

Pascal Bruckner



*La tentación
de la inocencia*



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Pascal Bruckner

La tentación de la inocencia

Traducción de Thomas Kauf



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
La tentation de l'innocence
© Éditions Grasset & Fasquelle
Paris, 1995

Portada:
Julio Vivas
Ilustración: «El sacrificio de Abraham» (detalle), Rembrandt, 1635,
Museo de l'Ermitage, San Petersburgo

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1996
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0528-7
Depósito Legal: B. 14147-1996

Printed in Spain

Libergraf, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

Todos los demás son culpables, salvo yo.

CÉLINE

El hombre menguante

Sobre el techo de la cabina de un barco, un hombre está tomando un baño de sol. De repente, una cortina de espuma lo sumerge, lo cubre de pequeñas gotitas, le deja sobre la piel una sensación de agradables picorcillos. Se seca sin darle mayor importancia. Poco después, constata que ha perdido algunos centímetros. El médico consultado procede a unos exámenes completos, no descubre ninguna anomalía, confiesa que no entiende qué le pasa. El hombre sigue menguando día a día. Los seres que le rodean se agrandan, su esposa, que hasta hacía poco le llegaba al hombro, le pasa ahora una cabeza y no tarda en abandonar a ese marido que se le ha quedado pequeño. Él se enamora de una enana de circo con la que comparte su última pasión humana antes de que la enana a su vez se transforme en una gigante. Inexorablemente sigue menguando, alcanza el tamaño de una muñeca, de un soldadito de plomo, hasta que acaba encontrándose ante su propio gato, un minino encantador, convertido en un tigre de inmensos ojazos que alarga hacia él una pata de aceradas garras. Más tarde, refugiado en el sótano de su vivienda, tiene que vérselas con una araña monstruosa...

En esta novela, el escritor norteamericano de ciencia ficción Richard Matheson ofreció una metáfora sorprendente del individuo insignificante sobrecogido por su pequeñez. En comparación con la inmensidad del mundo y la multitud de seres, todos somos unos pigmeos aplastados por el gigan-

tismo de las cosas, todos somos unos hombres menguantes.¹

«La Tierra, eso es todo lo que hay», exclama en los años veinte Paul Morand con la desenvoltura del dandy al que, recién completada la vuelta al mundo, el planeta le parece ya demasiado exiguo y anhela nuevas fronteras, nuevos estupefactantes. Toda la tierra cabría decir ahora: pues la unificación del planeta, gracias a la tecnología, a los medios de comunicación, a las armas de destrucción total, hace que la humanidad en su totalidad esté copresente para sí misma. El reverso de esta conquista inmensa es terrible: aquí estamos, potencialmente cargados e informados de todo lo que sucede en cada instante. «La aldea global» no es más que la suma de las coacciones que someten a todos los hombres a una misma exterioridad, de la cual tratan de preservarse a falta de poderla dominar. Esta interdependencia de los pueblos y el hecho de que actos lejanos tengan para nosotros repercusiones incalculables resultan asfixiantes. Cuanto más acercan continentes y culturas los medios de comunicación, el comercio y los intercambios, más agobiante se vuelve la presión de todos sobre cada cual. El planeta se ha encogido tanto que ahora las distancias que nos separaban de nuestros semejantes se han vuelto insignificantes. La red se va tupiendo, suscitando un sentimiento de claustrofobia, casi de encarcelamiento. Explosiones demográficas, migraciones de masas, catástrofes ecológicas, se diría que los seres humanos no hacen más que caer unos encima de otros. ¿Y qué es acaso el fin del comunismo sino la irrupción, en la escena internacional, de lo innombrable? ¡Las tribus humanas son legión y todas, liberadas del yugo totalitario, aspiran al reconocimiento, pero nadie consigue recordar su nombre! Surge entonces la súplica muda que cada cual, en un mundo en el que no cabe un alfiler, dirige al cielo: «Libéranos de los demás», que hay que entender como: «¡Libérame de mí mismo!»

Llamo inocencia a esa enfermedad del individualismo que consiste en tratar de escapar de las consecuencias de los propios actos, a ese intento de gozar de los beneficios de la

1. Richard Matheson, *El hombre menguante*, Barcelona, Planeta, 1986.

libertad sin sufrir ninguno de sus inconvenientes. Se expande en dos direcciones, el *infantilismo* y la *victimización*, dos maneras de huir de la dificultad de ser, dos estrategias de la irresponsabilidad bienaventurada. En la primera, hay que comprender la inocencia como parodia de la despreocupación y de la ignorancia de los años de juventud; culmina en la figura del *inmaduro perpetuo*. En la segunda, es sinónimo de angelismo, significa la falta de culpabilidad, la incapacidad de cometer el mal y se encarna en la figura del *mártir autoproclamado*.

¿Qué es el infantilismo? No sólo la necesidad de protección, legítima en sí, sino la transferencia al seno de la edad adulta de los atributos y de los privilegios del niño. Puesto que éste es en Occidente desde hace un siglo nuestro nuevo ídolo, nuestro pequeño dios doméstico, aquel al que todo le está permitido sin contrapartida, conforma —por lo menos en nuestra fantasía— ese modelo de humanidad que nos gustaría reproducir en todas las etapas de la vida. Así pues, el infantilismo combina una exigencia de seguridad con una avidez sin límites, manifiesta el deseo de ser sustentado sin verse sometido a la más mínima obligación. Si se impone con tanta fuerza, si tiñe el conjunto de nuestras vidas con su tonalidad particular, es porque dispone en nuestras sociedades de dos aliados objetivos que lo alimentan y lo segregan continuamente, el consumismo y la diversión, fundamentados ambos sobre el principio de la sorpresa permanente y de la satisfacción ilimitada. El lema de esta «infantofilia» (que no hay que confundir con una preocupación real por la infancia) podría resumirse en esta fórmula: ¡No renunciarás a nada!

En cuanto a la victimización, es esa tendencia del ciudadano mimado del «paraíso capitalista» a concebirse según el modelo de los pueblos perseguidos, sobre todo en una época en la que la crisis mina nuestra confianza en las bondades del sistema. En un libro dedicado a la mala conciencia occidental, definí antaño el tercermundismo como la atribución de todos los males de las jóvenes naciones del Sur a las antiguas metrópolis coloniales. Para que el Tercer Mundo fuera inocente, era necesario que Occidente fuera absolutamente culpable, trans-

formado en enemigo del género humano.¹ Y a algunos occidentales, sobre todo en la izquierda, les gustaba flagelarse, experimentando un goce particular describiéndose como los peores. Desde entonces el tercermundismo como movimiento político ha decaído: ¿cómo prever que iba a resucitar entre nosotros a título de mentalidad y que iba a propagarse con tanta velocidad entre las clases medias? Ya nadie está dispuesto a ser considerado responsable, todo el mundo aspira a pasar por desgraciado, aunque no esté pasando por ningún trance particular.

