



El arte
de la vida
—
Zygmunt
Bauman

De la vida como obra de arte

Contextos

ZYGMUNT BAUMAN

EL ARTE DE LA VIDA

De la vida como obra de arte

PAIDÓS 
Buenos Aires • Barcelona • México

Título original: *The art of life*, de Zygmunt Bauman
Originalmente publicado en inglés por Polity Press, Cambridge,
Reino Unido, en 2008

Traducción de Dolors Udina

Cubierta de Compañía

Bauman, Zygmunt

El arte de la vida : de la vida como obra de arte . - 1a ed. -
Buenos Aires : Paidós, 2009.

176 p. ; 23x15 cm. - (Contextos; 52145)

Traducido por: Dolors Udina

ISBN 978-950-12-6906-2

I. Sociología . I. Udina, Dolors , trad. II. Título
CDD 301

1ª edición en Argentina, 2009

cultura Libre

- © 2008, Zygmunt Bauman
- © 2009 de la traducción, Dolors Udina
- © 2009 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica SA,
Av. Diagonal 662-664, Barcelona
- © de esta edición,
Editorial Paidós SAICF,
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Buenos Aires Print,
Sarmiento 459, Lanús, en abril de 2009
Tirada: 3000 ejemplares

ISBN 978-950-12-6906-2

No eres una entidad aislada sino una parte única e irremplazable del cosmos. No lo olvides. Eres una pieza esencial del rompecabezas de la humanidad.

EPICTETO

Vivir felices, todos lo quieren, pero andan a ciegas tratando de averiguar qué es lo que hace feliz una vida; y hasta tal punto no es fácil alcanzar la felicidad en la vida que, cuanto más apresuradamente se dejan llevar hacia ella, tanto más se alejan si se desvían del camino.

SÉNECA

Sumario

<i>Introducción: ¿Qué hay de malo en la felicidad?</i>	11
1. Las miserias de la felicidad	33
2. Nosotros, los artistas de la vida	67
3. La elección	115
<i>Epílogo: De la organización y de organizarse</i>	151
<i>Notas</i>	161
<i>Índice</i>	169

Introducción

¿QUÉ HAY DE MALO EN LA FELICIDAD?

La pregunta del título puede sorprender a más de un lector. Es lo que pretende: sorprender y provocar una pausa para la reflexión. ¿Una pausa en qué? La búsqueda de la felicidad, que ocupa nuestro pensamiento gran parte del tiempo y llena la mayor parte de nuestra vida —como seguramente reconocerán la mayoría de los lectores—, no puede reducir su presencia ni mucho menos detenerse... más que por un momento (fugaz, siempre fugaz).

¿Por qué esta pregunta nos desconcierta? Porque preguntar «qué hay de malo en la felicidad» es como preguntar qué hay de cálido en el hielo o qué hay de hediondo en la rosa. Siendo el hielo incompatible con el calor y la rosa con el hedor, este tipo de preguntas asume la verosimilitud de una coexistencia *inconcebible* (donde hay calor no puede haber hielo). En realidad, ¿cabría la posibilidad de que hubiera algo *malo* en la *felicidad*? ¿Acaso la palabra felicidad no es sinónimo de la *ausencia* del mal? ¿De la *imposibilidad* de su presencia? ¿De la imposibilidad de *todo y cualquier* tipo de mal?

Sin embargo, ésta es la pregunta que plantea Michael Rustin,¹ como la ha planteado antes que él un buen número de personas preocupadas y como probablemente lo harán otros en el futuro. Rustin explica la razón: sociedades como la nuestra, movidas por millones de hombres y mujeres que buscan la felicidad, se vuelven más prósperas, pero no está nada claro que se vuelvan más felices. Parece como si la búsqueda humana de la felicidad fuera un engaño. Todos los datos empíricos disponibles sugieren que entre las poblaciones de sociedades desarrolladas puede no existir una relación entre una riqueza cada vez mayor, que se considera el principal vehículo hacia una vida feliz, y un mayor nivel de felicidad.

La estrecha correlación entre crecimiento económico y felicidad suele considerarse una de las verdades más incuestionables, quizás incluso la más evidente. Por lo menos, esto es lo que nos dicen los polí-

ticos más conocidos, y de mayor prestigio, sus asesores y sus portavoces, y lo que nosotros, que tendemos a confiar en sus opiniones, repetimos sin pararnos a pensar ni a reflexionar. Tanto ellos como nosotros partimos de la base de que la correlación es cierta. Queremos que ellos actúen según esta creencia con mayor resolución y energía y les deseamos suerte con la esperanza de que su éxito (es decir, el aumento de nuestros ingresos, del saldo de nuestra cuenta, del valor de nuestras posesiones, inversiones y patrimonio) añada calidad a nuestras vidas y nos haga sentir más felices de lo que somos.

Según prácticamente todos los informes de investigaciones analizados y valorados por Rustin, «las mejoras en el nivel de vida de naciones como Estados Unidos o Gran Bretaña no van asociadas a mejora alguna —más bien un poco a la inversa— en el bienestar subjetivo». Robert Lane ha comprobado que, a pesar del espectacular crecimiento masivo de los ingresos de los estadounidenses en los años de la posguerra, su sensación de felicidad había disminuido.² Y Richard Layard, a partir de los datos comparativos de toda la nación, ha llegado a la conclusión de que si bien los índices de satisfacción vital suelen crecer en paralelo con el producto interior bruto, sólo lo hacen hasta el punto en que la necesidad y la pobreza dan paso a la satisfacción de las necesidades esenciales de «supervivencia». A partir de este punto dejan de crecer e incluso tienden a bajar, a veces de forma drástica, con mayores niveles de riqueza.³ En conjunto, sólo unos pocos puntos porcentuales separan a países con una renta anual per cápita de entre 20.000 y 35.000 dólares de aquellos que quedan por debajo de la barrera de los 10.000 dólares. La estrategia de hacer feliz a la gente elevando sus ingresos no parece que funcione. En cambio, un índice social que parece haber crecido de forma espectacular con el aumento del nivel de vida, al menos con la misma rapidez que se prometía y se esperaba que aumentara el bienestar subjetivo, es la incidencia de criminalidad: hay más robos de casas y de automóviles, más tráfico de drogas, más atracos y más corrupción económica. También hay una incómoda y molesta sensación de inseguridad, difícil de soportar y ya no digamos de vivir con ella de forma permanente, una incertidumbre «ambiental» y difusa, ubicua aunque aparentemente inespecífica y poco fundamentada y, por esta razón, más irritante y enojosa todavía.

Estas conclusiones son profundamente decepcionantes si tenemos en cuenta que es precisamente el aumento del volumen general de fe-

licidad «del mayor número de personas» —un aumento basado en el crecimiento económico y una mayor disposición de dinero y de crédito— lo que nuestros gobernantes han declarado durante las últimas décadas que era el principal objetivo de su política así como de las estrategias «políticas de la vida» de nosotros, sus ciudadanos. El crecimiento económico también ha servido como vara para medir el éxito y el fracaso de las políticas gubernamentales y de nuestra búsqueda de la felicidad. Incluso podríamos decir que nuestra era moderna empezó en serio con la proclamación del derecho humano universal de buscar la felicidad y la promesa de demostrar su superioridad sobre las formas de vida que reemplazaba, haciendo que esta búsqueda de la felicidad fuera menos engorrosa y ardua y, al mismo tiempo, más efectiva. Por tanto, cabe preguntarse si los medios propuestos para conseguir tal demostración (principalmente el crecimiento económico continuado medido por el incremento del «producto interior bruto») fueron mal elegidos. En este caso, ¿cuál fue exactamente el error en dicha elección?

Teniendo en cuenta que el único denominador común de la gran variedad de productos del trabajo humano, intelectual y físico es el precio de mercado que alcanzan, la estadística del «producto interior bruto», orientada a expresar el crecimiento o la disminución de la disponibilidad de productos, registra la cantidad de dinero que cambia de manos en el curso de las transacciones de compra y venta. Aparte de si los índices del PIB cumplen correctamente o no su función declarada, queda todavía la cuestión de si deberían de tratarse, como suele hacerse, como indicadores del crecimiento o descenso de la felicidad. Se parte de la base de que, si el gasto crece, debe coincidir con un movimiento ascendente similar en la felicidad de los que gastan, pero esto no es evidente a primera vista. Si, por ejemplo, la búsqueda de la felicidad como tal, que sabemos que es una actividad absorbente, erizada de riesgos, que consume la energía y castiga los nervios, lleva a una mayor incidencia de depresiones mentales, sin duda gastaremos más dinero, pero en antidepresivos. Si, gracias a una mayor cantidad de automóviles, crece el número de víctimas de accidente, también crece el gasto sanitario y el de las reparaciones de coches. Si la calidad del agua del grifo sigue deteriorándose en todas partes, gastaremos cada vez más dinero en agua embotellada, que deberemos transportar en mochilas o bolsas en nuestros desplazamientos, largos

o cortos. (Y se nos obligará a dejar la botella antes de traspasar el control de seguridad de un aeropuerto y tendremos que comprar otra una vez pasado.) En todos estos casos y en una multitud de situaciones parecidas, hay más dinero que cambia de manos y se hincha el PIB. Esto es indudable; lo que es menos evidente es que se produzca un crecimiento paralelo de la felicidad de los consumidores de antidepresivos, las víctimas de accidentes, los portadores de botellas de agua mineral y, en general, de todos aquellos a quienes les preocupa la mala suerte y temen que les llegue el turno de sufrir.

En realidad, nada de esto es nuevo. Como nos recordó Jean-Claude Michéa recientemente en su oportuna revisión de la enrevesada historia del «proyecto moderno»,⁴ el 18 de marzo de 1968, en el fragor de la campaña presidencial, Robert Kennedy ya lanzó un mordaz ataque contra la falsedad en que se basa la idea de que el PIB es una medida de la felicidad:

Nuestro PIB tiene en cuenta, en sus cálculos, la contaminación atmosférica, la publicidad del tabaco y las ambulancias que van a recoger a los heridos de nuestras autopistas. Registra los costes de los sistemas de seguridad que instalamos para proteger nuestros hogares y las cárceles en las que encerramos a los que logran irrumpir en ellos. Conlleva la destrucción de nuestros bosques de secuoyas y su sustitución por urbanizaciones caóticas y descontroladas. Incluye la producción de napalm, armas nucleares y vehículos blindados que utiliza nuestra policía antidisturbios para reprimir los estallidos de descontento urbano. Recoge [...] los programas de televisión que ensalzan la violencia con el fin de vender juguetes a los niños. En cambio, el PIB no refleja la salud de nuestros hijos, la calidad de nuestra educación ni el grado de diversión de nuestros juegos. No mide la belleza de nuestra poesía ni la solidez de nuestros matrimonios. No se preocupa de evaluar la calidad de nuestros debates políticos ni la integridad de nuestros representantes. No toma en consideración nuestro valor, sabiduría o cultura. Nada dice de nuestra compasión ni de la dedicación a nuestro país. En una palabra: el PIB lo mide todo excepto lo que hace que valga la pena vivir la vida.

Robert Kennedy murió asesinado pocas semanas después de haber publicado esta feroz diatriba y de haber declarado su intención de restituir la importancia de lo que hace que la vida merezca la pena, por

lo que nunca sabremos si habría intentado, ni desde luego conseguido, materializar sus palabras en caso de haber sido elegido presidente de Estados Unidos. Lo que sí sabemos es que en los cuarenta años transcurridos desde entonces ha habido pocas muestras, por no decir ninguna, de que su mensaje fuera escuchado, comprendido, aceptado o recordado. Tampoco se ha visto ningún gesto por parte de nuestros representantes electos para rechazar o negarse a reconocer la pretensión de los mercados de materias primas de desempeñar el papel esencial en el camino hacia una vida llena de significado y de felicidad, ni ha habido pruebas por nuestra parte de inclinación alguna a reformar nuestras estrategias vitales en consecuencia.

Los observadores señalan que aproximadamente la mitad de los bienes cruciales para la felicidad humana no tienen precio de mercado y no se venden en las tiendas. Sea cual sea la disponibilidad de efectivo o de crédito que uno tenga, no hallará en un centro comercial el amor y la amistad, los placeres de la vida hogareña, la satisfacción que produce cuidar a los seres queridos o ayudar a un vecino en apuros, la autoestima que nace del trabajo bien hecho, la satisfacción del «instinto profesional» que es común a todos nosotros, el aprecio, la solidaridad y el respeto a nuestros compañeros de trabajo y a todas las personas con quienes nos relacionamos; tampoco allí encontraremos la manera de liberarnos de las amenazas de desconsideración, desprecio, rechazo y humillación. Más aún, ganar el dinero suficiente para poder comprar aquellos bienes que sólo se encuentran en las tiendas supone una pesada carga sobre el tiempo y la energía que podríamos invertir en la obtención y disfrute de los otros bienes no comerciales citados hace un momento y que no están a la venta. Bien puede suceder, y sucede con frecuencia, que lo que se pierda supere lo que se gane y que la infelicidad causada por la reducción del acceso a los bienes que «el dinero no puede comprar» supere la capacidad del aumento de los ingresos de generar felicidad.

El consumo requiere tiempo (como lo requiere ir de compras) y, naturalmente, los vendedores de bienes de consumo están interesados en reducir al mínimo el tiempo dedicado al placentero arte de consumir. Simultáneamente, les interesa recortar el máximo posible, o eliminar totalmente, las actividades necesarias que ocupan mucho tiempo pero generan pocos beneficios. Por la frecuencia con que aparecen en sus catálogos comerciales, las promesas en las descripciones de los

productos que ofrecen —como «no exige esfuerzo alguno», «no se necesita ningún tipo de preparación», «disfrutará de (música, vistas, delicias del paladar, la blancura de su blusa, etc.) en cuestión de minutos», o «basta con un solo toque»— parecen partir de la idea de que hay una convergencia entre el interés del vendedor y el del comprador. Este tipo de promesas constituyen una admisión indirecta o encubierta por parte de los vendedores de que no desean que los compradores dediquen demasiado tiempo a disfrutar de lo que han adquirido, malgastando de este modo un tiempo que podrían dedicar a hacer otra escapada a las tiendas, aunque evidentemente también deben mostrarse como un punto de venta muy fiable. Deben de haber descubierto que el posible comprador desea resultados rápidos y una implicación mínima de sus facultades mentales o físicas... probablemente para disponer de tiempo para alternativas más atractivas. Si las latas pueden abrirse con menos esfuerzo (el esfuerzo es «malo para usted») gracias a un ingenioso abrelatas electrónico, se dispondrá de más tiempo para ir al gimnasio y ejercitarse con una serie de aparatos que prometen una variedad de esfuerzos (que sí son «buenos» para usted). Sea cual sea la ganancia derivada de un intercambio así, su efecto en la suma total de felicidad es desde luego muy poco claro.

Laura Potter emprendió una ingeniosa exploración de todo tipo de salas de espera con el convencimiento de que encontraría a «personas impacientes, contrariadas y enfadadas que maldecirían cada milisegundo perdido» y que estarían desesperadas por la necesidad de esperar para resolver el «asunto urgente» que las hubiera llevado hasta allí.⁵ Con nuestro «culto a la satisfacción inmediata», reflexionaba, muchos de nosotros «hemos perdido la capacidad de esperar»:

Vivimos en una época en la que «esperar» se ha convertido en una mala palabra. Poco a poco hemos erradicado en la medida de lo posible la necesidad de esperar para algo, y el último adjetivo de máxima actualidad es «instantáneo». No podemos esperar doce minutos escasos para que el agua de nuestro arroz comience a hervir, por lo que hemos creado una versión de arroz que se calienta en el microondas en dos minutos. No podemos esperar a que aparezca el señor o la señora ideal, por lo que quedamos con el primero que pasa. [...] En nuestras vidas sometidas a la presión del tiempo, parece que el ciudadano británico del siglo XXI ya no dispone de tiempo para esperar.

Para su gran sorpresa (y posiblemente para la de muchos de nosotros), Laura Potter encontró un cuadro muy diferente. Allá donde iba, percibía la misma sensación: «La espera era un placer. [...] El hecho de esperar parecía haberse convertido en un lujo, una ventana en nuestras vidas sujetas a horarios apretados. En nuestra cultura del “ahora”, de BlackBerrys, ordenadores portátiles y teléfonos móviles, los “esperantes” veían la sala de espera como una especie de refugio». Tal vez la sala de espera —reflexiona Potter— nos recuerda el arte, inmensamente placentero aunque olvidado, de la relajación.

Los placeres de la relajación no son los únicos que hemos dejado en el altar de una vida apresurada con el fin de ahorrar tiempo para poder ir tras otras cosas. Cuando los efectos de lo que un día conseguimos gracias a nuestro ingenio, dedicación y habilidad lograda a base de esfuerzo se «externalizan» a un artilugio que sólo exige el pase de la tarjeta de crédito o el accionamiento de un botón, en el camino se pierde algo que solía hacer feliz a mucha gente y que probablemente era vital para la felicidad de todos: el orgullo del «trabajo bien hecho», de la destreza, la inteligencia o la habilidad en la realización de una tarea complicada o la superación de un obstáculo indómito. A la larga, las habilidades adquiridas en otro tiempo, e incluso la capacidad de aprender y dominar nuevas técnicas, caen en el olvido, y con ellas desaparece el gozo de satisfacer el instinto profesional, esta condición vital de la autoestima, tan difícil de reemplazar, así como también la felicidad generada por el respeto hacia uno mismo.

Los mercados, desde luego, se aplican en reparar el daño causado con la ayuda de sustitutos hechos en la fábrica del «hágalo usted mismo», productos que ya no puede hacer usted mismo por falta de tiempo y de vigor. Siguiendo las sugerencias del mercado y haciendo uso de sus servicios (pagados y generadores de beneficios), invitamos por ejemplo a nuestro socio a comer en un restaurante, alimentamos a nuestros hijos con hamburguesas de McDonald's o llegamos a casa cargados con comida preparada en vez de improvisar algo en nuestra propia cocina; o compramos regalos caros para nuestros seres queridos a fin de compensar el poco tiempo que les dedicamos y la falta de ocasiones para hablar unos con otros, así como la escasez o ausencia total de manifestaciones convincentes de interés, atención y cariño personal. Ni siquiera el buen sabor de los platos del restaurante o el alto precio y las etiquetas de marcas prestigiosas que llevan los regalos

que venden en la tienda están a la altura del valor añadido de felicidad de los productos cuya ausencia o escasez tratamos de compensar: productos como reunirse alrededor de una mesa llena de alimentos que hemos preparado conjuntamente con la idea de compartirlos o ser escuchado con atención y sin prisas por una persona importante para nosotros a quien interesan nuestros pensamientos más íntimos, nuestras esperanzas y temores, y otras pruebas similares de atención amorosa, compromiso y cariño. Puesto que no todos los bienes necesarios para la «felicidad subjetiva», y especialmente los que no pueden ponerse a la venta, tienen un común denominador, es imposible cuantificarlos; ningún aumento en la cantidad de un bien puede compensar plena y verdaderamente la ausencia de otro bien de calidad y origen distintos.

Cualquier ofrecimiento requiere cierto sacrificio por parte del donante y es precisamente la conciencia de este sacrificio lo que genera en él una sensación de felicidad. Los regalos que no requieren esfuerzo ni sacrificio y que, por tanto, no van acompañados de la renuncia de otros valores codiciados, carecen de valor en este sentido. El gran psicólogo humanista Abraham Maslow y su hijo pequeño compartían su predilección por las fresas. Su esposa y madre los obsequiaba con fresas a la hora del desayuno. «Mi hijo —me contó Maslow—, como la mayoría de los niños, era impaciente, impetuoso, incapaz de saborear lentamente las delicias de las fresas y prolongar el placer de degustarlas. Se zampaba su plato en un instante y entonces fijaba su mirada codiciosa en el mío, que estaba todavía casi lleno. Cada vez que ocurría eso, yo le daba mis fresas. Y ¿sabes qué? —concluía—, recuerdo que aquellas fresas me sabían mejor en su boca que en la mía...» Los mercados han detectado perfectamente la oportunidad de capitalizar el impulso al sacrificio, fiel compañero del amor y la amistad. Han comercializado este impulso de la misma manera que otras necesidades o deseos cuya satisfacción se considera indispensable para la felicidad humana (una Casandra de nuestros tiempos nos aconsejaría desconfiar de los mercados incluso cuando nos ofrecen regalos...). El sacrificio, actualmente, significa sobre todo y casi exclusivamente privarse de una suma importante o muy importante de dinero: un acto que puede contabilizarse debidamente en las estadísticas del PIB.

Para concluir: pretender que la cantidad y la calidad de la felicidad humana se pueden conseguir centrandó la atención en un solo

parámetro, el PIB, es extremadamente engañoso. Cuando esta pretensión se convierte en un principio político también puede resultar perjudicial, con consecuencias contrarias a las que supuestamente se perseguían.

En cuanto los bienes que dan realce a la vida inician su desplazamiento desde el reino de lo no monetario al reino del mercado de bienes de consumo, no hay quien los pare. El movimiento tiende a crear su propia inercia y deviene propulsado y acelerado por él mismo, limitando cada vez más los bienes que, por su naturaleza, sólo pueden producirse de forma personal y sólo florecen tras el establecimiento de unas relaciones humanas intensas e íntimas. Cuanto más difícil es ofrecer a los demás este tipo de bienes, los que el dinero no puede comprar, o cuanto más escasea la voluntad de colaborar con otros en su producción (una voluntad de cooperación que a menudo se considera el producto más satisfactorio que se puede ofrecer), más profundos son los sentimientos de culpa y la infelicidad resultantes. El deseo de expiar y redimir esta culpa empuja al pecador a buscar en el mercado productos cada vez más caros para sustituir lo que ya no puede ofrecer a las personas con las que vive, y a pasar más horas lejos de ellos para ganar más dinero. La oportunidad de producir y compartir esos bienes personales tristemente añorados, que uno no puede pensar ni ofrecer por culpa del exceso de trabajo y del cansancio, resulta en consecuencia aún más empobrecida.

Parece, pues, que el *crecimiento del «producto interior bruto»* es un índice bastante pobre para medir el *crecimiento de la felicidad*. Más bien puede verse como un indicador sensible de las estrategias, por caprichosas o engañosas que puedan ser, que en nuestra búsqueda de la felicidad nos hemos visto persuadidos, engatusados u obligados a adoptar. Lo que sí podemos observar en las estadísticas del PIB es que muchas de las rutas seguidas por los buscadores de felicidad se han rediseñado y pasan ya por las tiendas, el terreno primordial para el cambio de manos del dinero, tanto si la estrategias adoptadas por los buscadores de felicidad difieren en otros aspectos (y difieren) como si no, y tanto si las rutas que aconsejan varían en otros aspectos (y varían) como si no. De estas estadísticas podemos deducir cuán extendida y fuerte es la *creencia* de que hay un vínculo íntimo entre la felicidad y el volumen y la calidad del consumo: un supuesto que subyace tras todas las estrategias comerciales. También podemos reconocer con cuánto

éxito aprovechan los mercados esta presunción más o menos oculta como motor generador de beneficio al identificar el consumo que genera felicidad con el consumo de los productos y servicios que se ofrecen a la venta en las tiendas. En este aspecto, el éxito comercial representa una excusa lamentable y, en definitiva, un fracaso abominable de la búsqueda de la felicidad que era lo que pretendía favorecer.

Uno de los efectos fundamentales de equiparar la felicidad con la compra de artículos que se espera que generen felicidad consiste en eliminar la posibilidad de que este tipo de búsqueda de la felicidad llegue algún día a su fin. La búsqueda de la felicidad nunca se acabará, puesto que su fin equivaldría al fin de la propia felicidad. Al no ser alcanzable el *estado* de felicidad estable, sólo la *persecución* de este objetivo porfiadamente huidizo puede mantener felices (por moderadamente que sea) a los corredores que la persiguen. La pista que conduce a la felicidad no tiene línea de meta. Los medios ostensibles se convierten en fines y el único consuelo disponible ante lo escurridizo de este soñado y codiciado «estado de felicidad» consiste en seguir corriendo; mientras uno sigue en la carrera, sin caer agotado y sin ver una tarjeta roja, la esperanza de una victoria final sigue viva.

Al pasar sutilmente el sueño de felicidad desde la visión de una vida plena y gratificante a una búsqueda de los medios que uno cree necesarios para alcanzar esta vida, los mercados se encargan de que esta búsqueda nunca termine. Los objetivos de la búsqueda se reemplazan unos a otros con una velocidad asombrosa. Los perseguidores (y por descontado sus celosos entrenadores y guías) comprenden perfectamente que, si la búsqueda es para alcanzar un propósito declarado, los objetivos alcanzados tienen que quedar pronto fuera de uso, perder su lustre, su atractivo y su poder de seducción, para acabar abandonados y sustituidos, una y otra vez, por «nuevos y mejores» objetivos, que a su vez están condenados a encontrar el mismo destino. Imperceptiblemente, la visión de la felicidad pasa de una dicha anticipada *después de la compra* al acto de *comprar* que la precede: un acto que rebosa de alegre expectativa, alegre porque implica una esperanza, aún inmaculada, sin borrón y sin tacha.

Gracias a la diligencia y experiencia de los redactores publicitarios, esta sabiduría de la vida y de la calle (o avenida) tiende a adquirirse hoy a edades más tempranas, mucho antes de que los jóvenes hayan tenido una primera oportunidad de escuchar elaboradas meditaciones fi-

losóficas sobre la naturaleza de la felicidad y el camino hacia una vida feliz, y mucho menos de estudiarlas y reflexionar sobre su mensaje. Por ejemplo, podemos enterarnos ya en la primera página de la sección de «modas» de una revista muy leída y respetada, que Liberty, una colegiala de 12 años, «ya ha descubierto la manera de gestionar adecuadamente su armario ropero». ⁶ Su «tienda favorita» es Topshop, y hay una razón para ello. Según sus propias palabras: «Aunque es francamente caro, sé que saldré de allí con algo a la moda». Lo que le reportan sus frecuentes visitas a Topshop es, en primer lugar y por encima de todo, un confortable sentimiento de seguridad: los encargados de Topshop aceptan el riesgo y cargan con la responsabilidad de escoger por ella. Comprando en esta tienda, la probabilidad de cometer un error se reduce a cero, o casi. Liberty no confía en su propio gusto y su criterio para comprar (ni desde luego para mostrarse en público) lo que le entra por los ojos, pero sabe que puede lucir en público lo comprado en esta tienda y puede confiar en el reconocimiento, la aprobación y, por fin, en la admiración y el alto nivel que le reporta: todas estas buenas sensaciones que se intentan conseguir luciendo ropa y accesorios en público. Liberty habla de los *shorts* que se compró en enero: «Los detestaba. Al principio me gustaron pero una vez los tuve en casa pensé que eran demasiado cortos. Luego leí *Vogue* y vi aquella chica que lucía unos *shorts*, ¡y eran “mis” *shorts* de Topshop! Desde entonces somos inseparables». Esto es lo que pueden hacer la etiqueta, el logo y la ubicación para los consumidores: guiarlos por el laberíntico camino lleno de trampas que conduce a la felicidad. La felicidad de disponer de un certificado reconocido y respetado que confirma (¡con autoridad!) que uno está en el buen camino, que sigue en la carrera y que puede mantener vivas sus esperanzas.

El problema es: ¿cuánto tiempo de validez tendrá este certificado? No hay duda de que el hecho de haber sido «desde entonces» «inseparables», algo cierto en abril de 2007, no durará mucho tiempo en la vida de Liberty. La chica que lucía los *shorts* ya no aparecerá en los próximos números de *Vogue*. El certificado de aprobación pública revelará su letra pequeña y la abominable brevedad de su período de validez. Incluso podríamos apostar que, en su próxima visita a Topshop, Liberty ya no encontrará unos *shorts* parecidos, ni siquiera en el caso, hartamente improbable, de que los buscara. De lo que sí podemos estar cien por cien seguros es de que Liberty seguirá yendo a Topshop, una

y otra vez. ¿Por qué? Primero, porque ha aprendido a confiar en la sabiduría de quien sea que decide lo que hay que poner en las estanterías y los expositores el día de su visita. Ella confía en que los productos que venden tienen una garantía absoluta de aprobación pública y reconocimiento social. Segundo, porque sabe por su corta aunque intensa experiencia que lo que aparece en los estantes y expositores un día ya no estará unos días después y que, para estar al día y saber qué es lo que (todavía) «está de moda», lo que (ya) «ha pasado de moda» y encontrar lo que realmente «mola» en el día de hoy, aunque en el de ayer no se encontrara expuesto, hay que actualizar con visitas frecuentes a la tienda unos conocimientos que envejecen rápidamente y asegurarse de que el armario ropero «funciona a la perfección» sin interrupción.

A no ser que encuentres una etiqueta, un logo o una tienda en los que puedas confiar, te sientes confuso y tal vez perdido. Etiquetas, logos y tiendas son los únicos remansos de seguridad entre unos peligrosos rápidos que la amenazan; los únicos refugios de certidumbre en un mundo insultantemente incierto. Por otro lado, sin embargo, si has otorgado tu confianza a una etiqueta, un logo o una tienda, has hipotecado tu futuro. Los certificados de «estar a la moda» o «al día» sólo se seguirán emitiendo si sigues invirtiendo en ellos, y la gente que está detrás de la etiqueta, el logo o la tienda ya se ocupará de que la validez de los nuevos certificados que emita no sea superior a la de los anteriores sino acaso menor.

Evidentemente, hipotecar el propio futuro es un asunto serio y una decisión importante. Liberty tiene 12 años y un largo futuro por delante, pero sea largo o corto el tiempo que nos quede por delante, perseguir la felicidad en una sociedad de consumo de etiquetas, logos y tiendas *exige* hipotecar ese futuro. El famoso actor que aparece en el anuncio a toda página de Samsonite es mucho más viejo que Liberty, pero su futuro parece igualmente hipotecado, aunque, como corresponde por su edad, firmó el contrato hace ya mucho tiempo (o al menos esto es lo que insinúa el anuncio). El título del anuncio publicitario: «La vida es un viaje», prepara el escenario para un mensaje en letras mayúsculas y negritas: «El CARÁCTER se demuestra conservando una fuerte IDENTIDAD» (nótese la expresión *conservar*). El actor famoso, que aparece fotografiado en una embarcación que navega por el río Sena con Nôtre Dame al fondo, lleva en la mano el último pro-

ducto de Samsonite, una maleta «Graviton» (nótese la referencia a la gravedad en un accesorio de viaje que presume de ser muy ligero), una imagen que los creativos, por si alguien no la entendiera, se apresuran a explicar: el actor famoso, dicen, «hace una declaración mientras viaja con una Graviton de Samsonite». Sin embargo, no dicen nada sobre el contenido de tal declaración. Confían, no sin razón, que para un lector experto el contenido de la declaración quedará claro sin mayor explicación: «Vengo de los grandes almacenes John Lewis, donde precisamente acaban de poner a la venta la maleta Graviton. He comprado una juntamente con otras personas de peso y, de este modo, he aumentado (¿o conservado?) mi propio peso específico».

Para el actor famoso, como para Liberty, poseer y exhibir en público artículos con la etiqueta y el logo correctos comprados en el establecimiento correcto es principalmente una manera de obtener y conservar el *nivel social* que defienden o al que desean aspirar. El nivel social no significa nada a menos que sea *reconocido* socialmente, es decir, a menos que la persona en cuestión reciba la aprobación del tipo adecuado de «sociedad» (cada categoría de nivel social tiene sus propios códigos, leyes y jueces) y sea considerado legítimo merecedor de pertenecer a ella, de ser «uno de los nuestros».

Etiquetas, logos y marcas son los términos del *lenguaje de reconocimiento*. Lo que uno espera ser —y como norma es ser «reconocido» con la ayuda de etiquetas, logos y marcas— es lo que en años recientes se ha dado en llamar *identidad*. La operación descrita antes muestra la preocupación por la «identidad» como aspecto central de nuestra sociedad de consumo. Mostrar «carácter» y gozar de una «identidad» reconocida, así como encontrar y obtener los medios que aseguren estos propósitos interrelacionados se convierten en las principales preocupaciones en la búsqueda de una vida feliz.

La «identidad», aunque ha seguido siendo un aspecto importante y una tarea absorbente desde la moderna transición de una sociedad de la «adscripción» a una sociedad del «logro» (es decir, desde una sociedad en la que las personas «nacían» con una identidad, a una sociedad en la que la construcción de una identidad es tarea y responsabilidad de cada uno) comparte ahora el destino de otras guarniciones de la vida: desprovista de una dirección determinada desde el principio y para siempre, y sin tener que dejar tras ella unas trazas sólidas e indestructibles, se espera, y se prefiere, que la identidad pueda fun-

dirse fácilmente y adaptarse a moldes de formas distintas. Lo que antes era un proyecto para «toda la vida» hoy se ha convertido en un atributo del momento. Una vez diseñado, el futuro ya no es «para siempre», sino que necesita ser *montado* y *desmontado* continuamente. Cada una de estas dos operaciones, aparentemente contradictorias, tiene una importancia equiparable y tiende a ser absorbente por igual.

En lugar de pedir un pago anticipado y una suscripción para toda la vida sin cláusula de rescisión, la manipulación de la identidad es hoy un servicio como el de «paga por ver» (en televisión) o «paga por hablar» (por teléfono). La identidad sigue siendo una preocupación constante, pero ahora se divide en una multitud de esfuerzos extremadamente cortos en el tiempo (cada vez más cortos gracias al progreso de las técnicas de *marketing*) que la atención más volátil pueda absorber, una sucesión de impulsos de actividad repentinos y frenéticos que no han sido diseñados ni son predecibles pero que tienen efectos inmediatos que se suceden cómodamente y no amenazan con durar en exceso.

Las habilidades necesarias para enfrentarse al reto del reprocesado líquido moderno y al reciclado de la manipulación de la identidad son parecidas a las del malabarista o, más exactamente, a la destreza y astucia del prestidigitador. La práctica de tales habilidades se ha puesto al alcance del consumidor normal y corriente mediante el expediente del *simulacro*: un fenómeno (según la descripción memorable de Jean Baudrillard) similar al de las enfermedades psicósomáticas, que tienden a borrar la distinción entre «las cosas como son» y «las cosas como pretenden ser», entre la «realidad» y la «ilusión», o entre «el verdadero estado» de la cuestión y su «simulación». Lo que antes se veía y se sufría como un duro trabajo interminable que exigía una movilización ininterrumpida y un esfuerzo ímprobo de nuestros recursos «internos» hoy puede conseguirse mediante la ayuda de artilugios e instrumentos listos para usar a cambio de la inversión de una módica cantidad de dinero y de tiempo, si bien, naturalmente, la trampa consiste en que el atractivo de lo que se compra crece en proporción al dinero que cuesta. Recientemente, el atractivo ha comenzado a crecer en función del plazo de entrega porque las tiendas de más prestigio y de diseños más exclusivos han introducido las listas de espera, claramente sin más propósito que el de elevar el toque de distinción que los artículos esperados otorgan a la identidad de sus com-

pradores. Como señaló hace ya mucho tiempo Georg Simmel, uno de los padres fundadores de las ciencias sociales, los valores se miden según los otros valores que han de sacrificarse para obtenerlos, y la demora en la gratificación podría decirse que constituye el más terrible de los sacrificios para personas que se encuentran en los escenarios de movimiento y cambios rápidos característicos de nuestra sociedad líquida moderna de consumo.

Anular el pasado, «renacer», adquirir un yo diferente y más atractivo al tiempo que se descarta el antiguo, gastado y ya no deseado, reencarnarse en «alguien completamente distinto», y «empezar de nuevo»... son ofertas apetecibles y difíciles de rechazar de plano. Realmente, ¿por qué intentar perfeccionarse uno mismo, con el esfuerzo agotador y la abnegación que inevitablemente exige? Y, en el caso de que todo este esfuerzo, abnegación y austeridad no consigan compensar las pérdidas lo bastante rápido, ¿de qué habrá servido todo? ¿No es evidente que resulta más barato, más rápido, más seguro y más conveniente, así como más fácil de conseguir, dejar de lado las pérdidas y volver a empezar, liberarse de la piel vieja, con sus manchas, granos y todo lo demás, y comprar una nueva, prefabricada y lista para usar?

No es una novedad buscar una vía de escape cuando las cosas van realmente mal; es algo que se ha intentado, con resultados diversos, en todas las épocas. Lo verdaderamente nuevo es el doble sueño de *huir de uno mismo y adquirir un yo hecho a medida*, así como la convicción de que este sueño es una realidad alcanzable. No es sólo una opción a nuestro alcance, sino la opción *más fácil*, la que tiene más probabilidades de funcionar en caso de problemas; una fórmula mágica, menos engorrosa, que ahorra tiempo y energía, y que por ello resulta a la postre más *barata* si la medimos, según el consejo de Simmel, en comparación con la magnitud de los valores a los que hemos renunciado totalmente o en parte.

Si la felicidad está permanentemente a nuestro alcance y si alcanzarla sólo consume los pocos minutos necesarios para hojear las páginas amarillas y sacar la tarjeta de crédito del bolsillo, es evidente que la persona que no consiga la felicidad no puede ser «real» o «genuina», sino que es un dechado de pereza, ignorancia o ineptitud... cuando no todo a la vez. Esta persona debe de ser una falsificación o un fraude. La ausencia de felicidad, su insuficiencia, o una felicidad me-

nos intensa que la que se proclama asequible para todos los que traten de conseguirla con suficiente ahínco y usen los medios y habilidades apropiados es toda la motivación que uno necesita para rechazar conformarse con el «yo» que posee y embarcarse en un viaje de descubrimiento, o mejor, de invención de sí mismo. El yo fraudulento o malogrado debe descartarse por su «falta de autenticidad» mientras prosigue la búsqueda del «yo» real. Hay escasos motivos para cejar en la búsqueda si uno tiene la certeza de que, en poco rato, el instante que se está viviendo pasará a la historia y que a su debido tiempo llegará otro instante con nuevas promesas, henchido de nuevo potencial, que augura un nuevo amanecer...

En una sociedad de compradores y una vida de compras, *somos felices mientras no perdamos la esperanza de llegar a ser felices*; estamos asegurados contra la infelicidad siempre que podamos mantener esta esperanza. Así, la llave de la felicidad y el antídoto contra la amargura consiste en mantener *viva* la esperanza de llegar a ser felices. Sin embargo, sólo puede mantenerse viva si se cumple la condición de una rápida sucesión de «nuevas oportunidades» y «nuevos comienzos», y con la perspectiva de una cadena infinita de nuevos comienzos. Esta condición se consigue dividiendo la vida en episodios, es decir, en espacios de tiempo preferiblemente cerrados e independientes, cada uno con su propio guión, sus propios personajes y su propio final. Este último requisito —el final— se cumple si se supone que los personajes implicados en el curso del episodio sólo aparecen mientras dura, sin compromiso alguno de ser admitidos en el siguiente. Como cada episodio tiene su propio guión, cada uno requiere su propio *casting*. Cualquier compromiso indefinido o interminable limitaría gravemente la cantidad de guiones disponibles para los episodios sucesivos. En una sociedad de consumidores, todos los lazos y ataduras deben ajustarse al patrón de la relación existente entre los compradores y los artículos adquiridos: los artículos no están pensados para durar más de lo previsto y deben abandonar el escenario de la vida tan pronto como empiezan a ser un obstáculo más que un adorno, mientras no se espera que los compradores deseen jurar fidelidad eterna a las compras que se llevan a casa ni les garanticen un derecho permanente de residencia. Las relaciones del modelo consumista, ya para empezar, son «hasta nuevo aviso».

En un estudio reciente sobre los nuevos tipos de relaciones que tienden a reemplazar a las antiguas del tipo de «hasta que la muerte nos separe», Stuart Jeffries observa la marea creciente de «fobia al compromiso» y descubre que los «planes de compromiso ligero que minimizan la exposición al riesgo» van a más.⁷ Estos esquemas pretenden extraer el veneno del aguijón. Iniciar una relación siempre conlleva un riesgo, puesto que las espinas y trampas de la convivencia tienden a salir a la luz de forma gradual y es difícil establecer un inventario por anticipado. Iniciar una relación con el compromiso de mantenerla vaya bien o mal, pase lo que pase, es como firmar un cheque en blanco. Augura la probabilidad de enfrentarse a incomodidades y amarguras desconocidas e inimaginables sin poder invocar una cláusula de revocación. Las relaciones «nuevas y mejoradas», de «compromiso ligero», limitan su duración a lo que dure la satisfacción que procuran: la relación es válida hasta que la satisfacción desaparezca o cae por debajo de un nivel aceptable, ni un segundo más.

Hace unos años, con la esperanza de contener una marea creciente que todavía se consideraba una moda transitoria, se libró una batalla bajo el eslogan: «Un perro es para toda la vida, no sólo para Navidad». Se trataba de evitar el abandono de mascotas durante el mes de enero, cuando los niños se habían cansado del potencial generador de placer de su regalo de Navidad y éste se convertía en la pesada tarea de cuidar de un animal. No obstante, según leemos en el estudio de Jeffries, el próximo octubre una compañía estadounidense de éxito abrirá una sucursal en Londres, Flexpetz, que «permitirá a sus clientes pasar unas horas o unos días» con uno de sus «adorables y bien adiestrados» perros de alquiler. Flexpetz es una de esas compañías, que aparecen cada vez con más frecuencia, especializada en «servicios que ofrecen los placeres tradicionales sin los inconvenientes de la propiedad». La tendencia a ofrecer transitoriedad donde antes la duración era la norma no se limita a los animales domésticos. Al final de esta tendencia hallamos un número creciente de hogares habitados por parejas que «conviven» pero que rechazan los votos matrimoniales. En 2001, sólo el 45 % de los hogares británicos estaban formados por parejas casadas, mientras que en 2005 el número de parejas que cohabitaban (probablemente no para siempre) superaba con mucho los dos millones.

Hay al menos dos maneras diferentes de evaluar el efecto de la «fobia al compromiso» en el estado y las perspectivas de felicidad de

nuestros contemporáneos. Una de ellas consiste en alegrarse y aplaudir el descenso de los costes del tiempo de placer. El espectro de futuras limitaciones que siempre planeaba sobre las relaciones de compromiso era, después de todo, la mosca proverbial capaz de estropear el barril de la miel más aromática; matar a la mosca antes de que inicie su conducta perniciosa representa, sin duda, una mejora sustancial. No obstante, Stuart Jeffries descubrió que una de las mayores compañías de alquiler de automóviles aconseja a sus clientes que pongan un nombre personal al vehículo que reservan de vez en cuando, una y otra vez. Jeffries comenta: «La sugerencia es conmovedora. Sin duda, indica que, aun cuando somos poco proclives al compromiso, incapaces de comprometernos con algo a largo plazo, el placer sentimental, tal vez incluso el autoengaño, del compromiso sigue presente en nosotros, como el fantasma de una antigua manera de ser».

