En lo que respecta al destino de las comunidades, la elección entre la cara nacionalista o liberal del Estado nación emergente suponía una escasa diferencia: puede que el nacionalismo y el liberalismo prefirieran estrategias diferentes, pero compartían el mismo objetivo. No había lugar para la comunidad, y sin duda alguna no había lugar para una comunidad autónoma o autogobernada, ni en la «única nación» de los nacionalistas ni en la república liberal de los ciudadanos libres y sin ataduras. Con independencia de cuál de las dos caras mirara, lo que contemplaba era la desaparición inminente de *les pouvoirs intermédiaires*.

Las perspectivas que el proyecto de construcción de naciones abría a las comunidades étnicas era una elección sombría: asimilarse o perecer. Ambas alternativas apuntaban en última instancia al mismo resultado. La primera suponía la aniquilación de la diferencia, la segunda, la aniquilación del diferente, pero ninguna de ellas admitía la posibilidad de la supervivencia de la comunidad. El objetivo de las presiones asimilatorias era privar a los «otros» de su *otredad;* hacerlos indiscernibles del resto del cuerpo de la nación, digerirlos completamente y disolver su idiosincrasia en el compuesto uniforme de la identidad nacional. La estratagema de exclusión y/o eliminación de las partes de la población supuestamente indigeribles e insolubles tenía que desempeñar una doble función. Se utilizaba como arma (para separar, física o culturalmente, los grupos o categorías que se consideraban demasiado extraños, demasiado profundamente inmersos en sus propios hábitos o demasiado recalcitrantes al cambio como para perder jamás el estigma de su *otredad)* y como amenaza (para despertar mayor entusiasmo en pro de la asimilación entre los laxos, entre quienes albergaban reservas y mostraban escasa entrega).

La elección del destino no siempre se dejaba a las comunidades. La decisión respecto a quién sí y quién no era apto para la asimilación (quién estaba destinado a ser excluido para evitar que contaminara el cuerpo nacional y minara la soberanía del Estado nación) tenía que tomarla la mayoría dominante, no la minoría dominada. Y *dominar* significa, más que ninguna otra cosa, tener la libertad de cambiar las propias decisiones cuando ya no resultan satisfactorias; ser fuente de una constante incertidumbre en las condiciones de vida de los dominados. Las decisiones de la mayoría dominante eran notorias por su ambigüedad y más aún por su volatilidad. En estas circunstancias, los miembros de las minorías dominadas tomaban al azar la elección entre realizar un esfuerzo serio por asimilarse o rechazar la oferta y perseverar en los propios hábitos comunales independientes, pasara lo que pasara; muchos de los factores de los que dependía la diferencia entre el éxito y el fracaso permanecían obstinadamente fuera de su control. En palabras de Geoff Dench, una vez «suspendidos

en el limbo entre la promesa de la plena integración y el temor de la exclusión continua», los individuos pertenecientes a las minorías nunca sabrían

si era realista verse a sí mismos como agentes libres de la sociedad o si no era mejor mandar al infierno toda la ideología oficial y congregarse con otra gente que compartiera la misma experiencia de rechazo [...].
Este problema del énfasis relativo que había que poner en la acción personal en vez de en la acción colectiva [...] es aún más definitorio y perturbador para aquellos individuos pertenecientes a las minorías porque para ellos la elección conlleva una segunda dimensión.

Cara, ganas; cruz, pierdo. La promesa de igualdad que espera al final del camino tortuoso y lleno de revueltas que conduce a la asimilación puede ser retirada en cualquier momento sin que se ofrezca ninguna explicación. Los que exigen el esfuerzo son también quienes están encargados de juzgar sus resultados, y es sabido que son jueces no sólo exigentes, sino también volubles. Además, cualquier esfuerzo sincero por «*convertirse* en uno de ellos» acarrea indefectiblemente una paradoja. «Ellos» se enorgullecen de (de hecho, se definen por) haber sido desde siempre lo que son, al menos de haberlo sido desde el antiguo acto de creación milagrosa ejecutado por el héroe fundador de la nación; «convertirse» en lo que uno «ha sido» gracias a una larga cadena de ancestros que se remonta a tiempos inmemoriales es una contradicción en los términos cabal y verdadera. Es cierto que la fe moderna permite que cualquiera llegue a ser cualquier cosa, pero algo que no permite es que uno se convierta en alguien que «nunca ha sido ningún otro». Incluso los más fanáticos y diligentes de quienes se asimilan voluntariamente llevan consigo a la «comunidad de destino» el estigma de sus orígenes extraños, un estigma que jamás borrará ningún juramento de lealtad ni ningún esfuerzo extremo por negarse a sí mismos para probar su sinceridad. El pecado de los orígenes equivocados —el pecado original— puede rescatarse

del olvido en cualquier momento y convertirse en un cargo contra los más conscientes y devotos de los «asimilados». El examen de admisión nunca es un examen final; no puede aprobarse de forma definitiva.

El dilema al que se vieron enfrentados aquellos a los que los promotores de la unidad nacional declararon «minorías étnicas» no tenía ninguna solución evidente y carente de riesgos. Además, si quienes aceptaban la oferta de asimilación cortaban sus vínculos con su comunidad nativa y volvían la espalda a sus antiguos hermanos con el fin de demostrar su lealtad inquebrantable a sus nuevos hermanos electivos, inmediatamente se convertían en sospechosos del morboso vicio de chaqueteo desleal y por tanto de ser tipos en los que no se podía confiar. Si, por otro lado, se comprometían en el trabajo comunitario para ayudar a sus hermanos de nacimiento a levantarse colectivamente por encima de su inferioridad colectiva y de la discriminación que sufrían colectivamente, eran acusados de inmediato de doble juego y duplicidad y se les preguntaba de qué parte estaban.

Por tanto, en algún sentido perverso puede que fuera mejor, incluso más humano, que uno fuera declarado inepto para la asimilación desde el principio y por tanto se le denegara la elección. Es cierto, sí, que tal declaración conllevaría enormes sufrimientos, pero también podría ahorrar sufrimientos enormes. El tormento del riesgo, el temor a embarcarse en un viaje que podía resultar sin objeto, pero también sin retorno, es el mayor de los sufrimientos a los que escapaba aquella «minoría» a la que se le negaba explícitamente una invitación a unirse a la nación, o, en el caso de que se le extendiera esa invitación, le era desvelado en una fase temprana que se trataba de una promesa falsa.

A quienes se les niega sumariamente el derecho a la asimilación les adviene con la mayor naturalidad el «comunitarismo». Se les ha negado la elección: buscar un refugio en la supuesta «fraternidad» del grupo nativo es su única opción. El voluntarismo, la libertad individual, la autoafirmación son sinónimos de la

emancipación de los lazos comunales, de la capacidad de pasar por alto la adscripción heredada, y eso es precisamente de lo que han sido privados al no extendérseles o retirárseles la oferta de asimilación. Los miembros de las minorías étnicas no son «comunitaristas naturales». Su «comunitarismo realmente existente» está impulsado desde el poder, es el resultado de la expropiación. La propiedad de la que no se les permite disponer o que se les retira es el derecho a elegir. Todo lo demás se sigue de ese acto primario de expropiación; en cualquier caso, no se produciría si no hubiera ocurrido la expropiación. La decisión de los dominadores de confinar a los dominados en la concha de una «minoría étnica» porque se resisten a romper esa concha o son incapaces de hacerlo tiene todos los signos de una profecía que se cumple a sí misma.

Para citar a Dench una vez más:

> Los valores fraternales son inevitablemente hostiles al voluntarismo y a la libertad individual. No tienen una concepción válida del hombre natural y universal [...]. Los únicos derechos humanos que pueden admitirse son aquellos que conllevan lógicamente los deberes con las colectividades que los otorgan.

Los deberes individuales no pueden ser meramente contractuales; la situación de no elección a la que el acto de exclusión sumaria arroja a la «minoría étnica» redunda en una situación de no elección para sus miembros individuales cuando se trata de sus deberes comunales. Una respuesta común al rechazo es el espíritu de «fortaleza asediada», que niega a todos quienes están dentro cualquier opción e impone la lealtad incondicional a la causa común. Será tachado de traición no sólo el rechazo explícito a asumir el deber comunal, sino la dedicación menos que plena a la causa. En cada gesto escéptico y en cada cuestionamiento de la sabiduría de los hábitos comunales se intuirá una siniestra conspiración «quintacolumnista». Los poco entusiastas, los tibios, los

indiferentes se convierten en los enemigos capitales de la comunidad; las principales batallas se libran en el frente interno más que en las murallas de la fortaleza. La sedicente fraternidad revela su cara fratricida.

En el caso de la exclusión sumaria, nadie puede optar fácilmente por quedarse al margen del confinamiento comunal; quienes tienen riqueza y recursos no tienen, como todos los demás, a dónde ir. Esta circunstancia aumenta la resistencia de la «minoría étnica» y le da una ventaja de supervivientes sobre las comunidades que no han sido aisladas por barricadas de la «sociedad en sentido amplio» y que tienden a disipar y perder su peculiaridad mucho más rápidamente, y que son prontamente abandonadas por sus elites nativas. Pero también recorta más aún la libertad de los miembros de la comunidad.

Se han combinado muchas causas para hacer poco realista la doble estrategia de construcción de naciones. Y son todavía más las razones que se han aliado para hacer menos urgente la aplicación de esa estrategia, para que se busque con menos avidez o para que sea indeseable sin más. Puede sostenerse que la globalización acelerada es la «metarrazón», un proceso de transformación del que se siguen todas las demás razones.

Más que ninguna otra cosa, *globalización* significa que la red de dependencias está adquiriendo rápidamente un alcance mundial, un proceso que no está siendo acompañado por una extensión similar de instituciones viables de control político y por la aparición de algo que se asemeje a una cultura auténticamente global. La separación entre el poder y la política está estrechamente interrelacionada con el desarrollo desigual de la economía, la política y la cultura (en otros tiempos coordinadas en el marco del Estado nación): el poder, tal como se encarna en la circulación mundial de capital e información, se hace extraterritorial, en tanto que las instituciones políticas existentes siguen siendo locales, igual que antes. Esto conduce inevitablemente a la progresiva pérdida de poder del Estado nación; incapaces ya de exhibir los

suficientes recursos como para cuadrar eficazmente los libros y desarrollar una política social independiente, los gobiernos de los Estados tienen pocas alternativas, salvo seguir una estrategia de desregulación: es decir, renunciar al control sobre los procesos económicos y culturales y cederlo a los «poderes del mercado», es decir, a fuerzas esencialmente extraterritoriales.

El abandono de esa regulación normativa, que fue la marca distintiva del Estado moderno, hace redundantes la movilización cultural/ideológica de la población sometida y la evocación de la nacionalidad y del deber patriótico, que fueron en tiempos su legitimación principal: han dejado de servir a un propósito visible. El Estado ya no preside los procesos formales de integración social o de gestión del sistema que hacen indispensables la regulación normativa, la gestión de la cultura y la movilización patriótica, dejando tales tareas (intencionadamente o por abandono) a fuerzas sobre las que no tiene una jurisdicción efectiva. El control policial del territorio administrado es la única función que se deja enteramente en manos de los gobiernos estatales; el Estado y sus órganos han abdicado de otras funciones ortodoxas, o han llegado a compartirlas y por tanto sólo las controlan parcialmente, sin autonomía.

Esta transformación, sin embargo, priva al Estado de su estatus pasado como sede principal, quizá única, del poder soberano. Las naciones, en tiempos sólidamente amparadas por la coraza de la soberanía multidimensional del Estado nación, se encuentran en un vacío institucional. La seguridad institucional ha sufrido una conmoción; como ha indicado Jeffrey Weeks en otro contexto, las antiguas historias que se repetían para volver a fortalecer la confianza en la pertenencia pierden progresivamente credibilidad, y a medida que esas antiguas historias de pertenencia grupal (comunal) pierden verosimilitud, aumenta la demanda de «historias de identidad» en las que «nos relatamos a nosotros mismos de dónde venimos, qué somos ahora y adónde vamos»; hay una necesidad urgente de tales historias para restablecer la seguridad,

construir confianza y hacer «posible una interacción con otros que tenga sentido». «A medida que las antiguas certidumbres y lealtades son barridas, la gente busca nuevas pertenencias»[2]. El problema de las nuevas historias de identidad, en agudo contraste con las antiguas historias de «pertenencia natural» verificadas diariamente por la solidez, aparentemente invulnerable, de instituciones profundamente afianzadas, es que «es preciso labrarse la confianza y el compromiso en relaciones que nadie determina que deban perdurar a no ser que los individuos decidan lograr que perduren».

El vacío normativo abierto por la retirada de la puntillosa regulación estatal sin duda trae más libertad. Ninguna «historia de identidad» es inmune a las correcciones; puede ser objeto de una retractación si se desvela insatisfactoria o no tan buena como la próxima. En el vacío, la experimentación es fácil y encuentra escasos obstáculos: el inconveniente es que, gratificantes o no, los productos experimentales nunca son seguros; su expectativa de vida es reconocidamente breve y por tanto la seguridad existencial que prometían volver a traer se resiste en llegar. Si las relaciones (incluida la convivencia comunal) no tienen más garantía de perdurabilidad que la elección de «hacerlas perdurar» por la que han optado los individuos, es preciso repetir diariamente esa elección, y es preciso manifestarla con un celo y dedicación que la haga arraigar de verdad. Las relaciones elegidas no perdurarán a no ser que la voluntad de que arraiguen se proteja frente al peligro de disipación.

Ésta no es una gran tragedia (puede que incluso sea una buena noticia) para los individuos con recursos y confianza en sí mismos que cuentan con su propia capacidad para remontar corrientes adversas y evitar que sus elecciones sean arrastradas o, si falla eso, para hacer nuevas elecciones, diferentes, pero no menos satisfactorias. Tales individuos no se sienten acuciados a buscar respaldo comunal a su seguridad, dado el elevado precio que conllevan todos los compromisos a largo plazo (y por tanto la pertenencia

a una comunidad que no permite la libre elección ni en el momento de entrar ni en el de salir). Las cosas son distintas en el caso de los individuos que ni tienen recursos ni confianza en sí mismos. Para tales individuos, la sugerencia de que la colectividad en la que buscan refugio y de la que esperan protección tiene un fundamento más sólido que la elección individual, notoriamente caprichosa y volátil, es exactamente el tipo de noticia que desean oír. No parece en absoluto siniestro el precio que conlleva una pertenencia involuntaria y vitalicia que no permite una rescisión a petición, dado que para los individuos débiles y sin recursos lo que se deniega —el derecho a una libre elección de identidad— nunca dejó de ser una ilusión y, para empeorar las cosas, también motivo de autolamentación perpetua y humillación pública.

Así que, como señala Jeffrey Weeks,

> de hecho, el sentimiento más fuerte de comunidad probablemente provendrá de grupos que consideran amenazadas las premisas de su existencia colectiva y que a partir de esto construyen una comunidad de identidad que proporciona un fuerte sentimiento de resistencia y poder. Al sentirse incapaz de controlar las relaciones sociales en las que se encuentra, la gente reduce el mundo al tamaño de sus comunidades y actúa políticamente sobre esa base. Con demasiada frecuencia, el resultado es un particularismo obsesivo como forma de aceptar la contingencia o vérselas con ella.