Lo que es válido para el individuo a título privado es válido para las minorías y los países en el mundo entero. Durante siglos los hombres lucharon para ampliar la idea de humanidad, con el propósito de incluir en la gran familia común las razas, las etnias, las categorías perseguidas o reducidas a la esclavitud: indios, negros, judíos, mujeres, niños, etc. Esta ascensión a la dignidad de las poblaciones despreciadas o sometidas está lejos de haber concluido; tal vez no llegue a estarlo nunca. Pero paralelamente a esta inmensa labor de civilización, si la civilización en efecto es la constitución progresiva del género humano como un todo, toma cuerpo un proceso basado en la fragmentación y la división: grupos enteros, incluso naciones, reclaman ahora, en nombre de su infortunio, un trato particular. Nada hay comparable, ni en las causas ni en los efectos, entre los gemidos del gran adulto pueril de los países ricos, la histeria miserabilista de determinadas asociaciones (feministas o machistas), la estrategia asesina de Estados o de grupos terroristas (como Serbia o los islamistas) que esgrimen el estandarte del mártir para asesinar con total impunidad y saciar su voluntad de poder. Todos a su nivel, sin embargo, se consideran víctimas a las que se debe reparación, excepciones marcadas por el estigma milagroso del sufrimiento.

Aunque a veces se solapen, el infantilismo y la victimización no se confunden. Se distinguen uno de otra como lo leve se distingue de lo grave, lo insignificante de lo importante.

1. Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc*, París, Seuil, 1983.

Consagran no obstante esa paradoja del individuo contemporáneo pendiente hasta la exageración de su independencia pero que al mismo tiempo reclama cuidados y asistencia, que combina la doble figura del disidente y del bebé y habla el doble lenguaje del no conformismo y de la exigencia insaciable. Y así como el niño, por su débil constitución, dispone de unos derechos que perderá al crecer, la víctima, por su sufrimiento, merece consuelo y compensación. Hacerse el niño cuando se es adulto, el necesitado cuando se es próspero, es en ambos casos buscar ventajas inmerecidas, colocar a los demás en estado de deudores respecto a uno mismo. ¿Es preciso añadir que estas dos patologías de la modernidad no son en ningún modo fatalidades, sino tendencias, y que es lícito soñar con otros modos de ser más auténticos? Pero la flaqueza y el miedo son inherentes a la libertad. El individuo occidental es naturalmente un ser herido que paga el insensato orgullo de pretender ser él mismo con una precariedad esencial. Y nuestras sociedades, al haber abolido las ayudas de la tradición y relativizado las creencias, obligan por decirlo de algún modo a sus miembros a buscar refugio, en caso de adversidad, en las conductas mágicas, los sustitutos fáciles, la queja recurrente.

¿Por qué es escandaloso simular el infortunio cuando no nos está afectando nada en particular? Porque se usurpa entonces el lugar de los auténticos desheredados. Y éstos no reclaman derogaciones ni prerrogativas, sino sencillamente el derecho a ser hombres y mujeres como los demás. En eso estriba toda la diferencia. Los pseudodesesperados quieren distinguirse, reclaman favores para no ser confundidos con la humanidad corriente; los otros reclaman justicia para convertirse sencillamente en humanos. Por eso mismo hay tantos criminales que se ponen la máscara del torturado con el fin de perpetrar sus crímenes con la absoluta buena conciencia de ser unos canallas inocentes.

Por último esa exaltación del réprobo, de la cual sabemos desde Nietzsche que es el patrimonio del cristianismo, culpable en su opinión de haber divinizado a la víctima, esa consideración para con el débil, que él llama la moral de los esclavos, y que nosotros llamamos humanismo, puede degenerar a su

vez en perversión cuando se transforma en amor de la indigencia por la indigencia, en la ideología caritativa, en victimización universal en la que no hay más que afligidos ofrecidos a nuestro buen corazón, nunca culpables.

En este final de siglo en el que los gobiernos de los oprimidos se han transformado en su mayoría en regímenes de arbitrariedad y de terror, una desconfianza tenaz pesa sobre los desfavorecidos, sospechosos de querer transmutarse en verdugos, de preparar su desquite. La izquierda histórica (que hay que distinguir de los partidos que se reivindicán como tal), heredera del mensaje evangélico, ha conseguido imponer al conjunto del mundo político el punto de vista de los desfavorecidos; pero con demasiada frecuencia se ha estrellado en el amanecer posrevolucionario, en la transformación ineludible del antiguo explotado en nuevo explotador. Movimientos de liberación, sublevaciones, levantamientos populares, luchas nacionales, todos parecen condenados al despotismo, a la reproducción de la iniquidad. ¿Para qué sublevarse si es para repetir lo peor? Y el gran crimen del comunismo consiste en haber descalificado para mucho tiempo el discurso de la víctima. Tal es la dificultad: ¿cómo seguir acudiendo en ayuda de los dominados sin ceder ante los impostores de todo tipo que se apropián del discurso victimista?

Primera parte

¿Es el bebé el porvenir del hombre?

1. EL INDIVIDUO VENCEDOR O LA CONSAGRACIÓN DEL REY POLVO

Si de mí hubiera dependido no nacer, indudablemente no habría aceptado la existencia en condiciones tan irrisorias.

DOSTOIEVSKI, *El idiota*

Como la modernidad, cuya columna vertebral forma, el individuo nace en Europa en la perplejidad. Proveniente de la Edad Media, donde el orden social prevalece sobre los particulares, emerge en los albores de los Tiempos Modernos cuando la persona privada va imponiéndose poco a poco a cualquier forma de organización colectiva. Sustentado por la idea cristiana de la salvación personal, ennoblecido por la ruptura cartesiana que asienta tan sólo sobre el cogito el ejercicio del conocimiento y de la reflexión, el individuo es un producto reciente de nuestras sociedades y aparece entre el Renacimiento y la Revolución. Siguiendo los pasos de Tocqueville, se suele celebrar en él el resultado de una doble liberación: de la tradición y de la autoridad. El individuo pondría en tela de juicio aquélla en el nombre de la libertad, y rechazaría ésta en el de la igualdad de condiciones propia de la democracia. Negándose a dejarse dictar su comportamiento por una ley externa, ambicionaría salir de la esclavitud mental que sometía antaño a los humanos al pasado, a la comunidad o a una figura transcendente (Dios, la Iglesia, la Monarquía). Nada hay más grandioso al respecto que la definición kantiana de la Ilustración como la salida del hombre «fuera del estado de minoría de edad en el que se mantiene por su propia culpa» y la conquista por cada cual de su propia autonomía, es decir del coraje de pensar por sí mismo sin estar dirigido por otro. Con la propagación de la Ilustración y el uso público de la razón, la humanidad estaría dispuesta a salir de la tosquedad de las épocas an-

teriores para acceder a su propia mayoría de edad (convertida entonces casi en sinónimo de modernidad).

Por muy seductora que fuera, esta esperanza nunca ha sido ratificada (nunca tampoco desmentida). A partir de Benjamin Constant, el individuo es problemático y no triunfante, portador tanto de las mayores esperanzas como de los mayores temores. Y ninguno de los teóricos ulteriores del individualismo se desembarazará de un cierto pesimismo. El individuo como creación histórica surge pues entre la exaltación y el desconcierto. Liberado de la arbitrariedad de los poderes por una batería de derechos que garantizan su inviolabilidad (por lo menos en un régimen constitucional), expía la autorización de ser su propio amo con una fragilidad constante. Hasta entonces en efecto los hombres se interperteneían a través de unas redes de relaciones y de reciprocidad que representaban una traba pero que también les garantizaban una condición y un lugar. Nadie era verdaderamente independiente, una serie de deberes y de servicios ataba a cada cual a sus prójimos, la sociabilidad era rica y variada. «La aristocracia», decía Tocqueville, «había hecho que todos los ciudadanos formaran una dilatada cadena que iba del campesino al rey; la democracia quiebra la cadena, pone cada eslabón aparte.» El estallido de las solidaridades arcaicas (del clan, de la aldea, de la familia, de la región) va a trastocar este estado de hecho. A partir del momento en que está libre de cualquier obligación y se sabe su propio guía bajo la única luz de su entendimiento, el individuo pierde al mismo tiempo la seguridad de un lugar, de un orden, de una definición. Al ganar la libertad también ha perdido la seguridad, ha entrado en la era del tormento perpetuo. Sufre en cierto modo por exceso de éxito.