Verdad. Una y otra vez, como en tantas ocasiones, descubrimos que uno no puede tener el pastel y comérselo. O que no hay almuerzos gratis. O que toda ganancia tiene un precio y hay que pagarlo. Se gana la libertad de no tener que cuidar todos los días de algo que se usa de forma esporádica: un coche hay que lavarlo con frecuencia, vigilar la presión de los neumáticos, cambiarle el aceite y controlar el nivel del anticongelante, renovar el permiso de conducir y el seguro, y cientos de cosas más, grandes y pequeñas, que hay que recordar y realizar, y uno acaba por impacientarse por tanta preocupación y tanta pérdida de un tiempo que podría dedicar a pasatiempos más placenteros. No obstante (por sorpresa para unos y evidente para otros), atender las necesidades de un coche no tiene por qué ser una actividad decididamente desagradable: también se deriva un placer intrínseco de la realización de estas tareas, fruto del trabajo bien hecho y en el que uno —sí, uno mismo— desarrolla sus habilidades y demuestra su dedicación. Y lentamente, tal vez imperceptiblemente, surge el placer de los placeres: el «placer del compromiso», que debe su sano crecimiento en igual medida a las cualidades del objeto que uno cuida y a la calidad de estos cuidados. Es el placer escurridizo pero absolutamente real y abrumador del «tú y yo», del «vivimos el uno para el otro», o del «somos uno». El placer de «marcar una diferencia» que no sólo te afecta a ti. De generar impacto y dejar huella. De sentirse necesario —e irremplazable: un sentimiento profundamente placentero aunque difícil de encontrar— y plenamente inalcanzable, mejor

dicho, inconcebible, en la soledad del interés por uno mismo, donde la atención se centra estrechamente en la creación de uno mismo, la autoafirmación y la mejora personal. Este sentimiento sólo puede nacer del sedimento del tiempo, del tiempo dedicado al cuidado de alguien, el cuidado que representa el precioso hilo con el que se tejen los lienzos del compromiso y de la unión.

La receta ideal de Friedrich Nietzsche para una vida humana plena y feliz —un ideal que gana popularidad en nuestros tiempos posmodernos o «líquidos»— es la imagen de un «superhombre», el gran maestro del arte de la autoafirmación, capaz de evadirse o escapar de todas y cada una de las cadenas que atrapan a los mortales ordinarios. El «superhombre» es un verdadero aristócrata; «los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos...»,⁸ hasta que se rindieron a la reacción violenta y al chantaje del *resentimiento* vengativo de «lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo», se retiraron y perdieron la resolución y la confianza en sí mismos. Podemos decir que el «superhombre» (o, según otra traducción, «el hombre superior») es el aristócrata del pasado (o, con mayor precisión, el aristócrata retratado/imaginado por Nietzsche que existió en algún momento del pasado), resucitado o reencarnado en su forma prístina, pura e íntegra, liberado de los residuos psíquicos de sus desgracias y humillaciones, y recreando por propia voluntad y con su acción lo que los aristócratas originales de antaño poseían de forma natural y consuetudinaria. («Los bien nacidos —insistía Nietzsche— se *sentían* a sí mismos cabalmente como los felices; ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente... [ni] persuadirse de ella, *mentársela* [...] por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, *necesariamente* activos, no sabían separar la actividad de la felicidad; en ellos aquella formaba parte, por necesidad, de ésta.»⁹)

Para el «hombre superior» de Nietzsche, el poder y la resolución de pasar por alto todas las reglas y obligaciones son en sí mismos un valor supremo que no necesita que nadie lo defienda a capa y espada contra el compromiso. No obstante, el superhombre, con todo el dominio de sí mismo, no tardó en tropezar con un obstáculo formidable, que era la irreductible lógica del tiempo, en particular y según el agudo comentario de Hanna Buczynska-Garewicz,¹⁰ la vejetoria aunque indomable «resistencia del momento». El autodomínio exige la capa-

cidad de anular o al menos neutralizar el efecto de fuerzas externas que se oponen al proyecto de creación de uno mismo, aunque las más formidables y avasalladoras de estas fuerzas son precisamente las huellas, los sedimentos o residuos del propio impulso prospectivo del superhombre para completar su autodomínio; las consecuencias de los hechos que él mismo realizó y completó para alcanzar esta meta. El momento presente (y cada paso en el camino hacia el autodomínio es un «momento presente» u otro) no puede aislarse completamente de todo lo que ya ha ocurrido. «Empézar de nuevo» es una fantasía irrealizable porque el sujeto llega al momento actual arrastrando las huellas indelebles de todos los momentos anteriores y, siendo un «superhombre», las huellas de momentos previos sólo pueden ser las de sus propias acciones anteriores. Un episodio autosostenido e independiente es un mito, pues las acciones tienen consecuencias que las sobreviven. «La voluntad que diseña el futuro está desprovista de libertad por el pasado —dice Buczynska-Garewicz—. La voluntad de arreglar viejas cuentas se desvía al pasado y esto es (como dice Zaratustra, el portavoz literario de Nietzsche) el rechinar de dientes y el tormento solitario de la voluntad». Podríamos decir que «la resistencia del momento» es el toque de difuntos de los intentos de un «nuevo comienzo». Para un oído entrenado, ese toque de difuntos es audible incluso antes de que se acometa el «nuevo comienzo». En la gestación del autodomínio, la vida de la mayoría de los embriones termina en pérdida, si no en aborto.

Nietzsche quiere que su «hombre superior» trate el pasado (incluyendo sus propios actos y compromisos) con desprecio y que se sienta libre de él. Pero permítaseme repetir: el pasado que frena o impide el vuelo de la imaginación y ata las manos de los diseñadores del futuro no es más que un sedimento de los momentos pretéritos; las debilidades actuales son efectos directos o indirectos de pasadas demostraciones de fuerza. Y, horror de los horrores, cuantos más recursos y resolución tengan los aspirantes a «superhumanos» (es decir, hombres y mujeres que se tomen en serio la llamada a las armas de Nietzsche y decidan seguirla), cuanto más diestramente dominan, manipulan y explotan cada uno de los momentos presentes para reabastecer y ampliar la felicidad que anida en el poder y sus manifestaciones, más profundas e indelebles serán las marcas de sus «logros» y más estrecho será el terreno futuro de que dispondrán para maniobrar.

El «hombre superior» de Nietzsche parece condenado a acabar como la mayoría de nosotros, humanos ordinarios. Como, por ejemplo, el héroe de la historia de Douglas Kennedy del «hombre que quiso vivir su vida». ¹¹ Aquel hombre se fue encerrando entre los muros de las obligaciones que lo rodeaban y que constantemente aumentaban su grosor con las numerosas trampas y emboscadas de la vida en familia, mientras soñaba todo el tiempo con una mayor libertad. Había decidido viajar ligero de equipaje, pero sólo conseguía acrecentar el peso que lo mantenía amarrado al suelo y que convertía cada movimiento en un trabajo ímprobo. Embrollado (o mejor, embrollándose a sí mismo) en estas contradicciones irresolubles, el héroe de Kennedy no sufría más opresión que cualquier otra persona. No era víctima de nadie ni objeto del resentimiento ni la malicia de nadie. Nadie coartaba sus sueños de libertad y de autoafirmación más que él mismo y por ninguna otra causa que sus propios esfuerzos de autoafirmación. El peso que lo aplastaba y le hacía lamentarse lo constituían los codiciados y sin duda apreciados frutos de sus esfuerzos —su carrera, su hogar, sus hijos, su amplio crédito—, todos estos «bienes de la vida» admirables y codiciados que le ofrecían una buena razón, como sugiere Kennedy, para levantarse de la cama por la mañana.

Así, fuera o no ésta la intención de Nietzsche, podemos interpretar su mensaje (probablemente contra su intención) como una advertencia: si bien la autoafirmación es un destino humano, y si bien para llevar a cabo este destino se precisaría un poder genuinamente *sobrehumano* de autodomínio, y aunque uno necesitaría desarrollar una fuerza realmente sobrehumana para alcanzar este destino y con ello hacer justicia a su propio potencial humano, el «proyecto del superhombre» lleva las semillas de su derrota desde el principio. Tal vez de manera inevitable.

Nuestra vida, tanto si lo sabemos como si no, y tanto si nos gusta esta noticia como si la lamentamos, es una obra de arte. Para vivir nuestra vida como lo requiere el arte de vivir, como los artistas de cualquier arte, debemos plantearnos retos que sean (al menos en el momento de establecerlos) difíciles de conseguir a bocajarro, debemos escoger objetivos que estén (al menos en el momento de su elección) mucho más allá de nuestro alcance y unos niveles de excelencia que parezcan estar tozuda e insultantemente muy por encima de nuestra capacidad (al menos de la que ya poseemos) en todo lo que hace-

mos o podemos hacer. Tenemos que *intentar lo imposible*. Y sólo podemos esperar, sin el apoyo de un pronóstico fiable y favorable (ya no digamos de certidumbres), que mediante un esfuerzo largo y agotador podremos algún día llegar a alcanzar estos niveles y conseguir aquellas metas para, de este modo, ponernos a la altura del reto planteado.

La incertidumbre es el hábitat natural de la vida humana, si bien la esperanza de escapar de esta incertidumbre es el motor de nuestra búsqueda vital. Escapar de la incertidumbre es un ingrediente esencial, aunque sólo sea tácito o supuesto, de todas y cada una de las imágenes combinadas de la felicidad. Esto explica por qué la felicidad «genuina, verdadera y completa» siempre parece encontrarse a cierta distancia: como un horizonte que sabemos que se aleja cada vez que intentamos acercarnos a él.

CAPÍTULO 1

Las miserias de la felicidad

El *Financial Times*, diario de lectura obligada para muchos miles de personas ricas y poderosas, así como para muchas más que sueñan con llegar a ser como ellas, publica con periodicidad mensual un lustroso suplemento titulado *Cómo gastarlo*. Este «lo», evidentemente, se refiere al dinero. O, mejor aún, al dinero que queda después de atender las inversiones que prometen más dinero, de pagar la hipoteca de una casa enorme con jardín y las facturas de mantenimiento del hogar, de cumplir con el sastre, transferir las pensiones a las ex parejas y satisfacer el plazo mensual del cochazo Bentley. En resumen, el margen de libre elección (a veces amplio pero que siempre se desea más amplio) que queda una vez satisfechas las necesidades en las que los ricos y poderosos se ven obligados a sucumbir. El «lo» para gastar es la recompensa esperada a cambio de la tortura diaria de tomar decisiones azarosas y de noches de insomnio acechadas por los horrores de los pasos en falso y las apuestas equivocadas; este «lo» es la alegría que compensa las penalidades sufridas. En síntesis, «lo» equivale a *felicidad*. O mejor, a la esperanza de alcanzar la felicidad que *es* la felicidad. O, como mínimo, que se cree, y se espera fervientemente, que sea.

Ann Rippin se tomó la molestia de revisar ediciones sucesivas de *Cómo gastarlo* y se planteó la siguiente cuestión: «Qué es lo que se ofrece a un hombre joven y moderno que empieza su camino» como fuente/símbolo/prueba material de la felicidad *alcanzada*.¹ Como cabía esperar, todos los caminos hacia la felicidad pasaban por tiendas, restaurantes, salones de masaje y otros lugares donde podía gastarse el dinero. Dinero en grande, por cierto: 30 libras esterlinas por una botella de brandy o 70 por una de vino que uno podrá colocar en compañía de otras para asombro (¿o tal vez para envidia, humillación, vergüenza o devastación?) de las amistades invitadas a ver y admirar. Pero además de los precios, que sin duda dejarán fuera, casi

toda la raza humana, algunos establecimientos y restaurantes tienen algo extraordinario que ofrecer, algo que impedirá al resto de la especie siquiera cruzar las puertas: una dirección secreta, terriblemente difícil de conseguir, que confiere al círculo realmente reducido que la posee el sentimiento celestial de «haber sido elegido», de ser elevado a alturas que los mortales ordinarios ni siquiera se atreven a soñar. El tipo de sentimiento que tal vez antaño experimentaban los místicos cuando oían al mensajero celestial que les otorgaba la gracia divina, pero que en nuestra época sobria, materialista y realista de la «felicidad inmediata», rara vez se consigue si no es pasando por caja.

Como manifiesta uno de los colaboradores habituales de *Cómo gustarlo*, lo que hace que algunos perfumes de precio exorbitante sean «tan seductores» es el hecho de que «se mantienen con envoltorio sólo para clientes fieles». Además de una fragancia inusual ofrecen un emblema olfativo de magnificencia y de pertinencia a la compañía de los magníficos. Tal como sugiere Ann Rippin, esta dicha y otras de tipo similar combinan el hecho de pertenecer a una categoría exclusiva —un grupo vedado a casi todos los demás— con un símbolo de supremo buen gusto, de discernimiento y de conocimiento de causa (que se demuestra luciendo objetos o visitando lugares que son accesibles a unos pocos). Esta combinación lleva a la sensación de exclusividad, de ser uno de los pocos seleccionados. Las delicias del paladar, la vista, el oído, el olfato y el tacto se multiplican gracias al conocimiento de que son tan pocos, si es que hay alguno más, los que paladean o sienten estas sensaciones tan placenteras y que muchos darían un brazo o una pierna para alcanzarlas. ¿Es el sentido del privilegio lo que hace felices a los ricos y poderosos? El progreso hacia la felicidad ¿se mide por el número cada vez más reducido de compañeros de viaje? ¿O es al menos esa creencia, explícita o encubierta y nunca expresada, lo que guía a los lectores de *Cómo gustarlo* en su búsqueda de la felicidad?

Sea como sea, según Rippin, este camino para alcanzar el estado de felicidad en el mejor de los casos sólo tiene éxito a medias: las alegrías momentáneas que proporciona se disuelven y desaparecen rápidamente dejando tras de sí una ansiedad de larga duración. El «mundo de fantasía» que ponen en funcionamiento los editores de *Cómo gustarlo*, insiste Rippin, viene marcado por la «fragilidad y la transi-

toriedad. La lucha por la legitimación mediante la magnificencia y el exceso implica inestabilidad y vulnerabilidad». Los ocupantes de este «mundo de fantasía» son conscientes de que «nunca tendrán bastante o, en realidad, nunca lo bastante bueno para sentirse seguros. El consumo no los lleva a la seguridad ni a la saciedad, sino a la ansiedad. Lo suficiente nunca puede ser suficiente». Uno de los colaboradores de *Cómo gastarlo* advierte a sus lectores de que, en un mundo en el que «cualquiera» se puede permitir un coche de lujo, aquellos que apuntan realmente alto «no tienen otra opción que ir a por uno mejor».

Esto es lo que sorprende cuando uno mira (si es que lo hace) con más detenimiento, aunque no todo el mundo lo mira de este modo, menos aún se preocupan por ello y todavía menos podrían hacerlo aunque quisieran, porque los precios de los asientos con buena visibilidad están a gran distancia de sus medios y se resisten a bajar. No obstante, los breves vistazos que la mayoría de nosotros podemos echar a este tipo de «búsqueda de la felicidad», por cortesía de *Hola* y otras revistas que hablan de los famosos, nos invitan a tratar de imitarlos más que a advertirnos contra el intento. Al fin y al cabo, es esto lo que nos convertiría en una de estas personas que están en la cima. La perspectiva del dolor de la ansiedad, por desconcertante que sea, es un precio menor para alcanzar la cima. El mensaje parece tan inteligente como claro y sencillo: el camino hacia la felicidad pasa por la tienda y, cuanto más exclusiva sea, mayor es la felicidad alcanzada. Alcanzar la felicidad significa adquirir cosas que otras personas no tienen la oportunidad ni la perspectiva de adquirir. La felicidad requiere la *individualización*.

Los grandes almacenes no prosperarían de no ser por las *boutiques* que se sitúan en los pasajes adyacentes o con direcciones que se divulgan de forma selectiva (y sólo con discreción). Estas *boutiques* venden artículos distintos de los que ofrecen los grandes almacenes, pero envían el mismo mensaje y prometen cumplir sueños sorprendentemente similares. Lo que las *boutiques* hacen para los pocos escogidos sin duda da autoridad y credibilidad a las promesas de las copias masivas que ofrecen los grandes almacenes. Y las promesas, en ambos casos, son curiosamente similares: prometen hacerte «mejor que...» y, por tanto, capaz de abrumar, humillar, empequeñecer y disminuir a otros que han soñado con hacer lo que tú has hecho pero

han fracasado. En resumen, la promesa de la norma universal de individualización también funciona *para ti...*

Otro periódico que lee mucha gente, el *Financial Times*, publica con regularidad las novedades del mercado de juegos de ordenador. Muchos de estos juegos deben su popularidad a la diversión que ofrecen: pruebas *libres y seguras* de la práctica de individualización que en el mundo real es tan *arriesgada* y peligrosa como *obligada* e inevitable. Estos juegos te permiten hacer lo que tal vez habrías deseado o alguien te habría conminado a hacer si no te lo hubieran impedido el temor de salir herido o las objeciones de tu conciencia por miedo a herir a otros. Un crítico entusiasta, que no parece especialmente irónico, ha descrito uno de estos juegos, recomendados como «matanza definitiva», «el último superviviente» y «el último que queda en pie», de la siguiente manera:

Lo más divertido [...] es cuando se te exige estrellar el vehículo en el momento justo y con la precisión necesaria para que el conductor salga despedido como un muñeco de trapo por el parabrisas y vuele por los aires. Desde disparar al protagonista indefenso a lo largo de callejones vertiginosos hasta enviarlo rozando como un guijarro sobre grandes extensiones de agua, todo el juego es de lo más cómico; violento e hilarante.

Tu *destreza* (tu precisión a la hora de soltar mamporros) contra el protagonista «indefenso» (su incapacidad de devolver el golpe) es lo que proporciona la divertida e hilarante sensación de individualización. La autoestima y la estimulación del ego que se derivan de la exhibición de las habilidades supremas de uno se obtienen a expensas de la humillación del protagonista. La destreza sería la misma, pero la gratificación se reduciría a la mitad, si el protagonista no saliera despedido por el parabrisas como un muñeco de trapo mientras uno permanece a salvo, sentado en el asiento del coche.

Max Scheler señaló, ya en 1912, que más que experimentar los valores antes de compararlos, la persona media aprecia un valor sólo «en el curso y mediante la comparación» con las posesiones, condición, situación o cualidad de otra u otras personas.² El problema es que el efecto secundario de tal comparación suele ser el descubrimiento de la carencia de algún valor apreciado. Este descubrimiento

y, aún peor, la conciencia de que la adquisición y disfrute de este otro valor está *más allá de la capacidad de la persona en cuestión*, genera los sentimientos más fuertes: un deseo abrumador (más bien atormentador, porque existe la sospecha de que es imposible de satisfacer) y, a la vez, un *resentimiento* o rencor causado por el desesperado intento de evitar el menosprecio y minimización de uno mismo mediante la degradación e infravaloración del valor en cuestión así como de las personas que lo poseen. Vale la pena subrayar que, puesto que este sentimiento está compuesto por dos impulsos contradictorios, la experiencia de humillación provoca una actitud altamente ambivalente: una «disonancia cognitiva» prototípica, origen de un comportamiento irracional y de una fortaleza impenetrable contra los argumentos de la razón. Es también una fuente de perpetua ansiedad y de incomodidad espiritual para todos aquellos que lo sufren.

Pero, como anticipó Max Scheler, los afligidos por este mal se suman a un gran número de nuestros contemporáneos. La enfermedad es contagiosa y pocos ciudadanos de la sociedad de consumo moderna líquida, si es que hay alguno, pueden presumir de ser totalmente inmunes a la amenaza de contaminación. Nuestra vulnerabilidad, dice Scheler, es inevitable (y probablemente incurable) en un tipo de sociedad en el que la relativa igualdad de derechos políticos y de otro tipo, así como la igualdad social formalmente reconocida, van de la mano de enormes diferencias de poder, patrimonio y educación. Una sociedad en la que todo el mundo «tiene el derecho» de considerarse a sí mismo igual a cualquier otro cuando en realidad es incapaz de ser igual que ellos.³

En una sociedad así, la vulnerabilidad es también (al menos potencialmente) universal. Esta universalidad, así como la universalidad de la tentación de individualización, estrechamente relacionada con la anterior, refleja la irresoluble contradicción interna de una sociedad que establece un nivel de felicidad para *todos* sus miembros, un nivel que *la mayoría* de ese «todos» no puede alcanzar o se ve impedida de hacerlo.

En un consejo que podría haber dirigido a los consumidores de la sociedad de consumo —dado que lo pronunció en un lenguaje que podrían entender fácilmente y recurrió a metáforas acordes con su visión del mundo, aunque no particularmente afín a sus inclinaciones y preferencias—, Epicteto, un antiguo esclavo romano que se transfor-

mó a sí mismo en fundador de la escuela de filosofía estoica, sugirió lo siguiente:

Recuerda que has de comportarte como en un banquete. Llega a ti algo que van pasando: extiende la mano y sírvete moderadamente. Pasa de largo: no lo retengas. Aún no viene: no exhibas tu deseo y espera hasta que llegue a ti. Así con tus hijos, con tu mujer, con los cargos, con la riqueza. Y algún día serás digno de participar en el banquete de los dioses. Y si no te sirves de lo que te ofrecen, sino que lo desprecias, no sólo participarás del banquete de los dioses, sino también de su poder.⁴

Sin embargo, el problema es que nuestra sociedad de consumidores hace todo lo posible para hacernos creer que la veracidad de la tranquilizadora *promesa* de Epicteto es contraria a nuestra experiencia y, por esta razón, su *consejo* de moderación, frugalidad y prudencia es difícilmente aceptable. Nuestra sociedad de consumidores también hace todo lo imaginable para que la *práctica* del consejo de Epicteto se convierta en una tarea ímproba y en un esfuerzo arduo, aunque no imposible. La sociedad puede hacer (y lo hace) que algunas elecciones sean más improbables que otras, pero no puede privar a los humanos de la libertad de elegir.

¿Puede decirse algo sobre la felicidad con confianza y sin despertar oposición? Sí: que la felicidad es algo bueno, deseable y apreciado. O que es mejor ser feliz que infeliz. Pero estos dos pleonasmos son prácticamente *todo* lo que puede decirse sobre la felicidad con completa seguridad. Cualquier otra frase que incluya la palabra «felicidad» provocará sin duda controversia. Para un observador externo, puede ser difícil distinguir la felicidad de una persona del horror de otra.

Decir que esto es «todo» lo que puede decirse sin riesgo de protestas violentas es, sin embargo, decir muy poco. Ciertamente, poco más puede decirse que no sea una definición de la palabra al estilo del diccionario, que «desempaqueta» su significado a base de repetir lo que la palabra ya implica pero utilizando unas cuantas palabras más en el proceso. Empiezan a aparecer interpretaciones y puntos de vista

que la discuten en profusión cuando uno intenta *aplicar* la palabra a un estado de cosas en lugar de a otro. Y las definiciones de diccionario no evitan, ni tan siquiera mitigan, las controversias resultantes. No son sólo *otros* los que pueden mostrar su perplejidad, condenar explícitamente o ridiculizar las decisiones tomadas por algunas personas al aplicar esta palabra a una determinada situación mejor que a otra; es muy probable que *los mismos* que han tomado esta decisión se sientan inseguros en cuanto al acierto o sabiduría de tal elección. Mirando hacia atrás, es posible que se pregunten, desconcertados: «¿Y para esto tanto barullo? Si ésta es la felicidad que esperaba, ¿valía la pena todo el esfuerzo y sufrimiento necesarios para alcanzarla?»

Aunque Immanuel Kant luchó toda su vida (y con grandes resultados) para afilar y clarificar conceptos nebulosos o discutibles con la esperanza de llegar a una definición que «resolviera la cuestión» de tal forma que quedara inmune a todos y cada uno de los argumentos en contra y destinada, por tanto, a ser aceptable y finalmente aceptada por todos los humanos, en el caso del concepto de «felicidad» se vio obligado a abandonar toda esperanza. «La noción de felicidad —declaró— es un concepto tan impreciso que, aun cuando cada hombre desea conseguir la felicidad, pese a ello nunca puede decir con precisión de acuerdo consigo mismo lo que verdaderamente quiere o desee.»⁵ Podríamos añadir que, cuando se trata de felicidad, uno no puede ser *al mismo tiempo* firme y coherente. Cuanto más nos definamos, menor es la posibilidad de que seamos coherentes. Y no es sorprendente, puesto que mantenerse firme sobre la forma que debe adoptar la felicidad implica centrar la atención y la energía en el modelo elegido y dejar de lado, o apartar hacia las sombras, todo el resto; y cualquier modelo, cuando se sigue a expensas de los demás, está destinado a parecer más sospechoso a medida que las tumbas de las posibilidades que no llegaron a ver la luz, abortadas o abandonadas se multiplican. Es probable que la realización llegue en el mismo paquete que la tentación de la incoherencia; de retroceder o desviarse hacia un lado.

El deseo de felicidad, que, si hemos de creer a Platón, Sócrates declaró que era un hecho bruto de la vida, parece ser el eterno compañero de la existencia humana. Pero igualmente eterna parece la imposibilidad aparente de su realización y satisfacción completa, inquestionable, de *je ne regrette rien*. E igualmente eterna, a pesar de

todas las frustraciones que causa, es la imposibilidad de los humanos de dejar de desear la felicidad y hacer todo lo que esté en sus manos para buscarla, conseguirla y conservarla.

Siguiendo su estrategia habitual para resolver los casos que surgen de la complejidad de los aprietos humanos descomponiéndolos en un inventario de sus ingredientes más sencillos, Aristóteles hizo una lista en su *Retórica* de las cualidades personales y los logros que, una vez conseguidos o adquiridos, llevarían a una vida feliz.⁶ Estaba de acuerdo en que la felicidad puede definirse de varias maneras: como «un bien obrar virtuoso», «una independencia en los medios de vida», «una vida más placentera con estabilidad», «una abundancia de cosas y personas con la facultad de conservarlas y usar de ellas». No obstante, a continuación procedió a ofrecer una lista de bienes «internos» y «externos» que son indispensables para la felicidad, sea cual sea la fórmula elegida. La lista, en mi opinión, tenía una base empírica y se componía de deseos que podían compartir todos los ciudadanos de Atenas, tales como nacer en buena cuna, tener muchos amigos, riqueza, buenos hijos, muchos hijos, salud, belleza, fuerza, alta estatura, complexión atlética, fama, honor, buena suerte y virtud. La lista no presenta ninguna jerarquía de valores; todos sus ingredientes se presentan a un mismo nivel de importancia, lo que sugiere que no se puede sacrificar uno por otro sin que la felicidad resulte dañada o que la presencia de un bien pueda compensar realmente el déficit o la ausencia de otro. Esta suposición se compeadece con el resto de la filosofía de la vida de Aristóteles, famosa por desconfiar de cualquier posición radical o sesgada y aconsejar en cambio la moderación, el juicio equilibrado y la elección del «justo medio» como la única estrategia correcta y efectiva que cabe aplicar en un mundo de realidades notoriamente abigarradas e inconsistentes.

Puede que los lectores contemporáneos se sientan perplejos, e incluso decepcionados, por la composición de la lista de Aristóteles. Algunos de sus elementos no figuran entre las cualidades que mencionarían los hombres y las mujeres de hoy si se les preguntara acerca de sus ideas sobre la felicidad; otros elementos se considerarían, por decirlo suavemente, con sentimientos contrapuestos. Sin embargo, éste es un fastidio relativamente menor: lo que es probable que desconcierte más a los buscadores contemporáneos de la felicidad es la presunción tácita de que la felicidad es (podría ser, debería ser) un *esta-*

do, tal vez incluso un estado *permanente y continuado*, que una vez conseguido no cambia. En el momento que se han adquirido o conseguido todos los elementos de la lista, y una vez se ha asegurado que se pueden «poseer» de forma perpetua, cabe esperar (así lo da a entender Aristóteles) que provean de felicidad a sus poseedores un día tras otro, *in perpetuo*. Esto es precisamente lo que nuestros contemporáneos encontrarían más raro e improbable; además, sospecharían que, en el caso poco probable de que se diera, esta estabilidad perpetua tendría efectos poco atractivos sobre la felicidad de la vida.

La mayoría de los lectores contemporáneos seguramente considerarían de una obviedad trivial que tener más dinero es más propicio para tener felicidad que tener menos, que tener muchos y buenos amigos es mejor augurio para la felicidad que tener pocos o ninguno, o que gozar de buena salud es mejor que estar enfermo; pero sólo unos pocos lectores, acaso ninguno, esperarían que lo mismo que los hace felices un día les siga encantando y causándoles delicias para siempre jamás, y pocos creerán que el estado de felicidad pueda alcanzarse de una vez por todas y que, una vez alcanzado, durará el resto de la vida sin necesidad de ulteriores esfuerzos; que la felicidad, dicho de otro modo, no resultaría dañada si la búsqueda de más y mayor felicidad quedara suspendida, a pesar de la conciencia de que «a partir de ahora nada cambiará y todo permanecerá tal cual es».

Para la mayoría de nuestros contemporáneos, la perspectiva de «más de lo mismo» no es un valor por derecho propio; sólo tiene valor cuando se complementa con una cláusula de caducidad. «Más de lo mismo» puede resultar seductor en un momento de intenso placer y euforia, pero, como en otros aspectos, la mayoría de la gente no esperaría que el deseo durase para siempre y no querría que «el objeto del deseo» siguiera siendo indefinidamente «el mismo». Como el Fausto de Christopher Marlowe aprendió de mala manera, desear que un momento de dicha permanezca «igual» de forma indefinida es una garantía para convertirlo en un camino hacia el infierno en vez de hacia una felicidad sin fin.

Para la mayoría de nuestros contemporáneos, es más bien la condición de «estar en el camino» (aun a cierta distancia de la meta, en un tira y afloja de deseos todavía insatisfechos, obligados a soñar y a seguir en la brecha tratando de convertir, y confiando en ello, nuestros sueños en realidad), un camino que, a pesar de constituir un

tiempo de prueba para nuestra paciencia y nuestros nervios, se acepta como un valor en sí mismo, y ciertamente un valor precioso. Muy probablemente nuestros contemporáneos estarían de acuerdo (al menos de corazón, no tanto de palabra) en que lo contrario de esta condición, un estado de calma, no sería un estado de felicidad sino de *aburrimiento*, y para muchos de nosotros «estar aburrido» es sinónimo de una infelicidad extrema, un estado que consideramos realmente temible. Si la felicidad puede ser un «estado», sólo puede ser un estado de excitación espoleado por la insatisfacción.

En el umbral de la era moderna, el «estado de felicidad» fue reemplazado en la práctica y en los sueños de los que aspiraban a la felicidad por la *búsqueda* de la felicidad. A partir de este umbral, la mayor felicidad se ha asociado y se sigue asociando a la satisfacción que se deriva de enfrentarse a los obstáculos y vencerlos, más que a las recompensas que puedan encontrarse al final del prolongado desafío y la larga lucha. Como observa Darrin McMahon al estudiar la profundidad del pensamiento de Tocqueville, en su estudio notablemente exhaustivo y penetrante sobre la larga historia de la felicidad en «la filosofía y la cultura occidentales»,⁷ el *anhelo* de igualdad en la América que visitó Tocqueville se volvía más insaciable con el aumento de la igualdad *ya conseguida*, de modo que el deseo inquebrantable y la búsqueda compulsiva de la felicidad absorbían más (y siguen absorbiendo) la actividad de sus buscadores a medida que sus indicios materiales se multiplicaban. Según las propias palabras de Tocqueville, «la felicidad retrocede cotidianamente, aunque sin desaparecer de su vista, arrastrándolos en su persecución a medida que se va retirando. A cada instante creen atraparla, pero siempre escapa a sus esfuerzos».⁸

La llegada de la búsqueda de la felicidad como motor principal del pensamiento y la acción de los hombres augura para algunos, aunque para otros presagia, una verdadera revolución cultural y también social y económica. *Culturalmente*, presagia, señala o acompaña el paso de una rutina perpetua a una innovación constante, de la reproducción y retención de «lo que siempre ha sido» o «lo que siempre tuvimos» a la creación o la apropiación de «lo que nunca ha sido» o «lo que nunca tuvimos»; de «empujar» a «tirar», de la necesidad al deseo, de la causa

al propósito. *Socialmente*, coincide con el paso de las normas de la tradición a «la fusión de los sólidos y la profanación de lo sagrado». *Económicamente*, provoca el paso de la satisfacción de necesidades a la producción de deseos. Si el «estado de felicidad» como motivo de pensamiento y acción era un factor esencialmente conservador y estabilizador, la «búsqueda de la felicidad» es una potente fuerza desestabilizadora; para las redes de vínculos humanos y sus escenarios sociales, así como para las labores humanas de autoidentificación es, sin duda, un anticongelante de lo más efectivo. Podría considerarse perfectamente como el factor *psicológico* primordial en el complejo causal responsable del paso de la fase de modernidad «sólida» a la «líquida».

Acerca del efecto que la búsqueda de la felicidad promocionada simultáneamente al rango del derecho, el deber y el propósito principal de la vida, Tocqueville dijo lo que sigue:

Ellos [los estadounidenses] lo tienen lo bastante cerca como para conocer sus encantos, pero no se aproximan lo suficiente como para gozarlo, y mueren sin haber saboreado plenamente sus dulzuras.

Hay que atribuir a esas causas la singular melancolía que demuestran con frecuencia los habitantes de los países democráticos en medio de su abundancia, y esa desgana de vivir que a veces invade su existencia cómoda y tranquila.⁹

Los sabios de la Antigüedad adivinaron o previeron este fenómeno mucho antes de la llegada de la era de la «búsqueda universal de la felicidad». Querían intentar hallar un sentido a esta paradoja aparente y trazar un camino que evitara o alejara la trampa que tal paradoja tiende a los buscadores de felicidad. En sus deliberaciones *Sobre la felicidad*, Lucio Anneo Séneca señaló que:

El bien más elevado es inmortal, no tiene propensión a pasar, excluye el exceso tanto como la contrición. Una mente noble nunca flaquea en sus resoluciones, nunca se convierte en objeto de desprecio de sí mismo, nunca cambia nada en su mejor estilo de vida. Ocurre lo contrario con los placeres sensuales: se enfrían en el momento en que hierven con el máximo calor. El volumen del placer sensual no es grande y por ello se llena rápidamente, el placer se vuelve excesivo y la animación original se convierte en aburrimiento y hastío.¹⁰

En aras de la claridad, Séneca habría podido invertir el razonamiento de la primera frase: más que sugerir que las cosas buenas son inmortales podía haber dicho que las cosas inmortales —precisamente gracias a serlo y a resistir el efecto corrosivo del tiempo— deberían considerarse altamente valiosas. Sea cual fuere el poder de persuasión que pudiera haber tenido el consejo o advertencia de Séneca, en resumidas cuentas derivaba su poder del sueño humano ubicuo y persistente de atrapar, invalidar, frenar y, en última instancia, detener el paso del tiempo y privarlo de su poder de erosión; del ansia nunca saciada e insaciable de los humanos mortales de duración, de longevidad infinita, o mejor aún, de eternidad del ser. Habiendo probado la fruta del «árbol del conocimiento», los mortales humanos ya no pueden olvidar su mortalidad, por muy seria y desesperadamente que lo intenten; es improbable, por tanto, que dejen de buscar ese otro fruto, el del «árbol de la vida», el fruto encantado y encantador que les fue brutal e irrevocablemente negado.

Hasta hoy, ni la distinción entre «valioso puesto que es durable» y «vano puesto que es transitorio», ni el abismo insondable que separa a ambos conceptos ha desaparecido ni un solo instante de las reflexiones sobre la felicidad humana. La insignificancia, la degradante y humillante insignificancia de la presencia corporal individual en el mundo comparada con la eternidad imperturbable del propio mundo, ha obsesionado a los filósofos (y a los que no lo son, durante los breves períodos en que caen y permanecen en una actitud filosófica) durante más de dos milenios. En la Edad Media, esta cuestión se elevó al rango del máximo objetivo y preocupación suprema de los mortales y se utilizó para promover los valores espirituales sobre los placeres de la carne, así como para explicar (y, en la medida de lo posible, eliminar) el dolor y la miseria de la breve existencia terrenal como un preludio necesario y, por tanto, bien acogido de la dicha sin fin de la vida después de la muerte. Este pensamiento volvió con otra apariencia tras la llegada a la era moderna: el de la inutilidad de los intereses y las preocupaciones *individuales*, abominablemente breves, fugaces y errantes si se yuxtaponen con los intereses del «todo *social*», la nación, el Estado, la causa...

Émile Durkheim, uno de los fundadores de la sociología moderna, construyó y razonó ampliamente una defensa poderosa de esta

respuesta renovada y secularizada a la mortalidad humana. Se esforzó por introducir y establecer a «la sociedad» en el lugar que habían dejado vacante Dios y la Naturaleza vista como creación o encarnación divina, reclamando en consecuencia para el Estado-nación incipiente el derecho a articular, pronunciar y promover leyes morales y exigir las lealtades supremas de sus súbditos; el derecho anteriormente reservado al Señor del Universo y a Sus ungidos representantes en la tierra. Durkheim era plenamente consciente del propósito de su ejercicio: «Debemos descubrir los sustitutos racionales de estas nociones religiosas que por tanto tiempo han servido como el vehículo para las ideas morales más esenciales».¹¹ Durkheim recomienda que la verdadera felicidad ansiada por los humanos ha pasado del amor a Dios y la obediencia a su Iglesia al amor por el país y la disciplina de un Estado-nación. En ambos casos, sin embargo, se echa mano del mismo argumento para exponer la superioridad de la eternidad sobre lo transitorio.

Sí nuestros esfuerzos no resultan en nada duraderos, son vacíos y, entonces, ¿por qué vamos a luchar por algo fútil? [...] ¿Qué valor tienen nuestros placeres individuales, tan vacíos y cortos? [...]

El individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación, porque para el hombre la libertad consiste en la liberación de las fuerzas físicas ciegas e irreflexivas. Lo logra oponiendo la fuerza grande e inteligente de la sociedad, bajo cuya protección se refugia. Colocándose bajo el ala de la sociedad, se coloca también, en cierta medida, en posición de dependencia de ella; pero es una dependencia liberadora.¹²

En un razonamiento que revela cierta semejanza familiar con el *doble pensamiento* orwelliano, se representaba una rendición incondicional a las severas demandas de la sociedad y su portavoz designado o autoasignado —como una obediencia a los mandamientos divinos y a sus guardianes de la Iglesia que trata de reemplazar— como un acto de *liberación*: liberación de lo eterno de las garras de lo transitorio, y de lo espiritual de la prisión de la carne; en síntesis, de valor verdadero ante sus fraudulentos sustitutos.

Por otra parte, la preocupación de Séneca se orientaba hacia la *autosuficiencia* y el *autodominio*. También era decidida y comple-

tamente *individualista*. No se basaba en la omnisciencia divina ni en la razón suprema y la omnipotencia de la sociedad, sino que se dirigía, en cambio, a las «mentes nobles», al buen sentido, la voluntad y la determinación de los seres humanos en tanto que individuos, y a los poderes y recursos de los que disponían individualmente. Los llamaba a afrontar la miserable condición humana cada uno por su cuenta, y a hacerlo categóricamente, resistiendo y evitando la farsa de la terapia mal concebida y engañosa de apartar la mirada de su sombría realidad, así como a desistir de la búsqueda de placeres fugaces, un camino que podría permitirles olvidar la verdad durante el tiempo de la búsqueda, pero ni un momento más. Éste era probablemente el significado del veredicto de Epicuro que Séneca cita con absoluta aprobación: «Si vives conforme a la naturaleza, nunca serás pobre; si lo haces conforme a la opinión, nunca serás rico»;¹³ o el de su comentario en el sentido de que «nada nos hace víctimas de mayores desgracias que atenernos a los rumores, pensando que las mejores cosas son las que han sido acogidas con gran aceptación, tener por bueno la abundancia de ejemplos y no vivir de acuerdo con la razón, sino a imitación de los demás»; y su advertencia de que «los deseos de la naturaleza son limitados; los que nacen de la falsa opinión no saben dónde terminar, pues no hay término para lo engañoso»; y, por fin, de su propia decisión de huir de una «multitud» como de algo que «nos es hostil», ya que «el peligro es tanto mayor cuanto más numerosa es la gente entre la que nos mezclamos. Nada resulta tan perjudicial para las buenas costumbres como la asistencia a algún espectáculo, ya que entonces los vicios se insinúan más fácilmente por medio del placer».¹⁴ En resumen: evitar las multitudes, evitar las audiencias masivas, guiarse por el propio criterio, que es el consejo de la filosofía, de la sabiduría que puedes adquirir y convertir en la tuya propia. El hombre, dice Séneca, en su corta estancia sobre la Tierra, es igual que Dios en su eternidad. En uno de sus aspectos, el hombre es incluso superior a Dios: Dios dispone de la Naturaleza para defenderlo del temor, pero para protegerse del temor que pueda asaltarle, el hombre tiene que procurar su defensa mediante su propia sabiduría.

El problema es que la eternidad está vedada a los humanos y éstos, dolorosamente conscientes de ello y con pocas esperanzas de

apelar contra el veredicto del destino, tratan de sofocar y ensordecer su trágica sabiduría mediante un barullo de placeres frágiles y fugaces. Admitiendo que esto es un cálculo erróneo —por la misma razón que lo provocó (que la sabiduría trágica no puede conjurarse ni expulsarse para siempre)—, los humanos se condenan a sí mismos, cualquiera que sea su riqueza material, a la pobreza espiritual perpetua, a la infelicidad permanente. («Cada cual es tan desgraciado como imagina serlo.»)¹⁵ En lugar de buscar el camino de la felicidad dentro de los límites de su aprieto, dan un largo rodeo con la esperanza de que en algún punto de su recorrido podrán escapar o engañar a su destino odioso y repulsivo, sólo para aterrizar en la desesperación que los empujó a iniciar su viaje (muy anhelado pero inalcanzable) de descubrimiento. El único descubrimiento que los humanos pueden hacer en este viaje es darse cuenta de que la ruta que escogieron no era más que un rodeo que, tarde o temprano, los devolverá al punto de partida.

Ora los hados nos encadenen con ley inexorable, ora Dios, árbitro del universo, haya ordenado todas las cosas, ora el azar empuje y revuelva en el desorden los acontecimientos humanos, la filosofía debe velar por nosotros. Ella nos exhortará a que obedezcamos de buen grado a Dios y con entereza a la fortuna; ella te enseñará a secundar a Dios, a soportar el azar.¹⁶

Vanidad de vanidades y todo vanidad. Séneca parece machacar esta idea, repitiendo, sin saberlo, el mensaje de su predecesor en el *Eclesiastés*: no te inclines ante el que se vanagloria con la atención, estima y adoración que no se merece. El sucesor de Séneca en la larga dinastía de filósofos estoicos, Marco Aurelio, muestra su acuerdo advirtiendo a sus lectores: «Tenéis derecho a estar erguidos, no a que os mantengan erguidos», y explica:

Es propio de la facultad inteligente fijarse en cómo desaparece rápidamente todo, las propias personas en el universo, los recuerdos de esas personas en el tiempo; en cómo son las cosas que son perceptibles y especialmente las que nos atraen con el cebo del placer o las que nos atemorizan con el sufrimiento o las que se pregonan con delirios de grandeza; en cómo no tienen valor, son fáciles de despreciar, sucias, perecederas, muertas [...]

Todo lo del cuerpo es un río, lo del alma es sueño y un delirio. [...] Entonces, ¿qué es lo que puede escoltarnos? Sólo una cosa, la filosofía.¹⁷

Marco Aurelio nos aconseja que nos mantengamos a distancia del bullicio y de todas las cosas que son despreciables porque son perecederas y baratas, porque son mezquinas: «Mira las cosas terrenales como si las mirases desde arriba, desde un punto de vista elevado».¹⁸ De este modo, podrás resistir y evitar la seducción engañosa de cosas que no pueden mantener sus promesas de felicidad y podrás resistir la tentación de rendirte ante lo que está destinado a procurar frustración.