Refundir fragilidades y debilidades individuales muy reales en la potencia (imaginada) de la comunidad tiene como resultado una ideología conservadora y una praxis exclusivista. El conservadurismo («la vuelta a las raíces») y el exclusivismo («ellos» son, colectivamente, una amenaza para «nosotros», colectivamente) son indispensables si el verbo ha de hacerse carne, si la comunidad imaginaria ha de tender la red de dependencias que la podría hacer real, y si ha de funcionar el célebre principio de W. I. Thomas según el cual «si la gente define una situación como real, sus consecuencias tienden a hacerse reales».

La triste verdad es que la abrumadora mayoría de la población que quedó huérfana del Estado nación cuando éste abandonó una por una sus funciones de generar seguridad y confianza pertenece a la categoría de los «frágiles y débiles». A todos se nos exige, como observó Ulrich Beck, «buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas», pero sólo una pequeña minoría de la nueva elite extraterritorial puede jactarse de haberlas encontrado o, si todavía no las ha encontrado, de ser plenamente capaces de encontrarlas en el futuro más inmediato. Buscar con la práctica certeza de encontrar es un pasatiempo placentero, y el «todavía no haber encontrado» o el hecho de que lo que se ha encontrado esta vez aún no sea lo adecuado añade, si cabe, interés al largo viaje de descubrimiento. Buscar con la práctica certeza del fracaso es, sin embargo, una experiencia angustiosa, por lo que la promesa de exonerar de la obligación de seguir buscando a quienes buscan tiene un grato sonido. Siguiendo el ejemplo de Odiseo, es preciso taparse cuidadosamente los oídos para no caer víctimas del canto de las sirenas.

Vivimos en una época de gran y creciente migración global. Los gobiernos llevan al límite su ingenio para congraciarse con los electores endureciendo las leyes de inmigración, restringiendo los derechos de asilo, ensombreciendo la imagen de los «inmigrantes económicos» que, a diferencia de los electores a los que se anima a salir en busca de la prosperidad económica, da la casualidad de que también son extranjeros; pero hay escasas perspectivas de que vaya a detenerse la «segunda versión de la gran migración de naciones». Los gobiernos y los juristas a los que contratan hacen lo imposible por trazar un límite entre la libre circulación del capital, las finanzas, las inversiones y los hombres de negocios que son sus agentes, dándoles la bienvenida y deseando que se multipliquen, y las migraciones de personas en busca de trabajo, migraciones que execran públicamente para no ser derribados por sus electores; sin embargo, no puede trazarse un límite semejante, y, si se trazara, quedaría rápidamente invalidado. Existe

un punto en el que ambas intenciones se contradicen: la libertad de comercio e inversión pronto alcanzaría sus límites si no se complementara con el derecho de quienes buscan trabajo a ir a donde hay puestos de trabajo por cubrir.

No puede negarse el hecho de que esas «fuerzas del mercado» en libre flotación extraterritorial contribuyen a poner en marcha las «migraciones económicas». Sin embargo, los gobiernos territoriales se ven obligados a cooperar una y otra vez, por muy reacios que sean. Conjuntamente, ambas fuerzas promueven los procesos que al menos una de ellas desearía ardientemente detener. Según el estudio de Saskia Sassen, las acciones de los agentes extraterritoriales y de los gobiernos locales estimulan una migración cada vez más intensa, digan lo que digan sus portavoces[3]. La gente que carece de ingresos y a la que le quedan escasas esperanzas tras la devastación de las economías locales tradicionales es presa fácil para organizaciones semioficiales o semicriminales especializadas en el «tráfico de seres humanos». (En los años noventa, se calcula que las organizaciones criminales ganaron tres millardos y medio de dólares anuales con la inmigración ilegal, aunque no sin que los gobiernos les ofrecieran su apoyo tácito o miraran a otro lado. Si, por ejemplo, Filipinas intentaba cuadrar sus libros y pagar parte de la deuda gubernamental mediante la exportación oficial de su población excedentaria, las autoridades estadounidenses y japonesas aprobaban leyes que permitían la importación de trabajadores extranjeros en ramas que sufrían una escasez aguda de mano de obra.)

El sedimento de las presiones combinadas es una extensión global de las diásporas étnicas; la gente sigue siendo mucho menos volátil que los ciclos económicos de expansión y depresión, y la historia de los ciclos pasados deja tras de sí una estela larga y ancha de trabajadores inmigrantes que luchan por asentarse. Incluso aunque desearan embarcarse en otro viaje y marcharse, las mismas contradicciones políticas que «introdujeron» a los inmigrantes les impedirían seguir sus deseos. Los inmigrantes no tienen más

elección que la de convertirse en otra «minoría étnica» en el país de acogida. Y los locales no tienen más elección que prepararse para una larga vida entre diásporas. Se espera de ambos que encuentren su propio modo de abordar las realidades a cuya creación ha contribuido el poder.

Como conclusión de su amplio estudio sobre una de esas diásporas en Gran Bretaña, Geoff Dench sugiere que

> mucha gente en Gran Bretaña [...] considera a las minorías étnicas como personas ajenas, cuyo destino y lealtades divergen obviamente de los de los británicos y cuya situación de dependencia e inferioridad en Gran Bretaña se da por supuesta. Siempre que surge un conflicto de intereses, es un axioma que la simpatía pública estará en contra de ellos[4].

Esto, evidentemente, no se aplica sólo a Gran Bretaña, ni sólo a una «minoría étnica» (la maltesa), objeto del estudio de Dench. Las actitudes que refiere se han registrado en todo país con diásporas de cierto tamaño, lo que significa prácticamente en todo el globo. La proximidad de «extraños étnicos» desencadena instintos étnicos en los locales, y las estrategias que siguen esos instintos están orientadas a la separación y reclusión en guetos, lo que a su vez repercute en el impulso de autoextrañamiento y autoconfinamiento del grupo recluido a la fuerza en un gueto. El proceso tiene todas las características de la «cadena cismogénica» de Gregory Bateson, conocida por su propensión a autoperpetuarse y notoriamente difícil de detener, y no digamos cortar. Así, la tendencia al confinamiento comunal se desencadena y alienta en ambas direcciones.

Por mucho que los líderes de opinión de orientación liberal puedan lamentar este estado de cosas, parece que no hay en el horizonte agentes políticos genuinamente interesados en quebrar el círculo vicioso de exclusividades que se refuerzan mutuamente, y no digamos por actuar en la práctica para eliminar sus fuentes. Por otro lado, muchas de las fuerzas más poderosas conspiran,

o al menos actúan al unísono, para perpetuar la tendencia exclusivista y la construcción de barricadas.

En primer lugar, está el viejo y bien ensayado principio de *divide et impera,* al que los poderes de todas las épocas han recurrido de muy buen grado siempre que se han sentido amenazados por la agregación y condensación de los agravios y descontentos, por lo demás variados y dispersos. Si uno pudiera evitar que las angustias e iras de los que sufren confluyeran en un solo cauce, si las múltiples y diferentes opresiones pudieran ser sufridas independientemente por cada categoría de oprimidos, los tributarios se dispersarían y la energía de la protesta se disiparía y pronto se consumiría en una plétora de enemistades intertribales e intercomunales, mientras los poderes superiores asumirían los papeles de jueces imparciales, promotores de la igualdad entre las reivindicaciones en conflicto, paladines de la paz y salvíficos y benevolentes protectores de todas y cada una de las partes de la guerra intestina; su papel en la producción de las condiciones que han hecho inevitable la guerra sería convenientemente pasado por alto u olvidado. Richard Rorty ofrece una «ruda descripción» de los usos actuales de la antigua estrategia del *divide et impera:*

> La meta será distraer a los proletarios con otras cosas y mantener al 65% inferior de estadounidenses y al 95% inferior de la población mundial ocupados con hostilidades étnicas y religiosas [...]; si se evita que los proletarios piensen en su propia desesperación a través de la difusión de pseudoacontecimientos creados por los *mass media* —incluyendo guerras ocasionales y sangrientas— los superricos no tendrán nada que temer[5].

Cuando los pobres luchan contra los pobres, los ricos tienen los mejores motivos para alegrarse. No se trata únicamente de que la perspectiva de que los que sufren firmen un pacto contra los culpables de su miseria se haga infinitamente remota, como ocurrió en el pasado siempre que el principio *divide et impera* se

aplicó con éxito. Existen razones menos banales para la alegría: razones específicas del nuevo carácter de la jerarquía global de poder. Como ya se ha indicado, esa nueva jerarquía funciona mediante una estrategia de desvinculación que a su vez depende de la facilidad y velocidad con la que los nuevos poderes globales sean capaces de moverse, desligándose de sus compromisos locales a voluntad y sin previo aviso y dejando a los «locales» y a todos los que queden detrás la abrumadora tarea de recomponer los destrozos. La libertad de movimientos de la elite depende en gran medida de la incapacidad o falta de disposición de los locales a actuar conjuntamente. Cuanto más pulverizados estén, cuanto más débiles y exiguas las unidades en las que estén divididos, tanto más disiparán su ira en la lucha contra sus vecinos de al lado, parecidamente impotentes, y menor será la probabilidad de que actúen conjuntamente alguna vez. Nadie será nunca lo suficientemente fuerte como para evitar otro acto de escamoteo, para contener el flujo, para mantener en su sitio los volátiles recursos de la supervivencia. En contra de una opinión que se escucha muchas veces, la ausencia de organismos políticos con el mismo alcance que los poderes económicos no se debe a un atraso en su desarrollo; no se trata de que las instituciones políticas existentes todavía no hayan tenido el tiempo suficiente para combinarse en un nuevo sistema global de equilibrio entre poderes democráticamente controlado. Por el contrario, parece que la pulverización del espacio público y su saturación con disensiones intercomunales es precisamente el tipo de «superestructura» política (¿o ahora deberíamos llamarla «infraestructura»?) que requiere en estos momentos la nueva jerarquía de poder a cuyo servicio está la estrategia de desvinculación y que cultivaría abierta o subrepticiamente si se le permitiera hacerlo. El orden global precisa mucho desorden local «para no tener nada que temer».

En la última cita de Rorty suprimí una referencia a los «debates sobre costumbres sexuales» como otro factor, junto a las «hostilidades étnicas y religiosas», responsable de que los «superricos»

«no tengan nada que temer». Ésta era una referencia a la «izquierda culturalista» que, pese a todos sus méritos por combatir una intolerancia sádica con la otredad cultural extendida en la sociedad estadounidense, es, en opinión de Rorty, culpable de suprimir de la agenda pública la cuestión de la privación material, la fuente más profunda de toda desigualdad e injusticia. Es indudable que las costumbres sexuales han sido uno de los más importantes bastiones de la intolerancia; pero lo que importa es que si la atención se centra en la cortesía y en la corrección política en los encuentros con diferentes costumbres, habrá escasas posibilidades de ahondar en las raíces de la inhumanidad. Eso será aún más dañino; absolutizaría la diferencia y suprimirá cualquier debate sobre las virtudes y deméritos relativos de las formas de vida coexistentes. La letra pequeña dice que todas las diferencias son buenas y dignas de preservarse por el mero hecho de ser diferencias; y todo el debate, por serio, honesto y cortés que sea, debe desterrarse en caso de que su objeto sea reconciliar las diferencias existentes para que los estándares generales que vinculan la vida humana puedan situarse en un nivel superior (y presumiblemente mejor). Jonathan Friedman tildó a los intelectuales que sostienen tales opiniones de «modernistas sin modernismo»: es decir, pensadores que se inclinan a la trascendencia siguiendo la sacrosanta tradición modernista, pero privados de cualquier idea del destino al que la trascendencia podría (o debería) terminar conduciendo y que eluden adelantar cualquier consideración sobre la forma que podría adoptar. El resultado es una inconsciente contribución a la perpetuación, incluso a la aceleración de la actual tendencia pulverizadora; lo que hace tanto más difícil que tenga lugar un auténtico diálogo intercultural, la única acción que podría superar la actual fisiparidad incapacitante de los potenciales agentes políticos de cambio social.

Las actitudes a las que Rorty y Friedman se refieren no son en realidad sorprendentes. Podríamos decir que es exactamente eso lo que cabría esperar de una elite del conocimiento que decidió

eludir su moderno papel de ilustradora, guía y maestra y siguió (o fue compelida a seguir) el ejemplo del otro sector de la elite global, el económico, en la nueva estrategia de desvinculación, distanciamiento y falta de compromiso. No es tanto que las actuales clases del conocimiento hayan perdido su fe en el progreso y sospechen de todos los modelos de transformación progresista; una razón más importante para abrazar la estrategia de desvinculación fue, según parece, la repugnancia frente al impacto inmovilizador de los compromisos a largo plazo y los engorrosos y confusos lazos de dependencia que hubiera conllevado inevitablemente la alternativa ahora abandonada. Como tantos de sus contemporáneos, los descendientes de los intelectuales modernos desean, y buscan, «más espacio». El compromiso con «el otro» recortaría esa libertad en vez de aumentarla, a diferencia de lo que ocurre si se «deja ser al otro».

La nueva indiferencia respecto a la diferencia se teoriza como reconocimiento del «pluralismo cultural»: la política informada y apoyada por esa teoría es el «multiculturalismo». Aparentemente, el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención al derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas (o heredadas). Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrán aprobación pública, como «diferencias culturales»: algo que hay que cultivar y obedecer. La fealdad moral de la privación se reencarna milagrosamente como la belleza estética de la variación cultural. Lo que se ha perdido de vista a lo largo del proceso es que la demanda de reconocimiento es impotente a no ser que la sostenga la praxis de la redistribución, y que la afirmación comunal de la distintividad cultural aporta poco consuelo a aquéllos cuyas elecciones toman otros, por cortesía de la división crecientemente desigual de recursos.

Alain Touraine ha propuesto el multiculturalismo, en tanto que un postulado de respeto a la libertad de las elecciones culturales

en el contexto de una variedad de las mismas y que se distinga de algo claramente diferente (si no expresamente, sí al menos en sus consecuencias): de una visión que sería mejor denominar «multicomunitarismo»[6]. La primera exige respeto al derecho de los individuos a elegir sus modos de vida y sus lealtades; la segunda asume, por el contrario, que la lealtad del individuo es un caso cerrado, decidido por el hecho de la pertenencia comunal y que por tanto es mejor dejarla fuera de la negociación. Sin embargo, mezclar ambas variedades del credo multiculturalista es tan común como confuso y políticamente perjudicial.