SER UNO MISMO, ES DECIR CULPABLE

Esta oscilación entre la desazón y la alegría ya está presente en la lectura de las *Confesiones* de Rousseau, que constituyen la partida de nacimiento literario del individualismo contem-

poráneo. Y es mérito del genio del autor de *El contrato social* no sólo haber sido un fundador, sino haber anticipado, mediante el mero relato de su vida, el conjunto de esperanzas y callejones sin salida que acechan al hombre moderno. Como esas personas que se pasan la vida reparando su honor difamado, Rousseau redacta las *Confesiones* para corregir y restablecer la mala imagen que los demás han dado de él. «Sabía que me retrataban públicamente con unos rasgos tan poco semejantes a los míos y en ocasiones tan deformes que, a pesar de lo malo, respecto a lo cual no pretendía silenciar nada, sólo podía salir ganando mostrándome tal como era.»¹ Negándose a someterse ante la opinión, Rousseau magnifica su propósito: «Acometo una empresa sin parangón conocido y cuya ejecución jamás tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes a un hombre en toda la verdad de su naturaleza; y ese hombre voy a ser yo» (Libro primero, tomo I, pág. 33). Pues ese plebeyo, ese vagabundo aspira tanto a la verdad como a la singularidad y sabe que hay en ésta un alcance universal. Extrae un orgullo desenfrenado de ser diferente: «Siento mi corazón y conozco a los hombres. No estoy hecho como ninguno de los que existen. Aunque no valga más que ellos, por lo menos soy diferente» (*idem*, pág. 33). Así como Chateaubriand inicia sus *Memorias de ultratumba* inscribiéndose en un linaje, dando a conocer su genealogía: «Nací hidalgo», Rousseau pretende inaugurar una historia sin parecido ninguno: se prefiere único a su humilde nivel antes que grande dentro de la tradición. Como esta diferencia le aísla de sus semejantes —el Jean-Jacques que los hombres han forjado no es él—, tiene que dedicarse a su rehabilitación, rechazar la malevolencia y mostrarse ante los demás como se siente dentro de sí mismo.

Afirmarse como una conciencia a la vez cercana y diferente significa de entrada declararse culpable. Con Rousseau la autobiografía adopta la forma del alegato, de la interminable defensa que oponemos a los demás a lo largo de toda nuestra vida como si fuéramos culpables por el mero hecho de existir.

1. Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Livre dixième, Folio, Gallimard, tomo II, pág. 281 (*Las confesiones*, Barcelona, Planeta, 1993).

«Entramos en liza al nacer, salimos de ella al morir.»¹ Rousseau sin embargo –y en eso estriba su originalidad– mezcla dos culpabilidades: una alcanza a aquel que se rebela contra el orden social y sus leyes; la otra, más insidiosa, da fe de la alergia de cada cual a ser observado y juzgado por otro. La primera, que tiende a identificar al individuo con la figura del rebelde, del asocial, conocerá una interminable posteridad. Salirse de la fila, pretender «ser libre y virtuoso por encima de la fortuna y de la opinión y bastarse a uno mismo» (*Confessions*, Libro octavo, tomo II, pág. 100), significa por parte de Rousseau suscitar escándalo y reprobación, sobre todo entre sus amigos, que no le perdonarán su voluntad de ser diferente. Su existencia, por lo demás, se inicia con un desmán: un domingo, aún no ha cumplido los dieciséis años, al regresar demasiado tarde de un paseo y encontrar las puertas de Ginebra cerradas, decide fugarse por miedo a recibir una zurra. Podría haber permanecido en su ciudad natal, entre sus allegados, convertirse en un «buen cristiano, buen ciudadano, buen padre de familia, buen amigo, buen obrero, buen hombre en todas las cosas» (Libro primero, tomo II, pág. 78), pero se lanza a los caminos, rechaza la suerte a la que lo destinaba su nacimiento. Preocupado «nada más que por vivir libre y dichoso a su manera» (Libro octavo, tomo II, pág. 112), decidirá por sí mismo su destino exponiéndose a la reprobación por no decir al anatema. «Decidido a pasar en la independencia y la pobreza el poco tiempo que me quedaba de vida, apliqué todas las fuerzas de mi alma en quebrar las cadenas de la opinión y en hacer con arrojo todo lo que me parecía bien sin preocuparme en modo alguno del juicio de los hombres» (Libro octavo, tomo II, págs. 106-107). Aquel que ha tomado la determinación de «caminar en solitario por una senda nueva» tiene que estar preparado para padecer los celos y el resentimiento de la gente corriente. Lo que origina, en Rousseau, la certidumbre de una persecución universal: como ha desafiado al

1. Jean-Jacques Rousseau, *Les Réveries d'un promeneur solitaire*, Troisième Promenade, Garnier-Flammarion, pág. 58 (*Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 1988).

mundo, se figura que el mundo entero va a castigarlo uniendo sus fuerzas contra él. Como el peligro está en todas partes, incluidos los mimos y adulaciones de sus allegados, su voluntad de escapar al influjo de los demás no experimentará tregua ni descanso hasta el final. Al escribir las *Confesiones*, Rousseau en realidad está trabajando para su absolución. Al convocar al lector, como juez y testigo, está reuniendo información, juntando pruebas y documentos para responder de su empecinamiento en perseverar en su propia vía. Ser uno mismo significa presentarse bajo la doble figura del insurrecto y del acusado. Significa, a un tiempo, amotinarse y justificar el propio amotinamiento.

Tanto más cuanto que, tras haber dado el paso, Jean-Jacques descubre con espanto lo que se convertirá en el leitmotiv de todos los exploradores ulteriores del yo, la división del sujeto: «Nada hay más diferente de mí que yo mismo.» Al percibir humores, despistes, inconsecuencias que le extrañan, se trata inestable, sujeto a imprevisibles cambios. ¿Si el otro es mi semejante, soy acaso otro puesto que no me parezco a él? ¿Cómo ser plenamente uno mismo si uno ni siquiera sabe qué es? Rousseau sin embargo cuenta en este ámbito con un ilustre antecesor: cuando, más de un milenio antes que el padre del *Emilio*, san Agustín descubre la interioridad (siglos IV y V después de Cristo) percibe asimismo dentro de sí el desorden y la incoherencia, pero los relaciona con el pesar de la criatura aplastada por la omnipotencia de su creador. «En cuanto a mí, aunque bajo tu mirada me desprecio, considerándome ceniza y polvo, no obstante sé algo de ti que ignoro de mí (...) lo que sé de mí, lo sé porque tú me iluminas, y lo que ignoro, continuo ignorándolo hasta que mis tinieblas se vuelvan ante tu faz como un sol de mediodía.»¹ El interior del hombre es un abismo de misterio, de desconocido que sólo pertenece a Dios: «¿Qué soy pues, Dios mío? ¿Qué tipo de ser? Una vida cambiante, multiforme, rabiosamente desmesurada» (Libro X-17 [26], pág. 267). Tratar de penetrar en el fondo de uno mismo es estrellarse contra un muro de opacidad cuya llave sólo po-