Ya lo has intentado y después de muchos descarríos nunca hallaste el vivir bien: ni en los razonamientos lógicos ni en la riqueza, ni en la fama ni en el disfrute, nada en absoluto. ¿Dónde está, pues? En hacer lo que persigue la naturaleza del hombre. [...] Si tienes convicciones desde las que iniciar tus impulsos y tus acciones.¹⁹

¿Cuales deberían ser estos principios? Marco Aurelio nombra unos cuantos que ha seleccionado para que todos puedan poseerlos «sin excusa de falta de talento o de aptitud»: integridad, dignidad, laboriosidad, abnegación, satisfacción, frugalidad, amabilidad, independencia, discreción, magnanimidad. «Recuerda que el principio rector se hace invencible cuando replegado sobre sí está satisfecho de no hacer lo que no quiere [...]. Por eso es la reflexión libre de pasiones una fortaleza. En efecto, el hombre no dispone de nada más firme donde refugiarse.»²⁰ Utilizando el lenguaje de nuestros tiempos, podríamos decir que Marco Aurelio recomienda el carácter personal y la conciencia como último refugio para los buscadores de la felicidad: el único lugar donde los sueños de felicidad, condenados a morir íntestados y sin descendencia, no están destinados a verse frustrados. La receta de la felicidad que ofrece Marco Aurelio es independiente, autorreferencial y, sobre todo, contiene sus propios límites. Conoce los caminos falsos, evítalos, acepta los límites que impone la naturaleza y que no cederá. Las *pasiones* —erráticas como son y carentes de límites— te desviarían del camino recto, pero afortunadamente tienes la *cabeza*, un arma potente para dismantelar las

pasiones y dejarlas inermes. El secreto de una vida feliz es dominar las pasiones a la vez que se da rienda suelta a la mente.

Muchos siglos más tarde, parece que Blaise Pascal mezcló los mensajes de Séneca y Marco Aurelio y destiló la esencia que ambos compartían:

No es en el espacio donde debo buscar mi dignidad humana, sino en el reglamento de mi pensamiento. No obtendría ventaja alguna si poseyera tierras. Por el espacio el universo me incluye y me consume como si yo no fuera más que un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo.²¹

No obstante, el problema reside, como Pascal se apresuró a añadir, en que la mayor parte del tiempo la mayoría de la gente se comporta de manera contraria a este sano consejo. Buscan la felicidad en otra parte, allí donde no pueden encontrarla. «Toda la desgracia de los hombres —concluía Pascal en una de sus frases memorables— proviene de una sola cosa, que es no saber permanecer en reposo en una habitación.» Correr siempre de un lado para otro es sólo una manera de «perder la cabeza».²² Como cuando uno está corriendo tiene pocas posibilidades de pensar, simplemente sigue corriendo, y la dura y difícil tarea de mirarse de cerca se mantiene a cierta distancia de forma perpetua, infinita, o por lo menos mientras le quedan fuerzas en las piernas para seguir en la pista. La mayoría de las pistas, como sabemos, son circuitos cerrados, circulares o elípticos que no llevan a ninguna parte; sólo están ahí para que las recorramos en círculos. El nombre que la gente suele dar al juego de lo que cree que es la búsqueda de la felicidad (lo cree equivocadamente, en perjuicio propio, porque lo lleva a un amargo despertar) es *correr*, no *llegar*.

[Un] hombre pasa su vida sin tedio, jugando todos los días a alguna cosa. Dadle todas las mañanas el dinero que él pueda ganar cada día, con la obligación de que no juegue, y lo haréis desgraciado. Dirán tal vez que lo que él busca es el entretenimiento del juego y no la ganancia. [...] Necesita entusiasmarse y engañarse a sí mismo imaginándose que sería feliz si ganara lo que no querría obtener a condición de no jugar.²³

Pascal sugiere que la gente evita mirar hacia su interior y sigue corriendo con la vana esperanza de un encuentro cara a cara con su problema, lo que equivale a enfrentarse a su tremenda insignificancia al recordar la infinitud del universo. Y los censura y castiga por obrar así. Es, como él dice, la inclinación mórbida a buscar líos en lugar de estarse quieto lo que motiva toda infelicidad.

Sin embargo, podría objetarse que Pascal, aunque sólo de manera implícita, no nos ofrece elección entre una vida feliz y una infeliz, sino entre dos tipos de infelicidad: tanto si decidimos correr como quedarnos quietos, estamos condenados a ser infelices. La única ventaja (¡supuesta y engañosa!) de estar en movimiento (siempre que no nos detengamos) es que aplazamos por un tiempo el momento de la verdad. Muchos estarían de acuerdo en que esto es una ventaja auténtica: correr *hacia fuera* en lugar de permanecer *dentro* de nuestra habitación... y desde luego es una tentación difícil de resistir. Y elegirán rendirse ante esta tentación, se dejarán seducir y cautivar, aunque sólo sea porque mientras estén seducidos conseguirán evitar el peligro de descubrir la *compulsión* y la *adicción* que los impulsa a correr, ocultas tras la pantalla que se llama «*libertad de elección*» o «*autoafirmación*». Pero, inevitablemente, acabarán añorando las virtudes que poseyeron en otros tiempos pero que han abandonado para librarse del tormento que podría haberles causado practicarlas y responsabilizarse de tal práctica.

Así pues, no es extraño que los filósofos insistan en que se necesitan cualidades exclusivas y escasas como «una mente noble», conocimientos sólidos, un carácter fuerte (y en ocasiones nervios de acero) para resistir la tentación y no rendirse.

Pocos siglos después de Pascal, en *Ordo Amoris*, Max Scheler insistió en que «el ánimo, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merece llamarse “núcleo del hombre” como ser espiritual».²⁴ Aquí, el «ánimo» representa la elección entre sentimientos de atracción y de repulsión: amor y odio.

Las cosas-bienes, a lo largo de las cuales conduce el hombre su vida, las cosas prácticas, las resistencias del querer y del hacer con que tropieza su voluntad, todo eso se halla penetrado del mecanismo se-

lectivo especial de su *ordo amoris*. [...] Esta atracción y repulsión [...] determina no sólo *lo* que percibe y observa, y lo que deja de percibir y observar, sino también el material mismo de todo posible percibir y observar.

El hombre, dice Scheler (y la mujer, como era evidente para Scheler pero que hoy, según los usos políticamente correctos, exige una corroboración explícita), antes de ser un (o una, pássim) *ens cogitans* o un *ens volens* (un ser que sabe y que desea) es un *ens amans* (un ser que ama). «El ánimo» vive únicamente según sus propias reglas, las reglas que establece en el curso de su vida, y es sordo o valientemente desobediente a todas las demás reglas. En su egotismo, el corazón es similar a la razón, también conocida por rechazar con tozudez otras lógicas. El corazón, dice Scheler haciendo una reverencia a Pascal, «tiene *sus* razones, las *suyas*», de las que el entendimiento «nada sabe y nada puede saber»,²⁵ ya que las razones del corazón no son las «evidencias objetivas» ni las «necesidades estrictas» proclamadas por el entendimiento como su fundamento y su dominio exclusivo y bien protegido, sino que son razones «en el sentido de motivos», es decir, *deseos*. No tienen nada que ver con las razones investigadas por el entendimiento, si bien no son «menos rigurosas, absolutas e inquebrantables». Los argumentos de la razón resultan desventurados y desvalidos cuando tratan de comprender la lógica del itinerario del corazón, y más impotentes todavía cuando intentan alterar su curso.

De acuerdo con *sus* razones, el «corazón» construye el mundo como un mundo de *valores*. Y un valor, por su naturaleza, es siempre algo *extraordinario*, algo que va *por delante*: nada de lo que ya hay aquí y ahora se puede acomodar plenamente a un valor. Por tanto, no hay ningún estado ya existente que permita que un hombre o una mujer puedan sentarse en el cómodo sillón de la autosatisfacción, y quedarse tranquilamente sentados o quietos, cuando este estado se ve enfrentado a un anhelo del corazón hacia el valor. («El amor ama y ve en el amar algo *más* que lo que tiene y posee en sus manos», dice Scheler.²⁶ El impulso que lo desencadena puede fatigarse; el amor mismo nunca se fatiga.) El amor, el deseo, el apetito que entran en acción por un valor se centran en algo que aún no es; sus objetivos están en el futuro y el futuro es una *absoluta otredad*, inaccesible a los

sentidos, inalcanzable para el escrutinio, que escapa a todo tipo de prueba empírica y desafía cualquier cálculo. Acerca de objetos que poseen tales cualidades, la razón nada tiene que decir. La razón tira alegremente la toalla cuando los valores suben al cuadrilátero y explica su retirada declarando que todos los argumentos sobre preferencias quedan fuera de su dominio y, por tanto, por debajo de su dignidad: *de gustibus non est disputandum*, sobre gustos no hay disputa. La razón admite que su caja de herramientas está vacía al reconocer que los valores no pueden derivarse ni conformarse ni refutarse mediante «los hechos». Los valores se quedan solos en el cuadrilátero. No hay oposición a la vista, pero tampoco partidarios. Ahora todo depende de ellos. De este modo, el amor no corre peligro de fatigarse. También carece, por ende, de la esperanza del descanso. Va pasando de una táctica a otra, sin saber nunca cómo acabará la partida y siempre inseguro de cuán fortuita o fatal demostrará haber sido la apertura.

«Al contemplar el panorama de una vida entera o de una larga serie de años o acontecimientos —observa Scheler—, sentimos que cada caso particular es completamente accidental, pero cuya conexión, por muy imprevisible que haya sido el acontecer de cada uno de sus miembros, refleja precisamente eso que creemos que constituye el núcleo de la persona en cuestión.»²⁷ El mensaje es bastante claro: apunta al carácter de una persona, algo que todos sabemos que poseemos pero que, por mucho que vivamos, nunca podemos estar seguros de cómo es (seguramente nos engañamos si suponemos ser...). La *suerte* del individuo *no* es su *destino*. Lo que, imitando el gesto infame de Poncio Pilato, llamamos «destino», con el fin de no reconocer que «tengamos que ver» con un hecho, se va formando en realidad en el curso de nuestra vida; de nuestra vida individual en gran medida, pero del todo en la vida de la especie. Conscientes de ello o no, usted, yo y todos nosotros damos forma a nuestro destino individualmente, en grupo o todos juntos y, sólo cuando nos hemos quedado sin recursos o sin la voluntad necesaria para seguir con la labor de formarlo y reformarlo, se convierte en «destino».

Para resumirlo en pocas palabras, tendemos a dejar nuestra suerte personal en el umbral del destino impersonal no porque nuestras elecciones no tengan efecto en el itinerario de nuestras vidas sino porque en el momento que estamos produciendo este efecto no so-

mos conscientes (y no podemos serlo *plenamente*) del tipo de efecto que hemos causado o que estamos a punto de causar. Dicho de otro modo, marcamos *una* diferencia, pero no sabemos *de qué* diferencia se trata. Tanto si hacemos algo como si desistimos de hacerlo habremos marcado una diferencia: no lo podemos evitar. Sin embargo, sólo podemos desear y tratar de *conocer* con anterioridad qué tipo de diferencia probablemente vamos a causar. Lo intentamos, aunque no siempre con tanto ahínco como podríamos. ¿Qué nos impide intentarlo con más empeño?

Uno de los factores que dificulta este intento es la propia naturaleza del *ordo amoris*: le pone precio a la felicidad que ofrece. El precio suele establecerse como un compromiso, pero a veces también es un sacrificio unilateral, sin reciprocidad; en la sucinta expresión de Erich Fromm: «El amor es principalmente dar, no recibir».²⁸ Cualquier tipo de precio puede significar una limitación de la extensión y la intensidad de la felicidad, una visión que no todo el mundo aceptará alegremente en todo momento. Si el amor es por su propia naturaleza una tendencia a unir los objetos de amor (una persona, un grupo de personas, una causa) en su lucha por realizarse, para ayudarlos en la lucha, para promover esta lucha y bendecir a los luchadores, «amar» significa estar dispuesto a abandonar el interés por uno mismo en favor del objeto, convertir la propia felicidad en un reflejo, un efecto colateral de la felicidad del otro... dando de igual modo (para repetir con Lucano dos mil años después) «rehenes del destino». Mediante el amor tratamos de refundir la suerte para convertirla en destino pero, al seguir las exigencias del amor, la lógica del *ordo amoris*, hacemos de nuestra suerte rehén de aquel destino. Las dos tendencias, aparentemente discordantes, son en realidad hermanas siamesas y no se pueden separar.

Esto explica por qué hoy el amor es al mismo tiempo anhelado y temido. También por qué la idea del compromiso (con otra persona, un grupo de personas o una causa) y en particular del compromiso incondicional e indefinido ha perdido el favor popular. En detrimento de los que lo eluden, porque el amor, la entrega y el compromiso con el otro, que es en lo que consiste el amor, crea el único espacio donde se puede plantar cara seriamente a la intrincada dialéctica de la suerte y el destino.

Pero con la fórmula de la felicidad que eleva la «individualización» al rango de principio guía, con los individuos abrumados por

su «sed desbordante de aventuras y una disposición menguante a construir, a integrarse, a renunciar», «¿qué posibilidad tienen dos seres humanos, iguales y libres, de mantener la unión del amor?», preguntan Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim. «¿Cómo puede la otra persona no convertirse necesariamente en exigencia ajena, incluso en obstáculo?»²⁹ Estas preguntas parecen retóricas por venir ya cargadas con respuestas directas y conclusiones previsibles. La «individualización» —en versión de los autores: «Yo y otra vez yo: y tú como colaborador para conseguirlo. Y si tú no, pues tú»³⁰— no se compadece con el compañerismo y el amor, y especialmente con el amor anhelado que se espera que sea un baluarte contra el espectro de la soledad y una escollera que proteja un puerto de aguas tranquilas de las tormentas del mar abierto. «En el mundo posromántico», apuntan Ehrenreich y English,

cuando los viejos lazos ya no atan, lo único que importa es el *tú*: tú puedes ser lo que *quieras*, tú *escoges* tu vida, tu ambiente, incluso tu aspecto y tus emociones. [...] Las viejas jerarquías de protección y dependencia ya no existen, sólo hay contratos libres, libremente interrumpidos. La plaza del mercado, que tiempo atrás se ampliaba para incluir las relaciones de producción, ahora se ha ampliado para incluir *todas* las relaciones.³¹

«La cultura del sacrificio ha muerto —declaró sin rodeos Gilles Lipovetsky en el epílogo de su crucial estudio de 1983 sobre el individualismo contemporáneo—. Hemos dejado de reconocernos en todo tipo de obligación de vivir por algo que no sea nosotros mismos.»³²

No es que nos hayamos vuelto sordos a las desgracias de otras personas o al triste estado del planeta; ni hemos dejado de expresar estas preocupaciones. Tampoco es que hayamos dejado de declarar nuestra voluntad de actuar en defensa de los desvalidos o en favor de la protección del planeta que compartimos con ellos, ni hemos cesado de actuar (al menos ocasionalmente) de acuerdo con estas declaraciones. Más bien se da el caso contrario: el crecimiento espectacular del egoísmo autorreferencial corre paradójicamente en paralelo con una creciente sensibilidad hacia la miseria humana, con una aversión a la violencia, el dolor y el sufrimiento que padecen incluso los

extranjeros más lejanos, y con explosiones periódicas de beneficencia (compensatoria). Pero, como observa acertadamente Lipovetsky, estos impulsos morales y arrebatos de magnanimidad son ejemplos de «moralidad indolora», moralidad despojada de obligaciones y de implicaciones prácticas, «adaptadas a la prioridad del ego». Cuando llega el momento de actuar «en favor de algo que no sea uno mismo», las pasiones, el bienestar y la salud física del ego tienden a ser las consideraciones preliminares y definitivas; también tienden a marcar los límites de hasta dónde estamos dispuestos a llegar en nuestra entrega de ayuda.

Como norma, las manifestaciones de devoción hacia este «algo (o alguien) distinto de uno mismo», aun siendo sinceras, ardientes e intensas, se detienen ante el sacrificio. Por ejemplo, la dedicación a causas «verdes» raramente llega tan lejos como para adoptar un estilo de vida ascético o incluso una abnegación parcial. En realidad, lejos de estar dispuestos a renunciar a un estilo de vida de indulgencia consumista, con frecuencia nos resistimos a aceptar incluso una pequeña molestia personal; la fuerza motriz de nuestra indignación tiende a ser el deseo de un consumo superior, más sano y más seguro. En el epílogo de Lipovetsky, «el individualismo disciplinario y militante, heroico y moralizante» ha dado paso al «individualismo a la carta», «hedonista y psicológico», aquel que «hace de los logros íntimos el principal propósito de nuestra existencia». ³³ Al parecer ya no creemos tener una tarea o misión que realizar en el planeta y tampoco hay un legado que nos sintamos obligados a preservar o del que seamos guardianes.

La preocupación por cómo se gobierna *el mundo* ha cedido paso a la preocupación por cómo se gobierna *uno*. No es el estado del mundo, junto con sus habitantes, lo que tiende a preocuparnos y causarnos inquietud, sino lo que es en realidad un producto final del reciclaje de sus barbaridades, sandeces e injusticias, un producto final que nos causa una incomodidad espiritual y un vértigo emocional que desbarata el equilibrio psicológico y la paz mental del individuo preocupado. Puede ser, como Christopher Lasch fue uno de los primeros en captar y expresar, el resultado de transformar «los agravios colectivos en problemas personales que pueden someterse a intervención terapéutica». ³⁴ «Los nuevos narcisistas», como Lasch llamó memorablemente a «los hombres psicológicos» capaces de percibir,

analizar y evaluar el estado del mundo sólo a través del prisma de sus problemas personales, no viven «obsesionados por la culpa sino por la ansiedad». Al dejar constancia de sus experiencias «internas», «no buscan una explicación objetiva de un pedazo representativo de la realidad sino seducir a los demás» prodigándoles «atención, elogios o simpatía», para apuntalar así su tambaleante sentido de sí mismos. La vida personal se ha convertido en algo tan bélico y saturado de tensión como la plaza del mercado. Las recepciones sociales «reducen la sociabilidad a un combate».³⁵

Sin mucho más en qué apoyarse que la ansiada seguridad de la propia situación social, que se proyecta sobre la autoestima y la confianza en uno mismo, y aparte de los activos personales que se posean o se puedan poseer, no es raro que las demandas de reconocimiento, como dice Jean Claude Kaufmann, «desborden la sociedad». «Todo el mundo mira con atención para ver muestras de aprobación, admiración o amor en las miradas de los demás.»³⁶ Y huelga decir que la base para la autoestima que proporcionan la «aprobación y la admiración» de los demás es notablemente débil. Los ojos no dejan de moverse y las cosas sobre las que se fijan o resbalan muestran una notoria propensión a moverse en direcciones imposibles de predecir, de manera que la propulsión y compulsión de «mirar con atención» no tiene fin. La tibieza de la vigilancia de hoy puede convertir la aclamación y aprobación de ayer en la condena y el desprecio de mañana. El reconocimiento es como el conejo de cartón de una carrera de galgos: siempre perseguido por los perros, nunca entre sus mandíbulas.

Sabemos que el futuro elude la descripción y desafía todo pronóstico, pero tampoco el pasado proporciona el tipo de orientación —siquiera errónea o engañosa— que se supone que ofrece. El «legado» del pasado es sólo materia prima para las plantas de reciclaje del futuro. Como apuntaba Hanna Arendt, no hay testamento que especifique qué pertenece a quién; lo que nosotros llamamos «legado» o «herencia» es poco más que el acto de dejar el pasado a merced del destino.³⁷ El pasado es rehén del futuro, y está destinado a serlo para siempre, por mucho que se haya negociado celosamente su liberación o manumisión y por alto que sea el rescate ya pagado. El famoso aforismo de Orwell, que dice que «quien controla el pasado controla el futuro, quien controla el presente controla el pasado», sigue siendo

válido y creíble mucho después de que su inspiración original —las ambiciones y prácticas de los «Ministerios de la Verdad» totalitarios— se hundiera en el pasado (y para muchos de nuestros contemporáneos, en el olvido). El inconveniente, sin embargo, es que pocas personas, si es que hay alguna, pueden presumir hoy de controlar el presente y menos todavía merecen que se crea que hacen lo que dicen que pueden hacer.

Con el presente cortado por ambos extremos: por el pasado, al que hoy se niega la autoridad de guía acreditado, y por el futuro, que ya ignora las demandas e inmolaciones del presente y que las trata con una negligencia no muy diferente de aquella con que el presente trata el pasado, el mundo parece estar permanentemente *in statu nascendi*, en «estado de llegar a ser». El curso que tomará a la larga este llegar a ser es crónicamente indeterminado; su dirección tiende a variar (o ir a la deriva) aleatoriamente más que a obedecer cualquier orden específica —críptica pero adivinable— del tipo de las que se postulaban no hace mucho bajo la denominación de «leyes de la historia».

El filósofo Martin Heidegger sugirió que percibimos cosas, tomamos conciencia de ellas, las ponemos en el centro de nuestra atención y las convertimos en objetivos de nuestra acción intencionada sólo cuando «algo va mal», cuando fallan, cuando se comportan de una forma extraña a la que no estamos habituados, o bien «se alejan de la norma» y en consecuencia desafían nuestras presunciones tácitas sobre cómo es el mundo y lo que se puede esperar que suceda en él.

Podríamos decir, con Heidegger, que la madre del conocimiento, y al propio tiempo la espuela de la acción, es la *decepción*. El historiador Barrington Moore Jr. señaló que, en el pasado, la gente tendía a rebelarse y a tomar las armas no tanto para hacer «justicia» como para vencer «la injusticia». La injusticia era el acontecimiento que perturbaba una vida tan regular y rutinaria que pasaba virtualmente desapercibida, sin causar una sensación de que hubiera daño ni sentir dolor (y no digamos un dolor «injusto»); sólo podían visualizar la «justicia» (si era éste el propósito verbalizado de su rebelión) como un acto de negación, de rechazo, de anulación, de reequilibrio o de reparación de la «injusticia». En la mayoría de los casos, la demanda

de justicia era una reclamación conservadora que apelaba a algo perdido o que se creía haber perdido; un impulso para recuperar algo que («injustamente», «inmerecidamente») había sido arrebatado y volver a disfrutar de los viejos tiempos (terribles pero conocidos y a los que uno estaba acostumbrado y, por tanto, «normales»).

Para decirlo en pocas palabras, la familiaridad del escenario no hacía a la gente necesariamente feliz, pero tenía el marchamo de lo *normal* o «natural» y, por tanto, «imposible de desafiar» e «inevitable». Era el alejamiento de lo *no* familiar, de lo habitual y de la norma, una novedad «antinatural» por definición y, por tanto, susceptible de manipulación, lo que tendía a verse como un agravio y en consecuencia traumatizaba, causaba una protesta y empujaba a la gente a tomar las armas. Cuando irrumpía lo *no familiar*, lo familiar se convertía (aunque retrospectivamente) en la encarnación de la felicidad: cuando era atacado, lo familiar se percibía como la misma felicidad. Los siervos feudales, por ejemplo, difícilmente podían considerarse felices trabajando seis días a la semana para su señor, pero el añadido de una hora a las demandas habituales del señor les hacía «constatar» lo felices que eran cuando sus deberes de siervo ocupaban seis días de la semana y ni una hora más. El agravio de la felicidad *negada* los podía llevar a la rebelión. En épocas más recientes, se ha podido constatar que incluso las desigualdades más agudas en los salarios, «debidas» habitualmente a las diferentes categorías de trabajadores, eran plácidamente aceptadas por aquellos que estaban en los peldaños más bajos de la escala; sólo cuando alguien percibía que quedaba *por debajo* de otros que hasta entonces habían sido sus *iguales* se sentía «privado» —que le negaban sus derechos, incluido el derecho a la felicidad—, y sentía el impulso de rebelarse e ir a la huelga. La «privación», experimentada como una injusticia que reclama que se remedie en aras de la felicidad, ha sido una norma de una *relativa* variedad.

Ahora, como entonces, la privación significa infelicidad. A las dificultades materiales que puede acarrear, hay que añadir la degradación y la humillación de verse uno mismo como receptor de la privación, un duro golpe a la autoestima y una amenaza al reconocimiento social. Ahora, como entonces, esta privación es siempre «relativa»; para sentirse privado hace falta un patrón de referencia con el que medir la condición de uno. Una persona puede sentirse en desventa-

ja, y por tanto infeliz, por haber caído a un nivel inferior al que tenía en el pasado, o porque ha quedado rezagada en relación con los que hasta ayer eran sus iguales y hoy, de pronto, han dado un paso adelante. Hasta aquí, no hay nada nuevo bajo el sol. Lo que es nuevo es la condición del patrón de referencia que puede producir la experiencia de «haber sido privado» y en consecuencia inyectar una urgencia y un vigor añadidos a la búsqueda de la felicidad.

Las reglas descubiertas por Heidegger o Barrington Moore Jr. se basaban en un mundo en el que la línea que separaba lo «normal» de lo «anormal» podía trazarse con claridad, y lo «normal» era sinónimo de lo más común, monótono, repetitivo, rutinario y resistente al cambio. Aquellas reglas se sentían cómodas en un mundo en el que se esperaba de forma explícita que las cosas duraran, o al menos se suponía de forma tácita que persistirían en el mismo lugar y condición y conservarían la misma forma a menos que una fuerza extraordinaria (es decir, «fuera de lo normal» y por tanto impredecible por definición) y generalmente externa rompiera su inercia. Duración y uniformidad eran los principios fundamentales de aquel mundo. Cualquier cambio era incremental y lo bastante lento como para ser imperceptible: su aplicación en cosas duraderas daba a la gente tiempo suficiente para «ajustarse», «acomodarse» y adaptarse lentamente, y por tanto imperceptiblemente, a nuevos hábitos, rutinas y expectativas. Sin ningún tipo de vacilación o dificultad, se podía distinguir lo «regular» de lo «accidental» y lo «legítimo» de lo «injustificable». Por atroz o miserable que pueda parecer «objetivamente» su condición, ellos podían no sentirse incómodos mientras supieran cuál era su sitio y sus opciones y fueran conscientes de lo que podía ocurrir y de cómo responder a ello. El único sentido que la palabra «felicidad» podía tener para ellos era la ausencia de «infelicidad» y, probablemente, «infelicidad» significaba una interrupción de la rutina o una frustración de la expectativa.

En el seno de sociedades altamente estratificadas, marcadas por una fuerte polarización del acceso tanto a los bienes materiales como a los valores simbólicos (prestigio, respeto, protección frente a la humillación) es la gente situada «en el medio», en el espacio que se extiende entre los de arriba y los de abajo, la que tiende a ser más sensible a la amenaza de infelicidad. Mientras las clases altas *necesitaban* hacer poco o nada para *retener* su condición superior y las cla-

ses bajas *podían* hacer poco o nada para *mejorar* su condición inferior, para las clases medias, todo aquello de lo que carecían pero ambicionaban parecía estar a su alcance, al tiempo que aquello que poseían y valoraban podía, en un solo instante de desatención, perderse fácilmente. Más que cualquier otra categoría de la población, estaban destinados a vivir en un estado de ansiedad perpetua, oscilando constantemente entre el temor a la infelicidad y breves intervalos de aparente seguridad. La prole de las clases medias tendría que esforzarse duramente si quería mantener intacta la fortuna familiar y recrear, mediante su diligencia y sagacidad, el confortable estatus social de que gozaban sus padres. Fue sobre todo para expresar los riesgos y temores relacionados con esta tarea que se acuñaron términos como «caída», «degradación social», o la agonía y humillación de convertirse en un «desclasado». En efecto, la clase media era la única, en una sociedad dividida en clases, que estaba permanentemente exprimida entre dos fronteras socioculturales, las cuales eran el recuerdo de una línea de frente más que una frontera segura y pacífica. La frontera superior era objeto de incesantes escapadas de reconocimiento así como de febril defensa de sus escasas cabezas de puente. Tenían que hacerse reconocimientos constantes en la frontera superior y defender con vigor las pocas cabezas de puente; la frontera inferior tenía que vigilarse con atención, ya que podía dar paso con facilidad a intrusos, mientras ofrecía escasa protección a los que estaban dentro, a no ser que la mantuvieran herméticamente sellada e intensamente protegida.

Entre las razones que permiten interpretar el advenimiento de la era moderna como una transformación promovida principalmente por los intereses de la clase media (o, según Karl Marx, como la victoriosa «revolución burguesa»), las obsesiones típicas de la clase media acerca de la fragilidad e inestabilidad de su estatus social, y los esfuerzos igualmente obsesivos para defenderlo y estabilizarlo, ocupan en efecto un amplio espacio. Cuando esbozaron los contornos de una sociedad que no conocía la infelicidad, los proyectos utópicos que proliferaron durante la aurora de la era moderna reflejaron, reciclaron y reprodujeron predominantemente los sueños y deseos de la *clase media*; la sociedad que representaron solía estar purificada de *incertidumbres* y, sobre todo, de las ambigüedades e inseguridades de la *posición social*, los derechos que otorgaba y los deberes que exigía.

Por mucho que pudieran diferir esos proyectos, eran unánimes en su elección de la duración, la solidez y la ausencia de cambio como premisas esenciales de la felicidad humana. En el seno de las ciudades utópicas (prácticamente todas las utopías eran urbanas), había muchas posiciones diferentes, pero cada residente estaba seguro y a salvo en la posición que se le había asignado. Más que cualquier otra cosa, los proyectos utópicos visualizaban el fin de la incertidumbre y la inseguridad: a saber, una situación social totalmente predecible, libre de sorpresas y sin necesidad de ulteriores reformas ni redistribuciones. La sociedad «buena» o incluso «perfectamente buena», vaticinada en las utopías, era una sociedad que ponía fin de una vez por todas a las ansiedades más características de la clase media.

Puede decirse que las clases medias fueron una vanguardia que experimentó y exploró, antes que el resto de la sociedad, la principal contradicción de la condición existencial destinada a convertirse en la característica casi universal de la vida moderna: la tensión perpetua entre dos valores, seguridad y libertad, igualmente codiciados e indispensables para una vida feliz pero terriblemente difíciles, ay, de conciliar y disfrutar conjuntamente. Debido a su precaria posición, y a su necesidad de tratar como una tarea siempre inacabada lo que otros sectores de la sociedad podían ver como un regalo gratuito (bien recibido o no solicitado) del destino que necesitaban hacer poco para retener y podían hacer poco para cambiar, la clase media estaba especialmente predispuesta a enfrentarse y plantar cara a aquella tensión. Esta circunstancia puede explicar en parte por qué los retos y preocupaciones, que en su origen eran específicos de las clases medias y se extendieron a la mayor parte de las sociedades modernas, han sido ampliamente reconocidos, de forma correcta aunque no necesariamente por las razones correctas, como «aburguesamiento». Sin embargo, había también más razones que las estrictamente relacionadas con la clase social para que el resto de la sociedad siguiera el ejemplo de las clases medias.

En su reciente e incisivo estudio sobre el nacimiento, el desarrollo, las contradicciones internas y las consecuencias imprevistas de los conceptos modernos sobre la buena sociedad y la buena vida, Jean Claude Michéa ubica los orígenes del «proyecto moderno» en el «te-

mor a una muerte violenta, a vecinos indeseables, al fanatismo ideológico y al deseo de «una vida finalmente tranquila y pacífica»,³⁸ reacciones a las convulsiones y agonías del temible invento de los primeros tiempos modernos: las guerras civiles ideológicas en forma de «guerras de religión» de los siglos XVI y XVII. En palabras de Leopold von Ranke, historiador de aquella época sangrienta de la historia europea, «ante la fanática concepción de la religión, la moralidad que yace en los cimientos de toda civilización y de toda sociedad humana desaparecieron. [...] El pensamiento de los hombres estaba lleno de fantasías salvajes que hacían que se temieran a sí mismos y que causaban que los mismos elementos aparecieran cargados de terror».³⁹ «En las agrestes montañas resonaban los gritos de los asesinados y el fuego de sus solitarios hogares los iluminaba terriblemente.»⁴⁰ En un reciente comentario de Richard Drake, las «matanzas recíprocas y asesinatos del tipo que hoy se dan entre suníes y chiíes en Iraq»⁴¹ (y cabría añadir: vistas ayer mismo entre serbios, croatas y bosnios y musulmanes de Kosovo) formaron un ciclo aparentemente inacabable de venganzas asesinas que sumieron a Francia y a la mayor parte de Europa Occidental en un mar de sangre. El horror de las guerras incesantes que enfrentaban a hermanos contra hermanos y a vecinos contra vecinos, y que los despojaron a todos del último retazo de lealtad mutua, piedad y compasión, inspiró a Blaise Pascal para calificar la guerra del «peor de todos los males» y a Hobbes para seleccionar la «guerra de todos contra todos» como la característica más destacada del estado natural de la humanidad.

Como el Ángel de la Historia pintado por Paul Klee y reflejado en el famoso comentario de Walter Benjamin, los contemporáneos fijaron sus ojos horrorizados en las atrocidades y abominaciones del pasado y del presente y, disgustados por lo que vieron —los mares de sangre y los océanos de miseria humana— se *retiraron* hacia el futuro. Fueron *empujados* más que *atraídos*; no fue la visión de la dicha la que los lanzó *hacia el futuro*, sino la visión de la agonía y la desdicha lo que los propulsó *lejos del pasado*. Con los ojos fijos en el pasado, no podían ver ni tenían tiempo para imaginar el futuro hacia el que eran empujados, y mucho menos para describirlo en detalle. Lo que deseaban no era un mundo *perfecto* —sugiere Michéa—, sino un mundo *menos malo*. Estaban dispuestos a perdonar todos los defectos y fallos menores que el nuevo mundo pudiera ostentar (¿quién lo

sabía?) si la humanidad podía escapar de la ciénaga de odio mutuo, sospecha y traición en la que se había hundido durante siglos de hostilidades nacidas de pasiones ideológicas.

Al no encontrar ningún bote salvavidas lo bastante grande y ordenado para acomodar a toda la humanidad, se decidieron por los chalecos salvavidas individuales: el interés propio, esta facultad con ojo de lince que posee todo ser humano, una facultad temporalmente sofocada por la pasión ciega, su máximo enemigo, pero que sin duda resucitaría, se recuperaría y retomaría su esencia una vez liberada de la locura colectiva. «¿Cómo escapar de la guerra de todos contra todos si la virtud no es más que la máscara del orgullo, si uno no puede fiarse de nadie y sólo puede contar consigo mismo?»: así reconstruye Jean Claude Michéa el misterio que obsesionaba a los contemporáneos de Pascal y de Hobbes.⁴² El *interés propio* individual es la solución que creyeron haber hallado para tal misterio. «El interés no miente», como declaró Marchamont Nedham, inspirándose en el duque de Rohan, en un libro publicado en 1659.⁴³ Escapar del horror de la guerra, la crueldad y la violencia lleva al renacimiento y la liberación del egoísmo, el atributo natural al que todo individuo puede recurrir y ciertamente recurrirá si tiene la oportunidad de hacerlo. Si se permite a los humanos seguir su inclinación natural, preocuparse de su propio bienestar, comodidad y placer, que se combinan en el estado de felicidad, sin duda pronto descubrirán que el crimen, la crueldad, el saqueo y el robo difícilmente se ajustan a su propio interés. Como lo resumiría Immanuel Kant en su fórmula del «imperativo categórico»: la razón les dirá que para servir adecuadamente a su interés, deben hacer a los demás lo que desearían que les hiciesen a ellos y evitar hacer lo que detestarían que les hicieran a ellos; es decir, debían respetar los intereses de los demás y resistir las tentaciones de ser crueles o amenazadores con ellos y sus posesiones.

Con bastante frecuencia resulta difícil reconocer las esperanzas en las realidades que sedimentan. La «mano invisible» del mercado en manos de individuos egoístas que buscan su propia riqueza y placer parece bastante reacia o impotente a la hora de salvar a los humanos de los horrores de crueldades recíprocas. En efecto, no consiguió liberar a la mayoría de los humanos de las ataduras de las pasiones ni hacer completamente felices a los pocos que consiguió liberar. De alguna manera, las pasiones —impulsos supuestamente enemigos

del interés propio proclives a ser contrariados o ahogados tras un sensato cálculo racional de las ganancias personales— resultaron ser tan indispensables para la felicidad como lo es la búsqueda puramente de la mejora personal. Se desprende de ello que, para sacar satisfacción de su vida, los humanos necesitan dar, amar y compartir tanto como necesitan tomar, defender su privacidad y proteger lo suyo. Parece que para el abstruso dilema lleno de contradicciones que conocemos con el nombre de condición humana, no hay soluciones simples, sencillas y unidireccionales.

Jean-Jacques Rousseau sugirió que los humanos necesitan ser *compelidos* hacia la *libertad*, por lo menos hacia la libertad esbozada por filósofos y considerada por ellos como una exigencia implacable de la razón. Podemos decir que el mundo generado por el «proyecto moderno» se comporta, en la práctica si no en teoría, como si los humanos tuvieran que ser compelidos a buscar la *felicidad* (al menos la felicidad esbozada por los que se han erigido en sus asesores y consejeros, así como por los redactores de publicidad). Veinticuatro horas al día y siete días por semana los humanos tienden a ser instruidos, preparados, exhortados, engatusados y tentados a abandonar los caminos que han considerado rectos y correctos, a volver la espalda a lo que han estimado valioso y que pensaban que los hacía felices, para ser diferentes de como son. Se les presiona para que se conviertan en trabajadores dispuestos a sacrificar el resto de sus vidas por la causa de la empresa competitiva o por la competencia empresarial, en consumidores movidos por un número infinito y en expansión de deseos y necesidades, en ciudadanos que acepten plenamente y sin reservas la versión de que «no hay alternativa» de la «corrección política» del día, que los induce, entre otras cosas, a encerrarse y ser ciegos a la generosidad desinteresada e indiferentes al bien común si no puede servir para enaltecer su ego.

Como ha demostrado de forma exhaustiva la evidencia histórica, la *coerción hacia la libertad* raramente conduce a la libertad. Dejo a los lectores la decisión de si la *coerción para buscar la felicidad*, en la forma practicada en nuestra sociedad líquida de consumidores, hace felices a los coaccionados. En realidad, hallar una respuesta a esta pregunta poniéndola a prueba en la práctica está en nuestras manos en tanto que hombres y mujeres individuales. Nuestras vidas están montadas como una serie inconclusa de experimentos que se espera

que demuestren definitivamente la verdad o falsedad de la proposición. Los artistas son criaturas aventureras que experimentan, y todos nosotros, viejos y jóvenes, a quienes se nos ha dicho que la vida es una obra de arte ofrecida/dejada en manos de los artistas individuales para que le den forma, somos empujados y seducidos a aceptar los riesgos que tal arte inevitablemente entraña.

Nosotros, los artistas de la vida

Hanna Swida-Ziembra, observadora aguda y perspicaz y analista del cambio intergeneracional, y especialmente de estilos emergentes de vida, señaló que mientras «la gente de generaciones anteriores se situaba tanto en el pasado como en el futuro», para los nuevos jóvenes contemporáneos, sólo existe el presente. «Los jóvenes con los que hablé durante la investigación llevada a cabo en 1991-1993 preguntaban: ¿Por qué hay tanta agresión en el mundo? ¿Es posible alcanzar la felicidad plena? Estas preguntas han dejado de importarnos.»¹

Swida-Ziembra hablaba de la juventud polaca, pero en nuestro mundo plenamente globalizado habría encontrado tendencias muy similares cualquiera que hubiera sido el lugar en el que centrara su investigación. Los datos reunidos en Polonia, un país que estaba saliendo de muchos años de gobierno autoritario con estilos de vida que ya se habían abandonado en todas partes conservados de forma artificial y que reglamentaba estrictamente la manera en que se permitía buscar la felicidad, sólo condensaban y resumían las tendencias mundiales, haciéndolos más agudos y, en consecuencia, más destacados y fáciles de notar.

Probablemente, lo que nos lleva a preguntar «¿de dónde viene la agresión?» son las ganas de hacer algo al respecto; queremos saber dónde se encuentran las raíces de la agresión porque nos produce un sentimiento fuerte y deseamos seriamente poner freno a la agresión o luchar contra ella. Seguramente, tenemos interés en llegar al lugar donde se engendran y crecen los impulsos o planes agresivos con el fin de intentar incapacitarlo y destruirlo. Y si esta suposición sobre nuestros motivos es correcta, no podemos soportar un mundo lleno de agresividad por incómodo o totalmente inadecuado para la vida humana, y por esta razón injusto. Pero también debemos de creer que un mundo así *podría* convertirse en otro más pacífico, hospitalario y amistoso para los humanos, y también que si lo intentamos,

como deberíamos hacer, podríamos llegar a ser parte de la fuerza capaz y destinada a convertirlo en un mundo así. En cambio, cuando preguntamos si puede alcanzarse la felicidad plena, probablemente creemos en conseguir, en solitario o en conjunto, una manera de vivir nuestra vida más agradable, digna y satisfactoria, y estamos dispuestos a emprender el tipo de esfuerzo y quizás incluso soportar el tipo de sacrificio necesario para cualquier causa honorable y las incómodas tareas que impone a sus seguidores. Dicho de otro modo, la formulación de esta pregunta implica que más que aceptar plácida y dócilmente el estado de las cosas, tendemos a medir nuestra fuerza y capacidad mediante los valores, tareas y objetivos que hemos planteado para nuestra vida, y no a la inversa: medir nuestras ambiciones y objetivos según la fuerza de la que creemos disponer o que podemos reunir en aquel momento.

Sin duda, uno tiene que haber elaborado, y seguido, estas suposiciones; de otro modo no se habría molestado en formular estas preguntas. Para que se nos ocurran estas preguntas, primero tenemos que creer que el mundo que nos rodea no es «dado» de una vez por todas, que puede cambiarse y que uno mismo puede cambiarlo aplicándose a la tarea. Hay que haber asumido que el estado del mundo puede ser diferente de lo que es ahora y que la medida en que éste puede llegar a ser diferente depende más de lo que uno haga que de la influencia que el estado del mundo puede ejercer en lo que hacemos o dejamos de hacer: pasado, presente y futuro. Uno tiene que haber confiado en su propia capacidad de *marcar una diferencia*: una diferencia en el curso de su propia vida, pero también en el mundo en que vive esta vida. Para decirlo en pocas palabras: uno tiene que haber creído que es un *artista* capaz de crear y dar forma a las cosas de la misma manera que podría ser un *producto* de esta creación y conformación.

La proposición «la vida es una obra de arte» no es un postulado ni una amonestación (del tipo de «intente hacer de su vida algo bello, armonioso, sensato y lleno de sentido, tal como los pintores hacen sus cuadros o los músicos sus composiciones»), sino una declaración de un hecho. La vida no puede no ser una obra de arte si es una vida humana, la vida de un ser dotado de voluntad y libertad de elección. La voluntad y la elección dejan su huella en la forma de la vida, a pesar

de todos los intentos de negar su presencia y ocultar su poder asignando un papel casual a la presión abrumadora de fuerzas externas que imponen el «debo» donde debería estar el «quiero», y de este modo reducen la escala de elecciones plausibles.