Mientras perdure esa visión poco clara, el «multiculturalismo» sirve de coartada a la globalización sin limitaciones políticas; se permite a las fuerzas globalizadoras que se salgan con la suya con las devastadoras consecuencias que eso conlleva, entre las que las rampantes desigualdades intersociales e intrasociales parecen mayores que ninguna otra. El antiguo hábito, descaradamente arrogante, de explicar la desigualdad por una inferioridad innata de las razas ha sido sustituido por una representación aparentemente humana de condiciones rígidamente desiguales como derecho inalienable de toda comunidad a su propia forma elegida de vida. El nuevo culturalismo, igual que el antiguo racismo, se orienta a aplacar los escrúpulos morales y a reconciliarse con el hecho de la desigualdad humana, bien como una condición que desborda las capacidades de intervención humana (en el caso del racismo), bien como una situación difícil, pero en la que no se debería interferir para no violar sacrosantos valores culturales. La obsoleta fórmula racista de reconciliación con la desigualdad está estrechamente asociada a la moderna búsqueda del «orden social perfecto»: toda construcción de un orden determinado implica necesariamente selección, y era razonable que razas inferiores incapaces de ganarse un nivel humano decente no tuvieran lugar en cualquier orden que se aproximara a la perfección. La nueva fórmula culturalista está, para variar, íntimamente relacionada con el hecho de que se hayan abandonado los planes para construir

una «buena sociedad». Si no es probable una revisión del orden social —bien sea dictada por la inevitabilidad histórica, bien sea sugerida por el deber ético— entonces es razonable que cualquiera tenga derecho a buscar su propio lugar en el orden fluido de la realidad y a arrostrar las consecuencias de su elección.

Lo que no dice la visión «culturalista» del mundo es que la desigualdad es su propia causa más poderosa, y que representar las divisiones que disemina como un aspecto inalienable de la libertad de elección, y no como uno de sus más destacados obstáculos, es uno de los principales factores que la autoperpetran.

Sin embargo, hay que considerar algunos otros problemas antes de volver a examinar el «multiculturalismo» en el último capítulo.

8. EL GUETO COMO REFERENCIA

En el camino hacia la globalización, al espacio le aconteció una extraña aventura: perdió importancia a la vez que ganaba significado. Como subraya Paul Virilio, la soberanía territorial ha perdido prácticamente toda su sustancia y gran parte de su antigua atracción: si es posible alcanzar y abandonar instantáneamente cualquier lugar, un dominio permanente sobre un territorio, con su acompañamiento habitual de deberes y compromisos a largo plazo, pasa de ser una ventaja a ser una carga, y se convierte en un lastre, más que en un recurso en la lucha por el poder [1]. Además, según señala Richard Sennett [2], «a medida que las cambiantes instituciones de la economía disminuyen la experiencia de pertenecer a algún lugar especial [...] aumentan los compromisos de la gente con lugares geográficos, como naciones, ciudades y localidades». Por un lado, es posible hacer cualquier cosa a lugares lejanos, pertenecientes a otra gente, sin tener que ir a ningún sitio. Por otro, poco puede hacerse por evitar que hagan algo al propio lugar, por obstinadamente vigilado que uno intente mantener el propio terreno.

En lo que respecta a la experiencia cotidiana que compartimos casi todos nosotros, una consecuencia particularmente aguda de la nueva red global de dependencias, combinada con el desmantelamiento gradual, pero incesante, de la red institucional de seguridad que nos protegía de las veleidades del mercado y de los caprichos de un destino tramado por el mercado es, paradójicamente (aunque, desde un punto de vista psicológico, no sea en absoluto sorprendente), que «el lugar aumenta su valor». Según

explica esta paradoja Richard Sennett, «el sentimiento del lugar se basa en la necesidad, no de pertenecer a la "sociedad" en abstracto, sino a algún lugar en concreto; al satisfacer esa necesidad, la gente desarrolla el compromiso y la lealtad». Permítaseme añadir que aunque quizá el carácter abstracto de la «sociedad» haya sido una de sus características constantes, hoy es más evidente y se siente más agudamente que nunca.

Es cierto que la «sociedad» fue siempre una entidad «imaginada», que nunca fue posible experimentar en su totalidad; no hace tanto tiempo, sin embargo, su imagen era la de comunidad que «cuidaba y compartía». Gracias a medidas asistenciales consideradas como un derecho innato del ciudadano y no como una caritativa limosna a los menos capaces, inválidos o indolentes, esa imagen irradiaba una reconfortante confianza en un seguro colectivo frente a la desgracia individual. La sociedad era imaginada conforme al modelo de un padre poderoso, severo y en ocasiones implacable, pero como un padre a pesar de todo, alguien a quien uno podía dirigirse con confianza para pedir ayuda en caso de problemas. Pero entretanto, habiendo abandonado (o habiendo sido despojada de) muchos de los instrumentos eficaces para la acción de los que disponía en la época de la incontestada soberanía del Estado nación, la «sociedad» ha perdido en gran medida su imagen «paternal». A veces todavía puede causar daño, y de forma muy dolorosa; pero cuando se trata de proveer de los bienes necesarios para una vida decente y para combatir las adversidades del destino, sus manos parecen desconcertantemente vacías. Nada tiene de extraño que se marchite y desvanezca cualquier esperanza de salvación que pueda descender de las torres de control (debidamente dirigidas) de la «sociedad». Tampoco tiene nada de extraño que la de «buena sociedad» sea una noción en la que la mayoría de nosotros ni nos molestaríamos en pensar, y que muchos consideren que pensar en algo semejante es una pérdida de tiempo.

En el mejor de los casos, el amor frustrado acaba en indiferencia, pero con mayor frecuencia en sospecha y resentimiento.

Si la «sociedad» no satisface el deseo de un hogar seguro, no es tanto debido a su «carácter abstracto» (no es más abstracta o «imaginaria», recordémoslo, que la «nación» o cualquier otra de las «comunidades» contemporáneas) como debido a que su reciente traición todavía está fresca en la memoria popular. No ha cumplido sus promesas; se ha retractado abiertamente de la más vital de ellas. A quienes sufren bajo las presiones de una existencia insegura e inciertas perspectivas, les promete más inseguridad, no menos: en un drástico cambio de tono todavía difícil de asimilar, sus portavoces exigen más «flexibilidad», exhortan a los individuos a ejercitar su propio ingenio en la búsqueda de supervivencia, mejora y una vida digna, a confiar en su propio coraje y en sus propias fuerzas y a culpar a su propia debilidad o pereza si son derrotados.

Entre las totalidades imaginadas a las que la gente fue capaz de creer que pertenecía y en las que creían que podían buscar (y tener la esperanza de encontrar) refugio, se abre un vacío en el lugar que en otro momento ocupó la «sociedad». En otro momento, ese término equivalía al estado, armado de los medios de compulsión y con poderosos instrumentos para rectificar al menos las injusticias sociales más clamorosas. Este tipo de estado está desapareciendo del horizonte. Confiar en que éste, debidamente interpelado o presionado, haga algo tangible para mitigar la inseguridad de la existencia no es mucho más realista que la esperanza de acabar con la sequía mediante la danza de la lluvia. Cada vez parece más probable que los consuelos perdidos de una existencia segura tengan que buscarse por otros medios. La seguridad, como todos los demás aspectos de la vida humana en un mundo implacablemente individualizado y privatizado, entra en el ámbito del «hágalo usted mismo». «La defensa del lugar», considerada la condición necesaria de toda seguridad, debe ser un asunto del vecindario, una «cuestión comunal». Allí donde ha fracasado el Estado, quizá la comunidad, la comunidad «local», la comunidad físicamente tangible, «material», una comunidad

encarnada en un «territorio» habitado por sus miembros y por nadie más (nadie que «no pertenezca» a ella), provea del sentimiento de «seguridad» que el mundo en sentido amplio evidentemente conspira para destruir.

El lugar como tal parece haber perdido su importancia para la elite voladora, capaz ahora de ver todos los lugares de forma desvinculada y desde la distancia, de una forma tal que antes se consideraba privilegio de los pájaros. Pero incluso los miembros de la elite trotamundos necesitan reposo entre los angustiosos y estresantes viajes, un tiempo en el que puedan dejar las armas y descansar para recuperar su agotada capacidad de resistir la tensión cotidiana, y para eso necesitan un lugar seguro y propio. Quizá no importen los demás lugares, los lugares de los otros, pero ese lugar especial, su propio lugar, sí que importa. Quizá también ocurra que saber cuán flexibles e indefendibles son los lugares de otra gente tienda a hacer más acuciante la necesidad de fortificar, hacer infalible e inexpugnable ese lugar propio especial.

La certidumbre y la seguridad de las condiciones existenciales difícilmente pueden comprarse recurriendo a la propia cuenta bancaria: pero la seguridad del lugar sí puede comprarse, a condición de que la cuenta sea lo suficientemente grande; y las cuentas bancarias de los «globales» son, por lo general, lo bastante cuantiosas. Los globales pueden permitirse los equivalentes de la *haute couture* que ofrece la industria de la seguridad. Los demás, no menos atormentados por el corrosivo sentimiento de la insoportable volatilidad del mundo, pero carentes ellos mismos de la volatilidad suficiente como para surfear sobre las olas, por lo general disponen de menos recursos y tienen que optar por réplicas de producción en serie del arte de la alta costura. El resto todavía puede hacer menos, de hecho, prácticamente nada, por mitigar la incertidumbre e inseguridad endémicas del mundo que habitan: pero pueden invertir sus últimos céntimos en la seguridad de sus cuerpos, sus posesiones, su calle. No hace tanto tiempo la gente que creía que no podía evitarse la confrontación nuclear buscaba

su salvación en la construcción de refugios nucleares familiares. Quienes creen que nada puede hacerse para aplacar, y no digamos exorcizar, el espectro de la inseguridad, están atareados adquiriendo alarmas antirrobo y alambre de espino. Lo que buscan es el equivalente de un refugio nuclear personal; denominan «comunidad» al refugio que buscan. La «comunidad» que desean equivale a un «entorno seguro», libre de ladrones y a prueba de extraños. «Comunidad» equivale a aislamiento, separación, muros protectores y verjas con vigilantes.

Sharon Zukin describe, inspirándose en la obra de Mike Davis *City of Quartz* (1990), los espacios públicos en Los Ángeles tal como han sido transformados por la preocupación por la seguridad de sus habitantes y sus custodios elegidos o nombrados: «Los helicópteros zumban en los cielos sobre los barrios gueto, la policía acosa a los adolescentes, sospechosos de pertenecer a una banda, los propietarios compran el mejor tipo de defensa armada que pueden permitirse [...] o tienen el valor de usar». Los años sesenta y setenta fueron, afirma Zukin, «un hito en la institucionalización del miedo urbano»:

> Los votantes y las elites —una clase media entendida en sentido amplio en Estados Unidos— podrían haber abordado la alternativa de aprobar medidas gubernamentales para eliminar la pobreza, gestionar la rivalidad étnica e integrar a todo el mundo en instituciones públicas comunes. En lugar de esto, eligieron comprar protección, potenciando el desarrollo de la industria de seguridad privada.

Un peligro más tangible para lo que Zukin denomina «cultura pública» es lo que encuentra en «la política del miedo cotidiano». El espectro de las «calles inseguras», que hiela la sangre y destroza los nervios, mantiene a la gente lejos de los espacios públicos y los disuade de buscar el arte y las habilidades que se requieren para participar en la vida pública.

La «mano dura» contra el crimen, mediante la construcción de más prisiones y la imposición de la pena de muerte, es una respuesta demasiado corriente a la política del miedo. «Que se encierre a todo el mundo», escuché decir a un hombre en el autobús, reduciendo de un plumazo la situación a su extremo ridículo. Otra respuesta es privatizar y militarizar el espacio público, haciendo las calles, los parques e incluso las tiendas más seguros, pero menos libres [3].

La seguridad del barrio, concebida en función de los vigilantes armados que controlan el acceso; los merodeadores, que han llegado a sustituir al coco tempranomoderno del *mobile vulgus,* promovidos al rango de nuevos enemigos públicos número uno; la equiparación de las áreas públicas a enclaves «defendibles» con acceso selectivo; la separación en lugar de la negociación de la vida en común; la criminalización de la diferencia residual: ésas son las principales dimensiones de la actual evolución de la vida urbana. Y la nueva noción de «comunidad» se configura en el marco de esta evolución.

Según esa noción, comunidad significa «mismidad», en tanto que «mismidad» significa la ausencia del Otro, especialmente de un otro obstinadamente «diferente», capaz de desagradables sorpresas y malicias precisamente por razón de su diferencia. En la figura del extraño (que no es sólo el «desconocido», sino el «ajeno», el que está «fuera de lugar»), los temores de la incertidumbre, presentes en la totalidad de la experiencia de la vida, encuentran su encarnación ávidamente buscada y por tanto bienvenida. Por fin uno va a dejar de sentirse humillado por recibir golpes sin alzar la mano, uno va a poder hacer algo real y tangible para parar los golpes al azar del destino, quizá incluso pueda devolverlos o esquivarlos. Dada la intensidad de los temores, si no hubiera extraños habría que inventarlos. Y se inventan diariamente, o más bien se interpretan como tales: por los piquetes de vecinos, por los circuitos cerrados de televisión, por vigilantes a sueldo armados hasta los dientes. La vigilancia y las acciones defensivo/agresivas

que desencadena crean su propio objeto. Gracias a ellas, el extraño es transmutado en algo ajeno, y lo ajeno en una amenaza. Las ansiedades dispersas, en libre flotación, adquieren un núcleo sólido. El antiquísimo sueño de pureza, que no hace tanto envolvía a la visión de la sociedad «perfecta» (transparente, predecible, carente de contingencia), tiene ahora como objeto principal la «seguridad de la comunidad del vecindario». Por tanto, lo que se vislumbra en el horizonte de la larga marcha hacia la «comunidad segura» (comunidad como seguridad) es la extraña mutación de un «gueto voluntario».

Un gueto, tal como lo define Loïc Wacquant, combina el confinamiento espacial con el social [4]: podemos decir que el fenómeno del gueto logra ser a la vez territorial y social al combinar la proximidad/distancia «física» con la proximidad/distancia «moral» (en términos de Durkheim, colapsa la densidad moral en la densidad física). El confinamiento espacial y social tendría escaso contenido si no estuvieran complementados por un tercer elemento: la «homogeneidad» de quienes están dentro en contraste con la «heterogeneidad» del exterior. Durante la larga historia del gueto, al igual que en el caso del gueto negro estadounidense, su espécimen arquetípico actual, ese tercer elemento, ha sido aportado por la división etnorracial. Adopta una forma similar en los numerosos «guetos de inmigrantes» dispersos en las ciudades europeas y estadounidenses. Sólo la división étnico/racial otorga a la oposición existente entre homogeneidad/heterogeneidad la capacidad de infundir a los muros del gueto la clase de solidez, perdurabilidad y confianza que necesitan (y por las que se necesitan). Por esta razón, la división étnicorracial es un «modelo ideal» natural que seguirá cualquier otra división sustitutiva «de segunda opción» que pretenda desempeñar el papel del tercer elemento, la división homogeneidad/heterogeneidad; un modelo que se esforzará por emular y de cuyos atributos estará ávida de dotarse.