1. San Agustín, *Les Confessions*, Libro X-5 (7), Seuil, según la traducción del latín de Louis de Mondalon, pág. 253 (*Confesiones*, Madrid, Alianza, 1994).

see el poder divino: «Me he vuelto para mí una tierra de desasosiego y de tanto y más sudor» (Libro X-16 [24], pág. 266). El Yo no es mío puesto que en lo más profundo de mi ser yace la alteridad absoluta, la trascendencia divina. Meterme dentro de mí significa por lo tanto encontrar a Dios «más íntimo a mí que yo mismo» y sólo un acto de amor ilimitado por el Altísimo permite salvar el foso, superar la falsedad, la ignorancia. (Agustín inaugura así de forma suntuosa el tema del amor loco, del amante que se prosterna ante la amada y se descubre polvo frente a ella, se juzga indigno de su atención. La intimidad más estrecha rubrica la distancia mayor, el tú y el yo jamás están en pie de igualdad.) Así pues, estas *Confesiones* no invitan a los sortilegios del conocimiento del propio ser sino a la conversión, al abandono de las «pestilentes dulzuras» del mundo, de las falsas dulzuras del placer por la única realidad que tiene valor, la de lo Divino, morador sagrado de mi fuero interno: «Tan sólo sé que para mí, no sólo fuera de mí sino también en mí, todo va mal sin ti y que cualquier opulencia que no sea mi Dios me es hambruna» (Libro XII-9 [10], pág. 373). En las tinieblas del corazón humano sólo la fe es fuente de verdad y de salvación. Para responder a la inmensidad de Dios, el creyente sólo dispone de un único recurso: la adoración absoluta.

Desde Agustín, inventor de la interioridad, a Rousseau, inventor de la intimidad, han transcurrido más de trece siglos, durante los cuales Europa se ha secularizado ampliamente. Aunque el autor de *La nueva Heloisa* todavía rinda pleitesía a un Ser Supremo, la desazón en su caso es tanto más fuerte en cuanto que sigue teniendo dimensión humana. Su desasosiego para justificar sus oscilaciones y sus vaivenes es para él una fuente de aflicción constante. Por mucho que postule que siempre es la misma persona a través de estados diferentes, se revela como un extraño para sí mismo, un ser disperso. Está exiliado de su propio ser. Como no se comprende, no puede esperar de los demás que le comprendan mejor o que manifiesten alguna indulgencia hacia él. El Yo es ese ser otro al que creo conocer, ese prójimo que me resulta el más lejano. («No sé lo que soy, no soy lo que sé» ya dijo en el siglo XVII el franciscano alemán Angelus Silesius). Cada uno de nosotros es varios a la vez, y esos varios no se

comunican entre sí. No somos dueños de nuestros afectos, la felicidad nos llega y nos rehúye sin que lo deseemos, nos impertuna cuando llega, nos aflige cuando se va, eso es lo que Rousseau constata, asustado, en el momento en que redacta con las *Confesiones* el manifiesto del hombre refractario. Si Rousseau no hubiera dicho más que eso, sería el mero continuador de Montaigne, que ya se había retratado dividido, contradictorio, obsesionado por sus piruetas, sus cambios repentinos. Pero Jean-Jacques va más lejos: lo que le saca de quicio es tener que legitimar su multiplicidad dentro de la unidad, es tener que explicar «el extraño y singular agregado de (su) alma». Ése es para él el drama original: nunca somos aceptados como tales en la inocencia de nuestra aparición. Tenemos que probar sin cesar lo que somos. Y es que entretanto un nuevo personaje infinitamente menos misericordioso que Dios se ha introducido en el diálogo de uno consigo mismo: el otro. San Agustín pisoteaba la raza ínfima de los hombres para realzar la gloria del Todopoderoso. Rousseau describe la humanidad sin Dios presa del peor tormento que existe, el de las valoraciones, el de los veredictos recíprocos que los hombres emiten unos sobre otros. Dios puede ser un juez terrible; pero al menos es único y justo. Con la humanidad me las tengo que ver con un juez multiforme, inasible, cuyas sentencias caen sobre mí a cada instante sin que pueda responder a ellas. *Nacer significa comparecer.*

EL BANQUILLO DE LOS ACUSADOS

Una segunda culpabilidad corroe pues al individuo: no la del agitador que se alza en contra del orden establecido (nada hay más conformista en nuestra época que pretender ser un rebelde, un inconformista), sino la del inculpaado que vive bajo la mirada de los demás y que nunca consigue librarse de su mentalidad inquisidora. El otro me impide gozar de mí mismo con total tranquilidad, en eso estriba su crimen; el otro es esa mirada fría, ese discurso acerbo que me disocia de mi propia existencia. San Agustín pretendía establecer la deuda absoluta

del hombre frente a Dios «hacia quien nadie satisfará la deuda que él, sin deber nada, satisfizo por nosotros» (Libro IX-13 [36], pág. 245). Rousseau descubre de una forma más terrible el infierno del hombre moderno: estoy en deuda con los otros, ante quienes tengo que rendir cuentas. Incluso si nuestro «verdadero Yo no está totalmente dentro de nosotros», incluso si nunca en esta vida conseguimos «gozar bien de nosotros sin el concurso del otro»,¹ este último es en primer lugar quien habla de mí sin yo saberlo, quien me objetiviza y, al hacerlo, me encierra en una imagen. Resulta de una arbitrariedad intolerable verse despojado de uno mismo de este modo, difamado, pisoteado y que una distancia tan grande se interponga entre la percepción que uno tiene de sí mismo y la que tienen los demás. Sucumbo, pues, bajo el peso de una acusación difusa que no puedo formular puesto que se dirige directamente al hecho de que soy: *existir significa expiar*, pagar indefinidamente la osadía de hablar en primera persona. El tribunal de los otros no pronuncia ninguna sentencia definitiva: aunque nunca se me condene, tampoco se me absuelve nunca, y así hasta mi último suspiro. Lo que Rousseau inventa y que gozará de un éxito sorprendente es lo siguiente: querer ser uno mismo no significa tan sólo tratar de conocerse, sino aspirar al reconocimiento de los otros (por hablar como Hegel), es decir colocarse bajo la autoridad despiadada de sus procuradores.