Ser un individuo (es decir, ser responsable de la vida que se elige, la elección más importante de todas, y las consecuencias de las opciones elegidas) no es en sí mismo *cuestión de elección*, sino un *decreto del destino*. A menudo, sin embargo, uno necesita ejercer esta responsabilidad en condiciones que superan totalmente su comprensión, tanto intelectual como práctica. La vida humana consiste en una confrontación perpetua entre «condiciones externas» (percibidas como «realidad», por definición algo que siempre se resiste, y a menudo desafía, a la voluntad del agente) y los designios de sus «auctores» (autores/actores): su objetivo de superar la resistencia activa y pasiva, el desafío y la inercia del asunto, y de remodelar la realidad según su visión elegida de la «buena vida». De esta visión, Paul Ricoeur dice que es «un laberinto de ideales y sueños de consecución», a la tenue luz del que se traza y se determina el grado de éxito o fracaso de la vida.² Bajo esta luz se consideran sensatos algunos pasos y sus resultados, aunque no otros, y determinados propósitos, pero no otros, se dejan a un lado por ser no sólo instrumentales sino «autotélicos»; es decir, como objetivos «buenos por derecho propio», sin necesidad de ser justificados o reivindicados como medios para la realización de algún otro objetivo superior.

Ricoeur compara las visiones de la vida buena a una nebulosa. Las nebulosas están llenas de estrellas, tan llenas que no seremos capaces de contarlas, y las incontables estrellas brillantes y parpadeantes cautivan y tientan. Entre ellas, las estrellas podrían mitigar suficientemente la oscuridad para permitir a los vagabundos trazar un camino en el desierto, algún tipo de camino; pero ¿qué estrella debería orientar sus pasos? ¿Y en qué momento debería uno decidir si la selección de esta estrella determinada como guía entre la multitud de estrellas ha sido una decisión acertada o desafortunada? ¿Cuándo debería uno llegar a la conclusión de que el camino elegido no lleva a ninguna parte y que ha llegado el momento de abandonarlo, dar media vuelta y tomar otra opción con la esperanza de que sea mejor? A pesar de las molestias ocasionadas por haber recorrido el camino seleccionado previamente, esta solución podría ser un paso poco pru-

dente: abandonar una estrella seguida hasta ahora puede ser un error todavía más grave y, a la larga, más lamentable, y es posible que el camino alternativo lo lleve a unas dificultades aún mayores; uno no sabe ni es probable que sepa con seguridad todo esto. A cara o cruz, las posibilidades de ganar o perder parecen iguales.

No hay un remedio directo e inequívoco para estos dilemas. Por mucho que uno intente lo contrario, la vida se vive en compañía de la incertidumbre. Cada decisión será sin remedio arbitraria; ninguna está libre de riesgos y asegurada contra el fracaso y futuros arrepentimientos. Para cada argumento a favor de una elección, puede encontrarse un argumento en contra, no menos convincente. Por brillante que pueda ser la luz de la nebulosa, no nos asegurará contra la eventualidad de vernos obligados, o de desear, volver al punto de partida. Cuando emprendemos nuestro camino hacia una vida decente, digna, satisfactoria, valiosa (¡y, sí, feliz!), intentamos prever los errores y huir de la incertidumbre confiando en una estrella, elegida por su brillo tranquilizador, para que nos guíe. Todo eso, sin embargo, para descubrir poco después que nuestra elección de la estrella guía era en definitiva *nuestra* elección, preñada de riesgos como están y estarán todas nuestras elecciones... y seguirá siendo *nuestra* elección, hecha bajo *nuestra* responsabilidad.

Como sugirió Michel Foucault, sólo puede sacarse una conclusión de la proposición de que la «identidad no nos es dada»: nuestras identidades (es decir, las respuestas a preguntas como «¿quién soy yo?», «¿cuál es mi lugar en el mundo?» y «¿para qué estoy aquí?») tienen que crearse del mismo modo que se crean las *obras de arte*. A efectos prácticos, la pregunta: «¿Puede la vida humana individual llegar a ser una obra de arte?» (o, más exactamente: «¿Puede cada uno de los individuos ser el artista de su propia vida?») es puramente retórica, ya que la respuesta, «sí», es una conclusión cantada. Partiendo de esta base, Foucault pregunta: si una lámpara o una casa pueden ser una obra de arte, ¿por qué no una vida humana?³ Supongo que tanto los «nuevos jóvenes» como las «generaciones anteriores» con las que los comparaba Swida-Ziembra estarían totalmente de acuerdo con las sugerencias de Foucault; pero también supongo que las personas de cada una de las dos cohortes comparadas

por Swida-Ziembra se imaginaban cosas diferentes al pensar en «obras de arte».

Los de las generaciones anteriores probablemente habrían pensado en algo de valor duradero, imperecedero, resistente al paso del tiempo y a los caprichos del destino. Siguiendo las costumbres de los viejos maestros, prepararían meticulosamente las telas antes de aplicar la primera pincelada y seleccionarían con el mismo cuidado los disolventes para asegurar que las capas de pintura no se resquebrajasen al secarse y mantuvieran la frescura del color durante muchos años, si no para toda la eternidad. En cambio, la generación más joven trataría de encontrar las habilidades y pautas necesarias para imitar las prácticas de los artistas célebres en la actualidad: los «happenings», o acontecimientos, y las «instalaciones». Los *happenings*, de los que uno sólo sabe que nadie puede estar seguro del curso que tomarán finalmente (ni siquiera sus diseñadores, productores y primeros actores), que su trayectoria es rehén del destino («ciego», incontrolable), que a medida que evolucionan puede pasar cualquier cosa pero que no hay nada que pueda decirse con seguridad que pasará. Y las *instalaciones*, montadas con elementos precarios y perecederos, preferentemente «autodegradables», ya que todo el mundo sabe que no sobrevivirán a la clausura de la exposición; a fin de dejar espacio para la siguiente tanda de exposiciones, la galería tendrá que vaciarse de todos los retazos (ya inútiles), reliquias del pasado. Los jóvenes también pueden asociar las obras de arte con los carteles y otras imágenes impresas que pegan en la pared de su habitación. Saben que los carteles, como el papel pintado, no van a adornar sus habitaciones para siempre. Más temprano que tarde tendrán que «ponerse al día»: arrancarlos para dejar espacio a las imágenes de nuevos ídolos.

Ambas generaciones (la «anterior» y la «nueva») ven las obras de arte a semejanza del mundo particular, cuya verdadera naturaleza y significado se supone y confía que saquen a la luz y pongan a disposición del escrutinio. Se espera que este mundo se haga más inteligible, quizás incluso que se entienda totalmente, gracias a la labor de los artistas; pero mucho antes de que esto ocurra, las generaciones que «viven en» este mundo conocen, o al menos intuyen, sus maneras, por decirlo así, mediante «autopsia»: por las experiencias personales y las historias contadas normalmente para comunicarlas y darles significado. No es extraño, pues, que (en absoluta oposición a las

generaciones anteriores) los jóvenes crean que uno puede realmente jurar lealtad a la ruta diseñada antes de empezar el viaje de la vida, ya que el destino aleatorio e impredecible y los accidentes pueden redirigir su itinerario. De algunos de los jóvenes polacos, Swida-Ziembra dice, por ejemplo, que «cuentan que un compañero ascendió muy arriba en la compañía, que lo promovieron varias veces y llegó al puesto más alto, hasta que la empresa entró en bancarrota y perdió todo lo que había ganado. Ésta es una razón para dejar los estudios, aunque les vayan muy bien, e irse a Inglaterra a trabajar en la construcción». Otros no piensan en el futuro en absoluto (es una pérdida de tiempo, ¿no?), no esperan que la vida revele más lógica que un golpe de suerte (posible) y que una piel de plátano en la acera (igual de probable) y, por esta razón, «quieren que todo momento sea placentero». Cierto: todo momento. Un momento que no sea placentero es un momento perdido. Como es imposible calcular qué tipo de beneficios futuros, si es que hay alguno, puede reportarles un sacrificio en el presente, ¿por qué renunciar a los placeres instantáneos que pueden derivarse del «aquí y ahora»?

El «arte de la vida» puede significar cosas diferentes para los miembros de las generaciones mayores o más jóvenes, pero todos lo practican y no tienen posibilidad de no hacerlo. El curso de la vida y el significado de cada episodio vital sucesivo, así como el «propósito general» de la vida o el «destino final», se consideran hoy tareas de «hágalo usted mismo», aunque consista sólo en seleccionar y montar el tipo de paquete de caja plana del estilo de IKEA. Se espera que cada uno de los profesionales de la vida, como los artistas, tenga plena responsabilidad por el resultado del trabajo y sea loado o culpado por sus resultados. Repetiré que, hoy, todo hombre y toda mujer es un artista no tanto por *elección* como, por decirlo así, *por decreto del destino universal*.

«Ser artistas por decreto» significa que la no acción también cuenta como acción; además de nadar y navegar, dejarse llevar por las olas se considera *a priori* un acto de arte creativo y retrospectivamente suele registrarse como tal. Ni siquiera aquellos que se niegan a creer en la sucesión lógica, la continuidad y la trascendencia de sus elecciones, decisiones y tareas, y en la viabilidad y verosimilitud de sus proyectos para domesticar el destino, invalidar la providencia o el destino y mantener la vida en un curso constante, prediseñado y pre-

ferente; ni siquiera ellos se quedan sentados sin hacer nada. A pesar de todo, tienen que «ayudar al destino» ocupándose de las pequeñas tareas interminables que las circunstancias han decretado que tienen que realizar como si siguieran los dibujos que acompañan el kit de montaje. Igual que los que no ven sentido alguno en posponer la satisfacción y deciden vivir «el momento», los que se preocupan por el futuro y recelan de las ocasiones debilitadoras que pueden presentarse están convencidos de la volatilidad de las promesas de la vida. Todos parecen resignarse a la imposibilidad de tomar decisiones infalibles, de predecir exactamente cuál de los innumerables pasos sucesivos resultarán (¡retrospectivamente!) haber sido elegidos correctamente, cuál de las semillas esparcidas al azar proporcionará frutos abundantes y gustosos, y qué brotes se marchitarán y se perderán ante una súbita ráfaga de viento o antes de que una avispa tenga posibilidades de polinizarlos. Y así, piensen lo que piensen por su parte, todos están de acuerdo en que hay que apresurarse; que no hacer nada, o hacerlo lenta y caprichosamente, es perjudicial.

En especial los jóvenes, que, como señaló Swida-Ziemba, reúnen experiencias y credenciales «por si acaso». Los jóvenes polacos dicen «może»; los ingleses de la misma edad dirían «perhaps», los franceses «peut-être», los alemanes «vielleicht», los italianos «forse», los españoles «tal vez»... pero todos quieren decir lo mismo: ¿quién puede saber cuál será el billete que ganará en el próximo sorteo de lotería? Sólo el billete no comprado carece de posibilidades de ganar.

Excurso: Generaciones, entonces y ahora. No fue una simple contingencia que la categoría de «generación» (en el sentido de una totalidad con rasgos comunes a todas sus unidades pero que no se encuentran en otra parte) naciera y se estableciera en el discurso científico social, así como público, en el período siguiente a la Gran Guerra (y no es extraño, como veremos; sólo la primera de las «guerras mundiales» del siglo xx se ganó el nombre de «grande», aunque la segunda la superó en mucho en alcance territorial, escala de devastación, crueldad y gravedad de sus consecuencias). Fue entonces cuando Ortega y Gasset emprendió el estudio fundamental de la comunicación y los conflictos intergeneracionales, y poco después Karl Mannheim lanzó la categoría recién descubierta, junto con otra

recién llegada conceptual, la «ideología», en sus asombrosas carreras. Puede decirse que el descubrimiento de «generación», en el sentido sugerido por Ortega y Gasset y posteriormente canonizado por Mannheim (es decir, en el sentido de un «sujeto colectivo» marcado por una visión del mundo diferenciada, así como capaz e inclinado a actuar por su cuenta y según sus intereses particulares, fue en sí mismo una consecución generacional de la generación de la Gran Guerra.

De hecho, no es sorprendente. Desde el terremoto, incendio e inundación que asoló y destruyó Lisboa en 1755, la parte del planeta que se llamaba a sí misma «civilización» nunca había experimentado un trauma mental y moral comparable al de la Gran Guerra. La catástrofe de Lisboa puso a la «civilización moderna» en guerra con la Naturaleza, socavando y finalmente suplantando la confianza secular conferida a la sabiduría, la bondad y la justicia intrínsecas de la creación divina. Procuró un argumento convincente y contundente en extremo a la insistencia de los filósofos en la necesidad de conquistar la Naturaleza y someterla a la gestión humana: sustituir la aleatoriedad ciega de la Naturaleza por un orden guiado por la razón, meticulosamente diseñado y supervisado, a prueba de accidentes, predecible y por encima de todo manejable, y de este modo obligarla, bajo la nueva administración (humana), a servir adecuadamente los intereses humanos.

La catástrofe de la Gran Guerra socavó la confianza conferida durante casi dos siglos a la sabiduría y la efectividad de un orden hecho por los humanos, basado en la ciencia y la tecnología; y puso también en duda la convicción de que un orden como aquél estaba destinado a conseguir más bondad y justicia de lo que era capaz la Naturaleza. «Si la Ilustración —como ha sugerido Susan Neiman— [era] el coraje de pensar por sí mismo, también [era] el coraje de asumir responsabilidad por el mundo al que uno es lanzado», pero «cuanta más responsabilidad por el mal se dejaba a los humanos, menos digna de aceptar el reto parecía la especie».⁴ Lo que la Gran Guerra había demostrado, más allá de cualquier duda razonable (y que pronto sería nuevamente confirmado, si es que necesitaba más confirmación, por la ola de genocidas que asoló el planeta), era que los resultados de la administración humana podían ser exactamente tan caprichosos, impredecibles, ciegos, desconsiderados e indife-

rentes a las virtudes y los vicios humanos como se había acusado de ser a la Naturaleza dos siglos antes, y más atroces y devastadores todavía.

El efecto en la confianza en sí mismos, en el orgullo y la arrogancia de los pioneros y portavoces de la «civilización» debió de ser ciertamente abrumador. Europa, después de todo, inició el siglo xx con un humor claramente optimista del que no había precedentes. Todo o casi todo auguraba cosas buenas, y mejores cada año. Grandes extensiones de tierras y mares se rindieron dócilmente a la voluntad de Europa, y parecía que no soñaban con otra cosa que liberarse de las cadenas del prejuicio y abrazar el credo triunfante del progreso infinito que emisarios y misioneros de la civilización predicaban arma en mano y blandiendo la Biblia. Los científicos anunciaban un día tras otro la rotura de los límites supuestos a la sabiduría y la potencia humanas. La vida de muchos, si no de momento la de todos (*¡sólo de momento!*), se iba haciendo más cómoda y abundante año tras año. Las distancias se volvieron más cortas y menos arduas, y el tiempo corría cada vez más rápido, de modo que podía esperarse conseguir y disfrutar de más regalos placenteros en cada una de sus unidades. El reino de la Razón, el gobierno indivisible de la ley y el orden... todo eso esperaba en la siguiente esquina. Nadie, excepto algunos maleantes o locos, deseaba resistirse a la imparable marcha hacia la perfección, y todo aquel que albergase o cultivase intenciones tan inicuas en secreto estaba destinado al fracaso si intentaba aplicar pensamientos detestables a actos malvados. Desde la cima a la base de la sociedad, la gente parecía hacerse más ilustrada, si bien de momento no tan de buen grado y con tanta rapidez como podía desearse y como seguramente ocurriría en el futuro. Parecía que las malas pasiones de los seres humanos se domesticaban cada vez con más seguridad, las costumbres se suavizaban y la cohabitación era más pacífica; la voluntad de resolver los desacuerdos humanos librando guerras se iba evaporando gradual pero visiblemente y aparecía en su lugar la aceptación de la autoridad de la razón y de la causa de la mayor felicidad de un número cada vez mayor. La historia mantenía con firmeza el camino que había emprendido, o eso parecía. Cambiar de dirección estaba fuera de lugar, la marcha atrás era directamente impensable. Para decirlo en pocas palabras: el futuro de la civilización estaba asegurado. Bajo la dirección humana, el mundo estaba a salvo e iba camino de

estarlo aún más. Hans Habe, en su novela *Ilona*, describió vívidamente el talante de la época:

La gente no sabía lo que hacía cuando la víspera del nuevo año 1899 celebró con alegría el nacimiento de un nuevo siglo. Era como si saludaran alborozados la lluvia, sin saber que no iba a cesar hasta que los ríos se levantaran de sus lechos y convirtieran los prados en lagos y «las aguas se elevaran quince codos sobre las montañas». No sospechaban que las aguas no caerían en un solo día sino que irían aumentando gradualmente con los años. No sospechaban que el Señor estaba cansado del siglo xx. Brindaron por el diluvio.

Por el diluvio... Desde luego, de pronto, tomando a todo el mundo por sorpresa, los ríos se levantaron de sus lechos y empezó el diluvio. Se produjo la matanza más ingente de la memoria humana. La muerte de millones de personas con agonías insólitas desde que se habían quemado vivos a los últimos herejes en los últimos días de la Edad de las Tinieblas. Cadáveres acribillados con heridas de bayoneta y destrozados por esquirlas de metralla, atropellados bajo las orugas de los carros de combate e hinchados por los gases venenosos. Víctimas del odio, el prejuicio y la superstición, pudriéndose durante meses sin fin en los pantanos y cenagales de las trincheras, envidiaban a los afortunados cuya muerte era clementemente instantánea. Junto con sus soldados enrolados, la civilización moría en una muerte lenta, atroz y sin compasión en aquellas trincheras cavadas en toda Europa desde las marismas del este de Prusia hasta las aguas del Somme; y junto con la civilización moría la agradable imagen hogareña del mundo por cuya seguridad se creía que respondía. El mundo seguro se hundió y se ahogó, sin esperanza de resurrección, en los ríos de sangre humana derramada de forma irreflexiva y sin sentido.

Todo aquel horror surgió, en apariencia, de la combinación de una serie de accidentes (por ejemplo, la segunda bala disparada en Sarajevo por un estudiante frustrado porque el chófer del carruaje real confundió el camino al hospital que el objetivo real pretendido de la primera bala deseaba visitar a fin de expresar su compasión real a su víctima accidental) y una serie de planes de guerra, cada uno desarrollado con meticulosidad y precisión científica por los máximos expertos de los ejércitos más avanzados, modernos y mejor equipa-

dos del rincón más progresista del planeta, todos ellos supremamente racionales y calculados en extremo para que las hostilidades fueran breves y prácticamente sin derramamiento de sangre y produjeran unos resultados tan decisivos como rápidos. Sin embargo, lo que salió de esta mezcla de planificación humana y accidentes provocados por el hombre no aparecía en los planes de nadie. *Nadie* planeó una matanza como aquella ni una masacre mutua de cuatro años... y ésta tal vez sea la más chocante y horripilante de las revelaciones chocantes y horripilantes de la Gran Guerra. Aquel acontecimiento truculento no se programó ni se diseñó ni se previó, y ni siquiera se creía que pudiera ser concebible. Y los medios seleccionados para servir las tareas *no planificadas* resultaron inadecuados y terriblemente ineficientes, o en realidad, inútiles.

No es que los cálculos resultaran erróneos, porque los cálculos erróneos pueden corregirse, y corregirlos puede ser una empresa útil y al servicio de la racionalidad, ya que la gente suele aprender de los errores y de este modo su futuro se vuelve menos propenso a accidentes y disparates. Fue más bien la idea de que, con el conocimiento y la tecnología suficientes, el futuro puede calcularse y pueden asegurarse los objetivos agudizando los medios, lo que fue consignado a la tumba en los campos de muerte del Somme, Verdún y el este de Prusia... Lo que fue asesinado y enterrado en las tumbas masivas junto a millones de soldados fue la confianza de Europa en sí misma y la fe de la gente civilizada en la victoria de la razón sobre las pasiones, su confianza en la sabiduría y la benevolencia de la historia y su convencimiento tranquilizador y amable de un presente seguro y un futuro garantizado.

No es fácil reconstruir del todo el hilo del pensamiento que llevó a Ortega y Gasset y a Mannheim a centrar su atención y la de sus lectores en el papel que desempeñaban las generaciones en la historia. Sin embargo, podemos partir de la hipótesis de que llegar a este punto de partida habría sido mucho más difícil para ellos de no haber mediado las revelaciones de la Gran Guerra y el «impacto en la identidad» que supusieron. Si Paul Ricoeur dividió el fenómeno de la identidad en dos (*l'ipséité*, la «distintividad» continua de otros humanos, y *la mêmété*, mismidad continua de uno mismo), fue a la segunda parte de la identidad a la que la Gran Guerra suministró un gran signo de interrogación. El «yo mismo» de antes de la Gran Gue-

rra, el «yo mismo» de después y el «yo mismo» que abarcaba el «antes» y el «después» hablaban todos una lengua diferente. Los tres apenas podían comunicarse con los otros dos. ¿Podían los que salieron vivos de la matanza entender plenamente, por no decir explicar, el entusiasmo con el que se habían dirigido hacia el matadero? Y si podían, ¿serían capaces de transmitir sus nuevos conocimientos a sus egos de antaño, que saltaban y bailaban en las plazas públicas el día de la movilización? ¿Podían comprender cómo era posible que no hubieran podido imaginar entonces lo que ahora sabían y que, en el caso improbable de que alguien se lo hubiera hecho saber habrían descartado de inmediato por considerarlo rumores maliciosos e incluso quizás habrían linchado a los mensajeros? ¿Y podían transmitir su comprensión, pagada a tan alto precio, a los que habían nacido después de Verdún y del Somme, aparentemente desesperados por haberse perdido «la gran prueba de virilidad» y la «más emocionante» y «formadora de carácter» de las aventuras? Y, si lo intentaban, ¿los entenderían?

Parece probable que el golpe asestado a *la mêméte* de la identidad europea fuera un factor decisivo en la promoción de la idea de «generación» al rango de una de las principales armas conceptuales en el análisis de las divisiones sociales y políticas. La experiencia *subjetiva* de una vida partida en dos mitades asombrosamente similares que no podían comunicarse suministró la materia prima para la categoría analítica *objetiva*. Parece probable también que el laboratorio en el que se acuñó originariamente el concepto de generación fuera la oposición vivida y soportada entre el «nosotros *ahora*» y el «nosotros *entonces*»; destilado de los matraces de la experiencia subjetiva y después reprocesado en una lente a través de la cual analizar el mundo «de fuera», este concepto podía usarse, y ciertamente se usó, para trazar las líneas que separaban el «nosotros» del «ellos». La visión de ruptura intergeneracional y el corte en la comunicación surgió en el esfuerzo de comprender y «dar sentido» a la experiencia de una vida fragmentada personal y hacer inteligible la fractura del tiempo que desarmó el familiar *Lebenswelt* y lo hizo desaparecer, sustituyéndolo por un mundo hasta entonces inexplorado y aterrador a causa de su falta de familiaridad; un mundo mucho más temible por la ausencia de mapas y por la perspectiva de que el trazado del mapa iría precedido de una larga cadena de

aproximaciones aleatorias, pruebas arriesgadas y errores potencialmente fatales.

Ocurrirían experiencias subjetivas de ruptura similares (aunque sin duda mucho más modestas y menos dramáticas) con frecuencia creciente a medida que el flujo del tiempo se acelerase y disminuyese la distancia entre los sucesivos avatares de la condición humana rápidamente cambiante. No es raro que, una vez localizados y nombrados, la cuestión de las divisiones intergeneracionales y los problemas de la comunicación intergeneracional sigan provocando gran interés sin perder nada de actualidad. Puede conjeturarse que se han instalado en el vocabulario académico y común para bastante tiempo.

De todos modos, no es en absoluto evidente y sigue siendo una pregunta abierta si en el estado actual de una revolución genuinamente permanente —provocada por una modernización compulsiva y obsesiva de todos los aspectos de la existencia humana y una inversión de los rangos adscritos a lo efímero y a la duración (o a la inmediatez y el largo plazo) en la jerarquía de valores característica del estadio «líquido» de la era moderna— las ideas bajo discusión no han perdido parte de su utilidad y han dejado de cumplir de forma adecuada el trabajo de describir y comprender la condición humana actual. Podría argüirse que su presencia continua en nuestra visión del mundo puede ser un caso similar al de los «términos zombi» de Ulrich Beck (conceptos vivos en palabras pero no en carne y huesos), o el de los términos que Jacques Derrida permitía usar únicamente *sous rature* (es decir, ineludibles de la conveniencia comunicativa de la narración, pero que, al usarse, exigen una advertencia/recordatorio de que sus referentes mundanos ya han sido borrados del inventario de existentes); yo los llamaría «palabras eco», que reverberan mucho tiempo después de que el cataclismo que las causó se haya apagado.

En realidad, el ritmo de cambio (al menos dentro de nuestra área cultural) en la actualidad es alucinante; hay cambios continuos y omnipresentes, y la condensación de cambios lo bastante densa para justificar el trazado de una nueva frontera generacional parece un acontecimiento rutinario casi diario o, al contrario, con menos incidencia y más distanciado que nunca (si elegimos comparar su efecto con el de la Gran Guerra). Los *cambios* visibles son numerosos y rápidos, cada vez más vistos y sentidos a medida que los rasgos permanentes de la condición humana, como acontecimientos ordinarios más que

extraordinarios, son la norma más que una anormalidad, una norma más que la excepción, mientras que la *discontinuidad de la experiencia* es casi universal y afecta a todas las categorías de edad por igual. En estas circunstancias, el trazado de fronteras intergeneracionales sólo puede ser arbitrario. Todo intento tiene que ser controvertido y contestado, y su proyección en el mapa de la sociedad no será especialmente ilustrador, si no es que es erróneo. Las divisiones sugeridas corren el riesgo de ser secuelas del método elegido para procesar los datos estadísticos, más que información fiable sobre la morfología de la sociedad descrita.

El ritmo del cambio quizá tiende a ser demasiado rápido, y la velocidad con la que los nuevos fenómenos aparecen en la conciencia pública y desaparecen de la vista, demasiado vertiginosa. Impide que la experiencia cristalice, se establezca y solidifique en actitudes y pautas vitales, conjunto de valores y visiones del mundo, aptas para registrarse como señales duraderas del «espíritu del tiempo» y refundidas como características únicas y duraderas de una generación. En una multitud de discontinuidades esparcidas y aparentemente inconexas, los cambios que pueden adquirir la visibilidad y el poder formativo de una «perturbación» son pocos y muy alejados. Pocos, si es que hay alguno, destacan el tiempo suficiente para sugerir una ruptura *generacional* y proporcionar la materia prima para la constitución de una generación y una *autoafirmación* eficaz.

Para que se reconozca como «perturbación», un cambio tiene que implicar o provocar una completa «reevaluación de los valores» condensada en el tiempo y una redistribución sustancial de la jerarquía de valores. Las reglas, normas y modelos percibidos hasta el momento como adecuados, eficaces y loables deben ser reformulados como erróneos, inútiles y condenables. Como resultado de esta inversión de valores, el pasado como un todo, y en especial la parte del pasado todavía fresca en la memoria pública, quedará denigrada y sujeta a una interrogación recelosa (y hostil). Cada uno de sus elementos se pondrá bajo sospecha y se considerará culpable mientras no se demuestre su inocencia (aunque la inocencia casi nunca quedará demostrada hasta el punto de no dejar una duda razonable, la exoneración nunca será completa y la sospecha no quedará nunca enterrada de manera irrevocable). La sentencia, en el mejor de los casos, quedará suspendida, y eso también será aplicable a los veredictos pro-

nunciados en el pasado que no están sujetos a apelación. Por otro lado, lo que solía condenarse o considerarse confesable en el pasado —de una manera igualmente total y con un *a priori* similar— será rehabilitado; el reconocimiento negado en el pasado se concederá con la formulación de pocas preguntas, si es que se formula alguna, y sin necesidad de mayores pruebas de mérito.

En resumidas cuentas, en el caso de una «perturbación» genuina, las evaluaciones del pasado se invierten sólo porque se expresaron en un «pasado» ahora desaprobado y reprobado. Las virtudes se reescriben como vicios, los logros como fechorías, las lealtades como traiciones, y viceversa. La devaluación de las valoraciones y prácticas del pasado debe ser más decisiva e inflexible todavía porque el futuro, que empieza en aquel momento, está envuelto en niebla. No puede decirse con confianza nada sobre su forma, excepto que será diferente del pasado, y que habrá pocos hitos conocidos a mano para mitigar la incómoda premonición de avanzar a tientas en la oscuridad. En ausencia de señales que muestren el camino que se debe seguir, tal vez la inversión de las señales heredadas del pasado puede cumplir la función: ofrecer alguna orientación, aunque sea puramente negativa, y alguna sensación, por endeble y poco fiable que sea, de controlar la posible dirección que tomará el curso de los acontecimientos futuros. Así pues, no es una ventaja despreciable —aunque en el momento de la perturbación no hay medidas probadas ni fiables de los futuros méritos y logros (es decir, medidas en las que todavía se pueda confiar que sean vinculantes cuando el futuro se convierta en presente)— que pueda componerse de inmediato alguna jerarquía de valía sustituta aunque creíble, y también una forma de *meritocracia* para llenar el vacío, mediante el simple expediente de calificar de deméritos los méritos del pasado y viceversa.

Las «perturbaciones» de este tipo, en nuestros tiempos, son anormales. O más bien al contrario: convertidas en la dieta diaria, sólo son emocionantes o temibles durante unos días, hasta que los presentadores de televisión, conteniendo la respiración, anuncian la llegada del siguiente acontecimiento «histórico» o «revolucionario» y aparece publicado en las portadas de los periódicos, sólo para eliminarse poco después de la atención del público por otro lote de acontecimientos «sensacionales» y «sin precedentes». Hoy la idea de una «perturbación» se ha trivializado. En cada ejemplar de una revista

ilustrada hay algo no sobre una sino sobre un montón de cosas de las que el día antes no se sabía nada pero que están destinadas a ser «revolucionarias», a «cambiar la vida» de algunos individuos que están en primer plano y así, por poderes, de todos los que los ven.

A un nivel ligeramente más serio, el mundo moderno líquido se encuentra en un estado de revolución permanente, un estado que no admite las revoluciones excepcionales de «acontecimiento singular» recordadas de la época de la modernidad «sólida». Si todavía se puede hablar hoy de «revoluciones», es retrospectivamente: cuando, mirando atrás, nos damos cuenta de que se han acumulado suficientes cambios pequeños y aparentemente insignificantes para producir una transformación cualitativa, no sólo incremental, en la condición humana. Desprovista de los referentes prístinos, la idea de «revolución» se ha trivializado: escritores y publicitarios la usan y abusan de ella diariamente al presentar cualquier producto «nuevo y mejorado» como «revolucionario».

En medio de cambios constantes y ubicuos es difícil, quizás imposible, captar de forma correcta la naturaleza «perturbadora» de las transformaciones, incluso de las más profundas, aunque todavía en curso e incompletas; aún es menos posible designar estas transformaciones por avanzado y anticipar su efecto en el estado de la sociedad. Sin embargo, si se produce una perturbación genuina, es seguro que las experiencias vitales que sedimentarán después de la transformación serán claramente diferentes de las recordadas de antes; lo que para la gente a un lado de la transformación era en el mejor de los casos una excepción, una interrupción de la rutina, aparecerá como un estado normal de las cosas para los que se encuentran al otro lado. La «turbulencia comunicativa» será entonces el primer síntoma de la división intergeneracional emergente. No es tanto un «conflicto de intereses» (un brillo ideológico añadido en un estadio posterior al problema comunicativo) como un desacuerdo en relación con las cuestiones relevantes y urgentes, y problemas que surgen de áreas de ignorancia de distintos aspectos y que no se solapan. Las experiencias esenciales para un grupo tienen pocos referentes o ninguno en las experiencias de otro, mientras cuestiones de importancia capital para un grupo simplemente «no sirven» para el otro.

La sospecha mutua entre generaciones, normalmente obligadas a formar dos bandos —los «viejos» (o adultos) y los «jóvenes» (no

adultos todavía o reacios a serlo)— tiene una larga historia. Pueden encontrarse con facilidad sus primeros síntomas desperdigados en tiempos bastante antiguos; pero empezó de verdad en nuestra era moderna, en cuanto se asumió que el mundo (o al menos su parte humana) podía ser diferente de lo que era y que los humanos tenían la posibilidad de hacerlo diferente, y en cuanto el mundo comenzó a cambiar lo bastante rápido para que en el curso de una sola vida humana se notara lo de «no es lo que era» y, en consecuencia, pudiera visualizarse el abismo entre «lo que es» y «lo que debería ser», pudieran acuñarse conceptos como «los viejos tiempos» contra «un futuro mejor» y se instalaran en las meditaciones filosóficas así como en las percepciones populares de la vida. Era entonces cuando la gente, que entraba en el mundo en estadios diferentes de su continua transformación podría haber empezado a *diferir* claramente en la evaluación del tiempo que *compartían*. Lo que a algunos podía haber parecido cómodo y conveniente, porque permitía el uso de habilidades y rutinas bien aprendidas y totalmente dominadas, para otros podía parecer raro y desalentador, mientras que algunas personas podían sentirse como pez en el agua en situaciones que a otras las hacía sentirse fatal, confusas y perdidas. Lo que algunos podían considerar que era «como son las cosas», o «como tienen que hacerse las cosas», a otros les podía parecer ilegítimo, tonto, irrazonable y, en general, abominable.

Como resultado, las cohortes más viejas y más jóvenes podían mirarse unas a otras con una mezcla de incomprensión y temor. Las primeras temerían que los recién llegados al mundo estuvieran a punto de malograr y destruir lo que ellos, sus mayores, habían preservado con cuidado amoroso; los segundos sentirían una necesidad urgente de enderezar lo que los veteranos habían estropeado. Los dos se mostrarían insatisfechos por cómo iban las cosas mientras aguantaban y culpaban a los otros por el lamentable estado. En dos números consecutivos de un semanario británico muy respetable, se hicieron públicas dos acusaciones discordantemente diferentes: un columnista acusaba a los «jóvenes» de ser «bovinos, holgazanes, parásitos hartos de comida y para nada buenos», a lo que un lector respondió enfadado que los jóvenes supuestamente perezosos e indiferentes eran en realidad «académicamente brillantes» y estaban «preocupados por el desorden que habían creado los adultos». ⁵ Aquí, como en otros de-

sacuerdos similares incontables, la diferencia es entre evaluaciones sugeridas por los puntos de vista formados por la experiencia, y la controversia resultante no puede resolverse «objetivamente».

Personalmente, pertenezco a una de esas «generaciones anteriores». Cuando era joven, como la mayoría de mis contemporáneos, leía con atención las instrucciones de Jean-Paul Sartre sobre la elección de *le projet de la vie*. La elección de un «proyecto de vida» significaba la «elección de las elecciones», la metaelección que determinaría de una vez por todas, de principio a fin, todo el resto de elecciones (subordinadas, derivadas, ejecutorias). Leyendo a Sartre aprendimos que cada proyecto llevaba consigo un mapa de ruta y una descripción detallada del itinerario. En cuanto se había elegido el destino, el resto consistía tan sólo en recorrer el camino más corto y menos peligroso con la ayuda del mapa, una brújula y las señales de la carretera.

No teníamos dificultades para entender el mensaje de Sartre y nos parecía en sintonía con lo que el mundo de nuestro alrededor parecía anunciar o implicar. En el mundo de Sartre —el mundo que compartíamos los de mi generación—, los mapas envejecían lentamente, si es que lo hacían (algunos de ellos incluso alardeaban de ser «definitivos»), las carreteras, una vez construidas, volvían a pavimentarse de vez en cuando para adaptarse al mayor número, peso y velocidad de los vehículos, pero seguían llevando al mismo destino cada vez que uno las tomaba y, aunque la pintura de los carteles en los cruces y en las señales podía cambiarse de vez en cuando, su mensaje nunca lo hacía.

También, en compañía de otros jóvenes de mi edad, escuchaba con paciencia, sin un solo murmullo de protesta, ya no digamos rebelión, las conferencias de psicología social basadas en experimentos de laboratorio con ratas hambrientas en un laberinto que buscaban la única sucesión «correcta» de giros (es decir, el único itinerario posible dentro del laberinto que las llevaría a la recompensa: un apetitoso bocado de manteca de cerdo en el extremo) con el fin de aprenderlo y memorizarlo para el resto de sus vidas. No protestábamos, porque en el barullo y ajetreo de las ratas de laboratorio, como en el consejo de Sartre, oíamos el eco de nuestras propias experiencias de la vida.

La mayoría de los jóvenes de hoy tendría problemas para reconocer su propia experiencia en las preocupaciones de las ratas de laboratorio; seguramente, también se encogerían de hombros si se les aconsejara trazar de entrada, al principio del camino, toda su trayectoria vital. Sin duda, objetarían: ¿Sabemos lo que nos reportará el próximo mes o el próximo año? Sólo podemos estar seguros de una cosa, añadirían: que el mes o el año que viene será diferente del momento que vivimos ahora y, al ser diferente, muchos conocimientos que tenemos y gran parte del *know-how* que utilizamos actualmente (aunque no se puede prever qué parte) quedará invalidado; que, sin duda, mucho de lo que hemos aprendido tendremos que olvidarlo, de la misma manera que tendremos que dejar de lado cosas de las que estamos orgullosos y por las que hoy nos elogian (aunque tampoco aquí puede preverse cuáles); y que las opciones más recomendadas en el día de hoy pueden condenarse mañana como errores vergonzosos. La consecuencia (¿no es así?, preguntarán) es que la habilidad que necesitamos adquirir en primer lugar y principalmente es la *flexibilidad* (un sinónimo neutro, y por tanto políticamente correcto, de *debilidad*): la capacidad de olvidar rápido y desechar sin demora los valores del pasado que se han convertido en obstáculos, así como la capacidad de cambiar todo lo que haga falta con rapidez y sin pesar; y que lo que en realidad tenemos que recordar siempre es la necesidad de evitar jurar una lealtad para toda la vida a nada ni a nadie. Al fin y al cabo, los golpes de suerte aparecen de repente y de la nada y se evaporan con la misma brusquedad; pobres de los imbeciles que, por decisión u omisión, se comporten como si pudiesen conservarlos para siempre...

Actualmente parece, aunque uno puede soñar con escribir el guión completo por avanzado e incluso trabajar con ahínco para conseguir que el sueño se convierta en realidad, que mantenerse fiel a un guión, incluso al guión de su sueño, es un asunto de riesgo y puede llevar al suicidio. Los guiones de antaño pueden caducar y quedar inutilizables antes incluso de que empiecen los primeros ensayos de la obra y, si consiguen sobrevivir hasta la noche del estreno, la temporada de la obra puede resultar de una brevedad abominable. Comprometer el escenario de la vida (ya no digamos toda la vida) a un guión preconcebido como éste equivaldrá a perder la oportunidad de muchas producciones (no se puede saber cuántas) que estén más al

día, más en línea con la moda actual y, por tanto, más prometedoras. Al fin y al cabo, no dejan de aparecer nuevas oportunidades... y no puede saberse cuándo y a qué puerta llamarán.

Tomemos, por ejemplo, el caso de Tom Anderson. Como había estudiado arte, seguramente no adquirió muchos conocimientos de ingeniería y tenía poca idea del funcionamiento de la tecnología. Como la mayoría de nosotros, era usuario de la electrónica moderna y, también como la mayoría de nosotros, no había dedicado mucho tiempo a adivinar y meditar qué había dentro de la caja del ordenador y cómo era que aparecía una cosa y no otra en la pantalla cuando presionaba esta tecla y no la otra. Y de pronto, seguramente para su propia sorpresa, fue aclamado en el mundo de la informática como creador y pionero de la «interconexión social» y generador de lo que ha sido calificado rápidamente de la «segunda revolución de Internet». Su bitácora, tal vez un pasatiempo totalmente privado en su intención original, ha evolucionado en menos de un par de años hasta convertirse en la compañía MySpace, a la que acuden internautas jóvenes y muy jóvenes (los usuarios de la Red de más edad, si es que habían oído hablar de la nueva compañía y su fabulosa popularidad, quizá la habían minimizado o ridiculizado como otra moda pasajera u otra idea tonta con la esperanza de vida de una mariposa).. La «compañía» todavía no generaba beneficios dignos de comentar y probablemente Anderson no tenía ni idea de cómo hacerla financieramente beneficiosa (y con seguridad tampoco tenía una intención clara de que llegara a serlo). Hasta julio de 2005, cuando Rupert Murdoch, sin que él se lo pidiera, le ofreció 580 millones de dólares por una compañía que hasta entonces había sobrevivido con poquísimos dinero. La decisión de Murdoch de comprar MySpace abrió las posibilidades de este mundo mucho más acertadamente que la magia de los hechizos más ingeniosos y sofisticados. Los cazafortunas siguieron su ejemplo e invadieron la Red en busca de diamantes en bruto. Yahoo compró otro sitio web en la categoría de «interconexión social» por 1.000 millones de dólares y, en octubre de 2006, Google reservó 1.600 millones para obtener otro, YouTube, que habían puesto en marcha sólo un año y medio antes, Chad Hurley y Steve Chene, con un estilo de industria puramente artesanal. El 8 de febrero de 2007, el *New York Times* nos informó de que Google había pagado a Hurley participaciones por valor de 345 millones de dóla-

res por su oportuna idea, mientras Chene recibió participaciones con un valor de mercado de 326 millones.

«Ser encontrados por el destino», encarnado en la persona de un protector elevado y poderoso o de un patrocinador ingenioso que busca talentos todavía no reconocidos o tan sólo no debidamente apreciados, ha sido un motivo generalizado en el folclore biográfico de pintores, escultores y músicos desde finales de la Edad Media y comienzos del Renacimiento (aunque no en el mundo antiguo, donde las artes se consideraban maneras de ilustrar, obediente y fielmente, la magia de la creación divina: los griegos «no podían reconciliar la idea de la creación bajo los auspicios de la inspiración divina con la recompensa monetaria por el trabajo creado». ⁶ En la antigüedad, «ser artista» estaba asociado a la renuncia y a la pobreza, a «estar muerto para el mundo», más que a un tipo de éxito mundano y ya no digamos pecuniario).

El mito etiológico de «ser descubierto» por un transeúnte elevado y poderoso se inventó en el umbral de la era moderna para explicar los casos sin precedentes (todavía pocos y muy alejados uno de otro) de artistas individuales que de forma súbita alcanzaron la fama y la riqueza en una sociedad que se sabía que consideraba el nacimiento como una sentencia de vida que no permitía apelaciones y no dejaba espacio a la idea del hombre que se hacía a sí mismo (menos todavía, desde luego, a la mujer que se hacía a sí misma), y para explicar estos casos extraordinarios de una manera que reforzaba y reafirmaba, más que socavaba, la «norma»: el orden mundano del poder, la fuerza, la autoridad, la influencia y el derecho a la riqueza y la gloria. Los futuros maestros de las artes, que eran de origen bajo si no directamente marginados, se encontraban como norma (o eso es al menos lo que insinuaba el mito etiológico) que ni siquiera el don sublime de los más sublimes talentos, junto con una determinación singularmente obstinada y un celo misionero genuinamente inextinguible, eran suficientes para poder realizar su destino, sin que se les tendiese una mano poderosa para elevarlos a la tierra, de otro modo inalcanzable, de la fama, la riqueza y la admiración.