Los «guetos voluntarios» no son auténticos guetos, por supuesto, y tienen voluntarios (es decir, pueden tentar y despertar

el deseo, animando a la gente a construir sus falsas réplicas) precisamente porque no son «lo auténtico». Los voluntarios difieren de los genuinos en un aspecto decisivo. Los guetos reales son lugares de los que no pueden salir sus habitantes (por expresarlo en palabras de Wacquant, los habitantes de los guetos negros estadounidenses «no pueden cruzar sin más los vecindarios blancos adyacentes, pues [...] la policía rápidamente los seguirá y les dará el alto, es más, los acosaría sistemáticamente»); la finalidad básica de los guetos voluntarios, por el contrario, es evitar que los de fuera entren en ellos: quienes están dentro pueden salir a voluntad.

Es cierto que la gente que paga un ojo de la cara por el privilegio del «confinamiento espacial y social» están deseosos de justificar la inversión pintando la jungla que hay fuera de las verjas del color más negro, tal como puede parecerles a los residentes involuntarios en los guetos reales. Ningún argumento, sin embargo, decidiría a nadie a confinarse tras las puertas de su pseudogueto si no tuviera la tranquilizadora conciencia de que la decisión de comprar la casa dentro de los muros del cuasigueto no tiene nada de definitiva e irrevocable. Los guetos reales significan negación de libertad. Los guetos voluntarios están concebidos para servir a la causa de la libertad.

Su efecto sofocante es «una consecuencia anticipada»; no se ha buscado. Sus habitantes descubren, para su consternación, que cuanto más seguros se sienten dentro de su confinamiento, menos familiar y más amenazadora parece la jungla exterior, y cada vez se necesita más valor para aventurarse más allá de los guardas armados y del alcance de la red de vigilancia electrónica. Los guetos voluntarios comparten con los genuinos una tremenda capacidad de autoperpetuar y autoexacerbar su aislamiento. En palabras de Richard Sennett[5],

> el clamor por la ley y el orden es mayor cuando las comunidades están más aisladas del resto de la gente de la ciudad [...]. En Estados Unidos, las ciudades han crecido de tal modo en las últimas dos décadas que áreas étnicas se han hecho relativamente homogéneas; no parece casual que el temor a los de fuera también haya crecido en la medida en que esas comunidades étnicas hayan quedado desconectadas.

El que las emociones generadas por la incertidumbre existencial se canalicen en una frenética búsqueda de la «seguridad en comunidad» funciona igual que todas las demás profecías que se cumplen a sí mismas: una vez embarcados en ella, tiende a hacer reales sus motivos originales y a producir cada vez más «buenas razones» y justificaciones para la actuación original. En suma, inserta retrospectivamente un contenido más sólido en las razones que la desencadenaron y suministra cantidades siempre crecientes de causas convincentes para seguir actuando de ese modo. Al final, seguir actuando así se convierte en prueba de que esa forma de actuar es correcta y convincente... la única prueba que se necesita a estas alturas.

No nos engañemos, sin embargo: por lo generalizadas que parezcan estar las necesidades de «seguridad en comunidad», esa generalidad oculta profundas diferencias en condiciones de vida socialmente conformadas. Incluso aunque se olvide por un momento la diferencia entre el lujo perfumado de los «cuasiguetos» y la miseria fétida de los guetos reales y se imagine que sus respectivos habitantes se sienten parecidamente seguros dentro, sigue existiendo un mundo de diferencia entre (por utilizar la célebre metáfora de Weber) llevar una «túnica liviana» y encontrarse encerrado en una «jaula de hierro». La gente que lleva la túnica puede encontrarla hermosa, acogedora y confortable; puede que jamás salga sin ella y se niegue a cambiarla por nada, pero la creencia de que quizá se la quiten es lo que hace que la sientan como la «túnica liviana» que es, nunca irritante ni opresiva. Es la situación de «no tener alternativa», el destino sin salida del habitante del gueto lo que hace que la «seguridad de la *mismidad*» se sienta como una jaula de hierro: estrecha, incómoda,

entorpecedora e imposible de quitársela de encima. Es esa ausencia de elección en un mundo de electores libres, lo que se detesta y lo que produce resentimiento, no menos, sino frecuentemente más, que lo sombrío y mísero de la residencia que no se ha elegido. Quienes han elegido comunidades cerradas semejantes a un gueto pueden experimentar como un hogar su «seguridad de la *mismidad*»; la gente confinada a los guetos reales vive en prisiones.

En otro informe de su reveladora serie de estudios sobre los guetos, Loïc Wacquant pone de manifiesto la «lógica institucional de segregación y agregación» que tiene como consecuencia «niveles pronunciadamente superiores de abandono, pobreza y penuria en el gueto»[6]. Los guetos reales pueden diferir entre sí. Los guetos negros estadounidenses, como ya se ha observado, son la sedimentación de un doble rechazo, que combina clase y raza; y el color de la piel mantiene a los residentes en el gueto más firmemente confinados dentro de su prisión de lo que lograría todo un ejército de vigilantes penitenciarios. Por otro lado, las *banlieues* o *cités* francesas, áreas de clase trabajadora con una gran entrada de inmigrantes, tienen una población racialmente mixta y sus jóvenes pasan su tiempo muerto viajando a las áreas de la clase media acomodada de la ciudad, en la que por lo menos pueden pasear por centros comerciales y otros lugares favoritos de diversión de la «gente corriente». Ni en los guetos negros ni en las *cités* francesas, sin embargo, es posible sacudirse «el poderoso estigma territorial vinculado a la residencia en una zona públicamente reconocida como un "vertedero" de pobres, de hogares trabajadores con movilidad social descendente y grupos marginales de individuos».

Los mecanismos de segregación y exclusión pueden o no ser complementados y reforzados por factores adicionales de pigmentación racial de la piel, pero a fin de cuentas todas sus variedades son esencialmente idénticas:

Ser pobre en una sociedad rica conlleva el estatus de una anomalía social y verse privado de controlar la propia representación e identidad colectivas; el análisis del estigma público en el gueto estadounidense y en la periferia urbana francesa [muestra] la «desposesión simbólica» que convierte a sus habitantes en auténticos parias sociales.

En pocas palabras, la guetificación es parte integral del mecanismo de tratamiento de residuos que a veces se pone en marcha cuando los pobres ya no son útiles como un «ejército de productores de reserva» y se han convertido en consumidores fallidos y por tanto también inútiles. Según resume Wacquant sus hallazgos, el gueto «sirve no como reserva de mano de obra industrial desechable, sino como un mero vertedero para [aquéllos para los que] el entorno social no tiene un uso económico o político».

La guetificación es paralela y complementa la criminalización de la pobreza; existe un continuo intercambio de población entre los guetos y las cárceles, cada uno de los cuales sirve como una enorme y creciente fuente de abastecimiento para la otra. Los guetos y las prisiones son las dos variedades de la estrategia de «atar a los indeseables al terreno», del «confinamiento» y la «inmovilización». En un mundo en el que la movilidad y la facilidad para trasladarse se han convertido en factores principales de estratificación social, ésta es (tanto física como simbólicamente) un arma de exclusión y degradación extremas, del reciclaje de las «clases bajas» y de los pobres en general en una «subclase»: una categoría que ha sido marginada de la clase o de cualquier otro sistema social funcionalmente relevante y útil, y definida desde el principio por referencia a sus proclividades endémicamente criminales. En otro estudio, Wacquant subraya el nexo entre la criminalización de la pobreza y la normalización del trabajo asalariado precario en el mercado laboral «flexible»[7]. Habiendo abandonado su papel de supervisor normativo de las relaciones laborales y cada vez más su función económica en general, el Estado recurre a infligir dolor (la descripción de la política penal de Neil Christie

se basa principalmente en la reclusión en prisiones) como un medio de reconciliar a los pobres con su nueva condición: una vez que se han convertido en las únicas alternativas a las incertidumbres de un mercado laboral desregulado, la prisión y el gueto transforman en una opción tolerable, quizá incluso deseable, la mansa aceptación de la «economía de casino» con su juego de supervivencia sin reglas.

Los mismos partidos políticos, intelectualoides y profesores que ayer se movilizaron, con un éxito rápidamente observable, en apoyo del «menos gobierno» en lo que se refiere a las prerrogativas del capital y a la utilización del trabajo, demandan ahora, exactamente con el mismo fervor, «más gobierno» para enmascarar y contener las deletéreas consecuencias sociales en los segmentos inferiores del espacio social de la desregulación del trabajo asalariado y del deterioro de la protección social.

Podemos decir que las cárceles son guetos con muros, en tanto que los guetos son cárceles sin muros. Difieren entre sí principalmente por el método mediante el que se logra mantener en su lugar y evitar que se escapen sus prisioneros, pero en ambos casos se los inmoviliza, se les cortan las vías de escape y se los mantiene firmemente en su lugar. En comparación con su condición, incluso una modesta movilidad es percibida como libertad sin trabas, y el puño de acero del «mercado laboral flexible» parece un abrazo benigno. Ayudar a otros a soportar las penurias de una vida precaria es la última función que la sociedad de la «modernidad líquida» rica y consumista permite a los parias, inútiles por lo demás, encarcelados ahora en sus guetos o en las celdas de su prisión.

Esa función sería más difícil de cumplir si a los habitantes del gueto se les ofreciera, como compensación, ese refugio comunitario con el que sueñan en vano los demás, arrojados a las aguas turbulentas sin salvavidas ni vigilantes. Pero ése no es el caso. La vida del gueto no sedimenta una comunidad. El compartir el estigma y

la humillación pública no convierte en hermanos a los que sufren; alimenta la irrisión, el desprecio y el odio mutuos. Una persona estigmatizada puede simpatizar o no con otro portador del estigma, los individuos estigmatizados pueden vivir en paz o estar en guerra entre sí, pero es muy improbable que desarrollen respeto mutuo. «Los otros que son como yo» se refiere a los otros que son tan indignos como se me ha dicho y mostrado repetidas veces que soy yo mismo; «ser aún más como son ellos» quiere decir ser más indigno de lo que ya soy.

Los lugares contemporáneos de segregación social forzosa y estigmatizante han heredado su nombre de los guetos tardomedievales; pero, una vez más, el compartir un nombre oculta más de lo que revela. Citando a Wacquant una vez más,

mientras que el gueto en su forma clásica actuó en parte como escudo protector frente a la brutal exclusión racial, el hipergueto ha perdido su papel positivo de amortiguador colectivo, convirtiéndose en una maquinaria letal de nuda relegación social[8].

No puede forjarse un «amortiguador colectivo» en los guetos contemporáneos por la sencilla razón de que la experiencia del gueto disuelve la solidaridad y destruye la confianza mutua antes de que tengan una oportunidad de arraigar. Un gueto no es un invernadero de sentimientos comunitarios. Es, por el contrario, un laboratorio de desintegración, atomización y anomia sociales.

Para reconquistar cierto grado de dignidad y reafirmar la legitimidad de su propio estatus a los ojos de la sociedad, es típico que los habitantes de la *cité* y del gueto exageren su propio valor moral como individuos (o como miembros de una familia) y se sumen al discurso dominante de denuncia de quienes se «benefician» de los programas sociales fraudulentamente, de los *faux pauvres* y de los «defraudadores de la ayuda social». Es como si sólo pudieran ganar valor devaluando a su vecindario y a sus vecinos. También se embarcan en una diversidad de estrategias de dis-

tinción social y retirada que convergen para minar la cohesión con el vecindario.

Resumiendo: el gueto supone la «imposibilidad de la comunidad». Esta característica del gueto hace doblemente segura la política de exclusión incorporada a la segregación e inmovilización espaciales, una opción infalible en una sociedad que ya no mantiene a todos sus miembros «en el mismo juego», sino que desea mantener a todos los que pueden jugarlo ocupados y felices, pero, en primer lugar y sobre todo, obedientes.

9. ¿MÚLTIPLES CULTURAS, UNA SOLA HUMANIDAD?

El «multiculturalismo» es la respuesta más habitual entre las clases cultas y creadoras de opinión a la incertidumbre mundial respecto a qué tipos de valores merecen ser estimados y cultivados y qué direcciones deben seguirse con firme determinación. Esa respuesta se está convirtiendo rápidamente en el canon de la «corrección política»; es más, se convierte en un axioma que ya no es necesario explicitar, en el prolegómeno a cualquier deliberación posterior, la piedra angular de la *doxa:* no en un conocimiento en sí mismo, sino en la asunción tácita, no pensada, de todo pensamiento que lleva al conocimiento.

En pocas palabras, la invocación al «multiculturalismo», en boca de las clases cultas, esa encarnación contemporánea de los intelectuales modernos, significa: «Lo siento, no podemos sacarte del lío en el que estás metido». Sí, hay confusión sobre los valores, sobre el significado de «ser humano», sobre las formas adecuadas de convivir; pero de ti depende arreglártelas a tu modo y atenerte a las consecuencias en el caso de que no te satisfagan los resultados. Sí, hay una cacofonía de voces y es improbable que se cante una canción al unísono, pero no hay que preocuparse: ninguna canción es necesariamente mejor que la siguiente, y si lo fuera, no habría de todos modos forma de saberlo, así que canta con entera libertad (compón, si sabes) tu propia canción (en cualquier caso, no aumentarás la cacofonía; ya es ensordecedora y una canción más no cambiará nada).

Russell Jacoby dio el título de *El final de la utopía* a su incisiva exposición de la fatuidad del credo «multiculturalista»[1]. Ese título

tiene un mensaje: las clases cultas de nuestra época no tienen nada que decir sobre la forma preferible de la condición humana. Es por esta razón por la que buscan un escape en el «multiculturalismo», esa «ideología del final de la ideología».

Enfrentarse al statu quo siempre requiere valor, considerando las tremendas fuerzas que se reúnen tras él; y el valor es una cualidad que intelectuales famosos en tiempos por su vociferante radicalismo han perdido en el camino hacia sus nuevos papeles y «nichos» como expertos, académicos o celebridades mediáticas. Uno siente la tentación de aceptar esta versión levemente actualizada de *le trahison des clercs* como la explicación al enigma de la resignación e indiferencia de las clases cultas.

Sin embargo, es preciso resistirse a esa tentación. Tras el viaje de los intelectuales hasta su actual ecuanimidad hay una razón más importante que la cobardía de los «poseedores» de la cultura. Éstas no han hecho solas el viaje. Han viajado con una compañía muy numerosa: con los poderes económicos cada vez más extraterritoriales, con una sociedad que vincula a sus miembros cada vez más a su papel de consumidores en vez de al de productores, y en compañía de una modernidad cada vez más fluida, «licuada», «desregulada». Y en el curso de ese viaje han sufrido transformaciones parecidas a las que les tocó en suerte al resto de sus compañeros de viaje. Entre las transformaciones compartidas por todos los viajeros destacan sobre todo dos como explicaciones plausibles de la espectacular carrera de la «ideología del fin de la ideología». La primera es la «desvinculación» como la nueva estrategia del poder y de la dominación; la segunda el «exceso» como el actual sustituto de la regulación normativa.