Si el proceso en la era democrática se ha convertido en la figura pedagógica por antonomasia, en la sobrecogedora síntesis de la aventura humana, se lo debemos a Rousseau: como él, consideramos los tribunales el lugar donde defender la causa más querida, es decir nosotros mismos. Obligados a probar nuestras aptitudes, tenemos que solicitar la aprobación de nuestros contemporáneos, convencerlos, conmové-los y por lo tanto colocar nuestro destino entre sus manos. En eso estriba nuestro infierno laico, nuestro juicio inicial en un sentido mucho peor que el juicio final del cristianismo. Por temor a ser mal comprendido, Rousseau llegará incluso a entre-

1. Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, Diálogo Segundo, en *Œuvres Complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1959, pág. 813.

garse él mismo a la justicia (escribiendo sus *Diálogos*), retomará el conjunto de las críticas de las que es objeto para absolverse mejor y describirse como un ser digno y virtuoso. El sueño disparatado en este caso es convertir al otro en inútil, eludir la instancia de la alteridad. Y la comunión con la naturaleza en Rousseau es el contrapunto exacto de su divorcio de los hombres. Puesto que no me pertenezco, que estoy diseminado en los demás, compuesto por lo que dicen y piensan de mí, constantemente tengo que reaprehenderme, que reunificarme. No sólo recuperar esa cosa extraña que soy para mí mismo y marcarla con el sello de mi personalidad, sino también los fragmentos de mi ser esparcidos entre los demás. Tarea enloquecedora: pues entregarse «a los insensatos juicios de los hombres»¹ significa transformar la propia existencia en una eterna apología, tratar de controlar, de enderezar esa imagen de uno mismo que flota por el mundo y nos convierte en prisioneros al aire libre.

Rousseau está tan lleno de sí mismo que sólo considera al otro como un ocupante y vive su presencia, incluso difusa, como una condena. Para empezar, ¿qué rostro presentar ante esa asamblea de inquisidores? ¿No se corre el peligro de confundirse con la apariencia que se le presenta para defenderse de ella? ¿No significa dar pie a los malentendidos, a las burlas, ofrecer de uno mismo un aspecto grotesco? (Al contrario de Chateaubriand, que esculpirá de sí mismo una estatua de mármol en sus *Memorias de ultratumba*, un maravilloso mausoleo de papel, Rousseau inaugura la figura profundamente moderna del hombre ridículo, desarmado, desfalleciente, desbordante de una sentimentalidad boba, feliz con cualquier cosa, a merced de las extravagancias de su humor, de las chiquilladas que se le antojan.) Nadie es pues soberano de sí mismo, sólo se sobrevive desgarrado: si Jean-Jacques desbroza un campo nuevo con respecto a Pascal y a Montaigne es porque con él *el individuo nace perseguido, presa de los demás*. Raramente se habrá asistido a una liberación surgida de entre tantas lágrimas y suspiros. Pero las líneas están establecidas y ya no cambiarán: Rousseau auto-

1. *Les Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit. pág. 66 (*Las ensañaciones del paseante solitario*).

biógrafo sigue siendo en efecto nuestro hermano de penas y emociones. Como él, siempre nos vemos decepcionados en nuestros anhelos y esperanzas: afirmarse como una persona libre y autónoma constituye un ideal tan costoso que parece más bien un sufrimiento y supone la enorme presión del juicio de los demás sobre nosotros. En este sentido, el tema de la conspiración siempre es en Rousseau la objetivación delirante de esa no pertenencia a uno mismo. En su disparatada misantropía, Rousseau presiente las enfermedades del individuo moderno, esboza los límites de un espacio en el que podemos reconocernos hoy en día. (La búsqueda de la serenidad recuperada, de un ámbito encantado en el que el mundo deje de tener derecho de ciudadanía, pasará por lo tanto en su caso por la expulsión de sus contemporáneos descritos en bloque como un ser único y espantosamente malvado: ya no queda ni un solo ser justo en toda la tierra, dirá en *Las ensoñaciones*, «la liga es universal», el género humano no es más que «la sociedad de los malvados» y la salvación, si tiene que llegar, vendrá de la posteridad, es decir de una alteridad que no existe todavía. Sólo ésta le vengará de la ingratitud humana, le consolará, y considera sus últimos escritos como «un depósito remitido a la Providencia». Lo que resulta asombroso en Rousseau es la acumulación, libro tras libro, de argumentos reiterados para convencerse de su bondad y persuadirse de la maldad del mundo. Como si, liberado de los demás, siguiera molestándolo su recuerdo, y no consiguiera coincidir consigo mismo, cerrar esa herida en su corazón).¹

UNA VICTORIA PÍRRICA

Desde Jean-Jacques Rousseau, las coerciones que pesan sobre cada uno de nosotros no han dejado de intensificarse y ello en proporción a nuestra liberación. A medida que el indivi-

1. Jean Starobinski analizó magistralmente estos temas en *Jean-Jacques Rousseau, la Transparence et l'Obstacle*, Gallimard, 1971 (*Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus, 1983), así como Tzvetan Todorov en *Le Frêle Bonheur*, Hachette, 1985 (*Frágil felicidad*, Barcelona, Gedisa, 1986).

duo, todavía enmarcado en el siglo XIX y a principios del siglo XX, se ha ido desembarazando poco a poco de las trabas que le molestaban conquistando nuevos derechos, paradójicamente su inquietud no ha hecho más que aumentar. Olvidemos por un instante las determinaciones de clase y de cultura y concentrémonos en la persona abstracta. Por lo menos Rousseau, cuando se sentía desgraciado, podía incriminar al oscurantismo de su tiempo, a la arbitrariedad de la monarquía, de la Iglesia, a las cábalas de sus amigos filósofos (efectivamente, como Voltaire y Diderot, fue acosado por sus escritos, perseguido, desterrado, aunque amplificara sus desgracias con una mórbida suspicacia). Por lo menos tenía la posibilidad de retratar a los poderosos de su época como torturadores empeñados en su destrucción. Pero ¿y hoy en día? ¿A qué instancia acusar de mis penas? Pues en la dilatada lucha que, desde el final del Antiguo Régimen, viene enfrentando al individuo con la sociedad, ésta es la que ha retrocedido dejando de intervenir en nuestras vidas y de dictarnos nuestro comportamiento.

Por supuesto, todavía es posible competir entonces en la exageración, en la paranoia y acusar a un oscuro sistema de todos los males que nos afligen, invocar una conspiración mundial tanto más perniciosa cuanto que avanza oculta. Como veremos más adelante, la ideología victimista no es más que la inversión de la teoría de la Mano Invisible: tras el caos de los hechos y de los acontecimientos hay un destino malvado empeñado en nuestra desgracia, que trata de herir y de humillar a cada uno de nosotros en particular. Cuanto más libre se pretende el sujeto moderno y más trata de extraer exclusivamente de sí mismo sus razones de ser y sus valores, más propenso estará, para liberarse de la duda y de la angustia, a invocar un *fatum* cruel, un desorden premeditado que lo mantiene bajo su autoridad y lo destruye de forma subrepticia. Este ardid de la razón malvada, esta obsesión por la maquinación, sólo puede ir en aumento con los progresos de una independencia siempre reivindicada, pero tan pesada, tan dolorosa que busca escapatorias, incluso mágicas o disparatadas.

Cómo no percatarse en efecto de que la victoria del individuo sobre la sociedad es una victoria ambigua y que las liber-

tades concedidas a éste –libertades de opinión, de conciencia, de elección, de acción– son un regalo envenenado y la contrapartida de un mandamiento terrible: *a partir de ahora a cada cual le incumbe la tarea de construirse y de encontrarle un sentido a su existencia*. Antaño, las creencias, prejuicios, costumbres no eran sólo odiosas tutelas; protegían contra el azar y los imprevistos, garantizaban, a cambio de la obediencia a las leyes del grupo o de la comunidad, una cierta tranquilidad. El hombre del pasado podía perfectamente someterse a todo tipo de mortificaciones, de sacrificios que nos parecen hoy en día odiosos, éstos le garantizaban un lugar, le insertaban en un orden inmemorial en el que estaba vinculado a los demás a través de todo tipo de deberes. Por lo tanto contaba con un reconocimiento y estaba investido de una responsabilidad limitada. Mientras que el hombre moderno, liberado en principio de cualquier obligación que no se haya asignado él mismo, sucumbe bajo la carga de una responsabilidad virtualmente sin límites. Eso es el individualismo: el desplazamiento del centro de gravedad de la sociedad hacia el particular, sobre quien descansan a partir de ahora todas las servidumbres de la libertad. Arrinconando las verdades reveladas y los dogmas, la persona privada tal vez se haya engrandecido; en primer lugar se ha debilitado, al quedar aislada de cualquier punto de apoyo. Expulsada del cascarón protector de la tradición, de los usos, de las observancias, acaba sintiéndose más vulnerable que nunca.