Antes de la llegada de la modernidad, la leyenda de «encontrarse con el destino» estaba limitada casi exclusivamente a los artistas; y no es extraño, ya que los practicantes de lo que más adelante se dio en llamar las «bellas artes», como los pintores, escultores, arquitectos,

compositores, eran casi las únicas personas que conseguían elevarse por encima de su baja condición para terminar cenando con príncipes y cardenales, si no con reyes y papas. Sin embargo, con el progreso de la modernidad, aumentaron las filas de los que pudieron romper las barreras de clase.

Al mismo tiempo que se multiplicaba el número de «parvenus», se democratizaban las historias inspiradas por el «encuentro con el destino». En la actualidad, entran dentro de las expectativas vitales de todos y cada uno de los artistas de la *vida*, practicantes mundanos de las artes de la vida mundana, y eso significa todos nosotros, o casi todos. Al fin y al cabo, hoy se ha decretado que todos tenemos una oportunidad de «encontrarnos con el destino», de tener un golpe de suerte o una racha de suerte que nos lleve al éxito y a una vida de felicidad. Si hacer que nuestras vidas tengan sentido y éxito y que seamos felices depende de «encontrarse con el destino», hacemos bien en confiar, e incluso esperar, que la suerte nos salga al encuentro y ayudarla a hacerlo... forzando al máximo nuestra imaginación individual y utilizando con habilidad todos los recursos que podamos reunir. En otras palabras, sin dejar ninguna *oportunidad* sin explotar.

Es cierto que son sobre todo los practicantes de las bellas artes. (o más exactamente, aquellas personas afortunadas no muy numerosas cuya práctica, como cortesía de la concesión súbita de un estado de celebridad, ha sido clasificada sin más discusión como «bellas artes») los que presentan fábulas de un ascenso milagroso de la pobreza a la fortuna que acaparan la atención de todo el mundo y son públicamente aplaudidas y admiradas. Por ejemplo, la historia de una niña que vendía ceniceros de vidrio que valían 50 céntimos, adornados con fotografías de ídolos del pop recortadas sin gracia alguna de periódicos y pegadas al fondo de manera chapucera a dos libras la pieza... una niña que esperaba su momento en una pequeña tienda gris del este de Londres... hasta que un día una limusina se detuvo delante de la tienda y bajó de ella un gran mecenas del arte destinado a transformar aquella labor primaria en una obra de arte de valor incalculable a la manera de la historia de hadas de Cenicienta, que según la leyenda hizo salir una carroza llena de oro de una calabaza.

Las historias de los maestros de las bellas artes (o, más exactamente, de chicos y chicas mágicamente transformados en tales) tie-

nen la ventaja de caer en un terreno bien preparado por siglos de tradición de contar historias. Se adaptan especialmente bien al talante de nuestros tiempos *modernos líquidos* porque, a diferencia de las historias de la *primera modernidad* (por ejemplo, la notable leyenda de un limpiabotas que se convirtió en millonario), guardan silencio sobre los aspectos incómodos, espinosos y más bien desmoralizadores de la paciencia, el trabajo duro y el sacrificio que anteriormente se creía necesario para tener éxito en la vida. Hoy, las historias populares de célebres artistas visuales o de *performances* minimizan la cuestión del *tipo* de actividad a que uno se dedica y la *manera* en que lo hace; en un mundo moderno líquido, al fin y al cabo, ninguna actividad digna conserva durante mucho tiempo su dignidad. Las historias modernas líquidas suelen centrarse más bien en el principio general de que, en un compuesto del destino benevolente, cualquier ingrediente añadido al azar, por común, sencillo e insignificante que sea, puede hacer que los cristales relucientes del éxito sedimenten en la turbia solución llamada «vida». *Cualquier* ingrediente: no necesariamente el trabajo duro, la abnegación, el ascetismo o el sacrificio que sugerían las historias modernas clásicas.

En estas condiciones, la invención de las redes informatizadas no podía ser más oportuna. Una de las muchas virtudes de Internet (y una de las principales causas de su ritmo enloquecedor de crecimiento: el número de usuarios de Internet, todavía desdeñable en 1997, se calcula que superará los 2.500 millones en 2010, mientras que sólo el tráfico de correos electrónicos produjo en un año [2006] un 20 % más de información —un *exabit*— de lo que «llevaría todo el lenguaje humano desde el alba de los tiempos»⁷) es que acabó con la necesidad desagradable de tomar partido en la antigua oposición, ahora ofensiva y pasada de moda, entre el trabajo y el ocio, el ejercicio y el descanso, la actividad decidida y el descanso, o, de hecho, entre la aplicación y la holgazanería. Las horas pasadas delante del ordenador yendo de un lado a otro entre el matorral de webs ¿en qué se gastan? ¿Trabajo o distracción? ¿Trabajo o placer? No sabes qué decir, no lo sabes, y francamente no te importa. Y tienes que ser absuelto del pecado de ignorancia e indiferencia, porque la respuesta fidedigna a estos dilemas no se sabrá ni puede saberse hasta que el destino muestre sus cartas.

No es sorprendente, por tanto, que a 31 de julio de 2006, se cuenten 50 millones de bitácoras en la Red y que, según los últimos

cálculos, el número ha crecido desde entonces a una media de 175 mil al día. ¿De qué informan estas bitácoras al «público de Internet»? De todo lo que ocurre a sus propietarios/autores/operadores (no se sabe qué es lo que puede llamar de pronto la atención de los Rupert Murdoch o Charles Saatchis de este mundo...). Crear una «página personal», una bitácora, es una variedad más de la lotería: uno sigue comprando billetes «por si acaso», con o sin la ilusión de que hay normas que le permiten (a él y a cualquier otro u otra, por cierto) predecir los ganadores; al menos el tipo de normas que uno puede aprender y recordar con el fin de observarlas fielmente, y a buen efecto, en la práctica. Jon Lanchester, que examinó una gran cantidad de bitácoras, encontró uno en el que el autor contaba con gran detalle qué había comido para desayunar, otro que describía cómo había gozado en el juego de la noche anterior, una mujer que se quejaba de los defectos íntimos y secretos de su pareja, otro que mostraba una horrible fotografía del perro del autor, otro que meditaba sobre las incomodidades de la vida de un policía y otro que recopilaba los trozos más sabrosos de las hazañas sexuales de un americano en China.⁸ Y, sin embargo, podía encontrarse un rasgo compartido por todas o casi todas las bitácoras, por mucho que pudiera variar su contenido: una sinceridad desvergonzada y directa al mostrar en público las experiencias más privadas y las aventuras más íntimas. Hablando sin piedad, una falta evidente de inhibición al ponerse uno mismo (o al menos algunas partes o aspectos de uno mismo) en el mercado. A lo mejor un detalle u otro hace que un navegante importante se detenga un momento a mirar con más atención; a lo mejor desata la imaginación de un comprador prospectivo, incluso de algún comprador rico y poderoso... o a lo mejor sólo de los navegantes ordinarios, pero los suficientes para atraer la atención de los pocos poderosos e inspirarles a hacer una oferta a los *bloggers* que no pueden rechazar, poniendo su precio en el mercado por las nubes. Las confesiones públicas (cuanto más picantes mejor) de los asuntos más personales y supuestamente secretos son una especie de «moneda sustituta» a la que pueden recurrir los que no pueden permitirse las monedas que utilizan de forma rutinaria los inversores más «serios» (léase: con más recursos). El arte de la vida tiene poco interés si no hay cierta esperanza, por vaga que sea, de que los *objets d'art* que produce se admiren: en las calles y las

plazas públicas, o en la intimidad del tocador o de la habitación del ordenador.

Muchos críticos de arte especializados sugieren que, en la actualidad, las artes han conquistado todo el mundo de los vivos. Los sueños supuestamente ociosos de la vanguardia del siglo pasado se han realizado, aunque no por necesidad en la forma que ellos deseaban y confiaban que sería su victoria. Parece que una vez alcanzada ésta, las artes ya no necesitan las obras de arte para manifestar su existencia.

No hace tanto tiempo, y sin duda en los tiempos idílicos de la vanguardia, las artes se esforzaban por demostrar su derecho a sobrevivir intentando documentar su utilidad para el mundo y sus habitantes. Necesitaban dejar atrás rastros sólidos y duraderos de sus logros, pruebas palpables de los valiosos servicios que prestaban, rastros tangibles y con toda posibilidad no desmontables, que prometían durar para siempre; ahora, sin embargo, no sólo prosperan sin rastros sólidos de su presencia, sino que demasiado a menudo parecen procurar no abusar de su acogida y evitar en consecuencia cualquier rastro profundo en exceso para borrarse de manera veloz y oportuna. Las artes del presente parecen especializarse principalmente en un rápido montaje y pronto desmontaje de sus creaciones; al menos, abordan el montaje y el desmontaje como dos factores igualmente válidos, dignos e indispensables de la creatividad artística. Un aclamado artista estadounidense, Rauschenberg, puso a la venta hojas de papel en las que con anterioridad había hecho dibujos otro famoso artista estadounidense, De Kooning, pero de las que había borrado con esmero, aunque no del todo, los trazos a lápiz; su propia contribución creativa, la de Rauschenberg, por la que los coleccionistas tenían que pagar, eran los rastros del borrado. De la misma manera, Rauschenberg promovió la *destrucción* al rango de creación artística; era el acto de *antiquilar* los rastros dejados en el mundo, no de *imprimirlos*, lo que su gesto pretendía representar. No fue el único entre los artistas contemporáneos más destacados e influyentes que envió un mensaje de este tipo: recordemos, por ejemplo, a Gustav Metzger, el pionero del «arte autodestructivo», que convocó en 1966 un simposio sobre la destrucción como arte. La destrucción de rastros y la ocultación de pistas se colocaron, y siguen estándolo, en el nivel has-

ta entonces ocupado por el repujado de la impresión de estas marcas, o por maneras de hacerlas destacar de otro modo, preferiblemente permanente. Eso ocurre también a otro nivel —el de las artes de la vida—, donde se experimenta con las herramientas más necesarias de la vida y donde se encuentran, se abordan y se tratan los desafíos más graves de la existencia humana.

En efecto, todo lo que se ha dicho de la reciente transformación de las bellas artes es aplicable sin reservas al género artístico más común y universalmente practicado de las artes: el arte de la *vida*. De hecho, las vías aciagas que se han abierto y siguen abriéndose en las bellas artes parecen derivar de los esfuerzos de los artistas por ponerse a la altura de los cambios en el arte de la vida o, al menos, en sus variedades más ostentosamente manifestadas. Como en tantos otros aspectos, también en este caso, las bellas artes *replican* la vida; en la mayoría de los casos, las nuevas corrientes de las bellas artes siguen, con cierto retraso, los cambios en el modo de vida, aunque los creadores hagan lo posible para anticipar estos cambios y, a veces, consigan inspirarlos o facilitarlos y allanar su entrada en las prácticas de la vida cotidiana. Antes de que los artistas la descubrieran, la «destrucción creativa» ya se practicaba de forma amplia y se afianzó en la vida mundana como uno de los expedientes más comunes y sin duda aplicados a diario. El gesto de Rauschenberg podría interpretarse como un intento de poner al día el significado de la «pintura representativa». Cualquier profesional y aspirante a artista que desea poner al descubierto, exponer y hacer inteligibles experiencias humanas (tanto en sus formas *Erfahrungen* como *Erlebnisse*), cualquiera que quiera que sus obras representen con fidelidad estas experiencias, tiene que seguir el manifiesto de Metzger y el ejemplo de Rauschenberg de desenmascarar, destacar y hacer disponible el análisis de las íntimas relaciones entre creación y destrucción.

Practicar el arte de la vida, hacer de la propia vida una «obra de arte», equivale en nuestro mundo moderno líquido a permanecer en un estado de transformación permanente, a redefinirse perpetuamente transformándose (o al menos intentándolo) en *alguien distinto* del que se ha sido hasta ahora. «Transformarse en alguien distinto» equivale, sin embargo, a *dejar* de ser el que se ha sido hasta entonces;

a destruir y sacarse de encima la vieja forma, como una serpiente muda la piel o un marisco su caparazón; a rechazar, una a una, las máscaras gastadas que el flujo constante de oportunidades «nuevas y mejoradas» en oferta ha demostrado que están agotadas, que son demasiado estrechas o que no han sido tan plenamente satisfactorias como lo eran en el pasado. Para exponer al público un nuevo yo y admirarlo en un espejo y en los ojos de los otros, uno necesita sacar de su vista y de la vista pública al viejo yo y, posiblemente, también de su propia memoria y de la de los demás. Cuando emprendemos una «autodefinición» y una «autoconfirmación», practicamos una *destrucción creativa*. Día tras día.

Para mucha gente, en especial para los más jóvenes, que sólo han dejado atrás unos cuantos rasgos, superficiales y fáciles de destruir, esta nueva edición del arte de la vida puede parecer atractiva y agradable. Hay que reconocer que tienen una buena razón. Este nuevo tipo de arte promete una serie larga, aparentemente infinita, de futuras alegrías. Promete, además, que quien busca una vida alegre y satisfactoria nunca sufrirá una derrota final, definitiva e irrevocable, que después de cada contratiempo habrá una segunda oportunidad y una posibilidad de recuperarse, con posibilidades de interrumpir las pérdidas y «volver a empezar», «empezar por el (nuevo) principio», o incluso recuperar o compensar plenamente lo que se perdió en el acto de «volver a nacer» (léase: uniéndose a otra «única alternativa», que se espera que sea más amable con el usuario y afortunado), de modo que los elementos destructivos en los actos sucesivos de destrucción creativa pueden olvidarse fácilmente y la dulzura de las nuevas perspectivas y sus promesas todavía no verificadas pueden sofocar el regusto amargo de la pérdida.

En la época ya comentada en que Jean-Paul Sartre proponía que la realización sistemática del «proyecto de vida» fuera la esencia del arte de la vida, la gente no consideraba que las sucesivas situaciones vitales y sus desafíos se alimentaran a sí mismas y fueran independientes. Correcta o erróneamente, se percibían como *fases* de un itinerario prediseñado, dispuestas una tras otra en un orden estricto, «natural» y quizás incluso preordenado; algo parecido a las cuentas del rosario, ensartadas en una sucesión predeterminada, no negociable e inalterable que cualquiera que reza el rosario debe seguir. Desde el primer momento y hasta el final de la vida, según lo que sugería

Sartre, la trayectoria de la vida seguiría un itinerario diseñado a la perfección mucho antes de dar el primer paso. El *projet de la vie* de Sartre era un equivalente secular del camino de la salvación, de la vida como un peregrinaje a la encrucijada entre la gracia eterna y la condena eterna, sólo que en su versión secular: la gracia, la redención y la salvación no eran utilizables en otra vida; en la versión secular, el peregrinaje junto con su destino final estaban totalmente integrados y contenidos en la vida corporal de este mundo. Pero ambas versiones, tanto el equivalente secular como su original religioso, presentaban la vida como un *peregrinaje* hacia un destino diseñado de *una vez por todas*; y ambas versiones partían de la base de que, una vez elegido el destino, podían obtenerse y aprenderse las instrucciones exactas sobre cómo llegar a él. Lo que quedaba para el peregrino y seguía siendo su responsabilidad era sólo la obligación de seguir fielmente su camino, resistiendo la tentación de supuestos atajos, de carreteras con mejor paisaje o de caminos por donde fuera más fácil andar.

Las personas persistentes, decididas y fuertes pueden todavía aplicarse en corazón y pensamiento a seguir la sugerencia de Sartre; pero, conscientes de que han elegido una tarea de enormes proporciones sin garantía, o ni siquiera una esperanza razonablemente realista, de llegar hasta el final, tienen que ser conscientes de que la tarea es en verdad ímproba. Deben sopesar la fuerza de su dedicación contra la severidad de las pruebas que van a tener que afrontar y contra el alcance de los sacrificios que les exigirá pasar estas pruebas. Estas personas (como el resto de nosotros) tienen que ser conscientes de que, durante todo el peregrinaje, las condiciones del viaje seguirán siendo las mismas que las que aparecen hoy: marcadas por una fragilidad incurable de las posiciones sociales y las fuentes de vida, una precariedad de los lazos entre humanos, una mutabilidad camaleónica de los valores codiciados y de los aspectos recomendados por la opinión pública como dignos de atención y de esfuerzo; como si todo lo de nuestro alrededor actuase en connivencia para dificultar y desalentar la vida de peregrinos dedicados y castigarlos por su obstinación y lealtad a la decisión tomada.

Permítaseme recordar que a los hombres y mujeres cuya experiencia de vida Sartre preveía, y a quien dirigía su mensaje, se les había enseñado psicología basada en las hazañas de las ratas de laboratorio obligados a encontrar, aprender, memorizar y seguir «de aquí a la

eternidad» el solo y único camino a través de un laboratorio que prometía del mismo modo «de aquí a la eternidad» la recompensa codiciada. Dicho de otro modo, se partía de la base de que la tarea de la vida de las ratas consistía en aprender a fin de *adaptarse*, y de adaptarse a fin de *sobrevivir*, adaptando su conducta a la forma no negociable de un mundo ordenado, sólido e imperturbable. Sin embargo, si en la actualidad se enseñase todavía la psicología en base a los conocimientos derivados de los experimentos con ratas en un laberinto, y si los profesores confiaran que sus alumnos lo aceptasen como un reflejo justo de su mundo y un modelo relevante para su experiencia de la vida, los tabiques dentro del laberinto deberían de llevar ruedas para ser cambiados de sitio de una prueba a la siguiente, mientras que los premios por alcanzar el objetivo tendrían que colocarse en un lugar nuevo y siempre inesperado en cada ronda. En este caso, sin embargo, la idea de la vida como una adaptación duradera y para siempre a las exigencias duraderas, y para siempre de un mundo que respaldaba la utilización de la experiencia de las ratas para instruir a los futuros practicantes de las vidas humanas, parecería confusa a los estudiantes de psicología, si no absolutamente absurda y ridícula.

En un mundo como el nuestro, en el que cualquier objetivo que se crea digno de ser alcanzado aparece a la vista sólo un breve instante, a menudo en lugares que hasta aquel momento no se sabía que fueran prometedores o dignos de ser visitados, o (peor todavía) en lugares en los que los caminos recorridos con éxito en el pasado y, por tanto, considerados probados pueden hacer descarrilar, la planificación de aventuras a largo plazo estará sin duda sometida a riesgo. No mucha gente, y sólo aquellos que están dotados de cualidades extraordinarias, podrán afrontar de forma voluntaria el riesgo y aceptar la alta probabilidad de derrota. Un mundo erizado de trampas y emboscadas favorece y recompensa los atajos, proyectos que puedan completarse en poco tiempo, objetivos que puedan alcanzarse inmediatamente. También alienta una actitud de «disfruta ahora y paga más tarde», al tiempo que desalienta la reflexión y las preocupaciones del tipo de «a qué corresponde todo eso». Es como si se hubiera cortado el hilo que mantiene unidas las cuentas del rosario y se hubieran esparcido por todas partes, de modo que ya no importa cuál de ellas es la primera; la manera «racional» de proceder es coger la que en aquel momento está más cerca y se puede coger con menos esfuerzo y demora.

Como en el caso de los misiles «inteligentes» (en oposición a sus predecesores balísticos), los objetivos a los que hay que dar prioridad para la acción, según la estrategia de racionalidad instrumental, rara vez son elegidos antes del lanzamiento; tienden a surgir (si lo hacen) como ideas de último momento, en el otro extremo de la acción, como sus consecuencias no previstas. Más que informar y determinar la acción como motivo, el «objetivo» de la acción tiende a ser buscado o construido de manera retrospectiva, en el extremo final de la serie de acontecimientos.

Paradójicamente, la presión es más difícil de resistir, luchar contra ella y repelerla cuando no recurre a una coerción descarada y no amenaza violentamente. La orden «debes hacer esto (o no debes hacer esto) o aquello» provoca resentimiento y cultiva la rebelión. Por otro lado, la sugerencia de «lo quieres, te lo mereces, te lo debes a ti mismo, puedes conseguirlo, inténtalo» alienta a un *amour de soi* deseoso sin descanso de cumplido. Alimenta una autoestima perpetuamente hambrienta y alienta la exploración de lo inexplorado.

En nuestra sociedad de consumidores, la necesidad de replicar el estilo de vida recomendado en el momento por los últimos ofrecimientos del mercado y elogiados por portavoces pagados o voluntarios —y, pues, también por implicación, la compulsión de revisar perpetuamente la propia identidad y la imagen pública— ha dejado de asociarse a la *coerción* (una coerción *externa* y, por esta razón, especialmente ofensiva y enojosa).

Al contrario, tienden a percibirse como manifestaciones de *libertad personal* (halagadora y gratificante). Sólo si una persona intenta desentenderse y retirarse de la búsqueda de una identidad elusiva y siempre inacabada, o si se le hace el vacío y se le aleja de la caza o se le niega la admisión *a priori*, se dará cuenta de cuán limitada es esta libertad, qué poderosas son las fuerzas que poseen y gestionan el circuito, vigilan las entradas y empujan a los corredores a correr; y sólo entonces esta persona descubrirá qué severo es el castigo impuesto a los desventurados insubordinados. Que es así sólo lo saben bien las personas que no disponen de cuenta bancaria o tarjeta de crédito y no pueden permitirse pagar el precio de la entrada. Muchos otros todavía pueden notar el espectro de todos estos horrores por las oscu-

ras premoniciones que los asaltan por la noche después de unos días de mucho movimiento de compras y ventas, o más tangiblemente todavía, por las alertas rojas que se producen cuando la cuenta bancaria cae en números rojos o el crédito disponible está bajo cero.

Las señales del camino que marcan la trayectoria de la vida aparecen y desaparecen con poco aviso. Los mapas del territorio que habrá que cruzar en algún momento del futuro tienen que actualizarse casi a diario, y se actualizan, aunque de manera irregular y sin previo aviso. Muchos editores imprimen los mapas y los ponen a la venta y a disposición del público en cualquier quiosco, pero ninguna institución que declare de manera creíble tener control sobre el futuro los «autoriza»; si uno decide orientar sus movimientos siguiendo un mapa determinado, lo hace a su propio riesgo y responsabilidad. En resumen, la vida de los que buscan/construyen/reforman una identidad está erizada de problemas; su particular arte de la vida exige una gran cantidad de dinero, un esfuerzo denodado y, en muchas ocasiones, unos nervios de acero. No es extraño que, a pesar de los momentos de gozo y bendición que promete, y que algunas veces procura, bastantes personas duden en considerar esta vida el tipo de vida que seguirían practicando si tuvieran una verdadera libertad de elección.

A menudo se tilda a estas personas de indiferentes, si no directamente hostiles, a la libertad, o se dice que no han crecido ni madurado lo suficiente para disfrutarlo. Lo que implica que la no participación en el estilo de vida dominante de la sociedad moderna líquida de consumidores tiende, como norma, a explicarse o bien por un resentimiento de inspiración ideológica a la libertad, o bien por una ineptitud a la hora de aprovechar sus dones y bendiciones. Sin embargo, esta explicación es verdad sólo parcialmente en el mejor de los casos.

La volatilidad, vulnerabilidad y fragilidad de todas y cada una de las identidades carga a todo aquel que busca una identidad con la obligación de atender a diario las tareas de *identificación*. Lo que podría haber empezado como una empresa consciente puede convertirse, con el tiempo, en una rutina en la que ya no se reflexiona, mientras que la afirmación repetida, sin fin y en todo lugar, de que «tú puedes convertirte en alguien diferente de quien eres» se reformula como «tú debes convertirte en alguien diferente de quien eres». El «tú debes» no parece otorgar la libertad prometida y esperada, y es

por deseo sincero de libertad que mucha gente se rebela contra ello. Tanto si posees los recursos fundamentales exigidos para «hacer lo que debes» como si no, este «debes» suena más como esclavitud y opresión que como cualquier avatar imaginable de libertad. Carne para unos, pescado para otros (¿muchos?, ¿la mayoría?), pero una mezcla de alimento y pescado para todos. Si «ser libre» significa actuar según los deseos de uno mismo y perseguir los objetivos que uno elige, la versión consumista moderna líquida del arte de la vida puede *prometer* libertad para todos, pero la *otorga* en pequeñas cantidades y de forma selectiva. Para hacer llevadera una vida de perpetua precariedad, un margen del «precariado», como lo llama Loïc Wacquant, se ve obligado a formar su «subjetividad» a partir de las objetivaciones (hostiles y creadoras de estereotipos) de otros. Su «marginalidad avanzada»

tiende a concentrarse en territorios aislados y limitados, percibidos cada vez más tanto por los de fuera como por los de dentro como purgatorios sociales, zonas de leprosos en el corazón de las metrópolis postindustriales donde sólo los residuos de la sociedad aceptarían vivir.⁹

En un estudio perspicaz de reflexiones filosóficas sobre el arte de la vida, Alexander Nehamas revela e intenta explicar la misteriosa fascinación de los filósofos europeos con la persona de Sócrates,¹⁰ o más bien con el colorido retrato de su estilo de vida extraordinario dejado por Jenofonte y Platón; el propio Sócrates no dejó escrito ninguno de los pensamientos inmortalizados por esos dos autores. Sócrates se abstuvo de confesar las razones por las que llegó a ser quien era. Como dice Nehamas, Sócrates guardó «un silencio pertinaz sobre sí mismo».

A pesar de las numerosas y profundas diferencias en sus percepciones del mundo y la tarea de la filosofía, así como en sus simpatías y valores políticos, las mentes más potentes de la era moderna y las legiones de sus seguidores coincidieron en su elección del Sócrates de Platón como modelo de la vida valiosa y dignificada. Además, todos lo destacaron por la misma razón: eligieron a Sócrates (y especialmente al Sócrates de los *primeros* diálogos de Platón) porque este sabio antiguo y antepasado del pensamiento moderno era verdadera y plenamente un «hombre hecho a sí mismo», un maestro del pasado

de creación y afirmación propia, y, sin embargo, nunca presentó la manera de ser que él había elegido como el único modelo de vida digna que todos los humanos deberían emular (sólo en sus últimos diálogos, empezando por *Apología*, en un súbito cambio de postura radical, Platón pasó a recomendar para imitación universal no sólo la *coherencia* con que Sócrates mantenía el camino elegido, sino también la *opción en sí*; pero, como señala Nehamas, siguiendo la opinión extendida entre los eruditos de Platón, los argumentos expuestos por Platón, para convencer a sus lectores de que una dedicación como la de Sócrates a la filosofía era la única receta para una vida decente, eran tan poco convincentes como débiles o viciados, y relativamente fáciles de rebatir). Para los grandes filósofos modernos que recomendaban a Sócrates como un modelo a seguir, «imitar a Sócrates» significaba componer un ego, una personalidad o identidad *propios*, libremente y de manera autónoma, no copiar la personalidad que Sócrates había creado para sí mismo o cualquier otra personalidad, fuera quien fuera quien la hubiera compuesto y practicado. El significado de vivir la propia vida «al estilo socrático» era la autodefinición y autoafirmación, y una disposición a aceptar que la vida no puede ser otra cosa que una obra de arte de cuyos méritos y defectos tiene plena y única responsabilidad el «auctor» (actor y autor convertidos en uno; el diseñador y de forma simultánea el ejecutor del diseño).

Es decir, «imitar a Sócrates» significaba *rechazar* sin condiciones la imitación; rechazar la imitación de la persona «Sócrates» o de cualquier otra persona, por digna que fuera. El modelo de vida que Sócrates seleccionó, compuso a conciencia y cultivó laboriosamente para sí mismo, podía adecuarse a la perfección a su tipo de persona, pero no tiene por qué adecuarse a todos aquellos que querían vivir como Sócrates. Una imitación esclavista del modo de vida específico que Sócrates construyó para sí mismo, y al que se mantuvo constante y firmemente fiel durante toda su vida, equivaldría a una *traición* de su legado, al *rechazo* de su mensaje, un mensaje que llamaba a la gente principalmente y en primer lugar a escuchar su propia razón y a exigir la autonomía y la *responsabilidad* individual. Una imitación así podría ser propia de una fotocopiadora o de un escáner, pero nunca llegaría a ser una creación artística original, que es a lo que (como sugirió Sócrates) debe aspirar la vida humana.

Igual que los pintores y escultores, nosotros —practicantes, por defecto si no por designio, del arte de la vida— no nos conformaremos con cualquier creación artística (cualquier modelo de vida). Todos nosotros, al menos la mayoría, tendemos a buscar algo especial, único y soberbio, en realidad un «absoluto»: un modelo «definitivo», un modelo mejor que todos los demás, un modelo *perfecto*, tan bueno que no pueda mejorarse porque no puede existir ni imaginarse algo mejor. Tendemos a buscar un modelo que entrañe todo lo bueno que necesita y puede implicar la buena vida, un modelo que, por esta razón, supere, eclipse y devalúe todas las alternativas. El modelo que buscamos con probabilidad no pasaría la prueba filosófica de validez universal, pero para nosotros, los que lo seguimos, no es nada menos que lo *absoluto*.

Tzvetan Todorov nos advierte de que las dificultades que sin duda encontrarán los que buscan el «absoluto» son asombrosamente parecidas a los tortuosos caminos por los que a menudo se desvían los que buscan el amor.¹¹ En clara oposición a creencias extendidas pero erróneas, el «absoluto», como el amor, no espera a su descubridor formado y a la espera de ser usado. El «absoluto» tiene que *crearse* y se le tiene que insuflar vida... y no sólo en un *único* acto de creación; puede existir sólo en un estado de creación *permanente*, hay que recrearlo sin descanso, día a día y hora a hora. Los absolutos no se *encuentran*, se *hacen*. Existen sólo en la modalidad de *en proceso*. El valor y el atractivo del «absoluto» que sueñan los que buscan una identidad, residen, tanto si lo saben como si no, en la labor de auto-creación.

Cierto, puede ocurrir que uno encuentre una perfección casi absoluta (como en el amor casi perfecto) por accidente. Puede ocurrir, aunque no a menudo, que, como otras obras de arte que aspiran a la perfección, el «absoluto» soñado pueda empezar su vida como una especie de «objeto encontrado». Sin embargo, cualquier debilitamiento de la dedicación y la vigilancia y cualquier disminución de la atención y el cuidado podrían causar su pérdida (igualmente «accidental»). Hay tanto (y no más) poder de mantenimiento en un «valor absoluto» elegido para servir como guía vital y juez supremo de lo que nuestra vida ha producido, como haya obstinación en nuestra dedicación, determinación duradera en nuestra elección y persistencia en nuestro esfuerzo.

Todorov hizo esta elección, y con la suficiente confianza para recomendarla a sus lectores (desconocidos). Desde su punto de vista, puede derivarse la mayor satisfacción del tipo que es capaz de ofrecer, y se espera que ofrezca, una obra de arte con éxito de una vida que alcance, o al menos se acerque, a la Verdad, la Belleza, la Bondad y el Amor; dicho de otro modo, una vida que se aproxime a las categorías universales consideradas dignas del deseo y el esfuerzo diligente, gracias no a sus usos instrumentales sino a su propia naturaleza. Sin embargo, paradójicamente, y a pesar de nuestras presunciones y declaraciones verbales (presunciones de las que no podemos prescindir por si las categorías en cuestión pierden su poder magnético, y declaraciones que estamos obligados a hacer si queremos que nuestras opciones adquieran la aprobación social), lo que buscamos en este caso es un «absoluto individual». Sin duda se trata de un oxímoron, una imposibilidad lógica, dado que el «absoluto» es, por definición, *universal* y, por tanto, *supraindividual* y, en este sentido, *impersonal*; un «absoluto individual» es, por tanto, contrario a la lógica. Aunque soporten el peso de una contradicción interna que, según los principios de la lógica, los descalifican, son en efecto los «absolutos individuales» (elegidos *individualmente* y elevados *individualmente* al rango de valor supremo bajo la responsabilidad individual del que los elige) los que nos permiten, como nos insinúa Todorov, distinguir una vida cautivadora, atractiva, gozosa, realmente llena y que nos llena de sentido, de una vida que es una colección de puras baratijas y diversiones pasajeras.

Se mire por donde se mire, la reflexión sobre el arte de la vida lleva en última instancia a la idea de *autodeterminación* y *autoafirmación*, y a la fuerte voluntad que afrontar una tarea tan ímproba necesariamente requiere.

Como anotó en su diario Max Frisch, el gran novelista y no menor filósofo de la vida, el arte de «ser tú mismo», con seguridad una de las artes más exigentes, consiste en rechazar y repeler con decisión definiciones e «identidades» impuestas o insinuadas por otros; en resistirse a lo actual, escapar a la sujeción incapacitadora del impersonal *das Man* de Heidegger, nacido de la multitud y poderoso a través de ella, o *l'on* de Sartre; en resumen, en «ser alguien distinto» y no lo que las presiones externas obligan a todo el mundo a ser. La rica obra literaria de Frisch (véase especialmente *Homo faber*, *No soy Stiller* y

Pongamos que me llamo Gantenbein) puede leerse como si se tratara de amplios comentarios de ficción sobre esta afirmación.

En una síntesis notable de las experiencias vitales más comunes en nuestra sociedad individualizada, François de Singly enumera los problemas que tienden a lanzar a cada uno de los practicantes individuales del arte de la vida a un estado de incertidumbre aguda e incurable y de vacilación perpetua.¹² Las aspiraciones de la vida no pueden más que oscilar entre objetivos mutuamente incompatibles e incluso claramente opuestos, como, por ejemplo, unión o abandono, imitación e invención, rutina y espontaneidad, oposiciones que son sólo ilustraciones de la metaoposición, la oposición suprema en la que se inscribe la vida individual y de la que es incapaz de liberarse: la oposición entre *seguridad y libertad*, ambas ardientemente codiciadas pero terriblemente difíciles de conciliar y prácticamente imposibles de satisfacer con plenitud al mismo tiempo.

Se supone que el producto del arte de la vida es la «identidad» del artista. Pero debido a las oposiciones que la autocreación lucha en vano por reconciliar, y la interacción entre el mundo que cambia sin cesar y las autodefiniciones igualmente inestables de individuos que intentan adaptarse a las condiciones cambiantes de la vida, la identidad no puede ser internamente coherente; tampoco puede, en un momento dado, transpirar un aire de finalidad que implica que no hay espacio (y no produce la necesidad) de más mejoras. La identidad está de forma perpetua *in statu nascendi*; cada una de las formas que asume una tras otra tiende a estar afectada por una contradicción interna más o menos aguda. Ninguna forma, en mayor o menor grado, llega a satisfacer, todas anhelan la reforma y carecen de la veracidad que sólo puede conseguirse mediante una esperanza de vida larga.

Como sugiere Claude Dubar, «la identidad no es más que el resultado —a la vez estable y provisional, individual y colectivo, subjetivo y objetivo, biográfico y estructurado— de diversos procesos de socialización que construyen a los individuos y, al mismo tiempo, definen a las instituciones».¹³ Sin embargo, podemos observar que la propia «socialización», contra las opiniones mantenidas universalmente no hace tanto tiempo y todavía expresadas con frecuencia, no es un proceso unidireccional, sino un producto complejo y estable de una inte-

racción en curso entre el anhelo de libertad individual de autocreación y el deseo igualmente fuerte de seguridad que sólo el sello de la aprobación social, contrafirmado por una comunidad (o comunidades) de referencia, puede ofrecer. La tensión entre los dos pocas veces se atenúa durante largo tiempo y casi nunca desaparece del todo.

De Singly sugiere con razón que al teorizar sobre las identidades del momento presente, sería mejor abandonar las metáforas de «raíces» y «desarraigo» (o, permítaseme añadir, los tropos relacionados de «inserción» y «desinserción») —que implican un acto único de emancipación individual del tutelaje de la comunidad de nacimiento y la finalidad e irreversibilidad de este acto— y sustituirlas por los tropos de «echar» y «levar *anclas*».¹⁴

En efecto, a diferencia del caso del «desarraigo» y la «desinserción», nada es irrevocable, ya no digamos definitivo, en llevar un ancla. Cuando se arrancan del suelo en el que nacieron, las raíces tienen muchas posibilidades de secarse, de matar la planta que alimentaban y hacer casi milagrosa su supervivencia: las anclas se levantan sólo para echarse nuevamente, y pueden echarse con la misma facilidad en muchos puertos de escala cercanos o distantes. Además, las raíces diseñan y determinan por avanzado la forma que tomarán las plantas que crezcan de ellas; las raíces excluyen la posibilidad de cualquier otra forma. En cambio, las anclas son sólo accesorios que sirven para instalarse o alejarse del lugar y de ningún modo definen las características y cualidades del barco. Los espacios de tiempo que separan el momento de echar el ancla y de volverla a levantar son sólo fases en la trayectoria del barco. La elección del puerto, en el que se lanzará el ancla con posterioridad, está determinada, con toda probabilidad, por el tipo de carga que lleve el barco en ese momento; un puerto bueno para un tipo de carga puede ser del todo inapropiado para otro.

En resumidas cuentas, la metáfora de las anclas capta lo que pierde la metáfora del «desarraigo»: el entrelazamiento de continuidad y discontinuidad en la historia de todas, o al menos de un número creciente, las identidades contemporáneas. Del mismo modo que los barcos amarran sucesiva o intermitentemente en varios puertos de escala, en las «comunidades de referencia» (en las que buscan admisión durante el largo viaje de la vida en busca de reconocimiento y confirmación de su identidad) se comprueban y aprueban las credenciales de los egos en cada parada sucesiva; cada «comunidad de referencia»

establece sus propios requisitos para el tipo de prueba a la que uno debe someterse. El registro del barco o el cuaderno de bitácora del capitán suelen encontrarse entre los documentos de los que depende la aprobación y, a cada nueva parada, el pasado (aumentado de forma constante por los registros de las paradas anteriores) se reexamina y evalúa nuevamente.

Evidentemente hay puertos, como hay comunidades, demasiado pedantes para comprobar las credenciales, y se preocupan poco de los destinos pasados, presentes y futuros de sus visitantes; admitirán casi a cualquier barco (o a cualquier «identidad»), incluyendo aquellos a los que con toda probabilidad se negaría la entrada en la mayoría de los otros puertos (o en el control de cualquier otra comunidad). Pero, claro, visitar estos puertos (y estas «comunidades») conlleva poco valor «identificativo» y es mejor evitarlo, ya que depositar cargas valiosas en ellos podría resultar más un obstáculo que un valor en el futuro. Paradójicamente, la emancipación del ego necesita como herramientas comunidades fuertes, exigentes y difíciles.

La *autocreación* es una obligación, y sin duda un logro inevitable, pero la idea de la *autoafirmación* parece un puro producto de la imaginación (y suele condenarse como un caso de autismo o autoengaño). ¿Y en qué se diferenciarían, después de todo, el esfuerzo invertido en la autocreación, la posición, la confianza y la capacidad del individuo de actuar si la afirmación, su acto final y su propósito los siguieran? Pero la afirmación capaz de completar la labor de la autocreación sólo puede ofrecerse por una autoridad: una comunidad cuya *admisión cuenta* porque *tiene el poder de rechazar la admisión*. Ni siquiera los itinerarios originales pueden ser más que listas de puertos de escala sucesivos.

La «pertenencia», como sugiere Jean-Claude Kaufmann, hoy «se utiliza principalmente como recurso del ego».¹⁵ Kaufmann nos aconseja no pensar que las «colectividades de pertenencia» son por necesidad «comunidades de integración». Es mejor concebirlas como acompañamientos necesarios del proceso de individualización; como una serie de paradas, podríamos decir, o estaciones en el camino, que marcan la trayectoria del ego que se forma y se reforma a sí mismo.

La «comunidad integradora» es una idea heredada de la ya desaparecida era «panóptica»: se refiere a los esfuerzos organizados para trazar y fortalecer con claridad la línea que separa al «nosotros» del «ellos», el «interior» del «exterior»; esfuerzos por mantener a los internos dentro mientras se impide la entrada a los de fuera y no se permite a los de dentro quebrantar las normas y aflojar la firmeza de la rutina. En resumidas cuentas, se refiere a promover la uniformidad y poner una chaqueta de fuerza al comportamiento. La idea sugiere restricciones impuestas en el movimiento y el cambio: «la comunidad integradora» es esencialmente una fuerza conservadora (que conserva, estabiliza, impone una rutina y la preserva). Se siente cómoda en un escenario administrado de forma estricta, estrechamente supervisado y con una policía severa... no precisamente en el mundo moderno líquido con su culto a la velocidad y la aceleración, la novedad y el cambio sólo (o casi) por el cambio en sí.

Hoy, los instrumentos panópticos, en su forma tradicional heredada del pasado «moderno sólido», se utilizan principalmente en la periferia social para impedir la reentrada de los excluidos a la compañía de los miembros *bona fide* de la sociedad de consumidores, e impedir a los *marginados* que causen daños. Lo que suele confundirse con una versión puesta al día del «Gran Hermano» de Orwell o del «Panóptico» de Jeremy Bentham es, en realidad, lo contrario de los supuestos originales: un artilugio utilizado al servicio de la *exclusión* y de «mantener fuera», no de la «integración», «mantener dentro» y «mantener a raya». Supervisa el movimiento de los *outsiders* para impedir que se conviertan o simulen ser de dentro, para que los de dentro puedan sentirse cómodos en el interior y, al sentirse cómodos, pueda confiarse en que seguirán las normas internas con menos vigilancia y sin fuerzas del orden.

Las entidades supraindividuales a las que los individuos de la «corriente dominante» ofrecen su lealtad en algún estadio del itinerario de su vida, sólo para retirársela en la siguiente parada o en la de más allá, no se parecen en nada a las comunidades *integradoras* del pasado: no supervisan el tráfico humano en sus márgenes, no registran los cruces de fronteras en una u otra dirección, difícilmente son conscientes de las decisiones individuales de «unirse» o «irse», y no dirigen oficinas que puedan llevar a cabo todo este control, registro y grabación. Más que integrar a los que en aquel momento «pertenecen», estas entidades empiezan a existir y se «mantienen enteras»

(aunque de una manera claramente suelta y fácil de detener o de invertir) por las decisiones de los individuos de «unirse» y «seguir el modelo»; desde el momento en que comienzan a tomarse estas decisiones hasta que empieza la deserción masiva. Hay otra diferencia esencial entre las formas y símbolos de la «pertenencia» contemporánea y las «comunidades integradoras» ortodoxas. Para citar una vez más a Kaufmann, «gran parte del proceso de identificación se nutre del rechazo del otro». ¹⁶ El acceso a un grupo es, a la vez, un acto de renuncia o retirada de otro grupo: seleccionar un grupo como lugar de pertenencia establece a otros grupos como territorio extranjero y en potencia hostil. «Yo soy P» significa (al menos de forma implícita, pero a menudo explícita) que «yo no soy Q, R, S, etc.». La «pertenencia» es una cara de la moneda cuya otra cara es la separación o la oposición, que a menudo cultiva el resentimiento, antagonismo y conflicto abierto entre los grupos. Lo dicho hasta ahora es aplicable a todos los ejemplos de «pertenencia», de acceso y ofrecimientos de lealtad. Pero en el curso de la era moderna, esta característica universal ha sufrido modificaciones significativas con el paso de la *construcción de identidad* a un proceso inacabable de *identificación* para toda una vida y para todos los propósitos prácticos. Quizá la modificación más importante es la debilitación de las ambiciones monopolísticas de la «entidad de pertenencia».