Los intelectuales modernos eran gente con una misión: la vocación que les había sido asignada y que se tomaron en serio fue ayudar a «rearraigar lo desarraigado» (o, utilizando los términos que los sociólogos prefieren actualmente, «reintegrar lo desintegrado»). Esa misión se dividía en dos tareas.

La primera de ellas era «ilustrar al pueblo», es decir, proveer a los desorientados hombres y mujeres arrancados de la monótona rutina de la vida comunal de giróscopos axiológicos y marcos cognitivos que permitieran a cada uno de ellos navegar en aguas desconocidas y turbulentas que exigían habilidades vitales que no habían necesitado jamás y que nunca habían tenido la oportunidad de aprender; establecer nuevos puntos de orientación, nuevos fines vitales, nuevas lealtades y nuevos estándares de conformidad en sustitución de los que solían proveer las comunidades en las que estaba inscrita la vida humana de la cuna a la sepultura, pero que ahora habían perecido, ya no eran accesibles o habían caído rápidamente en desuso.

La otra tarea era contribuir a la empresa acometida por los legisladores: diseñar y construir nuevos entornos bien estructurados y cartografiados que hicieran posible y eficaz semejante navegación, y dar forma a una «masa» temporalmente amorfa; establecer el «orden social», o, más exactamente, una «sociedad ordenada».

Ambas tareas derivaban de la misma gran empresa de la revolución moderna: la construcción del Estado y de la nación: la sustitución de un mosaico de comunidades locales por un sistema más estrechamente integrado de Estado nación, de «sociedad imaginada». Y ambas tareas requerían una confrontación directa, cara a cara, de todos sus agentes —económicos, políticos o espirituales— con los cuerpos y las almas de los objetos de la gran transformación en marcha. Construir la industria moderna se reducía al desafío de transplantar a los productores de la rutina tradicional, ligada a la comunidad, a otra rutina diseñada y administrada por los propietarios de las fábricas y sus supervisores a sueldo. Construir el Estado moderno consistía en sustituir las antiguas lealtades hacia la parroquia, la comunidad del vecindario o el gremio artesano por nuevas lealtades de corte ciudadano hacia la totalidad abstracta y distante de la nación y de las leyes del país. Las nuevas lealtades, a diferencia de las antiguas y obsoletas, no podían

confiar en mecanismos de autorreproducción espontáneos y que se seguían sin más; tenían que ser cuidadosamente diseñadas y meticulosamente instaladas en un proceso de educación organizada de las masas. La construcción y mantenimiento del orden moderno requería gestores y profesores. La era de la construcción del Estado nación tenía que ser, y fue, una época de vinculación directa entre los gobernantes y los gobernados.

Eso ya no ocurre; en todo caso, ocurre cada vez menos. Los nuestros son tiempos de desvinculación. El modelo panóptico de dominación que utilizaba la vigilancia y el control hora a hora y la corrección de la conducta de los dominados como su estrategia principal está siendo rápidamente desmantelado y deja paso a la autovigilancia y autocontrol por parte de los dominados, algo que es tan eficaz para suscitar el tipo de conducta «correcta» (funcional para el sistema) como el antiguo método de dominación... sólo que considerablemente menos costoso. En lugar de columnas en avance, enjambres.

A diferencia de las columnas en avance, los enjambres no requieren sargentos ni cabos; los enjambres encuentran su camino infaliblemente sin necesidad de los oficiales del estado mayor ni sus órdenes de marcha. Nadie conduce a un enjambre hacia los prados floridos, nadie tiene que reconvenir y sermonear a los remolones, ni fustigarlos para que vuelvan a la fila. Quien quiera mantener un enjambre centrado en su objetivo debe atender a las flores del prado, no a la trayectoria de la abeja individual. Es como si el bicentenario oráculo de Claude Saint-Simon y la visión del comunismo de Karl Marx se hubieran realizado: la gestión de los seres humanos está siendo sustituida por la gestión de las cosas (confiándose en que los seres humanos sigan las cosas y ajusten sus propias acciones a la lógica de éstas).

A diferencia de las columnas en avance, los enjambres están «coordinados» sin estar «integrados». A diferencia de las columnas en avance, cada una de las «unidades» que se combinan en un enjambre es «voluntaria», autopropulsada y autodirigida, pero,

una vez más, a diferencia de las columnas, el posible comportamiento errático derivado de los efectos globales de la autonomía se anula sin recurrir a la integración mediante la obediencia a las órdenes. No se da ninguna orden, no se escucha ninguna llamada a la disciplina. Si se escucha alguna apelación, ésta se dirige al «interés individual» y al entendimiento. La sanción que se cierne sobre la conducta inapropiada es el perjuicio autoinfligido, y el perjuicio se achaca a la ignorancia del interés... del interés individual, no del «bien de la totalidad». El enjambre puede moverse de forma sincronizada sin que ninguna de sus entidades tengan la menor idea de qué puede querer decir «bien común». Al igual que las torres de vigilancia del panóptico, se han hecho redundantes esos otros costosos aditamentos del «poder vinculado», el adoctrinamiento ideológico y la movilización.

Según la versión del drama de la gran desvinculación que ofrece Daniel Cohen, economista de la Sorbona, la función de la empresa ya no es guiar, regular y controlar a sus empleados; ahora es al revés: compete a los empleados probar su capacidad, demostrar que aportan valores de los que carecen otros empleados[2]. En una curiosa inversión del modelo de relación capitalista-trabajador de Karl Marx, en la que los capitalistas pagaban únicamente por el mínimo estrictamente imprescindible para que se reprodujera la capacidad de trabajar de los obreros, su «fuerza de trabajo», pero exigían un trabajo muy superior a su gasto, las actuales empresas pagan a los empleados por el tiempo que se les exige trabajar para la compañía, pero reivindican todas sus demás capacidades, toda su vida y toda su personalidad. La competencia a muerte ha pasado de fuera adentro de las oficinas de la empresa: el trabajo significa exámenes diarios de capacidad y dedicación, los méritos acumulados no garantizan la estabilidad futura. Cohen cita un informe de la Agencia Nacional de Condiciones Laborales: «la frustración, el aislamiento, la competencia» dominan la situación de los empleados. Cita también a Alain Ehrenberg: las neurosis provocadas por los conflictos con las figuras de autoridad han

sido sustituidos por «depresiones causadas por el temor de no estar "a la altura" y de no aportar un "rendimiento" tan bueno como el del colega más cercano»[3]. Y finalmente a Robert Linhart: la otra cara de la autonomía y del espíritu de iniciativa son el «sufrimiento, la confusión, el malestar, los sentimientos de impotencia, estrés y temor»[4]. Si el esfuerzo laboral se ha transformado en una lucha cotidiana por la supervivencia, ¿quién necesita supervisores? Si los empleados son fustigados por su propio horror a la inseguridad endémica, ¿quién necesita gestores que chasqueen las fustas?

De columnas en avance a enjambres; de las aulas a la red mediática, Internet y el *software* de aprendizaje, cada vez más difícil de distinguir de los juegos de ordenador. Se espera (y se confía en) que los demandantes de empleo «se movilicen» o contraten los servicios de un amable consultor de pequeñas empresas (Gordon Brown, el ministro de Economía británico, propuso que se dotara a todos los demandantes de empleo de teléfonos móviles gratuitos para garantizar su continua disponibilidad); igual que ocurre con las acciones y las monedas, se espera (y se confía en) que quienes aprenden «encuentren su propio nivel». En ningún caso se requiere la anticuada vinculación, esa mezcla de rigurosa supervisión y vigilancia solícita. Lo que queda de gestión significa manipulación a través de la seducción oblicua, indirecta: gestión a distancia.

La segunda desviación fecunda —la sustitución de la regulación y control normativo por los poderes seductores del exceso— está estrechamente relacionada con la transformación de las estrategias de dominación y el surgimiento de la coordinación sin integración.

Nunca se dictó oficialmente, y mucho menos llegó a los titulares, la sentencia de muerte contra las normas, pero el destino de la norma quedó sellado cuando a partir de la crisálida de la sociedad capitalista de productores surgió, metafóricamente hablando, la mariposa de la sociedad de consumidores. Esta metáfora sólo es parcialmente correcta, sin embargo, puesto que la transición en

cuestión no fue ni mucho menos tan abrupta como el nacimiento de una mariposa. Requirió mucho tiempo advertir que habían cambiado demasiadas cosas en las condiciones de la vida humana y en los fines de la vida humana para que el estado de cosas emergente no pudiera considerarse ya como una versión nueva y mejorada del antiguo; para que el juego de la vida adquiriera las suficientes normas y apuestas como para merecer un nombre propio. Retrospectivamente, sin embargo, podemos situar el nacimiento de la sociedad de consumo y de la mentalidad de consumo aproximadamente en el último cuarto del siglo pasado, cuando la teoría del trabajo de Smith, Ricardo, Marx, Mill fue puesta en tela de juicio por la teoría de la utilidad marginal de Menger, Jevons, Walras: cuando se afirmó a las claras que lo que da a las cosas su valor no es el sudor requerido para producirlas (como diría Marx), o la autorrenuncia que se precisa para obtenerlas (como diría Georg Simmel), sino un «deseo que busca satisfacción»; cuando la antigua *querelle* respecto a si era el productor o el usuario el mejor juez del valor de las cosas se resolvió sin ningún tipo de ambigüedad a favor del usuario, y la cuestión del derecho a emitir un juicio competente se mezcló con el tema de los derechos de valor-autoría. Cuando ocurrió eso quedó claro que, como dijo Jean-Joseph Goux, «para crear valor, todo lo que se necesita es crear una intensidad de deseo suficiente a través de cualquier medio posible», y que «lo que en último término crea una plusvalía excedentaria es la manipulación del deseo excedentario»[5].

En efecto, como más tarde afirmara célebremente Pierre Bourdieu, la tentación y la seducción han llegado a sustituir a la regulación normativa y al control obstructivo como los principales medios de construcción de sistemas e integración social. El quebrantamiento de las normas (o más bien, el trascender la norma con un apresuramiento que priva a los hábitos del tiempo que requieren para coagular en normas) es el principal efecto de la tentación y la esencia de la seducción. Y en ausencia de normas,

el exceso es la única esperanza de la vida. En una sociedad de productores, exceso equivalía a derroche, y por esa razón ofendía y se predicaba contra él; pero nació como una enfermedad de la vida orientada a normas (una enfermedad terminal, como acabó viéndose). En un mundo carente de normas, el exceso había pasado de ser un veneno a convertirse en una medicina para las enfermedades de la vida; quizá en el único apoyo a la vida disponible. El exceso, el enemigo jurado de la norma, se había convertido él mismo en la norma. Una norma curiosa, qué duda cabe; una norma que elude toda definición. Habiendo roto las cadenas normativas, el exceso perdió su significado. Nada es excesivo cuando el exceso es la norma.

En palabras de Jacques Ellul, el temor y la angustia son hoy las «características esenciales del hombre occidental», arraigadas como están en la «imposibilidad de reflexionar sobre una multiplicidad de opciones tan enorme»[6]. Se construyen nuevas carreteras y se bloquea la entrada a las antiguas; las incorporaciones, salidas y direcciones del tráfico permitido no cambian incesantemente, y Land-Rovers recientemente de moda (tanto los de cuatro ruedas como, aún más, aquellos que se componen de señales eléctricas) han hecho totalmente redundantes las sendas trilladas y las carreteras señalizadas. El nuevo cálculo de ganancias y pérdidas hace que los viajeros de día valoren su libertad de movimientos y exhiban orgullosamente su velocidad y la potencia de aceleración de sus vehículos, mientras que de noche sueñan también con más seguridad y confianza en sí mismos para cuando, ya de día, tengan que decidir qué camino escoger y a qué destino orientarse.

Heather Höpfl observó hace pocos años que el abastecimiento del exceso se está convirtiendo en la principal preocupación de la vida social tardomoderna, y arreglárselas con el exceso es lo que ha llegado a considerarse libertad individual en la sociedad tardomoderna: la única forma de libertad que conocen los hombres y mujeres de nuestra época[7].

A medida que se acerca el final del siglo XX hay una creciente preocupación por la producción elaborada, aparentemente para servir al interés del consumo, y una proliferación del exceso, proliferación de una heterogeneidad de elección y experiencia que prometen liberación, de construcción y persecución de sublimes objetos de deseo. La construcción de artefactos sublimes, objetos de deseo, personalidades, estilos de vida, estilos de interacción, formas de actuar, formas de construir la identidad, etc. se convierte en una opresiva rutina enmascarada como una elección continuamente ampliada. La materia llena por completo la totalidad del espacio. La elección es una ilusión desconcertante.

Ilusión o no, ésas son las condiciones de vida a las que hemos sido arrojados: eso es lo único respecto a lo que no hay elección. Si la secuencia de pasos no está predeterminada por una norma (y no digamos por una norma carente de ambigüedad), la experimentación continua es lo único que alienta la esperanza de encontrar alguna vez el objetivo, y semejante experimentación exige numerosos caminos alternativos. George Bernard Shaw, muy ingenioso y un gran aficionado a la fotografía, afirmó humorísticamente en cierta ocasión que, igual que el bacalao necesita diseminar miríadas de huevos para que puedan sobrevivir hasta la madurez unos pocos descendientes, un fotógrafo necesita hacer una miríada de tomas para que unas pocas fotografías logren auténtica calidad. Ahora parece que todos seguimos la receta que emplea el bacalao para sobrevivir. El exceso se convierte en un precepto de la razón. El exceso ya no parece excesivo, como el derroche tampoco parece derrochador. El significado principal de «excesivo» y de «derrochador» y el principal motivo por el que ofendían en el modo sobrio, fríamente calculador de la racionalidad instrumental era, al fin y al cabo, su «inutilidad»; pero en una vida de experimentación, el exceso y el derroche son cualquier cosa menos inútiles. En realidad, son las condiciones indispensables de la búsqueda racional de fines. ¿Cuándo se hace excesivo el exceso? ¿Cuándo se hace derrochador el derroche? Estas preguntas no tienen ninguna respuesta obvia y, con toda

certeza, no hay forma alguna de responderlas de antemano. Uno puede lamentar los años derrochados y los gastos excesivos de energía y de dinero, pero uno no puede distinguir la medida excesiva de la adecuada ni el derroche de la necesidad antes de que nos hayamos quemado los dedos y haya llegado el momento de arrepentirse.

Sugiero que la mejor forma de interpretar la «ideología multiculturalista del final de la ideología» es como glosa intelectual de la condición humana, tal como la configura el doble impacto del «poder mediante la desvinculación» y la «regulación mediante el exceso». El «multiculturalismo» es una forma de ajustar el papel de las clases cultas a esas nuevas realidades. Es un manifiesto en pro de la reconciliación: nos rendimos a las nuevas realidades, no las desafiamos ni las combatimos; dejemos que las cosas (los sujetos humanos, sus elecciones y el destino que determinan) «sigan su propio curso». Es también un producto del mimetismo de un mundo caracterizado por la desvinculación como la principal estrategia del poder y por la sustitución de normas con un objeto por la variedad y el exceso. Si no se cuestionan las realidades y se supone que no permiten ninguna alternativa, uno sólo puede hacerlas tolerables replicando su modelo en la propia forma de vida.