Puesto que ya no podemos decir como Aristóteles que «todos los seres a partir de los primeros instantes de su nacimiento están, por decirlo de algún modo, marcados por la naturaleza, unos para mandar, otros para obedecer», tenemos que admitir que el individuo está indeterminado e inacabado a la vez. No está predestinado, todavía no es todo lo que ha de ser. Su futuro es imprevisible, es decir abierto y por hacer. Al ser capaz de «perfectibilidad» (Rousseau), también puede decaer, vegetar, hundirse en la mediocridad. Su existencia no está escrita de antemano, pertenece al orden de la sorpresa, tiene que irse forjando él mismo a tientas y en la incompletitud. No tendrá más significado que el que él quiera darle. Es

individualista cualquier sociedad en la que no sólo el sujeto es la unidad de valor fundamental, sino en la que la posibilidad de conducir la propia vida como se quiera está abierta para todos sin distinción de estatus, sexo, raza o nacimiento. Y la suma de las voluntades individuales libremente asociadas dentro de un espacio público es lo que forma el núcleo del sistema político y democrático.

A partir de ahora mi suerte sólo depende de mí: imposible descargar sobre una instancia exterior mis deficiencias o mis errores. Con respecto a mi propia soberanía: si soy mi propio dueño, también soy mi propio obstáculo, único contable de los reveses o de los aciertos que me atañen. Así es la conciencia desdichada del hombre contemporáneo: frente a cualquier derrota, entregarse a la autocrítica, al examen de conciencia, establecer la lista de los fallos, de los errores que desembocan en la misma constatación, ¡es culpa mía! El cristianismo ya había convertido la estancia sobre la tierra en un enfrentamiento despiadado entre la salvación y la condena, en la antecámara del paraíso o del infierno (con esa especie de recuperación póstuma que es el purgatorio, de creación tardía en la historia de la Iglesia). Nuestras vidas de hombres laicos no están menos divididas entre la posibilidad de alcanzar el éxito o de fracasar. Con las diferencias agravantes siguientes: para nosotros todo se juega aquí abajo, en un espacio de tiempo muy corto; y mientras la religión establece de antemano los valores que hay que honrar, nosotros mismos promulgamos nuestros criterios de fracaso o de éxito, corriendo el riesgo de que los demás no los reconozcan (unos optan por el enriquecimiento material, otros por el ideal del hombre de bien, o también por la serenidad interior). El freudismo, indudablemente, ha destronado al sujeto del pedestal en el que le había colocado el siglo XIX, ha humillado efectivamente al hombre y ha despojado al Yo de sus prerrogativas de monarca absoluto, ha abierto en su reino brechas y abismos vertiginosos. Tal vez también haya regalado a cada cual una batería inagotable de disculpas y de pretextos (mi infancia desgraciada, mi madre indigna) para explicar sus actos. Pero en modo alguno ha contribuido a exonerar al individuo. Éste ha perdido en

efecto parte de sus poderes, pero ni un ápice de sus deberes. Después de Freud, aunque el hombre haya dejado de ser su propio soberano, sigue siendo responsable de sí mismo y no puede rectificar sus errores descargándolos sobre un inconsciente rebelde o un superego tiránico. Antes de confrontarse con el mundo, tropieza en primer lugar consigo mismo, con ese núcleo de complejos y neurosis que tendrá que ir desentrañando para progresar. Curiosa paradoja: cuanto más conscientes nos volvemos de nuestra imperfección, más se acumula sobre nuestras espaldas una responsabilidad que nada puede eludir y que convierte a cada uno de nosotros en fuente de unos actos cuya repercusión es incalculable. Es la convergencia de estos dos fenómenos lo que es algo único, y la conciencia de nuestra debilidad cada vez más débil va pareja con una carga cada vez más pesada. (Pensemos sencillamente en todas esas profesiones, piloto de aviación, maquinista de tren, conductor de camión, ayudante de laboratorio o médico, cuya más mínima flaqueza está preñada de unos perjuicios desproporcionados.)

TODOS IGUALES, TODOS ENEMIGOS

A esa carga se le suma otra: la competencia de todos contra todos, consecuencia de la igualación de las condiciones. Se reprobaba antaño la absurda obligación de creer en un Dios único o de inclinarse ante un personaje de alto rango, se fustigaba los inmerecidos privilegios de la cuna y de la fortuna, la opresión de una casta o de una clase. Pero no hay peor enfrentamiento que el que se da entre los individuos que compiten cuando aspiran colectivamente a las mismas metas. La envidia, el resentimiento, los celos y el odio impotente, más que viles defectos de la naturaleza humana, son consecuencia directa de la revolución democrática. La competencia es lo que, al legitimar la ambición, el éxito, la posibilidad de cada cual para, en derecho, dedicarse a la carrera de su elección, ha legitimado también la guerra sorda que entablan los hombres entre sí, ora

despechados ora dichosos, según su suerte. Es ella, la que, al prometer a todos riqueza, felicidad, plenitud, alimenta la frustración y nos incita a no declararnos nunca satisfechos con nuestra suerte. Eso, unido al veneno de la comparación, al rencor fruto del éxito espectacular de unos y del estancamiento de otros, arrastra a cada cual a un ciclo interminable de apetitos y de decepciones. Todos apuntamos hacia las primeras filas pero, a ese nivel, sólo hay sitio para unos pocos, y los vencidos tienen que soportar a los gloriosos del momento, a la espera de poder relanzar la apuesta, de volver a poner los títulos en juego. En una sociedad igualitaria, el éxito de una minoría y el marasmo de los demás resultan intolerables: puesto que somos semejantes, esa superioridad es un escándalo. En los tiempos modernos, nos dice Tocqueville, los hombres suelen estar a menudo agitados, inquietos: «Han destruido los privilegios de unos pocos y se encuentran con la competencia de todos. El límite ha cambiado de forma más que de sitio.»¹

Indudablemente, en la ciudad es donde el discurso de la rivalidad, del desafío, es más duro. La moda de la ecología tal vez no sea ajena a ese cansancio, a esa inmensa fatiga que de tanto en tanto nos invade en la gran ciudad. Atravesar los lugares públicos, codearse con las multitudes, enfrentarse a centenares de rostros significa comprobar a cada instante la propia debilidad y envidiar, por contraste, a las personalidades conocidas que son objeto, vayan donde vayan, de un reconocimiento inmediato. Arrojado a la calle, el individuo se siente expropiado de sí mismo. Presa del miedo a pasar inadvertido, aspira contradictoriamente a convertirse en todo. ¿Cómo no suscribir aquí el epigrafe de la película *Taxi Driver*? «En cada calle hay un individuo que sueña con ser alguien. Es un hombre solo, abandonado por todos y que trata desesperadamente