Como se ha señalado más arriba, los referentes de «pertenencia», a diferencia de en las «comunidades integradoras» ortodoxas, no tienen herramientas para supervisar la fuerza de la dedicación de los «miembros»: tampoco están interesados en exigir y promover la lealtad inquebrantable y la lealtad íntegra de los miembros. En su interpretación moderna líquida contemporánea, la «pertenencia» a una entidad puede ir unida y ser compartida con la pertenencia a otras entidades en casi todas las combinaciones, sin promover necesariamente la condena ni provocar medidas represivas de ninguna de ellas. Los compromisos tienden a perder gran parte de su anterior intensidad, ya que, como norma, parte de su vehemencia y vigor, así como el espíritu partisano de los «comprometidos», se ve templado por otras lealtades simultáneas. Casi ningún tipo de «pertenencia» en estos tiempos implica a «todo el ego», ya que cada persona en cualquier momento de su vida está implicada, por decirlo así, en «múltiples pertenencias». Ser leal sólo de forma parcial, o por decirlo de

otro modo ser leal *à la carte*, ya no se considera necesariamente equivalente de deslealtad, y menos todavía de traición.

De ahí la reformulación en el presente del fenómeno de «hibridez» cultural (combinación de rasgos específicos y derivados de especies diferentes y separadas): de algo ante lo que se fruncía el entrecejo o se condenaba explícitamente como símbolo de *déclassement*, a una virtud y una señal de distinción. En las escalas emergentes de la superioridad cultural y el prestigio social, los «híbridos» (tanto si son «genuinos» como autoproclamados) tienden a ocupar los lugares principales, y la manifestación de «hibridez» se convierte en una herramienta ampliamente favorecida de movilidad sociocultural hacia arriba. Autolimitarse o condenarse a perpetuidad a una serie cerrada de valores y modelos de comportamiento, por otro lado, se considera cada vez más una señal de inferioridad sociocultural o privación. Las «comunidades integradoras» se encuentran ahora mayormente, quizás incluso de forma exclusiva, en los peldaños más bajos de la escala sociocultural.

Para el arte de la vida, este nuevo escenario abre perspectivas sin precedentes. La libertad de autocreación nunca había conseguido un alcance tan extraordinario, emocionante y temible al mismo tiempo. Nunca antes había sido tan fuerte ni se había sentido de forma tan dolorosa la necesidad de puntos de orientación y guías de ayuda. Sin embargo, nunca antes había habido tan pocos puntos de orientación firmes y fiables y guías fidedignas (al menos en relación con el volumen y la intensidad de la necesidad).

Seamos claros: hay una escasez desconcertante de puntos de orientación *firmes y fiables* y de guías *fidedignas*. Esta escasez (paradójicamente, pero en absoluto accidentalmente) coincide con una proliferación sin precedentes de sugerencias tentativas y ofertas seductoras de orientación, con una ola en crecimiento constante de libros de guía y una multitud en aumento de asesores, que, sin embargo, hacen todavía más confusa la tarea de atravesar el matorral de propuestas confusas o directamente engañosas a fin de encontrar una orientación que pueda llegar a cumplir lo que promete.

Nicolas Sarkozy, el presidente de Francia, declaró en una entrevista por televisión en junio de 2007: «Yo no soy un teórico. No soy un

ideólogo. ¡Oh, no soy un intelectual! ¡Soy alguien concreto!»¹⁷ ¿Qué demonios quería decir con esto?

Sin duda, no quería decir que a diferencia de los «ideólogos», él no se mantiene inquebrantable ante determinadas creencias, mientras al mismo tiempo rechaza otras con la misma determinación. Al fin y al cabo, se sabe que es un hombre de opiniones fuertes que cree firmemente «en hacer más que en reflexionar» y que, durante su campaña a la presidencia, llamaba a los franceses «a trabajar más y ganar más». Dijo en repetidas ocasiones a sus electores que es bueno trabajar más horas con el fin de hacerse ricos (una llamada que parece que los franceses consideraron atractiva pero que estaban lejos de creer por unanimidad que fuera pragmáticamente sólida: según una encuesta de TBS-Sofres, en contraste con el 40 % que cree que uno puede hacerse rico trabajando, el 39 % de los franceses cree que es posible hacerse rico ganando la lotería). Estas declaraciones, siempre que sean sinceras, reúnen todas las condiciones de una ideología y realizan la principal función que se espera que realice una ideología: instruyen a la gente en lo que tiene que hacer y le asegura que haciéndolo obtendrá resultados beneficiosos. También ponen de manifiesto una postura agónica y partidista hacia convicciones alternativas: una característica que suele considerarse distintiva de las ideologías.

Sólo hay una característica de las «ideologías como las hemos conocido hasta ahora» de la que quizá carezca la filosofía de vida de Nicolas Sarkozy: una visión de una «totalidad social» que, como sugirió Émile Durkheim, es «mayor que la suma de todas las partes», que (a diferencia, por ejemplo, de un saco de patatas) *no* se puede reducir a la suma total de las unidades separadas que contiene; una *totalidad social* que no puede reducirse a un conglomerado de *individuos* que persiguen sus objetivos privados y están guiados por sus propios deseos y normas privadas. Las declaraciones públicas repetidas del presidente francés sugieren por el contrario, una reducción así.

No parece que las predicciones del «final de la ideología», extendida y ampliamente aceptada hace unos veinte años, tuvieran razón ni vayan camino de tenerla. Lo que podemos ver ahora, más bien, es que tiene lugar un curioso giro hacia la idea de «ideología». En desafío a una larga tradición, la ideología defendida en la actualidad, desde arriba para uso popular, es una creencia de que pensar en una «to-

talidad» y componer visiones de una «buena sociedad» es una pérdida de tiempo, ya que son irrelevantes para la felicidad individual y para el éxito en la vida.

La ideología del nuevo tipo no es una *ideología privatizada*. Esta idea sería un oxímoron, ya que, sin un referendo *público* masivo, sería inalcanzable un suministro de seguridad y autoconfianza, que es el *tour de force* de las ideologías y la condición principal de su capacidad de seducción. Se trata más bien de una *ideología de privatización*. La llamada a «trabajar más y ganar más», dirigida a los individuos y apta sólo para uso individual, elimina y sustituye las llamadas del pasado a «pensar en la sociedad» y «preocuparse por la sociedad» (por una comunidad, nación, iglesia o causa). Sarkozy no es el primero que intenta desencadenar o acelerar este cambio; la prioridad pertenece más propiamente al memorable anuncio de Margaret Thatcher: «No existe lo que se llama sociedad. Hay hombres y mujeres individuales y hay familias».

Se trata de una nueva ideología para la nueva sociedad individualizada, de la que Ulrich Beck ha escrito que ahora se espera, se empuja y se tira de los hombres y mujeres individuales para que busquen y encuentren soluciones individuales a problemas creados socialmente y pongan los medios para llegar a estas soluciones individualmente utilizando habilidades y recursos individuales. Esta ideología proclama la inutilidad (en realidad, la contraproductividad) de la solidaridad: de unir fuerzas y subordinar las acciones individuales a una «causa común». Ridiculiza el principio de la responsabilidad comunal por el bienestar de sus miembros, condenándolo como una receta de un «Estado paternalista» debilitador y advirtiendo de que el cuidado de otros lleva a una «dependencia» aborrecible y detestable.

Se trata también de una ideología hecha a la medida de la nueva *sociedad de consumidores*. Representa el mundo como un almacén de objetos de consumo potenciales, la vida humana como una búsqueda perpetua de gangas, su propósito como la máxima satisfacción de consumidor, y el éxito en la vida como un aumento del propio valor de mercado del individuo. Ampliamente aceptada y firmemente adoptada, desestima distintas filosofías de la vida con un simple «No hay alternativa» (NOAL). Tras degradar y hacer callar a sus competidores, se convierte verdaderamente, en la memorable expresión de Pierre Bourdieu, en *la pensée unique*.

No es por nada que los programas de popularidad notable de «Gran Hermano» se presentan como *reality shows*. Esta denominación sugiere que la vida fuera de la pantalla, «la vida real», es como la aventura en la pantalla de los competidores del «Gran Hermano». Aquí, como allí, ninguno de los que juega el juego de la supervivencia tiene garantizado que sobrevivirá, el permiso para permanecer en el juego es sólo un indulto temporal y la lealtad hacia el equipo es sólo «hasta nuevo aviso», es decir, terminará en cuanto desaparezca su utilidad en la promoción del interés individual. Que *alguien* será excluido está fuera de discusión; la única cuestión es *quién* será, y por tanto de lo que se trata no es de la *abolición* de las exclusiones (una tarea que favorecería la unión de fuerzas y la solidaridad de acción), sino *alejar* la amenaza de expulsión de uno mismo *hacia los otros* (una tarea que promueve la preocupación por uno mismo y hace de la solidaridad una cualidad irrazonable si no suicida). En el programa del «Gran Hermano», todas las semanas *debe* excluirse a alguien: no porque, por alguna curiosa coincidencia, regularmente todas las semanas se considere que hay una persona inadecuada, sino porque la exclusión está escrita en las normas de la «realidad» tal como se ve en la televisión. La exclusión está en la naturaleza de las cosas, un aspecto inseparable de estar en el mundo, una «ley de la naturaleza», por decirlo así, y por tanto rebelarse contra ello no tiene sentido. La única cuestión digna de reflexión, y de reflexión intensa, es cómo evitar la perspectiva de ser la persona excluida en la ronda de expulsiones de la siguiente semana.

Al menos en la parte rica del planeta la apuesta de la feroz competencia individual ha dejado de ser una supervivencia física o la satisfacción de las necesidades biológicas primarias exigidas por el instinto de supervivencia. Tampoco lo es el derecho a autoafirmarse, a plantear los propios objetivos y decidir qué tipo de vida preferiría vivir uno; al contrario, ejercer estos derechos se considera el deber de todo individuo. Se cree, además, que lo que le pasa al individuo es la consecuencia o bien del ejercicio de estos derechos o bien de un fracaso abominable o una negativa pecaminosa a ejercerlos. Y, por tanto, lo que ocurra al individuo se interpretará retrospectivamente como otra confirmación de la responsabilidad única e inalienable de los individuos de su situación individual, tanto en la adversidad como en el éxito.

Una vez se nos ha asignado como individuos, se nos anima a buscar de forma activa el «reconocimiento social» por lo que ha sido interpretado antes como nuestras elecciones individuales: a saber, las formas de vida que nosotros, los individuos, practicamos (tanto si es por elección como por defecto). El «reconocimiento social» significa aceptación de que el individuo que practica esta forma de vida lleva una vida digna y decente y sobre esta base merece el respeto debido y ofrecido a otras personas dignas y decentes.

La alternativa al reconocimiento social es la negación de la dignidad: la humillación. En la reciente definición de Dennis Smith, «el acto es humillante si anula o contradice enérgicamente la afirmación que los individuos particulares [...] hacen sobre quiénes son y dónde y cómo encajan»;¹⁸ dicho de otro modo, si se niega a los individuos, explícita o implícitamente, el reconocimiento que esperaban para la persona que son y el tipo de vida que viven, y si se les niegan los derechos que les corresponderían o que continuarían correspondiéndoles después de este reconocimiento. Una persona se siente humillada cuando, a ella o él, se le «muestra brutalmente, mediante palabras, acciones o acontecimientos, que no puede ser quien cree que es [...] La humillación es la experiencia de ser derribado, oprimido, reprimido o empujado hacia fuera».¹⁹

Esta sensación genera resentimiento. En una sociedad de individuos como la nuestra, podría decirse que éste es el tipo más ponzoñoso e implacable de resentimiento que una persona puede sentir y la causa más común y prolífica de conflicto, disensión, rebelión y sed de venganza. La negación de reconocimiento, el rechazo de respeto y la amenaza de exclusión han sustituido la explotación y la discriminación como las fórmulas más usadas comúnmente para explicar y justificar los agravios que los individuos pueden sentir hacia la sociedad, o hacia secciones o aspectos de la sociedad a los que están directamente expuestos (personalmente o a través de los medios de comunicación) y que experimentan de primera mano.

Eso no significa que la humillación sea un fenómeno nuevo específico del estadio presente de la historia de la sociedad moderna. Al contrario, es tan antiguo como la sociabilidad y la unión humana. Sin embargo, significa que en la sociedad individualizada de consumidores, las definiciones y explicaciones más comunes y «más elocuentes» del dolor y el agravio insultante han pasado en el presente, o están

pasando, de ser características de grupo o relacionadas con la categoría a ser referentes *personales*. Y el sufrimiento individual, más que estar adscrito a la injusticia o a un mal funcionamiento del todo social, en cuyo caso podría buscarse un remedio en la reforma de la sociedad, tiende cada vez más a ser percibido como el resultado de una ofensa personal y un ataque contra la dignidad y autoestima que exige una respuesta o una venganza *personal*.

Cuando se llama a los individuos a inventar y utilizar soluciones individuales para las incomodidades producidas socialmente, tienden a responder de manera ambigua. A lo que responden es a un giro de los acontecimientos que causa estragos en las expectativas que una ideología centrada en la persona sugiere. La misma ideología de privatización percibe y «entiende» ese giro de los acontecimientos como un desaire *personal*, una humillación que afecta a la persona (aunque el objetivo sea aleatorio); sus primeras víctimas son el respeto a uno mismo y los sentimientos de seguridad y autoconfianza. Los individuos afectados se sienten degradados y, como la ideología de la privatización parte de la presencia de un culpable, detrás de cada caso de sufrimiento o incomodidad, la sensación de ser degradado se manifiesta como una búsqueda enfebrecida de las personas culpables de efectuar la degradación; el conflicto y la enemistad, como el daño del que están acusados, se consideran *personales*. Se tiene que localizar, exponer, condenar y castigar públicamente a los culpables. El «ellos» designado por la ideología de privatización está tan individualizado como aquellos a los que la ideología designa como «nosotros».

Como ya se ha sugerido, la ideología bajo discusión envuelve la cuestión de la identidad. ¿Quién soy? ¿Cuál es mi lugar entre los demás, entre aquellos a los que conozco, aquellos de los que sé, o quizás aquellos de los que nunca he oído hablar? ¿Cuáles son las amenazas que hacen que este sitio mío sea inseguro? ¿Quién está detrás de estas amenazas? ¿Qué tipo de contramedidas debería tomar para inhabilitar a esas personas y eliminar de este modo esas amenazas? Es de este modo cómo las preguntas que se creía (y se sigue creyendo) que las ideologías deben contestar de una manera decidida y autorizada se están reformulando para uso de los miembros de una sociedad individualizada.

Esta nueva ideología es tan conservadora como Mannheim creía que eran las ideologías (en oposición a las utopías). Convierte las ex-

perencias diarias del mundo que actualmente habitamos en las leyes indomables del universo, y el punto de vista de los individuos, por decreto, en la única perspectiva desde la que puede determinarse el estado del mundo. Aquellos de entre nosotros que, gracias a sus recursos y habilidades, se sienten como peces en el agua en este mundo tal vez no se den cuenta del abismo cada vez más grande que hay entre las expectativas que la ideología de la privatización pretende despertar en todos los individuos por decreto, y las posibilidades realistas de decenas de hombres y mujeres que carecen de los recursos y las habilidades sin las que es impensable el ascenso de los individuos *de jure* al estatus de individuos *de facto*. Sin embargo, esos individuos fracasados —individuos condenados a sufrir la humillación de la inadecuación y de caer por debajo de los niveles que otros evidentemente no tienen dificultades en alcanzar, y la humillación de ser acusados y envilecidos por holgazanes e indolentes, si no por una inferioridad intrínseca— no dejarán de darse cuenta del abismo cuando caigan en él y comprendan su profundidad, como ocurrirá tarde o temprano.

Esta ideología, como otras ideologías conocidas, *divide* a la humanidad. Pero, además, también divide a sus propios creyentes, habilitando a algunos y deshabilitando al resto. De este modo, exagera el carácter cargado de conflictos de la sociedad individualizada/privatizada. Mediante la desactivación de las energías y la inhabilitación de las fuerzas que potencialmente podrían debilitar sus cimientos, esta ideología también conserva esta sociedad y atenúa las perspectivas de su revisión.

CAPÍTULO 3

La elección

La energía liberada por el deseo de felicidad puede tomar la forma de una fuerza centrípeta o centrífuga. «Centrífuga», según la definición del Oxford English Dictionary, significa que «tiende a alejarse o se aleja *del* centro». «Centrípeta» es lo contrario de «centrífuga»: significa «tender *hacia* el centro». El «centro» al que ambas definiciones se refieren, el centro donde se origina la fuerza y del que emana —del que «se aleja» la variedad centrífuga y al que se acerca su compañera/alternativa— es el *sujeto que desea la felicidad*. Y eso significa *cada uno de nosotros*, siempre que consideremos que la búsqueda de la felicidad es nuestro desafío y nuestra tarea y hagamos de esta búsqueda nuestra estrategia vital.

Para exponer con sencillez las alternativas a las que nos enfrentamos: mi búsqueda de la felicidad puede centrarse en preocuparme de *mi propio* bienestar o en preocuparme del bienestar de *otros*. Russell Jacoby ha presentado la elección implicada resumiendo su experiencia con sucesivas generaciones de estudiantes: «Antes los alumnos soñaban con curar los males de la sociedad; hoy, basándome en los alumnos que tengo, sueñan con ir a buenas escuelas de derecho».¹

Las dos alternativas no son necesariamente contradictorias: pueden funcionar de forma simultánea, con poco o ningún conflicto o choque. Sin embargo, mientras la fuerza *centrípeta*, por decirlo así, puede «ir sola», y para que actúe en compañía de su alternativa, la fuerza centrífuga no es un requisito necesario, la fuerza *centrífuga*, en cambio, debe tener un efecto a la vez centrípeto. Preocuparse por el bienestar de otro, «ser bueno» para otro, también potencia el sentimiento de «bondad» y, por tanto, presumiblemente, la felicidad del sujeto bondadoso. En este caso, la oposición entre egoísmo y altruismo se funde y desaparece. Las dos actitudes sólo parecen encontrarse en oposición clara e irreconciliable una con otra cuando se contemplan desde la perspectiva de la fuerza centrípeta.

En efecto, entonces —y sólo entonces—, se plantean preguntas como: «¿Por qué tengo que ser bueno con él (o con ella)? ¿Qué me reporta? ¿Qué ha hecho él (o ella) por mí para justificar mi preocupación?». Y sólo entonces empezará el cálculo de ganancias y pérdidas, la relación de *input* y *output*, costes y efectos. Sólo entonces se vería uno tentado de preguntar: «¿Compensarán los beneficios mis sacrificios?». Desde la perspectiva de las preocupaciones centrípetas, se ponen en duda la sabiduría y los beneficios del ímpetu centrífugo; quizás incluso se derogan, se descartan y se condenan por contraproducentes.

Los filósofos éticos se han esforzado por tender un puente entre las dos orillas del río de la vida: el interés por *uno mismo* y la preocupación por *otros*. Los filósofos, como es su costumbre, lidiaron por reunir y articular argumentos convincentes que pudieran —o al menos confiaban en ello— resolver la contradicción aparente y dejar la controversia de una vez por todas más allá de cualquier duda razonable. Los filósofos intentaron demostrar que la obediencia a los mandamientos morales es en «interés propio» del obediente; que los costes de ser moral se pagarán con beneficios; que otros pagarán la amabilidad que se les dispensa con la misma moneda; que preocuparse por otros y ser bueno con ellos es, en resumen, una parte valiosa, quizás incluso indispensable, del cuidado de sí mismo de una persona. Había argumentos más ingeniosos que otros, algunos estaban respaldados por más autoridad y, por tanto, eran más convincentes, pero todos giraban alrededor de la presunción casi empírica, aunque no verificada empíricamente, de que «si eres bueno con los demás, los demás serán buenos contigo».

Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos, fue difícil encontrar la prueba empírica o, en todo caso, seguía siendo ambigua. La presunción no se compadecía con las experiencias personales de demasiada gente, que a menudo veían que eran los egoístas, insensibles y cínicos los que se llevaban todos los premios, mientras que las personas sensibles, de buen corazón y compasivas, dispuestas a sacrificar su propia paz y comodidad por el bien de otros, se veían, una y otra vez, embaucadas, desdeñadas y compadecidas, o ridiculizadas por su credulidad y su confianza injustificada (por no correspondida). Nun-

ca era demasiado difícil reunir pruebas numerosas para sospechar que la mayoría de las ganancias tendían a ser para los que se preocupaban por ellos mismos, mientras que los que se preocupaban por el bienestar de los demás casi siempre salían perdiendo. Especialmente en la actualidad, reunir tales pruebas resulta cada día más fácil. Como dice Lawrence Grossberg: «Cada vez es más difícil encontrar espacios donde sea posible preocuparse lo bastante por algo, tener bastante fe en que importe, de modo que uno pueda comprometerse realmente e invertir en ello».² Grossberg acuña el nombre de «nihilismo irónico» para referirse a la actitud de gente que, instada a ello, podría explicar sus motivos de la manera siguiente:

Sé que hacer trampa es malo y sé que lo que yo hago es trampa, pero las cosas son así, la realidad es así. Sabemos que la vida, con todas sus elecciones, es un chanchullo, pero este conocimiento está tan universalmente aceptado que ya no hay alternativas. Todo el mundo sabe que todo el mundo hace trampa, por lo que todo el mundo hace trampa y, si yo no lo hiciera, sin duda sufriría por ser honesto.

Sin embargo, se han expresado otras reservas, más destacadas todavía, contra la presunción de los filósofos. Por ejemplo: si uno decide ser amable con otros *porque* espera una recompensa por su amabilidad, si la *recompensa* esperada es el motivo de las buenas acciones, si «ser amable y bueno con los demás» es resultado de calcular las posibles ganancias y pérdidas, esta manera de actuar ¿es realmente manifestación de una actitud moral o más bien es un caso más de comportamiento mercenario y egoísta? Y una duda todavía más profunda y verdaderamente radical: ¿puede la bondad ser una cuestión de argumento, de persuasión, «de conversación», «de traer a colación», de decidir que «es razonable»? La bondad hacia otros ¿es resultado de una decisión *racional* y puede en consecuencia ser incitada mediante una llamada a la razón? ¿Puede *enseñarse* la bondad? Se han avanzado ya los argumentos que dan soporte a las respuestas positivas y negativas de estas preguntas, pero hasta ahora ninguna de ellas inspira una autoridad indiscutible. El jurado todavía está deliberando.

En su importante estudio, *When Light Pierced the Darkness* [*Cuando la luz perforó la oscuridad*], Nechama Tec exponía los resul-

tados de su investigación, que pretendía localizar los factores que determinaban, o al menos inclinaban, a algunos de los testigos de la destrucción de los judíos polacos a salvar la vida de las víctimas arriesgando con ello la suya.³ En Polonia, a diferencia de los demás países europeos ocupados por los nazis, la muerte era el castigo establecido por la ley por el delito de ayudar a los judíos a esconderse, o incluso por no denunciar a la policía a un vecino culpable de tal crimen. Mucha gente desafió a los nazis y a sus ayudantes voluntarios y prefirió arriesgar su propia vida antes que contemplar despreocupadamente las indescriptibles atrocidades perpetradas sobre hombres, mujeres y niños acusados de pertenecer a la «raza errónea». Como podría esperarse de una socióloga experimentada y con un bagaje impecable, Tec calculó las correlaciones entre la voluntad de ayudar y la disposición al sacrificio, y todos los factores que se suele presumir que determinan la conducta humana: factores que se creía que daban forma a las actitudes, los valores y la filosofía de vida individuales y la probabilidad de preferir un tipo de conducta sobre otro —basándose en factores como la clase, la riqueza, la educación, las creencias religiosas y la lealtad política—. Para su sorpresa y la de sus compañeros sociólogos, no encontró correlación alguna. No parecía haber un factor «estadísticamente significativo» que determinase el comportamiento moral. En opinión de los sociólogos, partiendo de su sabiduría acumulada, los que ayudaron a los judíos no eran diferentes del resto de la población polaca, aunque el valor moral de su conducta y la significación humana de sus consecuencias difiriese tan radicalmente de las respuestas de la mayoría. Ante las opciones humanas entre el bien y el mal, los sociólogos con toda su sabiduría se encontraron sin nada que decir.

Para los científicos sociales, como comentó cáusticamente Amos Oz, en el discurso de aceptación del premio Goethe el 28 de agosto de 2005,

todos los motivos y acciones humanos derivan de las circunstancias, que a menudo superan el control personal. [...] Estamos controlados por nuestros antecedentes sociales. Hace ya más de cien años que nos dicen que nos motiva exclusivamente el interés económico propio, que somos meros productos de nuestras culturas étnicas, que no somos más que marionetas de nuestro subconsciente.

Pero Oz no estaba de acuerdo:

Personalmente, creo que todo ser humano, en el fondo de su corazón, es capaz de distinguir el bien del mal. [...] A veces puede ser difícil definir el bien, pero el mal tiene un aroma inconfundible: hasta un niño sabe qué es el dolor. Por tanto, cada vez que deliberadamente infligimos dolor a otra persona, sabemos qué estamos haciendo. Hacemos el mal.⁴

Por una vez, los sociólogos —que se proclaman maestros por contar con métodos de investigación infalibles o casi infalibles— se ven obligados a bajar la cabeza ante la opinión de un maestro ampliamente aclamado por su perspicacia, visión y empatía. Bajan la cabeza obligados, sin duda, ya que en materia del ego moral y el juicio ético, los inventarios de factores determinantes y las estadísticas de su distribución sirven de muy poco.

¿Por qué, pues, los que ayudaron se arriesgaron a unirse a las filas de las víctimas en lugar de cerrar la puerta y las persianas de su casa para evitar ver cómo sufrían? La única respuesta para pasar la prueba de la evidencia de la historia del Holocausto es que los que ayudaron, a diferencia de muchas o de la mayoría de personas de la misma categoría social, educación, fe religiosa y lealtades políticas, *no podían hacer otra cosa*. No hubieran podido seguir viviendo si no conseguían defender las vidas de otros. Proteger su integridad física y su comodidad no les hubiera compensado el desasosiego espiritual que les habría causado la visión de la gente que sufría. Probablemente, de haber puesto su bienestar por encima del de personas a las que podían haber salvado, nunca habrían podido perdonárselo.

Probablemente les habría sido más fácil obtener el perdón para otros que apaciguar su propia conciencia. En la ley draconiana de octubre de 1942, que introdujo la pena capital para los «que ayudaran a los judíos», los que se sentían horrorizados por la visión de la inhumanidad podrían haber encontrado, como muchos otros, una excusa (;convincente!) para abstenerse de la acción: «Sinceramente, hubiera deseado poder ayudar, pero *no pude*. De haberlo hecho, me habrían matado o enviado a un campo de concentración». Al decir esto, apelarían al «sentido común» de la mayoría de los que escuchasen, pero también se excusarían en lugar de resolver el dilema moral intentan-

do cerrar los oídos a la voz de su conciencia. Para decir eso, habrían tenido que decidir de antemano que sus vidas eran más dignas de cuidado que las vidas de aquellos por cuya supervivencia se negaron a preocuparse, mientras contaban con la aprobación explícita, o al menos tácita, de su elección por parte de los miles de individuos igualmente preocupados por ellos mismos para tranquilizarse y sentirse reforzados en su convicción de haber actuado bien. Sin embargo, aunque uno puede negarse a escuchar la voz de la conciencia, es imposible hacerla callar.

En un debate sobre las relaciones polaco-judías bajo la ocupación nazi, llevado a cabo por iniciativa del profesor Jan Bloński en las páginas del semanario polaco *Tygodnik Powszechny* en 1987, Jerzy Jastrzę, bowski recuerda una historia que le contó un miembro mayor de su familia. La familia se ofreció a esconder a un viejo amigo, un judío que tenía aspecto de polaco gentil y que hablaba el tipo de polaco refinado que podía esperarse de alguien nacido en una cuna de buena familia polaca, pero se negó a hacer lo mismo con sus tres hermanas, que tenían aspecto de judías y hablaban con un fuerte acento yidis. Su amigo, sin embargo, rechazó salvarse solo él. Jastrzę, bowski comenta:

Si la decisión de mi familia hubiera sido diferente, tenían nueve posibilidades contra una de haber sido fusilados. La probabilidad de que nuestro amigo y sus hermanas sobrevivieran en estas condiciones era quizá todavía menor. Y, sin embargo, la persona que me contaba este drama familiar, y repetía una y otra vez «qué podíamos hacer, no podíamos hacer nada», no era capaz de mirarme a los ojos. Tenía la sensación de que a mí me parecía mentira, aunque los hechos eran verdaderos.

En la película rusa *Vremia Biedy* [aproximadamente, *Tiempos difíciles*] una vieja campesina, testigo impotente de las atrocidades de la colectivización forzada y, años más tarde, de la ocupación nazi, incapaz de aguantar más se prende fuego. Desde su cabaña en llamas, se oyen sus últimas palabras: «¡Perdonadme, todos aquellos a los que no *pude* ayudar!». En una historia talmúdica apócrifa, un sabio piadoso, que anda con un asno cargado de sacos llenos de comida, se encuentra con un mendigo que le pide algo para comer. El bondadoso

hombre, inmediatamente y sin pensárselo, se dispone a abrir los sacos, pero antes de conseguir sacar algo de comida, el hambre prolongada se hace sentir y el mendigo muere. El sabio, desesperado, cae de rodillas y ruega a Dios que lo castigue por «no haber salvado la vida de este hombre».

Seguramente ambas historias sorprenderán al lector por la conducta «excesiva» o ilógica (incluso «injusta», dado que se supone que la justicia se administra según la lógica de la causalidad). Los dos acusados por ellos mismos de culpabilidad serían sin duda exonerados por cualquier tribunal de justicia ordinario, si es que se les llegaba a acusar de lo que ellos se creían culpables. Pero la moralidad tiene su propia lógica y, en el tribunal de la conciencia, los protagonistas de las historias tienen pocas posibilidades.

Por qué la gente responde de maneras tan diferentes a situaciones aparentemente idénticas era y sigue siendo un misterio que viejos y nuevos teólogos, filósofos y un sinnúmero de profesionales de las ciencias humanas y naturales, así como teóricos y prácticos de la educación, han intentado y siguen intentando descifrar... en vano. A pesar de los resultados decepcionantes (o quizás a causa de ellos), es poco probable que se abandone el intento. Los motivos para seguir buscando pueden variar, pero cada uno de ellos es abrumador e imposible de resistir. Los teólogos necesitan comprender lo que es sin lugar a dudas incomprensible: la sabiduría de la creación de Dios y de la administración divina de los asuntos humanos, que (si se comprendiera) revelaría y confirmaría el vínculo que se presume, difícil como es de demostrar, entre la gracia divina, la obediencia a los mandamientos, la compasión y la virtud, y la vida feliz, y este otro vínculo entre la vida pecaminosa y una vida de miseria (en este mundo o en otro). Los filósofos no pueden soportar los fenómenos que eluden una explicación y desafían una argumentación; no descansarán hasta que encuentren una lógica que los desacredite como productos de la imaginación o, al menos, reconozcan el sentido de su presencia obstinada. Los científicos, de acuerdo con los tecnólogos, su brazo ejecutivo y, cada vez más, una fuente principal de estimulación, quieren saber las leyes que determinan la forma y la conducta tanto de cosas animadas como inanimadas, confiando en que saberlas significará controlarlas y que, a la larga, conocerlas de forma plena conducirá a controlarlas completamente. Y los educadores, como es de suponer,

sueñan con alumnos que sean como un clave bien temperado, de modo que al pulsar las teclas salgan con regularidad los sonidos que dicta la partitura sin jamás una nota discordante.

Francis Fukuyama (famoso por el «fin de la historia») sugirió recientemente que los sueños totalitarios, inspirados por la Ilustración y repetidos desde entonces, de producir «nuevos humanos» hechos a la medida del potencial genuino de los seres humanos (es decir, del nivel augurado en los planos de los diseñadores) no estaban mal concebidos ni eran irrealistas; esos sueños, según Fukuyama, han fracasado únicamente por haber sido soñados antes de tiempo, en condiciones que todavía no estaban preparadas para su realización. Los campos de concentración, los lavados de cerebro y los reflejos condicionados eran medios erróneos para fines correctos: ineficaces, vergonzosamente primitivos y lamentablemente inadecuados para la tarea. Por otro lado, los avances actuales en neurocirugía, bioquímica e ingeniería genética han elevado finalmente los medios disponibles al nivel de la tarea que todavía espera ser realizada. Hemos llegado al umbral de una nueva era de *nuevos humanos*.

Que Fukuyama esta vez tenga razón puede ser, cuando menos, una cuestión discutible; sin embargo, de lo que no hay duda, es de la relación entre las nuevas hazañas de la tecnociencia y la llegada de una nueva era de nuevos temores y nuevas distopías. Sin duda estos temores y distopías se han elevado al nivel de las nuevas perspectivas que la nueva tecnociencia ha hecho posibles. *1984*, de Orwell, y *Un mundo feliz*, de Huxley, ya anticuados, se han visto apartados por *La posibilidad de una isla*, de Houellebecq.

Tanto las utopías como las distopías se especializan en augurar el destino predeterminado de los avances actuales: las utopías presentan la tierra al final del camino como un lugar de armonía y orden, un destino al que es posible aspirar si es posible acercarse; mientras que las distopías retratan esta tierra en el mejor de los casos como una cárcel al aire libre, algo temible que hay que mantener lo más lejos posible y como ideal siempre de acceso prohibido. A pesar de estas visiones radicalmente opuestas, ambas pretenden que hay una meta en la pista de carreras de la historia y que esta meta puede ser trazada o prevista por avanzado; probablemente esta pretensión es la razón prin-

cial por la que los dos productos mentales del pensamiento moderno pasan a engrosar las filas poco halagüeñas de los castillos en el aire, las quimeras, los vuelos de la imaginación y las ilusiones. Tanto si inicialmente llevan el prefijo «eu», que denota algo bueno, como el prefijo «dis», que señala algo malo, ambas visiones terminan con el prefijo «ou», que significa en ninguna parte.

Parece que no haya un destino final predestinado, una meta predeterminedada en los caminos por los que avanzamos, incluyendo el camino que lleva a los «nuevos humanos», por muy autorizados o incluso infalibles que puedan parecer sus modelos confirmados por ordenador, liberados de toda indeterminación, imprevisión y (¡sí!) libre albedrío y libre elección. Por muy largo que sea el inventario de determinantes compuesto científicamente, y por muy profusas que sean las herramientas técnicas disponibles para manejarlos, los humanos siguen siendo tercamente adictos a elecciones que causan estragos en las normas y rutinas existentes y, por tanto, destaca su reputación de desafiar las predicciones por sistema, de aleatoriedad e irregularidad en su conducta, de inconstancia, capricho y frivolidad, y, en definitiva, de lo que todo gestor que se precie describiría, ofendido, como el pecado de la *informalidad*. Una cualidad que los humanos tienen la bendición o maldición de poseer, y que es improbable que la pierdan y la puedan eliminar o suprimir, es el libre albedrío.

Los caprichos son el sello característico del mundo «de fuera», no sólo de los seres humanos, que han sido lanzados a él e intentan abrirse paso a través del matorral de las posibilidades al tiempo que se les empuja (y se espera) que descubran el camino y lo sigan resueltamente. Estos caprichos, irritantemente insensibles e indiferentes a los planes y las predicciones humanas, suelen recibir el nombre de «accidentes». En una película que lleva precisamente este título, Krzysztof Kieślowski cuenta la historia de tres vidas alternativas, que podrían haber sido vividas por el mismo hombre joven, empezando cada una de ellas con el intento del protagonista de saltar a un tren que está saliendo de la estación. En una vida, el protagonista consigue tomar el tren. En otra, lo pierde. En una tercera, corre tras él, intentando atraparlo más allá del andén de pasajeros, donde un guardia armado lo detiene de inmediato y lo lleva a la comisaría de la policía, donde queda arrestado y acusado de entrar sin autorización en propiedad ajena.

La única característica que comparten las vidas que siguen a los tres «accidentes» diferentes es la persona del protagonista. Las tres vidas se viven en escenarios sociales diferentes sujetos a normas drásticamente diferentes y entre personas totalmente diferentes que persiguen objetivos totalmente diferentes con medios totalmente diferentes. Un sociólogo preparado, de acuerdo con los conocimientos comunes y rara vez cuestionados, clasificaría de forma retrospectiva cada vida en una categoría social diferente de las demás casi en todos los aspectos: político, cultural y moral. Una es la trayectoria de un especialista políticamente indiferente, un médico dedicado en cuerpo y alma a atender a sus pacientes sin preocuparse de nada del ancho mundo de fuera de los muros del hospital, excepto lo relacionado con sus intereses profesionales y de trabajo. La otra es la carrera de un activista político militante dedicado a ejecutar las tareas que le ordenan los jefes del partido. La tercera es el martirio de un curtido disidente y luchador clandestino. En una fracción de segundo, han surgido tres itinerarios de vida completamente diferentes —que nunca se volverán a cruzar— de un joven que intenta subir a un tren en marcha.

Richard Rorty se opone a la sugerencia de Christopher Hitchens de que la biografía política de George Orwell sólo reflejaba un factor: su personalidad —su sinceridad e inteligencia—, que le hizo hacer las elecciones correctas bajo todas las circunstancias; es decir, el tipo de opciones que Hitchens, al unísono con la opinión prevaleciente del nuevo siglo, aprobaba.⁵ Supongamos, dice Rorty, que Orwell hubiera tomado «un camino diferente hacia España, que hubiera luchado en otro frente, en una unidad del POUM, aceptado la versión estalinista de lo que ocurría en las calles de Barcelona y, por tanto, que nunca hubiera tenido ocasión de escribir *Homenaje a Cataluña*. Años más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial, podría haberse opuesto al anticomunismo de Churchill con tanta ferocidad como se opuso a su pro colonialismo».

Como descubrió con gran sorpresa el meteorólogo Edward Lorenz, una mariposa que un día de primavera mueve las alas en Pekín puede cambiar la trayectoria de los huracanes otoñales del golfo de México. Entonces, ¿qué? ¿La vida humana está gobernada por los accidentes? ¿Por accidentes que no pueden preverse, ya no digamos impedirse, anularse, revocarse o invalidarse? ¿Importa lo que elija-

mos? En resumen, al dar forma a nuestras vidas, ¿nosotros somos los tacos, los que ponemos el taco o las bolas de billar? ¿Somos jugadores o juegan con nosotros? Los principales protagonistas de la película *La vida de los otros*, de Florian Henckel von Donnersmarck, se encuentran en el mismo pequeño rincón de un país totalitario donde no hay recoveco ni esquina que no esté bajo vigilancia, y cualquier elección libre, precisamente porque se hace libremente, se considera un crimen contra el Estado y se juzga en consecuencia. Los artistas del teatro —dramaturgos, directores y actores, personas que por la lógica de su vocación encarnan la idea de imaginación, ingenio, originalidad y libre elección— pueblan este rincón. Pero no están solos. Incluso en sus momentos más íntimos y privados tienen compañía: el Gran Hermano nunca duerme, sus ojos están siempre atentos, sus oídos siempre escuchan. Los movimientos libres (intermitentes y frívolos) en el juego de gracia y desgracia y de favores y desaprobaciones del Gran Hermano llegan a los estudios, escenarios y dormitorios de los artistas disfrazados de accidentes. Hay demasiados «accidentes» para que los que están en el lado receptor puedan encajarlos, ya no digamos luchar contra sus efectos. Un lugar estrecho, en efecto, y un lugar que comparten todos: los sumisos y los audaces, los ambiciosos y los luchadores por igual. Los artistas, barajados y vueltos a barajar entre los expedientes de la policía secreta, no tienen más opción que comportarse como lo hacen las bolas de billar, ir hacia donde se las empuja y seguir los caminos preordenados por la categoría que les ha sido asignada... y soportar las consecuencias. ¿O tienen otra posibilidad?

Todos los protagonistas importantes de la película de Von Donnersmarck comparten el mismo lugar angosto, pero las similitudes entre ellos terminan aquí. Uno de ellos, un director en la lista negra, ha elegido una clara conciencia y lealtad a su visión artística, y después el suicidio, antes que pagar el precio que tendría que pagar en la moneda de deshonestidad y traición para acceder a las herramientas del oficio y tener permiso para crear. Otro, el dramaturgo, la joya intelectual preferida del Gran Hermano, ha preferido elegir el permiso para ser publicado y puesto en escena, aplaudido, con buenas críticas y regado con premios estatales antes que la bendición de decir la verdad, toda la verdad y sólo la verdad. La tercera, una actriz universalmente adorada e idolatrada, estaba dispuesta a vender su cuerpo y

denunciar a sus compañeros actores antes de soportar la prohibición de aparecer en los escenarios; amenazada con recibir de nuevo la etiqueta de «en desgracia», delata a los inquisidores el escondite de la máquina de escribir con la que se ha escrito un panfleto crítico del estado tiránico y que, de ser encontrado, podría servir de prueba en un juicio que se presentaría como muestra de poderío y condenaría al dramaturgo —el hombre a quien ella ama y que la ama— al olvido. Pero es su inquisidor, famoso por su despiadada maestría en los interrogatorios, quien por compasión del amor que está a punto de ser destruido retira la prueba *incriminatoria* y evita el desastre. El director en la lista negra lega su *Sonata para un buen hombre* nunca llevada a escena a su amigo, el dramaturgo, como regalo de despedida, justo antes de suicidarse. Después de la caída del régimen sostenido por la Stasi, el dramaturgo dedica su nueva obra con el mismo título al hombre que, en su pasado inquisitorial, eligió la humanidad por encima de la obediencia y la carrera.

Todos los artistas forcejean con la resistencia del material en el que desean dejar grabadas sus visiones. Todas las obras de arte contienen los rastros de este forcejeo: de sus victorias, sus derrotas y de los muchos compromisos forzados, aunque no por eso menos vergonzosos. Los artistas de la vida y sus obras no son una excepción a esta norma. Los cinceles utilizados por los artistas de la vida (conscientes o no, y con mayor o menor habilidad) en sus esfuerzos de grabado son sus *caracteres*. Thomas Hardy se refería a este principio cuando declaró que «el destino del hombre es su carácter». El destino y sus tropas de guerrilla, los accidentes, deciden las series de opciones a las que se enfrentan los artistas de la vida. Pero es el *carácter* quien decide qué elecciones se hacen.

Los distintos escenarios hacen más probables unas elecciones que otras. El carácter desafía estas probabilidades. Priva a los accidentes, incluyendo a sus manipuladores genuinos, supuestos o sospechados tras la escena, de la omnipotencia que se cree o se sospecha que poseen. Entre la aceptación resignada y la decisión audaz de desafiar la fuerza de las circunstancias se encuentra el carácter. Es el carácter del actor el que somete las opciones que han pasado con éxito la prueba de la probabilidad a la otra prueba, mucho más exigente, de la *aceptabilidad*. Fue su carácter lo que el 31 de octubre de 1517 impelió a Martín Lutero, la víspera de Todos los Santos, a declarar «Ich kann

nicht anders», cuando colgó en la puerta del castillo de Wittenberg sus noventa y cinco tesis heréticas.