En la nueva *Weltanschauung* de los creadores y diseminadores de opinión, las realidades en cuestión se visualizan conforme al modelo del Dios tardomedieval construido por los franciscanos (en particular los *fratricelli*, su fracción de «Hermanos Menores») y por los nominalistas (el más célebre de los cuales es Guillermo de Ockham). Según el resumen de Michael Allen Gillespie, aquel Dios franciscano y nominalista era «caprichoso, temible en Su poder, incognoscible, impredecible, estricto por la naturaleza o por la razón e indiferente al bien y al mal»[8]. Por encima de todo, Él se mantenía inmutablemente más allá del alcance de la capacidad intelectual y pragmática humana. Nada podía ganarse a través de los esfuerzos por dirigir la mano de Dios, y como todos los intentos de hacerlo estaban condenados a la futilidad y a dar testimonio de

la soberbia humana, eran pecaminosos e indignos de intentarse. Dios no debía nada a los humanos. Una vez que los había hecho independientes y les había encomendado que buscaran su propio camino, Él se quedó al margen y se retiró. En el ensayo sobre la *Dignidad del hombre,* Giovanni Pico della Mirandola, el gran codificador de las ambiciones renacentistas, llenas de seguridad en sí mismas, extrajo las únicas conclusiones que podían derivarse razonablemente de la retirada de Dios. Dios, afirmó, hizo

> del hombre la hechura de una forma indefinida y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, ésos, los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué[9].

Ahora le toca a la sociedad seguir el ejemplo del Dios franciscano y nominalista y retirarse. Peter Drucker, ese Guillermo de Ockham y Pico della Mirandola de la época del capitalismo «líquido moderno» combinados en una sola persona, resumía la nueva sabiduría, en conformidad con el espíritu de los tiempos, en una frase rotunda: «Ya no hay salvación por la sociedad». Depende ahora de los individuos plantear el caso «conforme a su deseo y criterio», probar ese caso y defenderlo contra los promotores de otros casos. No tiene sentido invocar los veredictos de la sociedad (la última de las autoridades a las que el oído moderno se prestaba a escuchar) para apoyar el propio caso: primero, esa invocación no sería creíble porque los veredictos —si es que hay alguno— son desconocidos y seguirán siéndolo; en segundo lugar, algo que se sabe a ciencia cierta de los veredictos de la sociedad es que nunca rigen durante mucho tiempo y que no hay forma de saber qué derrotero van a seguir después; y en tercer lugar, como

el Dios del Medioevo tardío, la sociedad es «indiferente al bien y al mal».

El «multiculturalismo» sólo es sostenible cuando se supone que la sociedad tiene una naturaleza de ese tipo. Si la «sociedad» no tiene más preferencia que la de que los seres humanos construyan sus propias preferencias, aislada o colectivamente, entonces no hay manera de saber si una preferencia es mejor que otra. Comentando el llamamiento de Charles Taylor a aceptar y respetar las diferencias entre culturas comunalmente elegidas, Fred Constant observaba que ese llamamiento tenía un efecto doble: se reconoce el derecho a ser diferente junto con el derecho a la «indiferencia» [10]. Añadiré que, aunque el derecho a la diferencia se otorga a otros, es la norma que quienes conceden semejante derecho usurpen para sí mismos el derecho a permanecer indiferentes; a abstenerse de juzgar. Cuando la tolerancia mutua se combina con la indiferencia, las culturas comunales pueden vivir unas junto a otras, pero rara vez hablan entre sí, y si lo hacen tienden a utilizar el cañón de una pistola como teléfono. En un mundo del «multiculturalismo» las culturas pueden coexistir, pero les resulta difícil beneficiarse de una vida compartida.

Constant pregunta: ¿es el pluralismo cultural un valor por derecho propio, o su valor se deriva de la sugerencia (y la esperanza) de que pueda mejorar la calidad de la existencia compartida? No está claro sin más cuál de las dos respuestas prefiere el programa multiculturalista; la pregunta no es retórica, ni mucho menos, y la elección entre respuestas requeriría que se precisara mejor qué se entiende por «derecho a la diferencia». Caben dos interpretaciones de ese derecho, cuyas consecuencias difieren drásticamente.

Una interpretación implica la solidaridad de los exploradores: como todos, aislada o colectivamente, estamos embarcados en la búsqueda de la mejor forma de humanidad, puesto que a fin de cuentas todos quisiéramos beneficiarnos de ella, cada uno de nosotros explora una vía diferente y trae de la expedición hallazgos que difieren en algo. A priori, no puede declararse que ninguno

de esos hallazgos carezca de valor, y ningún esfuerzo sincero por encontrar la mejor forma para la humanidad común puede descartarse de antemano como errado e indigno de una benévola atención. Al contrario: la variedad de hallazgos hace más probable que sean menos las posibilidades humanas que se pasen por alto y se dejen sin ensayar. Cualquier hallazgo puede beneficiar a todos los exploradores, con independencia del camino que hayan elegido. Eso no significa que todos los hallazgos tengan idéntico valor, sino que su auténtico valor quizá sólo pueda establecerse mediante un prolongado diálogo en el que se permita que sean escuchadas todas las voces y puedan establecerse comparaciones *bona fide,* bien intencionadas. En otras palabras, el reconocimiento de la variedad cultural es el principio, no el fin, del asunto; no es más que un punto de partida para un «proceso político» largo y quizá tortuoso, pero a fin de cuentas beneficioso.

Si hubiera que asumir desde el principio la superioridad de algunos contendientes y la inferioridad de otros, se impediría y haría inviable un auténtico proceso político de diálogo y negociación, orientado a una resolución acordada. Pero ese proceso también se detendría antes de empezar si se impusiera la segunda interpretación de la pluralidad cultural: es decir, si se asumiera (como hace, abierta o tácitamente, el programa «multiculturalista» en su versión más habitual) que cada una de las diferencias existentes es digna de perpetuación por el solo hecho de ser una diferencia.

Charles Taylor rechaza acertadamente la segunda posibilidad:

> Un respeto adecuado por la igualdad requiere algo más que la suposición de que un posterior estudio nos hará ver las cosas de ese modo, pero que en el momento actual hay que juzgar de igual valor las costumbres y creaciones de esas culturas diferentes [...]. En esta forma, la demanda de igualdad de reconocimiento es inaceptable [11].

Sin embargo, Taylor hace depender su negativa de la afirmación de que la pregunta por el valor relativo de las elecciones

culturales tiene que dejarse a un «estudio posterior»: «En esta fase, lo último que uno desea de los intelectuales eurocentristas son juicios positivos sobre el valor de culturas que no han estudiado intensamente». Está claro que el reconocimiento del valor sigue siendo competencia de los intelectuales. Y fiel a la naturaleza de la profesión académica, sería tan erróneo como extraño esperar un juicio meditado sin un «proyecto de estudio» diseñado y desarrollado *sine ira et studio*. «Tras el examen, o encontramos algo de gran valor en la cultura C o no lo encontramos.» Sin embargo, somos nosotros, los investidos de cargos académicos, quienes tenemos competencia para considerar que un hallazgo es un hallazgo. Taylor reprocha a los intelectuales de predisposición «multiculturalista» la traición a su vocación académica, en tanto que debería censurarlos por eludir los deberes del *homo politicus,* miembro de la «comunidad política».

Taylor prosigue sugiriendo que en los casos en los que nos parezca que sabemos que una determinada cultura es valiosa en sí misma y por tanto también digna de perpetuación no debería quedar ninguna duda de que la diferencia encarnada por una determinada comunidad tiene que ser preservada para el futuro, y por tanto es necesario restringir los derechos de los individuos actualmente vivos a tomar elecciones tales que hicieran dudoso el futuro de esa diferencia. Al obligar a sus habitantes a enviar a sus hijos a escuelas francófonas, Quebec —de ningún modo un ejemplo exótico y misterioso, sino cabalmente estudiado y conocido— proporciona a Taylor un modelo de lo que podría (o debería) hacerse en un caso semejante:

> No se trata únicamente de hacer accesible el idioma francés a todos quienes pudieran elegirlo [...]. También implica cerciorarse de que en el futuro exista una comunidad de personas que podrá beneficiarse de la oportunidad de utilizar el idioma francés. Las políticas orientadas a la supervivencia tratan de «crear» activamente miembros de la comunidad asegurándose, por ejemplo, de que generaciones futuras sigan identificándose como francófonas.

Quebec es un caso «blando» (podríamos decir que inocuo), lo que hace mucho más fácil suponer su valor general. La validez de lo que se defiende sería más difícil de sostener si se hubiera elegido otro ejemplo de la «distición cultural con separación»; un caso que, a diferencia del idioma francés (o de cualquier otro idioma), a nosotros, los «intelectuales eurocentristas», multilingües como somos, aunque por lo demás aficionados a nuestras manías y debilidades habituales, nos pareciera detestable y frente al que preferiéramos guardar las distancias, ocultándonos tras proyectos de investigación «todavía no emprendidos» o «aún por concluir». La generalización también nos parecería mucho menos convincente si recordáramos que el francés en el caso de Quebec no es más que un miembro, inusualmente benigno, de una gran familia de casos, la mayoría de los cuales son considerablemente más malignos, que tienden a utilizarse por comunidades de todo el mundo para mantener entre sus filas los miembros vivos y para «crear nuevos miembros» (es decir, para obligar a los recién nacidos o a los no nacidos a permanecer entre sus filas, predeterminando por eso mismo sus elecciones y perpetuando la separación comunal); otros miembros de esa familia son, por ejemplo, la circuncisión femenina o los tocados rituales de las escolares. Si se recuerda esto, puede que estemos más dispuestos a aceptar que, tanto como debemos respetar el derecho de una comunidad a protegerse frente a las fuerzas asimilatorias o atomizadoras administradas por el Estado o por la cultura dominante, debemos respetar igualmente el derecho de los individuos a protegerse contra presiones comunales que deniegan o que impiden la elección. Es notoriamente difícil reconciliar y respetar ambos derechos de manera simultánea y la pregunta que se nos plantea a diario y que debemos responder a diario es cómo actuar cuando chocan. ¿Cuál de los dos derechos es más fuerte, lo suficientemente fuerte como para anular o marginar las demandas que invoca el otro?

Replicando la interpretación de Charles Taylor del derecho al reconocimiento, Jürgen Habermas introduce en el debate otro

valor, el «Estado constitucional democrático», en gran parte ausente del razonamiento de Taylor [12]. Si estamos de acuerdo en que el reconocimiento de la variedad cultural es el punto de partida correcto y adecuado para toda discusión razonable de los valores humanos compartidos, también deberíamos estar de acuerdo en que el «Estado constitucional» es el único marco en el que puede desarrollarse semejante debate. Para aclarar mejor qué es lo que implica la noción, preferiría hablar de «república», o siguiendo a Cornelius Castoriadis, de «sociedad autónoma»: una sociedad autónoma es inconcebible sin la autonomía de sus miembros; una república es inconcebible sin los derechos sólidamente arraigados del ciudadano individual. Esta consideración no resuelve necesariamente la cuestión del conflicto entre la comunidad y los derechos individuales, pero sí evidencia que sin una praxis democrática por parte de individuos con libertad para autoafirmarse, esta cuestión no puede abordarse, y mucho menos resolverse. La protección del individuo de la exigencia de conformidad de su comunidad puede que no sea una tarea «naturalmente» superior a la del empeño de la comunidad en su supervivencia como entidad separada. Pero proteger al individuo/ciudadano de la república tanto de las presiones anticomunales como de las comunales es la condición preliminar para desempeñar cualquiera de esas tareas.

Como afirma Habermas,

> una teoría de los derechos adecuadamente entendida requiere una política del reconocimiento que proteja la integridad del individuo en los contextos de la vida en los que se forma su identidad [...]. Todo lo que se precisa es la actualización consistente del sistema de derechos. Esto sería poco probable, por supuesto, sin movimientos sociales y luchas políticas; [...] el proceso de actualización de derechos está, efectivamente, integrado en contextos que requieren tales discursos como un componente importante de la política: discusiones sobre una concepción compartida de lo bueno y una forma deseada de vida que se reconozca como auténtica.

La universalidad de la ciudadanía es la condición preliminar de toda «política del reconocimiento» que tenga sentido. Y, permítaseme añadir, la universalidad de la humanidad es el horizonte respecto al que tiene que orientarse toda política de reconocimiento para tener sentido. La universalidad de la humanidad no está en oposición con el pluralismo de las formas de vida humana; pero el test de la humanidad auténticamente universal es su capacidad para acomodar el pluralismo y hacer que éste sirva a la causa de la humanidad: permitir y alentar una «discusión continuada sobre la concepción compartida de lo bueno». Semejante test puede aprobarse sólo si se cumplen las condiciones de la vida republicana. Como Jeffrey Weeks señala con agudeza, la discusión sobre los valores comunes que buscamos requiere «la potenciación de las expectativas de vida y la maximización de la libertad humana»:

> No existe un agente social privilegiado para alcanzar los fines; únicamente la multiplicidad de las luchas locales contra el peso de la historia y las diversas formas de dominación y subordinación. La contingencia, no el determinismo, es lo que subyace a nuestro complejo presente [13].

Indudablemente, la visión de lo desigual amedrenta. Pero también puede movilizar para un esfuerzo mayor. Una respuesta posible a la indeterminación es la «ideología del fin de la ideología» y la práctica de la desvinculación. Otra respuesta, igualmente razonable, pero mucho más prometedora, es asumir que la búsqueda intensa de una sola humanidad común y la praxis que se sigue de semejante asunción en ningún otro momento ha sido tan imperativa y urgente como es ahora.

Fred Constant cita a Amin Maalouf, el escritor francolibanés establecido en Francia, a propósito de las reacciones de las «minorías étnicas» ante las presiones culturales entrecruzadas a las que se exponen en su país de acogida. La conclusión de Maalouf es que cuanto más perciban los inmigrantes que su acervo cultural

original se respeta en su nuevo hogar, y cuanto menos perciban que ofenden, y que no son expulsados, amenazados o discriminados debido a su identidad diferente, tanto mejor dispuestos estarán a abrirse a las ofertas culturales del nuevo país y tanto menos convulsivamente se aferrarán a sus propios hábitos separados. Ésta es una idea crucial para las perspectivas del diálogo intercultural. Apunta una vez más a lo que tantas veces hemos vislumbrado antes: por un lado, a la estrecha relación entre el grado de seguridad, por otro, a la «difuminación» del tema de la pluralidad cultural, con la superación de la separación cultural y la disposición a participar en la búsqueda de una única humanidad.