1. Sobre la rivalidad mimética que afecta a los dobles y a los semejantes, imposible no remitir al extraordinario comentario de René Girard en *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, 1961 (*Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985). Sobre el sufrimiento del *ethos* meritocrático; consultar asimismo *Le Sacrifice et l'Envie*, Calmann-Levy, 1992, de Jean-Pierre Dupuy, un discípulo de Girard.

de probar que existe.» Por lo menos en el campo, junto a los bosques y los prados, no estoy obligado a justificarme. Que la naturaleza, como subrayó Goethe, sea para el hombre de la ciudad «el gran calmante del alma moderna» se debe a que encarna una regularidad, una armonía que contrasta con el caos, lo arbitrario de las metrópolis. La inconcebible, la espantosa energía de una ciudad me confronta con una fuerza superior que me estimula tanto como me oprime. En la naturaleza recreada que es la nuestra, esta naturaleza del postsalvajismo, el ciudadano busca un remanso de paz, una breve suspensión de las preocupaciones y de las penas: en ella nadie le provoca, le desasosiega ni atenta contra su integridad. Cada cosa está en su lugar y transcurre según un ritmo previsible. En esos paisajes modelados por la mano del hombre me relajo, me recupero, permanezco «ligado a mí mismo» (Rousseau). Pero, salvo si se opta por una vida de ermitaño, la soberanía de la que gozo en esos parajes solitarios es una soberanía gratuita puesto que no está alimentada ni discutida por los demás. Y del refugio en el que me había emboscado tengo que salir algún día para volver a mi siglo y enfrentarme a mis contemporáneos.

Pues antes de vender su fuerza de trabajo en el mercado, antes de cualquier dificultad social o política, cada cual tiene que empezar por venderse como persona para ser aceptado, para conquistar un lugar que nadie le reconoce en un mundo que no le pertenece. Nuestro sufrimiento en tanto que occidentales estriba en que lo referimos todo a esta ínfima unidad, a este diminuto átomo social, el individuo, provisto de una única antorcha, su libertad, desbordante de una única ambición, él mismo. La falta de confianza en uno mismo no es sólo el rasgo distintivo de una personalidad débil o neurótica, es el síntoma de un estado en el que las personas no dejan de fluctuar, como las cotizaciones de las materias primas en la Bolsa, al albur de los valores más o menos importantes que les atribuye la opinión, es decir el tribunal más versátil que darse pueda. Un día al alza, un día a la baja, de lo único que estamos seguros es de la inestabilidad de nuestra situación. Y en eso consiste la desgracia del *has been*, del que tuvo su oportunidad y la perdió, en comprobar que su destino ha quedado sellado

de una vez y para siempre. (De ahí procede el culto muy particular que rendimos a las estrellas, esas divinidades revocables de las sociedades igualitarias a las que adoramos y a las que quemamos sin vergüenza, y que nos ofrecen la ilusión de bastarse a sí mismas, de encarnar una promesa de redención mundana.)

LOS LAMENTOS DEL HOMBRE CORRIENTE

¿Qué es la queja? La versión degradada de la sublevación, el discurso democrático por excelencia en una sociedad que nos permite vislumbrar lo imposible (la fortuna, la expansión, la felicidad) y nos invita a no declararnos nunca satisfechos con nuestro estado. Quejarse es una manera reticente de vivir, de sacar partido de nuestro hastío, de nuestro abatimiento, de no pactar nunca con todo lo que en la existencia tiene que ver con lo maquinal, lo manido. «Conozco a un inglés», decía Goethe, «que se ahorcó para no tener que vestirse cada mañana.» En la jeremiada, la criatura no es más que un reproche encarnado, un No vivo: proclama su desdicha, pone al cielo por testigo, abomina de su estancia en la tierra. Este «dolorismo» de principio se convierte casi en una convención para subrayar que no nos dejamos engañar por lo que nos aniquila (el tiempo que pasa, la salud precaria, los imponderables del destino). Pero la queja también es una discreta llamada de socorro: para impedir que un malestar degenera en sufrimiento basta a veces con una oreja que escucha.

A fin de cuentas, ese discurso refractario está tan extendido en toda la escala social que se agota en sí mismo, se resuelve en una turbulencia superficial. «¡Esto ya no puede durar más!» ¿Cuántas veces se dice esto precisamente para que todo siga como antes? Para determinadas personas la queja es un modo de vida, y la verdadera vejez, la de la mente, empieza cuando, a los veinte o a los sesenta años, uno ya sólo es capaz de intercambiar con los demás pesares y gemidos, cuando deplorar la propia vida, difamarla, sigue

siendo el mejor medio de no hacer nada para cambiarla. «No podría tener ninguna profesión en este mundo a menos que se me pagara en función del descontento que siento hacia él» (Joseph Roth). Si uno lamenta caer a veces en la queja, es porque ésta se degrada muy deprisa complaciendo las pequeñas miserias. Esta forma de no doblegarse ante el orden de las cosas se convierte entonces en la forma charlatana de la renuncia.

EL SÍNDROME DEL CLON

Otra decepción espera al hombre moderno: creerse único y descubrirse corriente. En un mundo de órdenes y de jerarquías, el individualismo era una experiencia pionera llevada a cabo por personalidades excepcionales que osaban emanciparse de los dogmas y de las costumbres para adentrarse solas en lo desconocido. Leonardo, Erasmo, Galileo, Descartes, Newton abalizaban senderos en la noche, desbrozaban los tópicos, oponían a los prejuicios de su época la audacia fundadora de una ruptura. Y así nació el individualismo como tradición del rechazo de la tradición. Esos grandes reformadores perfilaban un tipo de humanidad diferente, sugerían otra relación con la ley, con el pasado, con la trascendencia. Pero al volverse norma, el individualismo se ha banalizado, se ha confundido con lo corriente ambiental. La persona privada indudablemente triunfa, pero perdida en la multitud también mengua y, como ya había observado Benjamin Constant, ve cómo decrece su influencia a medida que goza apaciblemente de su independencia. No es más que un fragmento que se toma por un todo junto a otros todos que a su vez también son sólo fragmentos. Cada cual se cree irremplazable y ve a los demás como una multitud indistinta, pero esta creencia queda inmediatamente eliminada por idéntica pretensión de todos. Y yo y yo: todos somos egos cuyo amor propio está en carne viva.

El desenlace de esta aventura es que los hombres a partir de ahora se parecen en su forma de querer distinguirse. El de-

seo de desmarcarse es precisamente lo que los acerca, en esa distancia es donde se afirma su conformidad. La fascinación romántica por el ser de excepción –el loco, el criminal, el genio, el artista, el disoluto– es fruto de este miedo al estancamiento en la gregariedad, en el prototipo del pequeño burgués. «No soy como los demás», tal es el lema del hombre del rebaño. Pues el castigo al que se expone el individuo contemporáneo consiste menos en el encarcelamiento o la represión que en la indiferencia: no contar para nada, no existir más que para uno mismo, seguir siendo eternamente un «pre-alguien» (Evelyne Kestenberg) que los demás captan como una presencia, no como un interlocutor. (Al escribir *El hombre invisible*, en 1952, Ralph Ellison insistía sobre la transparencia de sus compatriotas negros en los Estados Unidos, pues su color de piel les volvía intercambiables y carentes de identidad. Este estado de muerte social, salvando las distancias, es la pesadilla que virtualmente acecha a cada uno de nosotros.) De ahí procede ese «narcisismo de las pequeñas diferencias» (Freud) cultivadas con un esmero tanto más maniático cuanto que llevamos todos más o menos la misma existencia, de ahí esa batalla para llamar la atención de nuestros semejantes, el empeño rabioso en hacer que se hable de nosotros, incluso recurriendo a los medios más extravagantes. Ésta es la experiencia de la masificación en una sociedad donde los particulares no son nada porque el individualismo lo es todo.