En opinión de Knud Løgstrup, uno de los filósofos de la ética más agudos del siglo pasado, la esperanza de la moralidad (es decir, de preocupación por el otro; o de manera más exigente, pero más cerca todavía de la esencia de la moralidad, *ser para* el otro) le confiere su *espontaneidad prerreflexiva*: «La compasión es espontánea porque la más mínima interrupción, el más mínimo cálculo, el más mínimo debilitamiento de ella a fin de servir algo más la destruye totalmente, la convierte realmente en lo contrario de lo que es: falta de compasión».⁶

Emmanuel Lévinas, otro gran filósofo de la ética del siglo pasado, insistió en que la pregunta: «¿Por qué tengo que ser moral?» (es decir, pedir razones del tipo: «¿Tiene alguna consecuencia para mí?», «¿qué hizo ella o él para justificar mi preocupación?», «¿por qué tengo que preocuparme yo si otros no lo hacen?», o «¿por qué no podría hacerlo otra persona en mi lugar?») no es el *punto de partida* de la conducta moral, sino una señal de su colapso y *defunción* inminente. Toda amoralidad, desde el punto de vista de Lévinas, empezó con la pregunta de Caín —¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?— pidiendo «pruebas» de que preocuparse por su hermano fuera realmente su deber y partiendo de la base de que la preocupación podría convertirse en una obligación sólo a instancias de un poder superior, presumiblemente armado de sanciones para castigar al desobediente. Løgstrup, con su confianza en la espontaneidad, el impulso y las ganas de confiar en otros más que en la inclinación a calcular las ganancias y pérdidas, sin duda habría estado de acuerdo con el veredicto de Lévinas.

Ambos filósofos parecen reconocer que la *necesidad* de moralidad, o tan sólo la *conveniencia* de moralidad, no puede o no necesita establecerse de forma discursiva, y ya no digamos demostrarse; y que, además, la simple expresión «necesidad de moralidad» debería rechazarse por ser un oxímoron, ya que lo que sea que responda a una «necesidad» es distinto de la moralidad. Comparten la opinión de que el comportamiento iniciado con vistas al bien de otra persona no es moral si no es desinteresado: un acto es moral siempre que sea una

manifestación de humanidad no calculada, natural, espontánea y sobre la que esencialmente no se ha reflexionado. (En oposición a la sugerencia de Stephen Toulmin de que un acto es «moral» cuando está de acuerdo con un «principio general»,⁷ y refiriéndose al ejemplo citado más a menudo por Toulmin para ilustrar su tesis, Løgstrup insistió en que «si la razón que motiva la devolución del libro [prestado] a John en el momento prometido no es consideración hacia John sino mi decisión de vivir de acuerdo con el principio general de que las promesas deben cumplirse, mi acto no es moral sino moralista».⁸) Un acto moral no «sirve propósito» alguno y, desde luego, no lo guía la expectativa de beneficio, confort, notoriedad, estimulación del ego, aplauso público, ni cualquier tipo de promoción personal. Aunque es verdad que, en distintas ocasiones, se han cometido actos «objetivamente buenos» —serviciales y útiles— tras el cálculo del beneficio por parte del autor —tanto si era la adquisición de gracia divina y la búsqueda de estima pública, como el arrepentimiento para conseguir una absolución del pecado y el perdón divino por actos insensibles o despiadados en otras ocasiones— no podían clasificarse como actos *morales* precisamente porque tenían esta *motivación*.

Løgstrup insiste que, en actos morales, cualquier «motivo ulterior queda descartado». La expresión espontánea de la vida es *radical* gracias, precisamente, a «la ausencia de motivos ulteriores», incluyendo, y quizás en primer lugar, la ausencia de motivos de ganancia o para evitar el castigo. Ésta es una razón crucial por la que la exigencia ética, esta presión «objetiva» de ser moral, que emana del mero hecho de estar vivo y compartir el planeta con otros seres vivos, es y debe seguir siendo *silenciosa*. La obediencia a la exigencia ética en el sentido de seguir una orden por el temor de las sanciones punitivas que caerían sobre el desobediente no sería el acto buscado por la exigencia ética. Conformidad *no* es moralidad, aunque sea en respuesta a la orden de hacer algún bien específico. No hay «obligación» en la moralidad: ninguna orden, ninguna coerción; los actos morales son intrínsecamente *opciones libres*, expresiones de la libertad del ego para actuar (los seres humanos no libres —si esta contradicción de términos fuera verosímil— no serían «seres morales»). Paradójicamente (o en absoluto paradójicamente), seguir la exigencia ética significa olvidar su poder coercitivo. Seguir la exigencia ética significa guiarse únicamente por el bien del otro.

Lo apremiante del contacto humano está respaldado por las expresiones apremiantes de la vida; no necesita, en realidad no tolera, otro apoyo. La exigencia ética es taciturna, no explica qué forma debería adoptar la preocupación por otros. Pero su poder consiste, precisamente, en su reticencia y taciturnidad, gracias a la cual no llega a dar órdenes, a amenazar con sanciones y a reducir el acto moral a otro caso de conformidad con los poderes de las alturas. Esta vez es Lévinas quien habría estado incondicionalmente de acuerdo con Løgstrup. Lévinas no dejaba de repetir que el otro nos ordena que nos preocupemos por sus debilidades, no por su *poder*; dicho de otro modo, por su *incapacidad* o su *poca disposición* a darnos órdenes y obligarnos a realizar lo que ha sido ordenado. No nos obliga un poder superior a adoptar una actitud moral. En última instancia, nos corresponde a nosotros, y sólo a nosotros, someternos al desafío del rostro del otro y decidir cómo dar contenido al impacto de nuestra responsabilidad hacia un otro. Como lo resumió Richard A. Cohen, el traductor de la conversación de Lévinas con Philippe Nemo: «La exigencia ética no es una necesidad ontológica. La prohibición de matar no convierte al asesinato en algo imposible, aun cuando la autoridad de lo prohibido se mantenga en la mala conciencia del mal hecho. Malignidad del mal».⁹

En términos prácticos, eso significa que por mucho que a los humanos les moleste que los dejen solos con su propia opinión y responsabilidad, es precisamente esta soledad la que contiene una esperanza de una unión moralmente fecundada. Una *esperanza*, no una *certidumbre*, ya no digamos una certidumbre *garantizada*. Ni siquiera una alta probabilidad, esta soñada y buscada seguridad garantizada por la prueba de tendencias estadísticas.

La espontaneidad y la soberanía de las expresiones de la vida no dan fe de que la conducta resultante sea una opción éticamente correcta y loable entre el bien y el mal. Tanto las opciones erróneas como las correctas surgen de la misma condición de incertidumbre, indeterminación, indefinición y escasez de coerción, como el impulso de correr a ocultarse cobardemente, que proporcionan con amabilidad las órdenes autoritarias de un poder que garantiza la absolución armado con sanciones, y también el atrevimiento de aceptar una responsabilidad personal por una decisión de actuar tomada a pesar de la tentación de pasarla a otras instancias, en especial instancias equi-

padas con poderes superiores. Sin prepararse uno mismo para la posibilidad de tomar opciones erróneas, es poco probable perseverar en la búsqueda de la elección correcta. Lejos de ser una amenaza importante para la moralidad (¡muchos filósofos éticos lo consideran una abominación irritante!), *la incertidumbre es el hogar de la persona moral y el único terreno en el que puede brotar y florecer la moralidad.*

En el régimen actual de desregulación y privatización, la promesa y la práctica de «alivio de la responsabilidad» ha seguido siendo la misma de las primeras fases de la historia moderna: ahora, como antes, recurren a la inyección de una medida de claridad genuina o supuesta a una situación incorregiblemente opaca, y lo hacen reemplazando (más exactamente, cubriendo) la inconcebible complejidad de la tarea con una serie de normas directas del tipo «debe hacerse» y «no debe hacerse». Ahora, como entonces, se presiona, empuja o engatusa a los actores individuales a depositar su confianza en las autoridades para decidir y explicar en detalle qué les ordena exactamente la exigencia no expresada en esta o aquella situación y hasta qué punto (y no más allá) les obliga a ir su responsabilidad incondicional. La estrategia sigue siendo la misma, pero en la actualidad tienden a emplearse herramientas diferentes en su servicio. Los conceptos de responsabilidad y opción responsable, que antes residían en el campo semántico del deber ético de preocuparse por las necesidades del otro, ahora han pasado o se han desviado al reino de la realización personal y al cálculo de los riesgos de la persona; se han puesto al servicio de preocupaciones centrípetas y autorreferenciales. En el proceso, «el otro», como desencadenante, objetivo y patrón de una responsabilidad aceptada, asumida y sobre la que se actúa, ha desaparecido de la vista, apartado o eclipsado por el propio ego del actor. La «responsabilidad» significa ahora, en primer y último lugar, *responsabilidad ante uno mismo* («tú te lo mereces», «te lo debes a ti mismo», como tienden a repetir hoy los categóricos comerciantes de «alivio de responsabilidad»), mientras que las «opciones responsables», en primer y último lugar, son aquellos pasos que servirán los intereses y satisfarán los deseos del actor, y evitarán la necesidad de transigir descartando al mismo tiempo el sacrificio.

El resultado no es muy diferente de los efectos «adiaforizantes»¹⁰ de la estratagema practicada por la burocracia en la fase «sólida» de la era moderna. Esta estratagema consistía en la sustitución de la «responsabilidad *ante*» (una persona superior, una autoridad, una «causa noble» y sus portavoces que originaban la acción) por la «responsabilidad *por*» (el bienestar, la autonomía y la dignidad de otro ser humano colocado en el extremo receptor de la acción. Sin embargo, hoy, los efectos adiaforizantes (es decir, interpretar las acciones como éticamente neutrales y, por tanto, exentas de valoración y censura éticas) tienden a conseguirse principalmente sustituyendo la «responsabilidad *por otros*» con la «responsabilidad *ante uno mismo*» y «*por uno mismo*» fundidas en uno. La víctima colateral del salto a la interpretación consumista de la libertad corriente en la fase de modernidad «líquida» es el otro como el objeto principal de responsabilidad ética y preocupación moral.

Siguiendo fielmente el enrevesado itinerario del «talante público», en su influyente libro escrito hace un par de décadas y leído con profusión, Colette Dowling declaraba que el deseo de estar seguro, calentito y con alguien que se ocupe de uno es un «sentimiento peligroso». ¹¹ Advertía a las cenicientas de la época futura que se cuidasen de caer en la trampa: del impulso de preocuparse por los demás y el deseo de ser cuidado por otros surge el temible peligro de la dependencia, de perder la capacidad de seleccionar la mejor ola para surcarla en un momento determinado y de pasar con rapidez de ola a ola en cuanto la corriente cambia de dirección. Como comenta Arlie Russell Hochschild, «su temor de ser dependiente de otra persona evoca la imagen del vaquero americano, solo, distante, vagando libremente con su caballo. [...] De las cenizas de la cenicienta surge entonces una vaquera posmoderna». El más popular de los libros más vendidos de autoayuda e identificación del día «susurra[ba] al lector: “Cuidado con el inversor emocional”. [...] Dowling instruye a las mujeres para que inviertan en su persona en solitario».

El espíritu comercial de la vida íntima está formado por imágenes que preparan el camino para un paradigma de desconfianza [...] ofreciendo como ideal un ego bien defendido para no ser herido. [...] Los actos heroicos que puede realizar una persona [...] son distanciarse, irse, depender y necesitar menos de los demás. [...] En muchos libros

modernos *cool*, el autor nos prepara para la gente que no necesita nuestro cuidado y que no nos cuidará ni puede hacerlo.¹²

La posibilidad de poblar el mundo con gente más atenta o de inducir a la gente a preocuparse más no figura en el panorama pintado por la utopía consumista. Las utopías privatizadas de los vaqueros y vaqueras de la época consumista blanden en cambio un «espacio libre» (libre para *mí*, claro) infinitamente amplio; un espacio infinito pero también «con puertas», cerrado a visitantes no invitados e inoportunos; un espacio del que el consumidor moderno líquido, inclinado a actuaciones en solitario y sólo a ellas, siempre necesita más y nunca tiene bastante. El espacio que los consumidores modernos líquidos necesitan y por el que se aconseja, se empuja y se da ánimos desde todas partes a luchar, puede alcanzarse y adquirirse sólo desalojando o degradando a otros seres humanos, pero, en especial, al tipo de humanos que se preocupan o pueden necesitar que alguien se preocupe por ellos.

Es el *mercado* de consumo el que ha heredado de la *burocracia* sólida moderna la tarea de adiaforización: la tarea de eliminar lo desagradable de «ser *para*» de la apetitosa miel de «ser *con*». Como presagió Emmanuel Lévinas cuando pensó que la «sociedad», más que ser, como sugería Hobbes, un artilugio para hacer alcanzable la unión humana pacífica y amistosa a *egoístas innatos* mediante la reducción o represión de sus inclinaciones egoístas, podría ser una estrategia para poner al alcance de *seres morales innatos* preocupaciones «centrípetas» y una vida centrada en ellos mismos, autorreferencial y egoísta al reducir las responsabilidades infinitas hacia otros desencadenadas inevitablemente por el rostro del otro; en realidad, por el hecho inevitable de la unión humana.

Es extremadamente importante saber si la sociedad, en el sentido corriente del término, es el resultado de una limitación del principio que dice que el hombre es un lobo para el hombre o si, por el contrario, resulta de la limitación del principio según el cual el hombre es para el hombre. Lo social, con sus instituciones, sus formas, sus leyes, ¿proviene de que se han limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres, o de que se ha limitado lo infinito que se abre en el seno de la relación ética de hombre a hombre?¹³

Las presiones actuales no son hacia el encierro en uno mismo y la retirada del mundo. Al contrario, la liberación del individuo de la tupida red heredada, o artificialmente compuesta aunque solidificada, de lealtades y obligaciones ha hecho que los individuos liberados estén *abiertos* al mundo de fuera como nunca en la historia de la humanidad. Esta nueva apertura da nueva forma al mundo de fuera como un contenedor inmenso de posibilidades y oportunidades infinitas que pueden ganarse o perderse, disfrutarse o lamentarse, según la habilidad, ingenio y esfuerzo del individuo. El mundo, como tal, es al mismo tiempo un lugar de aventura excitante y un desierto lleno hasta el borde de oscuridad, peligros espeluznantes (el peligro del fracaso, con la vergüenza y humillación que le acompañan, ocupan sin duda el lugar de honor entre ellos); objeto simultáneamente de intensa curiosidad y deseo, y una fuente de terror y del impulso de escapar.

En resumidas cuentas, dejar suelta la propulsión centrífuga entraña riesgos incalculables; pero tampoco serviría reprimirla absolutamente para seguir en exclusiva los impulsos centrípetos. Ninguna opción es deseable sin ambigüedades, ninguna es libre de efectos secundarios aterradores y repelentes. No es fácil establecer un compromiso entre los extremos, y todavía tiene que iluminarse un sendero que se aleje de los dos extremos a la par desalentadores. Puede decirse, a modo de metáfora, que un itinerario de vida tiene que oscilar entre la tentación y los horrores igualmente peligrosos de la anorexia y la bulimia.

Excurso: Comer como un arquetipo de las opciones vitales. La fecha de caducidad de los libros más vendidos en las librerías se encuentra hoy entre la leche y el yogur; los títulos de las listas de más vendidos cambian de una semana a otra. Sin embargo, dos tipos de libros aparecen, al menos en Estados Unidos, en todas o casi todas las listas de la semana. Son los libros sobre nuevas dietas y los libros de cocina con nuevas recetas emocionantes y caprichosas.

El alma de los estadounidenses (y no sólo de éstos) está dividida. Preparados, empujados y aconsejados a buscar siempre nuevos placeres, al tiempo que se les expone diariamente a nuevas promesas y tentaciones, los estadounidenses (y no sólo ellos) anhelan un éxtasis del

paladar todavía no probado, además de ser mirados y admirados (¡no olvidemos el anhelo de ampliar el ego!) en el rol de *gourmets* refinados y sofisticados o de *connoisseurs* por los amigos, la policía del estilo, los vigilantes del estilo y otra gente que importa. Preparados, empujados y aconsejados a mantener el cuerpo —ese receptáculo de placeres del pasado, el presente y el futuro—, apto para absorber nuevas maravillas, pero advertidos a diario contra la grasa, los intoxicantes y otros «enemigos de dentro», que amenazan con impedirles hacerlo si se les permite la entrada, los estadounidenses (y no sólo ellos) sólo pueden mirar con sospecha todo pedazo de comida que se llevan a la boca, contar las calorías que tendrán que eliminar si lo ingieren y estudiar los extraños términos químicos que llevan los paquetes de comida con la esperanza de alcanzar el equilibrio perfecto entre los beneficios esperados y los posibles daños. Un doble apuro, desde luego, un escenario clásico para una personalidad dividida y muy conflictiva. Según el término médico de moda (aunque refutado con vehemencia): esquizofrenia. Cada paso que se hace o se piensa hacer pide un antídoto para borrar sus mórbidos efectos secundarios. Viagra por la noche, una píldora anticonceptiva a la mañana siguiente...

Esto convierte a la anorexia y su alter ego, la bulimia, en vástagos gemelos de la vida moderna líquida del consumidor. Ambos gemelos (ostensiblemente diferentes) están en sintonía con una vida condenada a elecciones sin fin que obligan al artista de la vida a navegar entre valores incompatibles e impulsos contradictorios. Siempre que la contradicción persista, los esfuerzos realizados para resolverla y el conocimiento empleado en estos esfuerzos están condenados a considerarse inadecuados y el actor no podrá evitar ser acusado de ineptitud o de negligencia.

Los psicólogos estadounidenses, N. F. Miller y J. Dollard, llevaron a cabo un experimento con ratas a las que se presentaba un «paquete» de manteca apetitosa y una desagradable descarga eléctrica. Las ratas daban vueltas alrededor de la fuente del mensaje ambivalente, incapaces de hacer nada racional (difícilmente podían hacer nada racional...). Los dos investigadores desarrollaron una teoría en 1941: en el punto donde hay un equilibrio entre «*adiance*» y «*abiance*» (tirar y empujar, atracción y repelencia; la atracción aumenta con el hambre, la repulsión aumenta con la proximidad del cable eléctrico), el desequilibrio mental y el comportamiento irracional son las re-

acciones más probables. Konrad Lorenz, para variar, experimentó con peces espinosos apiñados en un acuario que era demasiado pequeño para ellos y, por tanto, no tenían claro si se encontraban todavía en sus aguas territoriales (en cuyo caso el instinto los llevaría a luchar contra los intrusos) o en el territorio de otro espinoso (en cuyo caso, se irían). Ante señales tan contradictorias, incomprensibles e imposibles de reconciliar, los peces levantaron la cola y enterraron la cabeza en la arena, incapaces de seguir ninguna de las dos pautas «racionales»: incapaces de elegir entre atacar o escapar.

Ambos experimentos proyectan cierta luz sobre los fenómenos de la anorexia y la bulimia en la sociedad moderna líquida de consumidores, donde los «paquetes» de beneficios atractivos y efectos laterales detestables, así como la ambivalencia de las normas adscritas a situaciones de elección, son características comunes y permanentes. Uno podría decir incluso que, dadas las circunstancias, la anorexia y la bulimia son reacciones predecibles, si no fuera por un factor crucial ausente en las ratas o los peces: las formas asumidas por las reacciones humanas tienden a ser *culturalmente* inducidas y no determinadas por instintos innatos y, por tanto, inmunes a los caprichos de las normas culturales. Aunque la ambivalencia es el compañero constante de la condición existencial humana, las reacciones humanas con toda probabilidad no adoptarían la forma de trastornos relacionados con la comida si no fuera por la preponderancia actual del impulso «centrípeto» y la tendencia resultante a identificar *le souci de soi* (la preocupación por uno mismo) y *l'amour propre* (autoestima) con el cuidado principal e incluso exclusivo del *cuerpo*: más exactamente, con el cuidado de la *fitness* corporal, es decir, la capacidad del cuerpo de producir y absorber los placeres que puede ofrecer el mundo y los otros humanos que lo pueblan, y con el *aspecto* del cuerpo, pensado para atraer donantes potenciales de sensaciones placenteras.

La *souci de soi*, reducida (o casi) al cuidado del cuerpo, lleva a los hombres y mujeres de la sociedad consumista a una situación similar a la de las ratas de Miller y Dollard y los espinosos de Lorenz. La frontera entre el cuerpo y el resto del mundo está destinada a convertirse en el lugar de *ambivalencia* intensa y, por tanto, de *ansiedad* aguda. El «mundo de fuera» sigue siendo la (única) fuente de todas las sustancias necesarias para la supervivencia corporal, así como

para suministrar los placeres que motivan el cuidado del cuerpo. Este mundo, sin embargo, también contiene peligros para la supervivencia del cuerpo y su capacidad de generar y consumir placeres. Peligros temibles, de los que los conocidos son más espeluznantes por ser ubicuos y, sin embargo, poco definidos, y por esta razón difíciles de localizar y de evitar, y el resto de ellos, todavía más terribles, por no haber sido todavía encontrados y expuestos y, por tanto, por ser invisibles. La solución radical (¿racional?) al dilema —cerrar la frontera y prohibir el tráfico fronterizo— no es una opción. Sólo puede aumentarse la seguridad ante las toxinas renunciando a más placeres, y sólo puede hacerse infalible al estilo del Hades: poniendo fin a todo placer y gozo. Toda la interfase entre el cuerpo y el mundo de fuera necesita por tanto que se vigile con atención; las aberturas del cuerpo necesitan una guardia armada las veinticuatro horas del día y unos oficiales de inmigración atentos y estrictos.

La anorexia es un equivalente del tipo de respuesta de Corea del Norte o Birmania a la ambivalencia del mundo de fuera: cerrar del todo las fronteras, prohibir todas las importaciones exteriores, al precio de mantener a los de dentro en un estado de miseria y necesidad permanente. Los de dentro pueden incluso acostumbrarse a esta vida de miseria y empezar a temer cualquier cambio; muertos de hambre, les da miedo la sensación de un estómago lleno, como el héroe de la historia de Franz Kafka, *Un artista del hambre*, ofendido y desesperado por haber tenido que limitar su ayuno sólo a cuarenta días: «¿Por qué suspender el ayuno precisamente entonces, a los cuarenta días? Podía resistir aún mucho tiempo más, un tiempo ilimitado: ¿por qué cesar entonces, cuando estaba en lo mejor del ayuno? ¿Por qué arrebatarle la gloria de seguir ayunando y no sólo la de llegar a ser el mayor ayunador de todos los tiempos, [...] pues no sentía límite alguno a su capacidad de ayunar?».¹⁴

La bulimia, por otro lado, significa enfrentar el reto de forma categórica y decidir luchar contra él en sus propios términos. Puede verse como la variedad *simétrica* de Gregory Bateson de la «cadena cismogenética», donde ambos bandos de un conflicto (tentaciones inducidas por el mercado y consumidores a quien se dirigen) compiten en el mismo juego con las mismas armas y por el mismo premio, y el triunfo de uno potencia la resolución y el espíritu de lucha del otro. Cuanto más descarado, impúdico y molesto el reto, más desa-

fiante y provocadora la respuesta. La respuesta a la opulencia es más opulencia, al exceso, más exceso...

Sin duda, ambas respuestas se provocan *culturalmente*; extendiéndose por pura imitación, es probable que pasen de moda de manera similar. Al fin y al cabo, son respuestas imaginativas a un problema verdadero, aunque irracionales, ya que no resuelven el problema ni lo eliminan. Tarde o temprano, su ineficacia erosionará su popularidad y se buscarán nuevas respuestas, no necesariamente más eficaces pero no probadas hasta ahora y, por tanto, no desacreditadas. Sin embargo, para cortar las raíces de las que crecen se necesitaría algo más. Las raíces, al fin y al cabo, están hundidas y proliferan en el terreno fértil de la opulencia consumista moderna líquida.

Tras haber ampliado las oportunidades y perspectivas de gozo, la nueva abertura no ha conseguido hasta ahora prestar el mismo servicio a las responsabilidades percibidas de los individuos por las posibilidades y perspectivas del mundo. La metáfora del «cazador» encaja bien en esta tendencia, del mismo modo que la metáfora del «jardinero» solía corresponder a las presiones socializadoras dominantes y recomendaba estrategias de vida de la fase «sólida» de la era moderna, y la metáfora del «guardabosques» solía encajar en las tendencias prevalecientes de los tiempos premodernos.

Los cazadores no dedican mucho tiempo a barrer, limpiar y hacer reformas en su casa. Están ansiosos por salir; adoran los espacios abiertos; es allí, en las extensiones hasta entonces inexploradas llenas de animales y repletas de aventuras, donde pretenden encontrar la felicidad que espera ser descubierta. Su manera de buscar la felicidad los lleva al ancho mundo. ¿Es ésta, entonces, la fuerza centrífuga que libera su deseo de felicidad y que, una vez liberada, mantiene a los cazadores en movimiento? Sí, más o menos... pero con una condición. Como el legendario rey Midas, que convertía en oro todo lo que tocaba, todo lo que tocan los cazadores (o ven, o esperan y confían ver) se transforma en animal cazado o en animal que invita a la caza. El mundo visitado por los cazadores se convierte en un terreno de caza.

Una variedad de fuerza centrífuga, pues, pero no la única que puede ser liberada por la búsqueda de la felicidad mirando hacia fuera. Todas las variedades de fuerza centrífuga rebotan finalmente en el

«centro», ya sea por diseño o por defecto; cada variedad se desencadena por el deseo de felicidad y cada una sirve, ya sea por diseño o por defecto, a la felicidad de aquellos que la usan o a los que guía. En todas las variedades, la oposición entre motivos egoístas y altruistas es poco clara y tiende a borrarse totalmente. Pero mientras en el caso de la variedad de fuerza centrífuga de «ser *para* otros», la fuerza centrípeta puede interpretarse como su efecto secundario imprevisto, no pretendido y desenfocado, o como un desbordamiento, la fuerza centrífuga que mantiene a los cazadores en movimiento parece ser un producto básico seleccionado a conciencia y buscado con celo del impulso centrípeta; en realidad, una extensión de su opuesto centrípeto.

La oposición entre fuerzas centrípetas y centrífugas que se bifurcan del tallo conjunto del impulso de búsqueda de la felicidad no es del tipo «esto o aquello». Las dos fuerzas, claramente distinguibles sólo como modelos abstractos, en pocas ocasiones aparecen separadas en las prácticas de la vida; la norma suele ser una relación «y-y». Sin embargo, plantean al actor que busca la felicidad una *elección* genuina. La prominencia o casi indivisibilidad de la alternativa no elegida y la forma que adopta su presencia son (consciente o inconscientemente) consecuencias de esta elección; ambas entran dentro del reino de responsabilidad del actor.

El resto del capítulo está dedicado al marco en el que tendrá que hacerse esta elección entre las estrategias de búsqueda de felicidad, y en el que puede surgir la responsabilidad por sus consecuencias, por diseño o por defecto, y ser asumidas (de forma deliberada). Friedrich Nietzsche y Emmanuel Lévinas han sido seleccionados para actuar de portavoces, por los polos centrípetos y centrífugos, respectivamente, del continuo a lo largo del que se visualizan las elecciones y se determinan las prácticas.

En *Ecce Homo*, un libro que se acerca más que el resto de sus escritos al modelo de «autobiografía razonada» —una confesión pública del significado y significación pretendidos por la obra del autor («dar testimonio» de sí mismo, en sus propias palabras)—, Friedrich Nietzsche no deja nada a la imaginación de sus lectores. Sin rodeos y en términos nada ambiguos, proclama y deplora la «disparidad entre la grandeza de [su] tarea y la pequeñez de [sus] contemporáneos»,

que se manifiesta en el hecho de que «no ha sido escuchado y ni siquiera visto».

Cabe señalar que estas palabras se pusieron sobre papel en el otoño de 1888; Nietzsche difícilmente habría podido expresar una queja similar ciento veinte años después, en una sociedad que, evidentemente, había «madurado» lo suficiente para escuchar, y mirar, y para que le gustara lo que oía cuando escuchaba, y lo que veía cuando miraba, una sociedad a la que Nietzsche proporcionó *avant la lettre* el vocabulario que encontró apto para narrar su propio talante e intenciones. Lo que Nietzsche sugirió en 1888 —«Tan sólo el pasado mañana me pertenece. Algunos nacen de manera póstuma»¹⁵ demostró estar destinado a ser verdad. Evidentemente, al no confiar en que sus contemporáneos dirigiesen su mirada y su oído allí donde su grandeza esperaba ser descubierta, Nietzsche anunció, sólo un par de páginas después, que con *Así habló Zaratustra*, su libro más destacado («el libro más elevado que existe», «también el más profundo», «un pozo inagotable al que ningún cubo desciende sin subir lleno de oro y de bondad»), había dado a la humanidad «el mayor regalo que hasta ahora ésta ha recibido». Y terminaba la visión general de su vida con el siguiente veredicto:

Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita. [...] Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente* [...] Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad [...]¹⁶

Así pues, ¿cuál era esta «gran verdad» que Nietzsche insistía en haber descubierto? ¿Y por qué este descubrimiento que preveía conducir a la humanidad a una crisis nunca vista y desde luego nunca vivida? El descubrimiento de Nietzsche, en su opinión, era que la moralidad es una farsa, un signo de decadencia, y producto de una conspiración de los débiles e indolentes, cobardes e ineptos, contra todo lo que es grande, noble, sublime, poderoso, inspirado y digno de orgullo («sólo entre los *decadentes* se califica de virtud la *compasión*»). Para definirse a sí mismo, Nietzsche eligió la palabra «inmo-

ralista»: «Estoy orgulloso de poseer esta palabra que me separa de toda la humanidad». ¹⁷

Y sin duda era inmoralista, desafiaba ruidosamente y rechazaba desdeñosamente, de arriba abajo, la tradición judeo-cristiana de la enseñanza ética en la que se basaba la formación llamada «civilización europea» (más exactamente, su comprensión de sí misma y su ideal, buscado inacabablemente pero nunca alcanzado con plenitud). Dio la vuelta a los axiomas en los que descansaba la idea de moralidad, de la oposición entre bien y mal.

¿Qué es bueno? Todo lo que eleva el sentimiento de poder [...]

¿Qué es malo? Todo lo que procede de la debilidad [...] Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es más dañino que cualquier vicio? La compasión activa con todos los malogrados y débiles [...]¹⁸

«Conozco el placer de aniquilar», admitía orgullosamente. «Soy el aniquilador *par excellence*.»¹⁹ Varias generaciones de otros «aniquiladores *par excellence*», armados con armas aptas para convertir las palabras en carne (y más exactamente, para hacer que las palabras matasen la carne), que trabajaron con dureza para hacer realidad la visión de Nietzsche, podían inspirarse en él... y muchos de ellos lo hicieron. Lo que podían aprender de Nietzsche —y aceptaron con la máxima avidez— era la alabanza del «pathos de la distancia»,²⁰ de la «actitud aristocrática de la mente» que «ha sido totalmente socavada por la mentira de la igualdad de almas». Podrían encontrar la absolución por su intención de «ayudar a los débiles y los malogrados a perecer», en el veredicto de Nietzsche de que la ética legada por el cristianismo a sus contemporáneos (cuya «sucia respiración» lo «asfixiaba») era «una rebelión de todo lo que se arrastra por el suelo contra lo que tiene altura». ²¹ Que la ética cristiana era la reliquia venenosa de la revuelta de los «gusanos escondidos», una «banda cobarde, femenina y dulzona»...

La humanidad, para Nietzsche, estaba dividida en dos categorías: los poderosos y, *por tanto*, perfectos («por tanto» porque «el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica» —por ejemplo, «puro» e «impuro» «se contra-

ponen por primera vez como distintivos estamentales»²²); y los débiles y, *por tanto*, malogrados. Esta división esencial invalida en su opinión todas las demás divisiones y sirve como su explicación final. Los poderosos son

los nobles, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. [...] El *pathos* de la nobleza y de la distancia [...] el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un «abajo»: éste es el origen de la antítesis «bueno» y «malo».

¿Y cómo ocurre que los «aristocráticos y poderosos» se convierten en el patrón, y sin duda sinónimo, de todo lo bueno y noble, mientras el resto se convierte en un «abajo» más mezquino, los vulgares y plebeyos? Bien, «el derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan». Los poderosos tienen este derecho de «encerrar a otros en palabras» de su elección porque *pueden* hacerlo; porque *sólo* ellos, los poderosos, pueden. Es contra esta verdad esencial que la ética inventada por el judaísmo y adoptada y expandida por el cristianismo era una rebelión: una rebelión, podemos entender, de aquellos «encerrados en palabras» y a los que estaba cerrado el universo de bondad. En los estandartes de la rebelión, estaba bordada una inversión de la verdad:

¡ [...] los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza; en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!²³

Esta rebelión nació de la envidia llamada *resentimiento*, esta mezcla peculiar de celos, envidia y disonancia cognitiva; no necesitaba

otra fuente y, por tanto, no necesita más explicación. La rebelión era y sigue siendo un acto de venganza por la cualidad más elevada y noble de los poderosos; no por los usos injustos y egoístas que hacen de su poder, como afirmarían los portavoces de los rebeldes. Esta rebelión era y sigue siendo una venganza por el altruismo, no por la prepotencia. Los inferiores no podían soportar la visión de sus mejores; la consideran humillante y repugnante, porque lo que veían era al mismo tiempo codiciado e inalcanzable, fervientemente deseado pero prohibido. Sospechaban que, en el caso de que intentaran igualar los esplendores de sus superiores, el fracaso era inevitable. Lo que a sus superiores llegaba con total naturalidad, podía llegar a ellos como un artificio, como violencia perpetrada contra la naturaleza; pero la manera de estar en el mundo que ellos envidiaban en sus superiores, mientras la codiciaban para ellos, era precisamente la *imposibilidad* de artificio, de todo y cada artificio, imitación y copia. Una vez pasado a los inferiores, o robado por ellos, el «bien» de los superiores no podía sino convertirse en mal, su contrario. La expropiación de los señores, insistía Nietzsche, no podría ennoblecer a los comunes.

Los «bien nacidos» se *sentían* a sí mismos cabalmente como los «felices»; ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, *mentírsela*, mediante una mirada dirigida a sus enemigos (como suelen hacer todos los hombres del resentimiento); y asimismo, por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, *necesariamente* activos, no sabían separar la actividad de la felicidad.

[T]odo esto muy en contraposición con la felicidad al nivel de los impotentes, de los oprimidos, de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles, en los que la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, «sábado», distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo *pasivo*.²⁴

A diferencia de otros que defendían los beneficios universales de la desigualdad con más reticencia por ser políticamente correctos (léase: hipócritas), Nietzsche no suaviza la brusquedad de su defensa del orden aristocrático anunciando/previendo/prometiéndolo efecto de «goteo»: la felicidad es el dominio *exclusivo* de los pocos

superiores, y el único bien que los plebeyos podrían esperar derivar razonablemente de esta exclusividad sería la aceptación de esta ley de la naturaleza. Aceptándola, se ahorrarán los juicios y tribulaciones, los tormentos y las frustraciones que les infligiría inevitablemente su *resentimiento*.

Podemos decir que, en opinión de Nietzsche, la sabiduría del orden aristocrático radica en dar a todos lo que puede ser razonablemente suyo: la felicidad de la exuberancia a los fuertes, la tranquilidad de la docilidad y la plácida aceptación de su destino a los débiles. En esta visión la lástima y la compasión por los débiles y desventurados son tan crueles como ineficaces: no harán más fuertes a los débiles, sólo infelices; las esperanzas despertadas sin prudencia sólo añadirán el insulto de la derrota a la herida de la inferioridad. Como dice Zaratustra, el portavoz autorizado y plenipotenciario de Nietzsche: «En ser indulgente y compasivo estuvo siempre mi máximo peligro; y todo ser humano quiere que sea indulgente con él y se le sufra».²⁵ El egoísmo de los grandes y poderosos es «sano y sagrado» porque su propia grandeza y poder es un don (el único don, pero el más grande y generoso imaginable) para toda la humanidad. ¡Ay!, diría Zaratustra, hay otro egoísmo, el de aquellos que sólo tienen su debilidad y su vileza para ofrecer; un egoísmo enfermo «demasiado pobre, un egoísmo hambriento que siempre quiere hurtar [...] Con ojos de ladrón mira ese egoísmo todo lo que brilla; con la avidez del hambre mira hacia quien tiene que comer; y siempre se desliza a hurtadillas en torno a la mesa de quien hace regalos».²⁶

El mensaje de Zaratustra, portavoz de Nietzsche, es lo que sea menos oscuro o ambiguo. Hay felicidad para *todos*, pero no la *misma* felicidad para cada uno. El egoísmo «sano y sagrado» de los altos y poderosos, nobles y de voluntad fuerte, *es* felicidad, mientras que la única «felicidad» (más exactamente, la evitación de infelicidad) que alcanzará el resto es aceptar la temible verdad y acatar lo que les dice; por encima de todo, aceptar su propia mediocridad y abandonar de inmediato sus descabellados sueños, y de este modo abstenerse de acciones abortivas que ellos, aunque sólo para su propio prejuicio, esperan erróneamente que los iguale a los que están por encima de ellos, aunque *no son* ellos y no pueden *convertirse* en ellos.

No hay espacio en esta imagen para la *búsqueda* de la felicidad. Cada una de las dos variantes totalmente diferentes de «felicidad» es

una cualidad que uno no puede *obtener*: uno la tiene o no la tiene... aunque también puede perderse si uno se deja engañar por los cantos de sirena de la compasión (en el caso de los elevados y poderosos) o el *resentimiento* (en el caso de los vulgares y humildes). Los veredictos de la Naturaleza pueden retocarse sólo a riesgo del que lo hace. Para evitar la ruina, los humanos deben ser liberados: los elevados y poderosos de la lástima, la compasión, las conciencias (injustamente) culpables y los *escrúpulos* fuera de lugar, y los vulgares y humildes de la *esperanza*.

Se ha escrito mucho para comentar el retrato de Nietzsche del *Übermensch* (el «hombre superior» o «superhombre»), un hombre llamado a grandes cosas y dispuesto a seguir su llamada. No se le promete una vida fácil: primero debe conseguir su libertad y después defenderla con todo su poder. Es el único tipo en el panorama partido por la mitad de Nietzsche que puede ser llamado un «hombre hecho a sí mismo», que ciertamente debe *convertirse* en lo que *es*: emplea los poderes del superhombre y decide cumplir su vocación como el superhombre y alcanzar su identidad. Las posibilidades contra su realización están hechas a la medida de sus poderes supremos y voluntad inquebrantable. Las posibilidades nuevamente son las multitudes de «gente pequeña».

En un capítulo titulado «Sobre la virtud que empequeñece», Zaratustra comparte con sus oyentes las emociones del superhombre:

Yo camino a través de este pueblo y mantengo abiertos mis ojos...
Tratan de mordirme porque les digo: para gentes pequeñas son necesarias virtudes pequeñas. ¡Y porque me resulta duro que sean *necesarias* gentes pequeñas! [...]

Camino a través de este pueblo y mantengo cubiertos los ojos: se han vuelto más pequeños y se vuelven cada vez más pequeños: y *esto se debe a su doctrina acerca de la felicidad y la virtud*. [...]

En el fondo lo que más quieren es tan sólo una cosa: que nada les haga daño. Así son deferentes con todo el mundo y le hacen bien.

Pero esto es *cobardía*: aunque se llame «virtud» [...]

Son listos, sus virtudes tienen dedos listos. Pero les faltan los puños, sus dedos no saben esconderse detrás de puños. [...]

Pero esto es *mediocridad*: aunque se llame moderación. [...]

¡Vosotros os volvéis cada vez más pequeños, gentes pequeñas!
¡Vosotros os hacéis migajas, oh cómodos! ¡Vosotros vais a la ruina a

causa de vuestras muchas virtudes, a causa de vuestras muchas pequeñas omisiones, a causa de vuestras muchas pequeñas resignaciones!²⁷

Palabras como éstas, que destilan desprecio hacia la «gente pequeña», pueden oírse también de labios de Harry Lime, el inescrupuloso especulador de tiempos de guerra de la película *El tercer hombre*, de Carol Reed, desde lo alto de la noria Ferris del Prater vienes, a 64,75 metros. Desde aquella altura, la gente parece pequeña e insignificante: más hormigas o cucarachas que humanos. Harry Lime, por tanto, podía contemplar su agonía y su muerte, causada por la penicilina adulterada para mayor provecho de comerciantes ilícitos, como «daños colaterales», que no cuentan mucho y casi nunca cuentan; como ese «nada» por el que no vale la pena preocuparse. La «gente pequeña» no constituye el tipo de humanos que merecen el tratamiento debido a los humanos. En especial, por parte de aquel otro humano en lo alto de la noria de la fortuna.

Puede que sean pequeños (¡lo son!), pero son muchos; ellos, dice Nietzsche a través de los labios de Zaratustra, «se convierten en obstáculos para todo el que tiene prisa». Hay «tanta debilidad como justicia y compasión». La justicia y la compasión *son* debilidades. Ser justo y tener lástima significa ser débil. El poder significa el rechazo de la lástima, y de la justicia. Al menos, la justicia como la tendría la «gente pequeña». «Pero la plebe dirá parpadeando: “Somos todos iguales”. [...] No existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios, todos somos iguales! [...] Mas ahora Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. [...] Vosotros, hombres superiores, ese Dios era vuestro máximo peligro. [...] Dios ha muerto: ahora nosotros queremos que viva el superhombre.»²⁸

Fue la llegada del superhombre lo que hizo superfluo a Dios. Con la indulgencia, el sufrimiento y la piedad apartados del camino, en el mundo tal como lo ven (esbozan, anuncian, auguran, desean y reciben) los hombres superiores, no hay lugar para Dios, este Dios de igualdad y patrocinador de la *preservación* del hombre... En este mundo que viene de los hombres superiores, el desafío ya no es cómo preservar al hombre, sino «¿cómo se supera al hombre?».²⁹

La demanda que Nietzsche repite más a menudo es una «revalorización de todos los valores». Entre los valores que necesitan ser reeva-

lorizados con mayor urgencia ocupan el lugar de honor la compasión y la piedad por los más débiles. La debilidad es pecado, y no hay que compadecerla sino tratarla con desprecio y sin misericordia. La liberación significa romper los grilletes de la compasión. Así pues, por definición, la libertad es una propuesta para pocos, para los hombres superiores (actuales o aspirantes) y, para que estos pocos consigan la libertad, el resto —la «gente pequeña»— tiene que ser liberado (léase: despojado) de sus ilusiones de igualdad y de un derecho a la compasión.

La franqueza de Nietzsche, al exponer el credo de los practicantes de la variedad centrípeta de la búsqueda de la felicidad tal como la practican las «vaqueras posmodernas» y los «vaqueros posmodernos», no era digerible para sus contemporáneos; no es raro que lo consideraran un «precursor». Sin embargo, desde entonces, su sinceridad ha pasado de ser un obstáculo a ser un valor importante. Los Harry Lime de la época moderna líquida de consumidores pueden citar a Nietzsche y de este modo evitar acusaciones de incorrección política, ponerle su propio nombre y causar ofensa pública; ésta es quizá la causa principal, aunque no necesariamente la más publicitada, de la popularidad actual de Nietzsche. Nuestra época es la de la resurrección de Nietzsche. Ha dejado de verse como iconoclasta o con curiosidad y muchos intérpretes de nuestros días lo valoran como un portavoz de los más perceptivos, si no *el* más perceptivo, de las emociones que ponen en movimiento y guían la filosofía vital de un número creciente de *nuestros* contemporáneos.