La inseguridad (tanto entre los inmigrantes como entre la población nativa) tiende a transformar la multiculturalidad en «multicomunitarismo». Diferencias culturales profundas o triviales, conspicuas o apenas perceptibles, se utilizan como material de obra en la frenética construcción de muros defensivos y rampas de lanzamiento de misiles. La «cultura» se convierte en sinónimo de fortaleza asediada, y en una fortaleza sitiada se exige a sus habitantes que manifiesten diariamente su lealtad inquebrantable y que se abstengan de cualquier trato familiar con los de fuera. La «defensa de la comunidad» debe ser prioritaria frente a cualquier otro compromiso. El sentarse a la misma mesa con «los extraños», alternar con ellos frecuentando los mismos lugares, y no digamos enamorarse y casarse cruzando las fronteras de la comunidad, son signos de traición y razones para el ostracismo y el destierro. Las comunidades así construidas se convierten en instrumentos orientados principalmente a la perpetuación de la división, la separación, el aislamiento y el extrañamiento.

La seguridad es el enemigo de la comunidad amurallada y cercada. El sentirse seguro hace que el temible océano que nos separa a «nosotros» de «ellos» parezca más bien una atractiva piscina. El tremendo precipicio que se abre entre la comunidad y sus vecinos parece más bien un ameno y cómodo terreno para deambular,

vagabundear y pascar, repleto de gratas aventuras. Comprensiblemente, los defensores del aislamiento comunal tienden a quedarse perplejos ante los síntomas que muestran que los temores que acosan a la comunidad se están disipando; a sabiendas o no, acaban por tener intereses creados en los cañones enemigos que apuntan a los muros de la comunidad. Cuanto mayor es la amenaza, y más profunda es la inseguridad, tanto más probable es que se cierren estrechamente las filas de los defensores y que permanezcan cerradas en el futuro previsible.

La seguridad es una condición necesaria para el diálogo entre culturas. Sin ella hay pocas posibilidades de que las comunidades se abran unas a otras y traben una conversación que pueda enriquecerlas a todas y potenciar la humanidad de su convivencia. Con ella, las perspectivas de las distintas comunidades parecen esperanzadoras.

La seguridad en cuestión, sin embargo, es un problema más amplio de lo que está dispuesta a admitir la mayoría de los abogados del multiculturalismo, en colusión tácita (o inconsciente) con los predicadores de la separación entre comunidades. Limitar la cuestión de la inseguridad endémica a las amenazas, genuinas o supuestas, ejercidas sobre la unicidad sostenida por la comunidad es un error que desvía la atención de las auténticas fuentes de esa inseguridad. Hoy, se busca la comunidad como refugio de las oleadas de turbulencia global que se están acumulando: oleadas que, por lo general, se originan en lugares remotos que ninguna comunidad local puede controlar por sí sola. Las fuentes del abrumador sentimiento de inseguridad están estrechamente arraigadas en la brecha cada vez mayor entre la condición de la «individualidad de jure» y la tarea de adquirir la «individualidad de facto». La construcción de comunidades amuralladas no contribuye en nada a cerrar esa brecha, sino a hacer que cerrarla sea más difícil, mejor dicho, imposible. En vez de apuntar a las fuentes de la inseguridad, desvía de ellas la atención y la energía. Ninguno de los adversarios de la actual guerra de «nosotros contra ellos» obtiene más

seguridad; todos, por el contrario, se convierten en objetivos más fáciles, en «blancos fijos», para las fuerzas globalizadoras, las únicas fuerzas que probablemente se beneficien de la suspensión de la búsqueda de una sola humanidad común y un control conjunto sobre la condición humana.

EPÍLOGO

Echamos en falta la comunidad porque echamos en falta la seguridad, una cualidad crucial para una vida feliz, pero una cualidad que el mundo que habitamos cada vez es menos capaz de ofrecer e incluso más reacio a prometer. Pero la comunidad sigue echándose en falta tenazmente, elude nuestra aprehensión o sigue desmoronándose, porque la forma en la que este mundo nos incita a alcanzar nuestros sueños de una vida segura no nos acerca a su cumplimiento: en vez de mitigarse, nuestra inseguridad aumenta a medida que seguimos adelante, de modo que continuamos soñando, intentándolo y fracasando.

La inseguridad nos afecta a todos, inmersos como estamos en un mundo fluido e impredecible de desregulación, flexibilidad, competitividad e incertidumbre endémicas, pero cada uno de nosotros sufre ansiedad por sí solo, como un problema privado, como un resultado de fracasos personales y como un desafío a su *savoir faire* y agilidad privadas. Se nos pide, como ha observado ácidamente Ulrich Beck, que busquemos soluciones biográficas a contradicciones sistémicas; buscamos la salvación individual de problemas compartidos. Es improbable que esa estrategia logre los resultados que buscamos, puesto que deja intactas las raíces de la inseguridad; además, es precisamente ese recurso a nuestro ingenio y recursos individuales lo que introduce en el mundo la inseguridad de la que queremos escapar.

Cuando a través de la ventanilla del vagón parado en el que estamos, vemos partir el del andén contiguo, muchas veces creemos que es nuestro tren el que ha empezado a moverse. En otro ejem-

plo de ilusión óptica, es nuestro propio yo el que creemos que está fuera del torbellino como el único punto estable en medio de un mundo volátil en el que todas las partes aparentemente sólidas no dejan de aparecer y desaparecer, cambiando de forma y de color cada vez que las miramos. Nuestro cuerpo y nuestra alma tienen una expectativa de vida superior a la de cualquier otra cosa de ese mundo; siempre que buscamos certidumbre, la apuesta más prudente parece invertir en nuestra autoconservación. De modo que tendemos a buscar un remedio para el malestar de la inseguridad en el cuidado de la seguridad, es decir, en el cuidado de la integridad de nuestro cuerpo con todas sus extensiones y trincheras de vanguardia: nuestro hogar, nuestras propiedades, nuestro vecindario. Cuando actuamos así empiezan a parecernos sospechosos quienes nos rodean, y en particular los extraños entre ellos, esos portadores y encarnaciones de lo imprevisto e imprevisible. Los extraños son la amenaza encarnada, por lo que personifican vicariamente esa inseguridad que acosa nuestra vida. De una forma extraña, pero perversa, su presencia es reconfortante, incluso da seguridad: los temores difusos y dispersos, difíciles de individualizar y denominar, tienen ahora un objetivo tangible en el que centrarse; sabemos donde residen los peligros y ya no tenemos que seguir sufriendo plácidamente los golpes del destino. Por fin podemos hacer algo.

Es difícil (y a fin de cuentas humillante) preocuparse por amenazas que no se pueden denominar, y no digamos combatir. Las fuentes de la inseguridad no son visibles y no aparecen en los mapas que se venden en los quioscos de prensa, así que no podemos localizarlas con precisión, igual que no podemos intentar cegarlas. Sin embargo, son demasiado visibles las causas de la amenaza, esas extrañas sustancias que nos llevamos a la boca, o los extraños seres humanos que penetran, sin ser invitados, en las bien conocidas calles por las que caminamos. Están todas, por expresarlo así, a nuestro alcance, por lo que podemos pensar que está en nuestra mano rechazarlas o «desintoxicarnos».

Nada tiene de extraño, pues, que a excepción de los autores de libros académicos y unos pocos políticos (que por lo general, actualmente no ejercen el poder), no oigamos hablar demasiado de «inseguridad existencial» o «incertidumbre ontológica». En vez de esto, oímos mencionar por doquier las amenazas a la seguridad de las calles, hogares y cuerpos, y lo que escuchamos sobre ellas parece concordar con nuestra propia experiencia cotidiana, con las cosas que vemos con nuestros propios ojos. La demanda de limpiar los alimentos que comemos de ingredientes dañinos y potencialmente letales y la demanda de limpiar las calles por las que caminamos de extraños inescrutables y potencialmente letales son las que se escuchan más comúnmente cuando se habla de los modos de mejorar nuestra vida; también son las que parecen más creíbles (es más, obvias) que cualesquiera otras. Estamos dispuestos a calificar de delito y deseamos castigar, cuanto más severamente mejor, las actuaciones que contravengan esas demandas.

El jurista francés Antoine Garapon ha observado que en tanto que las acciones condenables cometidas «en el nivel superior», dentro de las oficinas de las grandes corporaciones multinacionales, suelen pasar desapercibidas —y si llegan, efímeramente, a la opinión pública, se entienden mal y se les presta poca atención— la ira pública alcanza su extremo más colérico y vengativo cuando se trata del daño infligido al cuerpo humano. El *tabagisme* (nombre francés para la adicción al tabaco), los delitos sexuales y el exceso de velocidad, los tres tipos de delito que más intensamente condena la opinión pública y para los que exige penas más duras, no tienen en común nada más que el temor por la seguridad corporal. Philippe Cohen, en su celebrado desafío a las elites políticas en un libro justamente titulado *Protéger ou disparaître (Proteger o desaparecer),* menciona la «violencia urbana» entre las tres principales causas de ansiedad e infelicidad (junto con el desempleo y el desamparo en la vejez). En lo que respecta a la percepción de la opinión pública, parece una verdad obvia que no necesita prueba ni admite discusión la creencia de que la vida

urbana está plagada de peligros y que limpiar las calles de extraños que estorban y auguran peligro es la más urgente de las medidas dirigidas a restablecer la seguridad perdida.

En su perspicaz indagación de qué significa «vivir juntos» en la ciudad contemporánea, Henning Bech señala que, dado que las ciudades en las que la mayoría de nosotros vivimos hoy son «agrupaciones grandes, densas y permanentes de seres humanos heterogéneos en circulación», lugares en los que uno está abocado a moverse entre «una gran multitud, perpetuamente cambiante, de diversos extranjeros que se entremezclan», tendemos a «convertirnos mutuamente en "superficies", por la simple razón de que esto es lo único que una persona puede percibir en el espacio urbano de una multitud de extraños». Lo que vemos «en la superficie» es el único baremo disponible para evaluar a un extraño. Lo que vemos puede prometer placer, pero también presagiar peligro; cuando no son sino superficies lo que encontramos (y siempre «de pasada»), hay pocas oportunidades de negociar y averiguar quién es quién. Y el arte de vivir en una multitud de extraños impide que semejante oportunidad se materialice: interrumpir el encuentro antes de que se filtre debajo de la superficie es la estratagema más común.

En nuestra civilizada época, nos las arreglamos sin marcar al hierro, imponer sambenitos o tocar con capirotes para prevenirnos cuándo y de quién mantener la distancia, pero tenemos numerosos sustitutos que cumplen exactamente esa función. Las superficies están completamente salpicadas de ellos; hay demasiados como para que podamos estar seguros de que somos capaces de verlos todos. A medida que la multitud urbana se va haciendo más diversa, las probabilidades de tropezar con equivalentes modernos de las marcas al hierro aumentan proporcionalmente; y también aumenta la sospecha de que podemos ser demasiado lentos o ineptos para descifrar los mensajes que puedan contener los signos con los que no estamos familiarizados. Por tanto, tenemos razones para sentir miedo, y a partir de ahí sólo hace falta un

pequeño paso para proyectar nuestros temores sobre los extraños que los han desencadenado y culpar a la vida urbana de ser peligrosa: de ser peligrosa por su variedad.

Ay, si la ciudad pudiera ser depurada de la variedad que es demasiado rica y demasiado extensa como para asimilarla y sentirse seguro en ella, pero conservando intacta la variedad suficiente para que la vida urbana siguiera siendo tan estimulante y llena de gratas aventuras como ha sido —para salvar algo de aquella sal de la vida de la que nosotros, los modernos, difícilmente podemos prescindir... pero, al igual que el deseo de nadar y guardar la ropa, ambos afanes son contradictorios. Y sin embargo, las variedades más en boga (y más seductoras) de proyectos comunitarios prometen cumplir ambos deseos a la vez. Es por esa razón por la que esos mismos proyectos son imposibles de cumplir.

La atracción de los sueños comunitarios se basa en la promesa de simplificación: llevada a su límite lógico, la simplificación significa mucha *mismidad* y un mínimo estricto de variedad. La simplificación que se ofrece sólo puede lograrse mediante la separación de las diferencias: reduciendo la probabilidad de que se encuentren y estrechando su grado de comunicación. Este tipo de unidad comunal se basa en la división, separación y mantenimiento de la distancia. Ésas son las virtudes que figuran de forma más destacada en los folletos publicitarios de los refugios comunitarios.

Dado que esa inseguridad, mediada por la canalización de la ansiedad en la preocupación por la seguridad, fue la causa principal de la enfermedad que iba a remediar el comunitarismo, la comunidad del proyecto comunitario no puede sino exacerbar la condición que prometía rectificar. Y lo hará inyectando más potencia a las presiones atomizadoras que fueron y siguen siendo la fuente más abundante de la inseguridad. Este tipo de idea comunitaria también es culpable de endosar y sancionar la elección de seguridad como el lugar en el que debe desplegarse el grueso de la fuerza del disentimiento y en el que debe librarse la batalla decisiva

contra la inseguridad, y por tanto de cooperar en el desvío de la preocupación pública de las fuentes primarias de la ansiedad contemporánea.

En el curso de este tipo de articulación del propósito y de la función de la comunidad, los otros aspectos ausentes de la vida contemporánea (aquéllos directamente relevantes para la solución de los actuales problemas) tienden a quedarse sin tratar y fuera de la agenda. Los dos principales cometidos que debe invocar la comunidad para enfrentarse a las patologías de la sociedad atomizada de hoy en un campo de batalla verdaderamente relevante son, por un lado, la igualdad y los recursos necesarios para reconvertir el destino de los individuos de jure en las capacidades de los individuos de facto y, por otro, ofrecer garantías colectivas frente a las incapacidades y desgracias individuales. El valor de la comunidad original estribaba en esas dos intenciones, independientemente de otros deméritos que pudiera tener. La *pensée unique* de nuestra sociedad de mercado desregulado omite ambos cometidos y proclama abiertamente que son contraproducentes, pero los predicadores de la comunidad, supuestamente adversarios jurados de este tipo de sociedad, son reacios a acudir en defensa de cometidos abandonados.

Todos somos interdependientes en este mundo nuestro, en rápido proceso de globalización, y debido a esta interdependencia ninguno de nosotros puede ser dueño de su destino por sí solo. Hay cometidos a los que se enfrenta cada individuo que no pueden abordarse ni tratarse individualmente. Todo lo que nos separe y nos impulse a mantener nuestra distancia mutua, a trazar esas fronteras y a construir barricadas, hace el desempeño de esos cometidos aún más difícil. Todos necesitamos tomar el control sobre las condiciones en las que luchamos con los desafíos de la vida, pero para la mayoría de nosotros, ese control sólo puede lograrse «colectivamente».

Aquí, en la ejecución de esos cometidos, es donde más se echa en falta la comunidad; y es también aquí, para variar, donde está la

oportunidad de que la comunidad deje de echarse «en falta». Si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entretejida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda a, y se responsabilice de, la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho.

NOTAS

1. La agonía de Tántalo

[1] Ferdinand Tönnies (1979), *Comunidad y asociación*, traducción de José-Francisco Ivars, Barcelona, Península.

[2] Robert Redfield (1971), *The Little Community* and *Peasant Society and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 4 y ss.

[3] Eric Hobsbawm (1994), *The Age of Extremes*, Londres, Michael Joseph, p. 428.

[4] Eric Hobsbawm (1996), «The cult of identity politics», *New Left Review*, 217, p. 40.

[5] Jack Young (1999), *The Exclusive Society*, Londres, Sage, p. 164.

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

[7] Stuart Hall (1996), «Who needs "identity"?», en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, p. 1.

[8] Walter Benjamin (1991), «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften*, tomo I, parte II, Fráncfort, Suhrkamp, pp. 697-698.

2. Rearraigar lo desarraigado

[1] Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon (1996), *Le Nouvel Âge des inégalités*, París, Seouil, p. 32.

[2] Sigmund Freud (1989), «El porvenir de una ilusión», en *Psicología de las masas*, traducción de Luis López-Ballesteros, Madrid, Alianza, especialmente pp. 144 y ss. (2001), *El malestar en la cultura,* Traducción de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.

[3] Thorstein Veblen (1963), *Teoría de la clase ociosa*, traducción de Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 24, 99.

[4] John Stuart Mill (sin fecha), *Principles of Political Economy*, vol. 4, Londres, John W. Parker and Son, cap. 7. [Ed. española, *Principios de economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.]

[5] John Foster (1974), *Class Struggle and the Industrial Revolution*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, p. 33.

3. TIEMPOS DE DESVINCULACIÓN, O LA GRAN TRANSFORMACIÓN, VERSIÓN SEGUNDA

[1] Richard Sennett (2000), *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, traducción de Daniel Najmías, Barcelona, Anagrama, pp. 43-44.

[2] *Ibíd.*

[3] *Ibíd.*, p. 19.

[4] Maurice R. Stein (1960), *The Eclipse of Community: an Interpretation of American Studies*, segunda edición, Nueva York, Harper and Row, p. 329.

4. LA SECESIÓN DE LOS TRIUNFADORES

[1] Richard Rorty (1999), *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, traducción de Ramón José del Castillo, Barcelona, Paidós, p. 80.

[2] Dick Pountain y David Robins, «Too cool to care», extracto de un libro de próxima publicación, *Cool Rules: Anatomy of an Attitude*, citado a partir de *The Editor*, 11 de febrero de 2000, pp. 12-13.

[3] Søren Kierkegaard (1994), *Either/Or*, Princeton, Princeton University Press; citado aquí a partir de David L. Norton y Mary F. Kille (eds.) (1971), *Philosophies of Love*, Totowa, Helix Books, pp. 45-48.

[4] *The Cultural Globalization Project* (primavera de 2000), *Insight*, pp. 3-5.

5. DOS FUENTES DE COMUNITARISMO

[1] Geoff Dench (1986), *Minorities in the Open Society: Prisioners of Ambivalence*, Londres, Roudledge and Kegan Paul, cap. 10.

[2] Ulrich Beck (2002), *La sociedad del riesgo global*, traducción de Jesús Alborés, Madrid, Siglo XXI, p. 2.

[3] R. Rorty (1999), *Forjar nuestro país...*, *op. cit.*, pp. 72, 74.

[4] Ivan Klima (1999), *Between Security and Insecurity*, Londres, Thames and Hudson, pp. 20, 27-28, 44.

[5] Émile Durkheim (1950), *Les Règles de la méthode sociologique*, undécima edición, p. 122; citado aquí a partir de Anthony Giddens (1972), *Emile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 100 [edición en español: *Las reglas del método sociológico y otros escritos*, traducción de Santiago González Noriega, Madrid, Alianza, 2000].

6. DERECHO AL RECONOCIMIENTO, DERECHO A LA REDISTRIBUCIÓN

[1] J. Friedman (1999), «The hybridization of roots...», *op. cit.*, pp. 239, 241.

[2] Nancy Fraser (1999), «Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation», en Detlev Claussen y Michael Werz (eds.), *Kritische Theorie der Gegenwart*, Hanover, Institut für Soziologie an der Universität Hannover, pp. 37-60.

[3] Bruno Latour (1998), «Ein Ding ist ein Thing», *Concepts and Transformations*, 1-2, pp. 97-111.

[4] Cornelius Castoriadis (1997), «Done and to be done», en *Castoriadis Reader*, Oxford, Blackwell, pp. 199, 247.

[5] Harvie Ferguson (1990), *The Science of Pleasure*, Londres, Routledge, pp. 199, 247.

[6] Jacques Ellul (1998), *Métamorphose du bourgeois*, París, La Table Ronde, pp. 81, 91, 94.

[7] Max Weber (1971), *Theory of Social and Economic Organization*, parte 1 de *Wirtschaft und Gesellschaft*, citado aquí a partir de *Max Weber: the Interpretation of Social Reality*, J. E. T. Eldridge (ed.), Londres, Nelson, pp. 87, 90 [edición en español: *Economía y sociedad*, traducción de J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2002].

[8] Loïc Wacquant (1999), *Les Prisons de la misère*, París, Raisons d'Agir, p. 70 [edición en español: *Las cárceles de la miseria*, Madrid, Alianza, 2001].

[9] R. Rorty (1999), *op. cit.*, pp. 83-84.

7. DE LA IGUALDAD AL MULTICULTURALISMO

[1] Geoff Dench (1986), *Minorities in the Open Society...*, *op. cit.*, pp. 23-26, 156, 184.

[2] Jeffrey Weeks (2000), *Making Sexual History*, Cambridge, Polity Press, pp. 182, 240-243.

[3] Saskia Sassen (enero de 2001), «The excesses of globalization and the feminization of survival», *Parallax*.

[4] Geoff Dench (1975), *Maltese in London: a Case-Study in the Erosion of Ethnic Consciousness*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 158-159.

[5] R. Rorty (1999), *op. cit.*, p. 88.

[6] Alain Touraine (1997), «Faux et vrais problèmes», en *Une Société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, París, La Découverte.

8. EL GUETO COMO REFERENCIA

[1] Paul Virilio (1999), *La inercia polar*, traducción de Miguel Rubio, Madrid, Trama.

[2] Richard Sennett (1999), «Growth and failure: the new political economy and its culture», en Mike Featherstone y Scott Lash (eds.), *Spaces of Culture: City-Nation-World*, Londres, Sage, p. 15.

[3] Sharon Zukin (1995), *The Culture of Cities*, Oxford, Blackwell, pp. 39, 38.

[4] Loïc Wacquant (otoño/invierno de 1995), «"A black city within the white"; revisiting America's dark ghetto», *Black Renaissance*, 2.1, pp. 141-151.

[5] Richard Sennett (1996), *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Londres, Faber, p. 194.

[6] Loïc J. D. Wacquant (1993), «Urban outcasts: stigma and division in the black American ghetto and the French urban periphery», *International Journal of Urban and Regional Research*, 17.2, pp. 365-383.

[7] Loïc J. D. Wacquant (1997), «Elias in the dark ghetto», *Amsterdam Sociologisch Tijdschrift*, 24.3-4, pp. 340-349.

[8] Loïc Wacquant (1999), «How penal common sense comes to Europeans: notes on the transatlantic discussion of the neoliberal *doxa*», *European Societies*, 1.3, pp. 319-352.

9. ¿MÚLTIPLES CULTURAS, UNA SOLA HUMANIDAD?

[1] Russell Jacoby (1999), *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nueva York, Basic Books.

[2] Daniel Cohen (1996), *Nos Temps modernes*, París, Flammarion, pp. 56, 60-61 [edición en español: *Nuestros tiempos modernos*, traducción de Alejandra Montoro, Barcelona, Tusquets, 2001].

[3] Alain Ehrenberg (1998), *La Fatigue d'être*, París, Odile Jacob.

[4] Robert Linhart (1998), «L'évolution de l'organisation de travail», en Jacques Kergouat et al. (eds.), *Le Monde du travail*, París, La Découverte.

[5] Jean-Joseph Goux (1990), *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 200, 202.

[6] Ellul (1998), *Métamorphose...*, *op. cit.*, p. 277.

[7] Heather Höpfl (1997), «The melancholy of the black widow», en Kevin Hetherington y Rolland Munro (eds.), *Ideas of Difference*, Oxford, Blackwell, pp. 236-237.

[8] Michael Allen Gillespie (1999), «The theological origins of modernity», *Critical Review*, 13.1-2, pp. 1-30.

[9] Pico della Mirandola (1984), *De la dignidad del hombre*, edición preparada por Luis Martínez Gómez, Madrid, Editora Nacional, p. 105.

[10] Fred Constant (2000), *Le Multiculturalisme*, París, Flammarion, pp. 89-94.

[11] Charles Taylor (1994), «The policy of recognition», en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, pp. 88-89, 98-99.

[12] Jürgen Habermas (1994), «Struggles for recognition in the democratic constitutional regime», en A. Gutman (ed.), *ibid.*, pp. 125, 113.

[13] Jeffrey Weeks (1993), «Rediscovering values», en Judith Squires (ed.), *Principled Positions*, Londres, Lawrence and Wishart, pp. 208-209.

ÍNDICE ANALÍTICO

Adán y Eva, 2, 3
asimilación, 89, 90, 91, 92
autoridad de los expertos, 58
autoridad del número, 58

Ballard, J. G., 62
Barth, Frederick, 11
Bateson, Gregory, 99
Beck, Ulrich, 55, 97, 141,
Bech, Henning, 144
Benjamin, Walter, 12
Bourdieu, Pierre, 35, 127
Burnham, James, 33, 34

capitalismo, 23, 24, 28, 34, 47, 131
Castoriadis, Cornelius, 74, 75, 136
celebridades; *véase también* ídolos, 61, 62, 63, 122
círculo cálido, 4, 8, 60
Cohen, Daniel, 125
Cohen, Philippe, 143
Collini, Stefan, 57
comunidad estética, 60, 61, 65, 66
comunidad ética, 73
comunidad imaginada, X
comunidad realmente existente, X, 8, 11
comunidades de carnaval, 67
comunidades percha, 10, 66
confianza, IX, X, 1, 9, 16, 24, 29, 36, 37, 39, 41, 59, 82, 94, 95, 96, 97, 108, 113, 119, 128
Constant, Fred, 132, 137
cosmopolitismo, 51, 53
criminalización de la pobreza, 117
Christie, Neil, 117

Davis, Mike, 111
Dench, Geoff, 53, 85, 89, 92, 99
derechos humanos, 69, 70, 71, 72, 92
derroche, 128, 129, 130
desregulación, 35, 55, 94, 118, 141
desvinculación, 24, 33, 35, 37, 39, 41, 43, 45, 75, 81, 101, 103, 122, 124, 125, 130, 137
Don Juan, 48, 49
Drucker, Peter, 131
Durkheim, Émile, 61, 64, 113

Ehrenberg, Alain, 125
elite global, 49, 51, 52, 56, 57, 58, 103
Ellul, Jacques, 77, 128
emancipación, 7, 15, 17, 18, 20, 21, 24, 83, 92
enjambres, 124, 126
entendimiento, X, 3, 4, 5, 7, 8, 25, 28, 125
ética del trabajo, 21, 23, 47
exceso, 62, 66, 122, 126, 128, 129, 130, 143
extraños, VIII, X, 52, 62, 89, 90, 99, 111, 112, 138, 142, 143, 144, 145

extraterritorialidad, 45, 49, 50, 55, 65

fábrica fordista, 31
felicidad, 2, 3, 12, 63, 76, 77, 78, 143
Ferguson, Harvie, 76
Fitoussi, Jean-Paul, 15, 16
Ford, Henry, 27
Foster, John, 25
Fraser, Nancy, 72, 73
Freud, Sigmund, 17, 18, 19, 22
Friedman, Jonathan, 10, 70, 71, 74, 102

Garapon, Antoine, 143
gestión, 31, 33, 34, 70, 94, 124, 126
Giddens, Anthony, 17
Gillespie, Michael Allen, 130
globalización, 9, 10, 50, 55, 93, 104, 107, 146
Goux, Jean-Joseph, 127
Guillermo de Ockham, 130, 131

Habermas, Jürgen, 135, 136
Hall, Stuart, 11
Heidegger, Martin, 3, 5
hibridación, 53
Hobsbawm, Eric, 9
homogeneidad, 7, 28, 87, 113
Honneth, Axel, 72
Höpfl, Heather, 128
humanidad, 19, 75, 76, 121, 132, 133, 137, 138, 139, 140

identidad, 9, 10, 11, 42, 52, 56, 59, 60, 61, 79, 80, 85, 88, 89, 94, 95, 96, 103, 117, 129, 136, 138
ídolos; *véase también* celebridades, 63, 64, 65
individualización, 16, 17, 81
inseguridad, 9, 11, 16, 17, 35, 36, 109, 110, 111, 126, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 146
instinto del trabajo eficaz, 23, 29, 30

Jabès, Edmund, 39
Jacoby, Russell, 121
justicia, 69, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 81, 83

Kant, Emmanuel, 60
Kierkegaard, Søren, 48
Klee, Paul, 12
Klima, Paul, 60, 62, 63, 64

Latour, Bruno, 74
liberalismo, 88
Linhart, Robert, 126

Maalouf, Amin, 137
Marx, Karl, 23, 24, 33, 124, 125, 127
Mayo, Elton, 30
Menenio Agripa, 46
migración, 97, 98
Mill, John Stuart, 25, 26
minorías étnicas, 85, 86, 91, 92, 99, 137
modernidad líquida, 73, 74, 118
Moore, hijo, Barrington, 76, 77
multiculturalismo, 85, 103, 104, 121, 122, 130, 132, 139

nacionalismo, 87, 88
Parsons, Talcott, 18
Pico della Mirandola, Giovanni, 15, 16, 20, 131
pobreza, 57, 111, 116
Polanyi, Karl, 23
Pountain, Dick, 46
privación relativa, 76, 78, 81
progreso, 12, 13, 18, 87, 103

Redfield, Robert, 6, 7, 86
Reich, Robert, 45

Roberts, Yvonne, 41
Robins, David, 46, 47
Rorty, Richard, 45, 56, 57, 82, 100, 101, 102
Rosanvallon, Pierre, 15, 16
Rosenberg, Göran, 4, 5

Saint-Simon, Claude, 124
Sassen, Saskia, 98
Simmel, Georg, 127
sociedad buena, 74
Stein, Maurice R., 42
Steiner, George, 64

Tántalo, 1, 2, 3, 11
Taylor, Charles, 72, 132, 133, 134, 135, 136
Taylor, Frederick, 28, 30
Thomas, W. I., 96
Tocqueville, Alexis de, 25
Tonnies, Ferdinand, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 31
Touraine, Alain, 103

Veblen, Thorstein, 21, 22, 23
vinculación, 26, 27, 34, 35, 36, 79, 124, 126
Virilio, Paul, 107

Wacquant, Loïc J. D., 113, 114, 116, 117, 119
Weber, Max, 23, 29, 39, 60, 79, 80, 83, 115
Weeks, Jeffrey, 94, 96, 137
Williams, Raymond, IX

Young, Jock, 9

Zukin, Sharon, 111