Si el *Übermensch* (el «hombre superior» o «superhombre») puede ser destacado como la categoría axial alrededor de la que gira la filosofía de Friedrich Nietzsche, es la categoría de *responsabilidad* la que proporciona el foco para la obra de Emmanuel Lévinas. Yuxtapuestas, estas dos categorías implican y transmiten la polaridad de la oposición entre las dos enseñanzas cuando se ven como filosofías de vida. La primera sugiere un programa de cuidado del ego, potenciación del ego y, en general, preocupaciones *autorreferenciales*; también presenta la búsqueda de la felicidad como un esfuerzo de autopromoción. La segunda ofrece una perspectiva de cuidado y preocupación por el otro, y la felicidad de «ser *para*».

Según Emmanuel Lévinas, es la responsabilidad por el otro lo que es la «estructura esencial, primera, fundamental» de mi subjetividad. La ética, el impulso del deber moral, el apremio de actuar sobre mi propia responsabilidad, no son el glaseado del pastel de mi existencia, no son suplementos del ser o adornos deseables pero no necesarios de mi existencia; es más bien «en la ética entendida como responsabilidad donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo».³⁰ *Soy porque soy para otros*. Para todos los intentos y objetivos prácticos, «ser» y «ser para otros» son sinónimos.

El rostro del otro cuando entra/irrumpe ante mi vista me hace una seña, abriéndome la posibilidad de escape del «aislamiento de existir» y, por tanto, me llama a *ser*, que a diferencia de la mera «existencia» es inconcebible sin compartir («existencia —nos recuerda Lévinas—, es lo único que no puedo comunicar; yo puedo contarla, pero no puedo dar parte de mi existencia»)³¹ Es a partir de las responsabilidades que tengo como se teje mi «yo»: responsabilidades «para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne». «Desde el momento que el otro me mira, soy responsable de él sin siquiera tener que *tomar* responsabilidades en relación con él.» «El rostro me pide y me ordena.»³² Pedir a través de ordenar, ordenar a través de pedir...

Podemos decir que la responsabilidad entendida de este modo precede toda intencionalidad por mi parte. Además no tiene ninguna relevancia para nuestra relación concebida como mi dependencia de él o la suya de mí. En la frase «el rostro me ordena», el verbo *ordenar* se usa metafóricamente. No se refiere a «ordenar» en su sentido ordinario vernáculo: como dar una orden para ser seguida con obediencia. Este otro cuyo «rostro» me ordena responsabilidad *no* es mi superior, no es un jefe que pueda infligirme dolor o castigarme por ignorar la orden o rechazar cumplirla. Si obedezco la orden, no es por el poder superior del otro sino por su debilidad, su incapacidad de coaccionarme para aceptar esta responsabilidad que su presencia ha hecho mía; Lévinas diría con su «proximidad», pero la palabra «proximidad», como la palabra «ordena», se utiliza metafóricamente, no en el sentido de cercanía *física* ni de proximidad *institucional* (como, por ejemplo, la proximidad de parentesco), sino refiriéndose únicamente al acto de *proyectarme a un estado de responsabilidad*.

Como he mencionado antes, ingresar en un estado de responsabilidad no es una transacción: no es un contrato ni un acto explicativo, ya no digamos de equilibrio, de nuestros derechos y deberes, promesas y expectativas.

La relación intersubjetiva es una relación asimétrica. [...] Yo soy responsable del otro sin esperar reciprocidad, aunque ello me cueste la vida. La reciprocidad es asunto *suyo*. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y «soy sujeto» esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo. [...] El yo tiene siempre una responsabilidad de más que los otros. [...]

Soy yo quien soporta al otro, quien es responsable de él. [...] Mi responsabilidad es intransferible, nadie podría reemplazarme. De hecho, se trata de decir la identidad misma del yo humano a partir de la responsabilidad. [...] La responsabilidad es lo que, de manera exclusiva, me incumbe y que, humanamente, no puedo rechazar. [...] Yo soy yo en la única medida en que soy responsable, no intercambiable. Yo puedo sustituirme a mi mismo por cualquiera, pero nadie puede sustituirme a mi por mi. Tal es mi identidad inalienable de sujeto.³³

En una serie de contextos diferentes y utilizando una serie de palabras diferentes, Lévinas admite y advierte repetidamente que «una exigencia ética no es una necesidad ontológica».³⁴ La responsabilidad por otro, el ser *para* el otro, es «real» en un sentido diferente (podría decirse *más débil*) que las realidades *físicas* o incluso la realidad de los «hechos sociales», definidos memorablemente por Émile Durkheim como poseedores de un poder coercitivo indomable y de las sanciones penales para amenazar a los que desafían e incumplen. La responsabilidad *no tiene capacidad de determinar* mis acciones. Uno puede ignorar y hacer oídos sordos a la exigencia ética o desafiarla, de forma intencionada y con plena conciencia, sin que le lleven ante un tribunal de justicia y con sólo un riesgo moderado o ligero de ostracismo, sanciones comunales o daños irreparables para la autoestima. Enfrentarse a la responsabilidad ética, aceptar esta responsabilidad, *asumir responsabilidad por esta responsabilidad*, es cuestión de elección, ya que no tiene más posibilidades a su favor que la voz de la conciencia. La presunción de responsabilidad no está *garantizada* de ningún modo; «hay en los humanos la posibilidad de no despertar al otro, hay una posibilidad de mal [...] No tengo ninguna certidumbre

de que el “de otro modo que ser” [eso es lo que Lévinas llama sumisión al otro, esta salida de la soledad de ser centrado en uno mismo] esté destinado a triunfar». ³⁵ Las posibilidades son iguales, en el mejor de los casos, y muchas veces militan contra la postura ética. La ética no es más fuerte o «más real» que la existencia; sólo es *mejor*. Asumir responsabilidad por mi responsabilidad es el resultado de buscar este «mejor», de una búsqueda que puede o no emprenderse.

Ésta es, en definitiva, la elección, la elección final a la que todos nos enfrentamos en nuestra búsqueda de la felicidad. Una elección que se tiene que hacer a diario y después mantenerla categóricamente a la vez que se reafirma día tras día.

No nos queda más que repetir las palabras de Séneca que citamos al principio, según las cuales «cuando se trata de averiguar qué es lo que hace feliz una vida» andamos «a ciegas», y añadir, dos milenios después, que no parece que estemos mucho más cerca de la luz que los contemporáneos de Séneca. Seguimos «andando a ciegas». Esto es, en definitiva, aquello de lo que trata el arte de la vida.

Epílogo

DE LA ORGANIZACIÓN Y DE ORGANIZARSE

Somos, pues, artistas de nuestras vidas, tanto si lo sabemos como si no, si queremos como si no y si nos gusta como si no. Ser artista significa dar forma a lo que de otro modo no la tendría. Manipular probabilidades. Imponer un «orden» en lo que de otro modo sería «caos»: «organizar» una colección de cosas y acontecimientos que de otro modo sería caótica —aleatoria, irregular y, por tanto, impredecible— propiciando que determinados acontecimientos tengan más posibilidades de producirse que otros.

«Organizar» (o «gestionar»: las dos expresiones son siamesas) significa conseguir hacer las cosas uniendo y coordinando varios actores y recursos que de otro modo estarían separados y esparcidos (presunción tácita: esta unión y cooperación no podría producirse de otro modo). Para expresar lo que implica hablamos a menudo de la necesidad de «organizar las cosas» o, de hecho, de «organizarme a uno mismo» (en cuyo caso nos referimos al arte de la vida), y a veces explicamos, aunque siempre suponemos, que esto es precisamente lo que tenemos que hacer si queremos «hacer cosas».

¿A quién deberíamos preguntar cuál es la mejor manera de organizar las cosas (incluyéndonos a nosotros mismos) sino a los profesionales: personas encargadas de las entidades llamadas «organizaciones»? Al fin y al cabo, se supone que están especializados en garantizar que las cosas se hagan —siempre, infaliblemente— y de manera correcta (es decir, como se pretendía). Es lo que han hecho y lo que han aspirado a hacer en todas sus horas de oficina. Hasta hace poco, según testifica el *Oxford English Dictionary*, se dedicaban a «dar (a algo) una estructura definida y ordenada» (presunción tácita: este «algo» quedaría de otro modo sin forma y desordenado). *Definida y ordenada...* El concepto de «organización», desde que entró en el idioma vernáculo y se estableció, y hasta hace muy poco, solía hacer pensar en gráficos y diagramas, líneas de mando, departamentos, horarios, reglamentos; en la

victoria del *orden* (es decir, de un estado en que algunos acontecimientos se vuelven mucho más probables que otros) sobre el *caos* (o lo que es lo mismo, un estado en el que puede pasar cualquier cosa con igual o incalculable probabilidad); en las cuatro «c» —continuidad, constancia, coherencia, consistencia—; en la primacía de la estructura sobre lo estructurado, del marco sobre el contenido, de la totalidad sobre el individuo, de los objetivos de la dirección sobre la conducta de los administrados.

He dicho «hasta hace muy poco» porque, si uno entra actualmente en los centros organizativos, se da cuenta de que soplan vientos de cambio. Hace unos años, Joseph Pine y James H. Gilmore publicaron un libro con el título *La economía de la experiencia*,¹ un título que —sin duda con la ayuda de sus credenciales de la Business School de Harvard— inflamó instantáneamente la imaginación de los estudiantes de marketing y gestión, que se dispusieron a reformular la mentalidad actual de directores y presidentes de empresas como el nuevo paradigma de los estudios organizativos. En un volumen de estudios fascinantes publicados por la Copenhagen Business School Press,² sus editores, Daniel Hjorth y Monika Kostera, esbozaron un esquema general y trazaron con notable detalle el itinerario que llevaba del viejo paradigma organizativo centrado en la «gestión», que priorizaba el control y la eficacia, al paradigma emergente centrado en el empresariado, y que subraya «las características más vitales de la experiencia: inmediatez, diversión, subjetividad y representación».

Monika Kostera definió el «gerencialismo» (ahora anticuado o en rápida retirada, aunque a veces con resentimiento y renuencia) como que «prospera en el poder y va acumulando cada vez más». En primer lugar, sacó el poder a los trabajadores y empleados de oficina y, después, fue subiendo gradualmente por los niveles de autoridad, incluso a los situados en los niveles administrativos más altos. «Las fábricas se convirtieron en máquinas gigantes [...] donde los trabajadores eran considerados meras adiciones a la cinta transportadora. Las oficinas pronto siguieron el mismo camino.» Sin embargo, en el camino del «gerencialismo» a la «economía de la experiencia» nacen nuevos tipos de organizaciones, «emprendedoras, desenfadadamente eclécticas, no lineales y a veces descaradamente ilógicas. Se representan mediante la inmediatez, la subjetividad, la diversión y la representación».³ Y así, por lo que parece, ha llegado el momento de despedirse

de la constancia, la coherencia y la consistencia. En cuanto a la continuidad, puede aparecer, tal vez, entre los resultados, pero ya no se presentará en diseños, propósitos y motivos declarados; y cuando aparece (si aparece), los jefes (¡o los agentes de bolsa!) no la registrarán necesariamente en el lado del crédito de la organización.

En cuanto a las probables consecuencias sociales y personales de estas transformaciones radicales ya en marcha, el juicio sigue y el jurado está lejos de conseguir un veredicto unánime. Algunos observadores pueden (¡y lo hacen!) describir la revisión radical de organizaciones como un paso poderoso hacia la emancipación y capacitación de empleados, mientras otros la describen como un movimiento para atrapar y enredar más estrechamente a los subordinados y jefes por un igual en una red de dependencias generadas por el trabajo. Algunos hablan de otra ganancia notable de libertad, otros de una dominación nueva, más voraz, implacable y ubicua; algunos de una rápida retirada de la regimentación y la rutina deshumanizadoras, otros de una invasión y conquista de los pocos espacios que quedaban de autonomía y privacidad; algunos hablan de una restauración y establecimiento inminente de derechos de autogestión y autoafirmación de los empleados, otros de un avance aún mayor en la expropiación de sus cualidades, valores y preocupaciones personales y privadas. Todas estas caracterizaciones del proceso, claramente contradictorias y en apariencia incompatibles, tienen cierta parte de verdad; cada una puede reunir bastantes pruebas a su favor para resistirse a ser descartada de entrada.

Las consecuencias de la llegada de la «economía de la experiencia» son en verdad ambiguas y su ambigüedad elude porfiadamente la resolución. Al fin y al cabo, una de las causas principales de la impresión de que el paso de la «economía de la dirección» a la «economía de la experiencia» es claramente imparable parece ser la invalidación parcial de todas las opiniones categóricas, a causa de la disipación, atenuación o desaparición de las fronteras que, en otros tiempos, separaban con claridad las esferas independientes y autónomas y las áreas de valor de la vida: el puesto de trabajo de la casa, el tiempo de contrato del tiempo libre, el trabajo del ocio y, sin duda, los negocios de la vida familiar (cuya separación Max Weber proclamó de manera memorable que significaba el nacimiento de la modernidad y una declaración de guerra contra todo lo que era irrelevante para los fines de organización y que no podía subordinarse a la lógica impersonal de la organización).

En la época de los teléfonos móviles, los ordenadores portátiles y de mano, no hay excusa para estar temporalmente incomunicado del puesto de trabajo o de la casa familiar, de los deberes comerciales o de las obligaciones familiares. Estar siempre a entera disposición de los compañeros y jefes del trabajo, así como de los miembros de la familia y los amigos, se convierte no sólo en una posibilidad sino en una obligación, además de una necesidad interior; el hogar del ciudadano inglés puede ser todavía su castillo, pero sus paredes son porosas y no están aisladas del ruido. Trabajando demasiado a menudo en casa y divirtiéndose en el puesto de trabajo, los hombres y mujeres tienen una excusa para no saber exactamente qué sitio es el hábitat natural de qué; qué esperar, dónde y cuándo esperarlo; y dónde (si en algún sitio) y cuándo (si alguna vez) llegar a la conclusión de que sus expectativas han quedado frustradas.

Unas cuantas funciones, que hasta ahora se consideraba que pertenecían al dominio del puesto de trabajo, se han «subcontratado» a los «cooperadores» y se han sustituido en consecuencia por relaciones de tipo mercado (al estilo de «si no queda plenamente satisfecho, devuelva el producto a la tienda») o «subsidiarizadas» a cada empleado de forma individual, pasando de este modo la responsabilidad por el rendimiento, y la obligación de soportar sus consecuencias, de los hombros de los jefes a los de los empleados. Hoy, el símbolo del verdadero dominio es la facilidad con que se *evita* la realización de tareas ortodoxas de la gerencia, que han sido cedidas a un lado o han descendido en la jerarquía.

Unas cuantas grandes áreas de las personas o personalidades de la gente contratada (directa o indirectamente) —áreas que hasta ahora quedaban fuera del acuerdo global obtenido por los patronos al «comprar trabajo»— están ahora abiertas a la explotación toda vez que los empleados «invertidos de poderes» se han vuelto directores de sí mismos. Puede confiarse que estos empleados utilicen partes de sí mismos que en los contratos de trabajo tradicionales estaban fuera del alcance de los jefes y que consigan recursos que sus jefes no pueden conseguir. También puede esperarse de los nuevos empleados «invertidos de poderes» (rebautizados como «subcontratistas» o no) que no cuenten las horas dedicadas a servir los objetivos de la compañía que los emplea, así como a controlar y neutralizar aquellas partes de sí mismos que podrían ser potencialmente contraproducentes o

perjudiciales, o al menos difíciles de domesticar e inutilizar si fueran confiadas a la dirección y responsabilidad directa de sus jefes.

El hábitat natural y los invernaderos de la «subjetividad» o de las «ganas de jugar» en los que descansan las esperanzas del nuevo tipo de organización se encontraban anteriormente en las casas, las redes de amigos y los barrios: exactamente los lugares que la nueva voracidad de las organizaciones del tiempo, la energía y las emociones de sus empleados —junto con la exigencia de una «dedicación apasionada» provocada por un estado artificialmente fortalecido de alerta y emergencia— tienden a marginar, consumir y devaluar. En lugar de cultivos que crecen con independencia y están «preparados para cosechar» en estos sitios tradicionales, ahora las organizaciones necesitan tomar sobre sus hombros la tarea de sembrar y cultivar con laboriosidad las cualidades que pretenden movilizar a fin de aumentar la «performatividad» de sus miembros.

El resultado podría llegar a ser el contrario del que se pretende. La intención era ajustar las organizaciones a las condiciones de un escenario líquido y rápidamente cambiante haciéndolas más «suaves», pero para enfrentarse a los nuevos retos pueden llegar a ser, al contrario, aún más «duras». Es posible que, en un mundo en constante rejuvenecimiento, como las viejas brujas de los cuentos de hadas, necesiten suministros cada vez mayores de sangre virgen (en la versión puesta al día de las adquisiciones amistosas u hostiles, pero siempre impuestas, llamadas eufemísticamente «fusiones» y la venta de activos subsiguiente). Su progreso puede adquirir características bulímicas: períodos devoradores intercalados con espasmos de vómito y arrebatos de liposucción, períodos de control frenético del peso y fines de semana en granjas de salud. Los balances exactos de costes y efectos todavía tienen que calcularse, pero parece que el aumento de los costes relacionados con la satisfacción de las nuevas necesidades podría resultar mucho mayor que los ahorros conseguidos mediante la subcontratación y subsidiarización de algunas de las funciones realizadas por sus predecesores del viejo estilo.

Niels Åkerstrøm, profesor de la Copenhagen Business School, compara la situación actual del empleado en una organización con la de un miembro de un matrimonio contemporáneo o de una pareja que viven juntos. Aquí, como allí, el estado de emergencia (un estado que exige la movilización de todos los recursos, tanto racionales como

emocionales) tiende a ser la norma más que la excepción. Aquí, como allí, una persona «siempre duda de si la quieren o no. [...] Uno busca confirmación y reconocimiento de la misma manera que lo busca en el matrimonio. [...] La cuestión sobre si forma parte de algo o no afecta al comportamiento del empleado».⁴ Åkerström cree que «el código del amor» dirige la estrategia de la organización de «nuevo tipo». Y, así, no hay un contrato escrito de empleo (como no hay acuerdo verbal de cohabitación entre amantes) que lo asegure para siempre, «en la salud y en la enfermedad» y «hasta que la muerte nos separe». Los cónyuges o trabajadores se mantienen siempre *in statu nascendi*, inseguros sobre el futuro, con la necesidad constante de demostrar cada vez más de forma convincente que se «han ganado» o «merecen» la simpatía y lealtad del jefe o de la pareja. Nunca se consigue «ser amado» de manera «suficiente» ni se confirma, siempre permanece en condicional —siendo la condición un suministro constante de nuevas pruebas de la capacidad de realizar, triunfar y estar siempre «un poco más arriba» que los competidores reales o potenciales—. El trabajo nunca se termina, del mismo modo que las condiciones del amor y el reconocimiento nunca se cumplen completa e incondicionalmente. No hay tiempo para dormirse en los laureles: se sabe que los laureles se marchitan y mueren en poco tiempo, los éxitos tienden a olvidarse un instante después de conseguidos, la vida en una empresa es una sucesión infinita de emergencias. Se trata de una vida emocionante y agotadora; emocionante para los aventureros, agotadora para los de corazón débil.

Por último, aunque no por ello menos importante, la lógica de la versión *individualista* de la «habilitación» promovida por la «economía de la experiencia» convierte la cooperación, el compromiso mutuo y la solidaridad entre compañeros de trabajo no sólo en superflua, sino sencillamente contraproducente. Poco puede ganarse, y mucho puede perderse, cuando se adopta una postura solidaria y como resultado se fortalecen los vínculos emocionales y la dedicación mutua. Todos los aspectos de la situación (para citar sólo algunos, siguiendo la lista elaborada por Vincent de Gaujelac,⁵ la individualización de los salarios, la dispersión de las reclamaciones compartidas, el abandono de los acuerdos colectivos y la debilitación de las «solidaridades específicas») parecen militar contra la solidaridad comunitaria. Ahora todo el mundo va a la suya y los directores se llevan las ganancias en

«productividad» derivadas de lo que equivale a poner la letra «t» de solitario sobre la «d» de solidario...

La observación de Niels Åkerstrøm de la tendencia a reformar organizaciones siguiendo una pauta parecida a las relaciones de amor debería habernos remitido a una transformación todavía mayor, una transformación que probablemente se encuentra en la base del «cambio de paradigma»: la profunda transformación en el rol que desempeñan los vínculos humanos, especialmente las relaciones de amor, y más en general de amistad, en el escenario moderno líquido. A decir de todos, su atractivo está alcanzando en la actualidad cotas sin precedentes, pero en proporción inversa a su capacidad de cumplir el rol que se confía y espera que desempeñe: el rol que ha sido y sigue siendo la causa principal de su atractivo.

Precisamente porque estamos *dispuestos* «a formar amistades profundas y compañerismo», y lo ansiamos con más fuerza y desesperación que nunca, nuestras relaciones están llenas de sonido y de furia, saturadas de ansiedad y de estados de alerta perpetua. Estamos dispuestos, ya que los vínculos de amistad son (en la memorable y acertada frase de Ray Pahl) nuestro único «convoy [social] a través de las aguas turbulentas» del mundo moderno líquido. Las «aguas turbulentas», que nos hacen necesitar la ayuda de un convoy para navegar por ellas, son los puestos de trabajo inestables y frágiles, envenenados por sospechas mutuas y demasiado a menudo devorados por una competencia salvaje; nuestros barrios bajo amenaza constante de los constructores, las abundantes carreteras que, sin embargo, son inseguras y están mal señalizadas para mostrar el camino a una vida decente y hacia el éxito, que aparece y desaparece sin aviso; los peligros para la seguridad de nuestro cuerpo y nuestras posesiones, demasiado vagos para localizarlos, ya no digamos para luchar contra ellos; las presiones constantes para demostrar lo que valemos y «ponernos a prueba» con poca ayuda para lograr los recursos que requiere tal hazaña; las recomendaciones sucesivas de modas vitales que son demasiado rápidas para estar a la altura y evitar la amenaza de quedarse rezagado o de ser empujado fuera de la pista. La mano amistosa de un amigo fiable, leal y fidedigno que nos ayude «hasta que la muerte nos separe»; una mano que podamos confiar que nos será tendida con ra-

pidez y disposición cuando sea necesario —lo que las islas ofrecen a los naufragos potenciales o los oasis a los perdidos en el desierto—, necesitamos esta mano, y deseamos tenerla, cuantas más mejor.

Sin embargo... ¡Sin embargo! En nuestro entorno moderno líquido, la lealtad para toda la vida es una bendición empañada de muchas maldiciones. ¿Y si las olas cambian de dirección, y si las nuevas oportunidades nos llaman a reciclar los tranquilizadores valores de ayer para convertirlos en los amenazadores obstáculos de hoy, las apreciadas posesiones en lastres desalentadores, los salvavidas en pesos de plomo? ¿Y si los próximos y queridos han dejado de ser queridos pero siguen irritantemente próximos? De ahí la ansiedad: el temor de perder amigos o parejas mezclado con el temor de ser incapaz de librarse de aquellos a los que ya no queremos, junto con el temor de encontrarse uno mismo en el extremo receptor de la necesidad y resolución del amigo o la pareja que dice: «Necesito más espacio». La «red» de relaciones humanas («red»: el juego interminable de conectarse y desconectarse) es hoy la sede de la ambivalencia más angustiada, lo que enfrenta a los artistas de la vida a una maraña de dilemas que causan más confusión que pistas ofrecen...

«¿Dónde está la frontera entre el derecho a la felicidad personal y el nuevo amor, por un lado, y el egoísmo irresponsable que destrozaría una familia y quizás haría daño a los niños, por el otro?», pregunta Ivan Klima.⁶ Trazar esta frontera con exactitud puede ser una tarea angustiada, pero podemos estar seguros de una cosa: se halle la frontera donde se halle, se viola en el momento en que el acto de atar y desatar los vínculos humanos se declara moralmente indiferente y neutral, de modo que los actores están liberados *a priori* de la responsabilidad por las consecuencias para el otro de sus actos: de la misma responsabilidad incondicional que promete el amor, en la salud y en la enfermedad, y que lucha por construir y preservar. «La creación de una relación mutua buena y duradera», en clara oposición con la búsqueda de diversión mediante objetos de consumo, «exige un esfuerzo enorme». Sin embargo, como sugiere Klima, hay que comparar el amor

a la creación de una obra de arte. [...] También esto exige imaginación, una concentración total, la combinación de todos los aspectos de la personalidad humana, sacrificio por parte del artista y libertad absoluta. Pero, por encima de todo, como en la creación artística, el amor exi-

ge acción, es decir, actividad y comportamiento no rutinarios, además de la atención constante a la naturaleza intrínseca de la pareja, el esfuerzo por comprender la individualidad del otro u otra, y respeto. Y por último, aunque no menos importante, necesita tolerancia, la conciencia de que uno no debe imponer su punto de vista o sus ideales a su pareja ni impedirle el camino hacia la felicidad.

El amor, en definitiva, se abstiene de prometer un camino fácil a la felicidad y el significado. La «relación pura» inspirada por las prácticas del consumismo promete este tipo de vida fácil; pero de la misma manera convierte a la felicidad y el significado en rehenes del destino.

Para resumir: el amor no es algo que pueda *encontrarse*; no es un *objet trouvé* o un *ready-made*. Es algo que siempre necesita hacerse de nuevo y rehacerse día a día, hora a hora; resucitarlo constantemente, reafirmarlo, atenderlo y preocuparse por él. En línea con la creciente fragilidad de los vínculos humanos, la impopularidad de los compromisos a largo plazo, la división entre «derechos» y «obligaciones» y la elusión de cualquier obligación que no sea «consigo mismo» («me debo esto», «me merezco esto otro», etc.), se tiende a considerar el amor perfecto desde el principio, o un fracaso: mejor abandonarlo y sustituirlo por un espécimen «nuevo y mejorado» que podamos confiar que sea verdaderamente perfecto. No se espera que este amor sobreviva a la primera riña menor, ya no digamos al primer desacuerdo y confrontación graves.

La felicidad, si recordamos el diagnóstico de Kant, no es un ideal de la razón sino de la imaginación. También nos advirtió que del fuste torcido de la humanidad no puede salir nada recto. John Stuart Mill parecía combinar ambas ideas en su advertencia: en cuanto te preguntas si eres feliz, dejas de serlo... Probablemente los antiguos lo sospechaban, pero guiados por el principio de *dum spiro, spero* (mientras respiro, espero), sugirieron que, sin esfuerzo, la vida no ofrecería nada para hacerla digna de ser vivida. Dos milenios después, la teoría no parece haber perdido ni pizca de actualidad.

Notas

Epígrafes del libro de Epícteto, *The Art of Living*, interpretados por Sharon Lebell, Harper One, 2007, pág. 42, y Séneca, *Diálogos*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 227.

Introducción

1. Michael Rustin, «What is wrong with happiness?», *Soundings*, verano de 2007, págs. 67-84.

2. Robert E. Lane, *The Loss of Happiness in Market Democracies*, Yale University Press, 2000.

3. Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin, 2005 (trad. cast.: *La nueva felicidad: lecciones de una nueva ciencia*, Madrid, Taurus, 2005).

4. Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale*, Climat, 2007, pág. 117.

5. Véase «English patience», *Observer Magazine*, 21 de octubre de 2007.

6. Véase «My favourite outfit», *Observer Magazine*, 22 de abril de 2007, pág. 39.

7. Stuart Jeffries, «To have and to hold», *Guardian*, 20 de agosto de 2007, págs. 7-9.

8. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, pág. 31.

9. *Ibíd.*, pág. 44.

10. Véase Hanna Buczynska-Garewicz, *Metafizyczne rowwazania o czasie* [Reflexiones metafísicas sobre el tiempo], Universitas, 2003, págs. 50 y sigs.

11. Véase Douglas Kennedy, *The Pursuit of Happiness*, Arrow, 2002 (trad. cast.: *En busca de la felicidad*, Barcelona, RBA Libros, 2002).

1. LAS MISERIAS DE LA FELICIDAD

1. Ann Rippin, «The economy of magnificence: organization, excess and legitimacy», *Culture and Organization*, vol. 13, n° 2, 2007, págs. 115-129.

2. Max Scheler, «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen», en *Gesammelte Werke*, vol. 3, Berna, 1955; citado aquí de la edición polaca, *Resentyment i Moralnosc*, Czytelnik, 1997, pág. 49.

3. *Ibid.*, pág. 41.

4. Epícteto, *Manual*, Madrid, Gredos, 2001.

5. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza, 2002, pág. 99.

6. Véase Aristóteles, *Retórica*, en *Obras: Libro I*, Madrid, Aguilar, 1967.

7. Darrin McMahon, *The Pursuit of Happiness: A History from the Greeks to the Present*, Allen Lane, 2006, págs. 337 y sigs. (trad. cast.: *Una historia de la felicidad*, Madrid, Taurus, 2006).

8. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Harper, 1988, vol. 2, pág. 538. Citado de *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1991, vol. 2, págs. 176–177.

9. *Ibid.*

10. Traducido aquí de la traducción al inglés de la versión polaca de Zysk i S-ka en 1996. Para una traducción alternativa de L. A. Seneca, véase trad. de Carmen Codoñer, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 234: «El sumo bien es inmortal, no puede abandonar, no se sacia ni arrepiente. En efecto, la mente recta nunca cambia, ni se toma odio a sí misma, ni se altera en nada, siendo como es la mejor. En cambio, el placer se extingue en el momento en que más complace; no tiene mucha capacidad, de modo que se colma rápidamente, se convierte en hastío y languidece después del primer impulso».

11. Émile Durkheim, *Selected Writings*, Cambridge University Press, 1972, pág. 110. Citado de la traducción al castellano: *Escritos selectos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, pág. 113

12. *Ibid.*, págs. 97 y 118.

13. Véase Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1986, pág. 162.

14. Véase Séneca, *Diálogos*, pág. 227, y *Epístolas morales a Lucilio*, pág. 113.

15. Séneca, *Epístolas*, *op. cit.*, pág. 470.

16. *Ibid.*, pág. 161.

17. Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. de Francisco Cortés Gabaudán, Cátedra, 2006, págs. 88 y 90.

18. *Ibid.*, pág. 153.

19. *Ibid.*, pág. 160.

20. *Ibid.*, págs. 170.

21. Pascal, *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 70.

22. *Ibid.*, pág. 78

23. *Ibid.*, pág. 82.

24. Véase Max Scheler, *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós, 1996, págs. 27-28.

25. *Ibid.*, pág. 55.

26. *Ibíd.*, pág. 49.
27. *Ibíd.*, pág. 30.
28. Erich Fromm, *The Art of Loving*, Thorsons, 1995, pág. 18 (trad. cast.: *El arte de amar: una investigación sobre la naturaleza del amor*, Barcelona, Paidós, 2000).
29. Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *El normal caos del amor: las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós, 2001, págs. 18, 31 y 81.
30. *Ibíd.*, pág. 30.
31. B. Ehrenreich y D. English, *For Her Own Good*, Knopf, 1979, pág. 276 (trad. cast.: *Por su propio bien*, Madrid, Taurus, 1990).
32. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, 1993, págs. 327–328 (trad. cast.: *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 2008).
33. *Ibíd.*, pág. 316.
34. Christopher Lasch, *Culture of Narcissism*, Warner Books, 1979, pág. 43 (trad. cast.: *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999).
35. *Ibíd.*, págs. 22, 55 y 126.
36. Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi*, Armand Colin, 2004, pág. 188.
37. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, 1972, pág. 14.
38. Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale*, Climats, 2007, pág. 27.
39. Leopold von Ranke, *Civil Wars and Monarchy in France*, Bentley, 1852, vol. 1, pág. 325, y vol. 2, pág. 50.
40. Una fuente contemporánea importante citada por Leopold von Ranke en *The History of the Popes during the Last Four Centuries*, Bell, 1912, vol. 2, pág. 219.
41. Véase Richard Drake, «Terrorism and consolation of history», *Hedgehog Review*, n° 2, 2007, págs. 41–53.
42. Michéa, *L'Empire du moindre mal*, *op. cit.*, pág. 197.
43. Jean-Claude Michéa se refiere aquí a J. A. W. Gunn, *L'intérêt ne ment jamais: Une maxime politique du XVIIe siècle*, Presses Universitaires de France, 1998, págs. 192 y 207.

2. NOSOTROS, LOS ARTISTAS DE LA VIDA

1. Véase su conversación con Joanna Sokolińska en «Wysokie obcasy», *Gazeta Wyborcza*, 6 de noviembre de 2006.
2. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, pág. 210 (trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996).
3. Michel Foucault, «On the genealogy of ethics: an overview of work

in progress», en Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Random House, 1984, pág. 350.

4. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press, 2002, págs. 4-5.

5. Véase *Guardian Weekend*, 4 y 11 de agosto de 2007.

6. Véase Ernst Kris y Otto Kunz, *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist*, Yale University Press, 1979, pág. 113 (trad. cast.: *La leyenda del artista*, Madrid, Cátedra, 1982).

7. Richard Wray, «How one year's digital output would fill 161 bn iPods», *Guardian*, 6 de marzo de 2007.

8. Véase «A bigger bang», *Guardian Weekend*, 4 de noviembre de 2006.

9. Loïc Wacquant, «Territorial stigmatization in the age of advanced marginality», *Thesis Eleven*, noviembre de 2007, págs. 66-77.

10. Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, 1998, págs. 10 y sigs. (trad. cast.: *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2005).

11. Tzvetan Todorov, *Les Aventuriers de l'Absolu*, Robert Laffont, 2006, págs. 244-248 (trad. cast.: *Los aventureros del absoluto*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007).

12. François de Singly, *Les uns avec les autres: Quand individualisme crée du lien*, Armand Colin, 2003, págs. 108-109.

13. Véase Claude Dubar, *La Socialisation: Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin, 1991, pág. 113.

14. De Singly, *Les uns avec les autres, op. cit.*, pág. 108.

15. Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi: Une théorie d'identité*, Hachette, 2004, pág. 214.

16. *Ibid.*, págs. 212-213.

17. Citado de Elaine Sciolino, «New leaders say pensive French think too much», *New York Times*, 22 de julio de 2007.

18. Dennis Smith, *Globalization: The Hidden Agenda*, Polity, 2006, pág. 38.

19. *Ibid.*, pág. 37.

3. LA ELECCIÓN

1. Véase Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press, 2005, pág. 148.

2. Lawrence Grossberg, «Affect and postmodernity in the struggle over "American modernity"», en Pelagia Goulimari (comp.), *Postmodernism: What Moment?*, Manchester University Press, 2007, págs. 176-201.

3. Nechama Tec, *When Light Pierced the Darkness*, Oxford University Press, 1987.

4. Citado de *Guardian Review*, 3 de septiembre de 2005.

5. Véase Richard Rorty, «Honest mistakes», en *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, 2007, pág. 57; Christopher Hitchens, *Why Orwell Matters*, Basic Books, 2002.

6. Knud Løgstrup, *After the Ethical Demand*, Aarhus University, 2002, pág. 26.

7. Stephen Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, Cambridge University Press, 1953, pág. 146 (trad. cast.: *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza, 1979).

8. Knud Løgstrup, *Beyond the Ethical Demand*, University of Nôtre Dame Press, 2007, pág. 105.

9. Véase Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito: conversaciones con Philippe Nemo*, Madrid, A. Machado Libros, 1991, pág. 81.

10. «Adiafórico», un término tomado del lenguaje de la Iglesia cristiana medieval que originalmente significaba una creencia que era «neutral» o «indiferente» en cuestiones de doctrina religiosa. Aquí, en nuestro uso metafórico, «adiafórico» significa amoral: no sujeto a ningún juicio moral, sin significación moral.

11. Colette Dowling, *Cinderella Complex*, PocketBook, 1991 (trad. cast.: *El complejo de Cenicienta*, Barcelona, Grijalbo, 1989).

12. Véase Arlie Russell Hochschild, *The Commercialization of Intimate Life*, University of California Press, 2003, págs. 21 y sigs.

13. Lévinas, *Ética e infinito*, op. cit., pág. 76.

14. Franz Kafka, «Un artista del hambre», en *La metamorfosis y otros relatos*, Madrid, Andrómeda, 1976, pág. 86.

15. Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2000, pág. 29.

16. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 19 y 136.

17. *Ibid.*, págs. 32.

18. Nietzsche, *El anticristo*, op. cit., pág. 32.

19. Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., pág. 137.

20. Nietzsche, *El anticristo*, op. cit., pág. 84.

21. *Ibid.*, págs. 75, 84 y 115.

22. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972, pág. 37.

23. *Ibid.*, págs. 31 y 39–40.

24. *Ibid.*, pág. 44.

25. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1997, pág. 264.

26. *Ibid.*, pág. 123.

27. *Ibid.*, págs. 188–191.

28. *Ibid.*, págs. 243, 243 y 390.

29. *Ibid.*, pág. 390.
30. Lévinas, *Ética e infinito*, *op. cit.*, pág. 89.
31. *Ibid.*, pág. 55.
32. *Ibid.*, págs. 55 y 90-92.
33. *Ibid.*, págs. 92-96.
34. Estas palabras aparecen en *Ibid.*
35. Emmanuel Lévinas, *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Bernard Grasset, 1991, pág. 132 (trad. cast.: *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2000).

EPÍLOGO

1. B. J. Pine and J. H. Gilmore, *The Experience Economy: Work is Theatre and Every Business is a Stage*, Harvard Business School Press, 1999 (trad. cast.: *La economía de la experiencia*, Barcelona, Granica, 2002).
2. Daniel Hjorth y Monika Kostera (comps.), *Entrepreneurship and Experience Economy*, Copenhagen Business School Press, 2007.
3. *Ibid.*, págs. 287 y 289.
4. Sophie Bjerg Kirketerp, «The loving organization», *Fo*, n° 3, «The virtual living», 2007, págs. 58-59.
5. Véase Vincent de Gaulejac, *La société malade de la gestion*, Seuil, 2005, pág. 34.
6. Ivan Klima, *Between Security and Insecurity*, Thames and Hudson, 1999, págs. 60-62.

Índice analítico y de nombres

- Aburrimiento 42-43
 accidente 123-125
 adiaforización 131-132
 anorexia 133-136
 Arendt, Hannah 56
 Aristóteles 40-41
 autocreación 100, 102-104, 107
 autogestión 153
 autorreferencial 48, 54
- Bateson, Gregory 136
 Baudrillard, Jean 24
 Beck, Ulrich 54,79, 139
 Beck-Gernsheim, Elisabeth 54
 Benjamin, Walter 62
 Bentham, Jeremy 105
 Bloński, Jan 120
 Bourdieu, Pierre 109
 Buczyńska-Garewicz, Hanna 29-30
 Bulimia 133-136
- Carácter 48,50, 52, 126
 cazador como tipo 137
 Cohen, Richard A. 129
 colectividades de pertenencia 104
- Derrida, Jacques 79
 Destino 31, 47, 52-53, 56, 71-73, 84,
 87-89, 94, 122-123, 126, 159
 destrucción creativa 92-93
 Dollard, J. 134-135
 Donnersmarck, Florian Henkel von
 125
 Dowling, Colette 131
 Drake, Richard 62
 Dubar, Claude 102
- Durkheim, Émile 44-45, 108, 148
- economía de la experiencia 152-153,
 156, 168
 Ehrenreich, B. 54
 English, D. 54
 Epicteto 7, 37-38
 Epicuro 46
 Exclusión 105, 110-111
 exigencia ética 128-129, 148
- felicidad
 - búsqueda de... 11, 42-43, 64,
 115, 137-138, 149
 - ...clase media 60-61
 - ...y compromiso 24-29, 53
 - ...y crecimiento económico
 11-19
 - deseo de... 39, 42
 - ...elección 50, 69-72, 99, 122,
 138, 149
 - esperanza de... 26, 33
 - estado de... 40-43
 - ...exclusividad 35
 - ...pasión 47-48, 63
 - ...privilegio 34
- Foucault, Michel 70
 Frisch, Max 101
 Fromm, Erich 53
 Fukuyama, Francis 122
- Gasset, Ortega y 73-74, 77
 Gaulejac, Vincent de 156
 Generaciones 70-73, 77, 82, 84
 Gilmore, James H. 152
 Grossberg, Lawrence 117

- Habe, Hans 76
 Hardy, Thomas 126
 Heidegger, Martin 57, 59, 101
 hibridez cultural 107
 Hjorth, Daniel 152
 Hobbes, Thomas 62, 63, 132
 Hochschild, Arlie Russell 131
 Humillación 36-37, 58-60, 111-113;
 133
 incertidumbre 12,32, 61, 70, 102,
 129-130
 Individualización 35-37, 53-54, 104
 individuos fracasados 113
 interés propio 63-64
 Jacoby, Russell 115
 Jastrzebowski, Jerzy 120
 Jeffries, Stuart 27-28
 Jenofonte 98
 Kafka, Franz 136
 Kant, Immanuel 39, 63, 159
 Kaufmann, Jean-Claude 56, 104, 106
 Kennedy, Douglas 31
 Kennedy, Robert 14
 Kieślowski, Krzysztof 123
 Klee, Paul 62
 Klima, Ivan 158
 Kostera, Monika 152
 L/ogstrup, Knud 127
 Lanchester, John 90
 Lane, Robert 12
 Lasch, Christopher 55
 Layard, Richard 12
 Levinas, Emmanuel 127, 129, 132,
 138, 146-149
 Lipovetsky, Gilles 54-55
 Lorenz, Edward 124
 Lucano 53
 Lutero, Martín 126
 Mannheim, Karl 73-74, 77, 112
 Marco Aurelio 47-49
 Marx, Karl 60
 Maslow, Abraham 18
 McMahon, Darrin 42
 Michéa, Jean-Claude 14, 61-63
 Mill, John Stuart 159
 Miller, N.F. 134-135
 Moore, Barrington Jr 57, 59
 Nedham, Marchamont 63
 Neiman, Susan 74
 Nemo, Philippe 129
 Nietzsche, Friedrich 29-31, 138-140,
 142-146
 °Akerstrom, Niels 155, 157
 obra de arte 68, 70, 92, 101, 158
 organización 151, 153, 155-156
 Orwell, George 56, 105, 122, 124
 Oz, Amos 118-119
 Pahl, Roy 157
 palabras eco 79
 Pascal, Blaise 49-51, 62-63
 Patrimonio 56-57
 Pine, Joseph 152
 Platón 39, 98-99
 Potter, Laura 16-17
 privación relativa 58
 Ranke, Leopold von 62
 realización personal 130
 Reconocimiento 21-23, 56, 58, 60,
 81, 103, 111, 156
 Reed, Carol 145
 resentimiento 29, 31, 37, 96-97, 106,
 111, 141-144, 152
 responsabilidad 129-131, 147-149, 158
 Ricoeur, Paul 69, 77
 Rippin, Ann 33-34
 Rohan, duque de 63
 Rorty, Richard 124
 Rousseau, Jean-Jacques 64
 Rustin, Michael 11-12
 Sarcozy, Nicolas 107-108

- Sartre, Jean-Paul 84, 93-94, 101
Scheler, Max 36-37, 50-52
seguridad vs. Libertad 101-103, 61
Séneca 7, 43-47, 49, 149
Simmel, Georg 25
Singly, François de 102-103
Smith, Dennis 111
Sócrates 39, 98-99
Superhombre 29-31, 144-145
Swida-Ziemba, Hanna 67, 70-73
Tec, Nechama 117-118
Thatcher, Margaret 109
Tocqueville, Alexis de 42-43
Todorov, Tzvetan 100-101
Toulmin, Stephen 128
transitoriedad vs. Duración 27
Wacquant, Loïc 98
Weber, Max 153