Nada hay más sintomático a este respecto que la depresión engendrada por la sociología. Esta disciplina es maestra de humildad en la medida en que coloca a cada cual bajo la luz de las grandes magnitudes y reduce nuestros gestos más íntimos a estadísticas. Con la sociología me vuelvo previsible, mis actos están escritos de antemano, cualquier espontaneidad es la mentira de un orden que se escribe a través de mí. Desmiente de forma flagrante el sueño de una libertad que se despliega siguiendo únicamente el ritmo de mis impulsos: ¿para qué inventarme puesto que una «ciencia» me dice lo que soy y lo que seré, haga lo que haga (cosa en la que la sociología es tan descriptiva como prescriptiva)? Con la sociología soy expulsado de mi pretensión a lo inédito, a lo nuevo. Uno, por

ejemplo, cree ser un amante refinado cuyo corazón sólo vibra por mujeres excepcionales; se entera por una encuesta que comparte con el 75 % de sus compatriotas del mismo ámbito profesional los mismos gustos. Uno creía trascender cualquier definición particular, cualquier determinismo preciso: las elecciones amorosas no hacen más que subrayar su pertenencia de clase. Con la sociología, la única libertad consiste en actuar como los demás, en ser a la vez conforme y equivalente.

Por último, el poder de hacer lo que a uno le dé la real gana, la voluntad de realización personal, chocan con una contradicción: me construyo junto a los otros, pero también con ellos. No me edifico sin apoyarme en ejemplos, modelos próximos o lejanos que me ayudan, pero asimismo me arrastran a una peligrosa desposesión. Todos los hombres pretenden hacerse a sí mismos sin la ayuda de nadie, pero todos se saquean y se desvalijan descaradamente: estilos de vida, formas de vestir, de hablar, costumbres amorosas, gustos culturales, uno jamás se inventa sin adherirse a unas pautas de las que se va desgajando poco a poco como de una ganga. Crearse significa en primer lugar copiar: con cada pensamiento, con cada gesto, experimento la huella de los otros en mí. Estoy hecho de todos esos otros como ellos están hechos de mí. Cada cual se sueña fundador y se descubre seguidor, imitador. Sin contar aquellas zonas marginales en las que el Yo desaparece en el rumor anónimo, en la indiferenciación del Señor Cualquiera, del «Herr Omnes» de Lutero. Nuestras sociedades viven obsesionadas por el conformismo, porque se componen de individuos que alardean de singularidad pero alinean su comportamiento con el de todos.

El individualismo contemporáneo oscila pues entre dos movimientos: la reivindicación de la autosuficiencia que el norteamericano Jerry Rubin ha resumido en una fórmula sobrecogedora: «Tengo que quererme lo suficiente para no necesitar a otro para ser feliz»;¹ y el vértigo del plagio en todas

1. En sus *Ensoñaciones*, Rousseau decía ya esta frase terrible: «Me quiero demasiado a mí mismo para poder odiar a alguien» (*op. cit.*), forma de confesar

direcciones que transforma a cada cual en veleta, así el Zelig de Woody Allen, en glotón mimético a merced del caos exterior, engullido por unas imágenes que imita como un mono, siempre desesperadamente otro a falta de ser él mismo sea lo que sea (es sabido que, por ejemplo para Barrès, el individualismo en el orden de la persona equivalía a una catástrofe análoga al cosmopolitismo en el orden de la nación: el peligro del desmenzamiento, del desorden, del desarraigo). De ahí esos comportamientos aberrantes, esa mezcla de patetismo y de ridículo que conforma lo común de nuestras existencias: el desprecio aparente por los demás y la búsqueda ansiosa de su aprobación, el rechazo de la norma y la angustia de ser diferente, la aspiración a distinguirse ligada a la felicidad de sentirse arropado por la multitud, la afirmación de que no se necesita a nadie y la constatación amarga de que nadie nos necesita, ya que la misantropía va pareja con la mendicidad vergonzante del apoyo de los demás, etc. Sin olvidar esas *estrategias del disimulo ostentoso* que consisten en ocultarse para ser visible, en callar para hacer un ruido ensordecedor, en imponerse por la ausencia. Para acabar, cada cual se descubre extranjero en su propia morada, llena de intrusos que hablan en lugar de uno, desposeído de sí en el momento en que creía estar expresándose en su propio nombre. «No sé hacia qué lado volverme, soy todo lo que no puede hallar salida», se lamenta el hombre moderno» (Nietzsche, *El Anticristo*).

EL CANSANCIO DE SER UNO MISMO

Una doble tarea esperaba antaño a quienes aspiraban al hermoso título de hombres y mujeres libres: tenían que aislarse de la muchedumbre aborregada y que esforzarse para llegar a convertirse en lo que querían ser. Al desertar de los

que tal vez nunca haya amado. Con Rousseau nace este sueño de la insularidad del ego para el que cualquier otro es un parásito en el mano a mano delicioso de uno consigo mismo.

territorios trillados, se daban de frente con los poderes establecidos y se exponían a sus represalias, se moldeaban luchando contra la preponderancia de una forma de vida, de una fe, de un valor. Nada de eso sucede hoy en día: el estado de individuo en Occidente no constituye únicamente un fenómeno colectivo, sino que es algo que se le otorga a cada cual antes incluso de haber empezado a vivir. Soy así en cierto modo antes de haber hecho cualquier cosa, y este privilegio lo comparto con millones de otros seres en pie de igualdad. Esta libertad concedida y no conquistada cae sobre nuestras cabezas como una ducha helada: estamos condenados a ser individuos, en el sentido que Sartre decía que estamos condenados a la libertad. Y puesto que este estatuto es tanto un derecho como un deber, el individuo tenderá a olvidar sus deberes y a esgrimir sus derechos, no parará hasta pisotear esta libertad que le exalta tanto como le estorba. Vano, vago y vulnerable: así se descubre, mientras que todo el mundo le asegura que es el nuevo monarca de este fin de siglo. Y su dificultad de ser sigue siendo constitutiva del ideal que es el suyo.

Último vuelco: el sujeto triunfante, tras haber eliminado los obstáculos que se levantaban en su camino, se ve a sí mismo a partir de ahora como la víctima de su propio éxito. Ese valiente condotiero que se había alzado contra los poderes establecidos y que proclamaba a los cuatro vientos su derecho de hacer lo que le viniera en gana acaba desesperado por haber ganado. Ayer denunciaba las intromisiones intolerables del contrato social; ahora acusa a la sociedad de abandonarlo a su suerte. Lo que ocurre es que está en falso: su triunfo parece una derrota. La rebelión del Ser Único contra la muchedumbre, los burgueses, los filisteos no carecía de ambigüedad: estos colectivos denostados le conferían también, a través de su opresión, una cierta entidad. El impedimento era un coadyuvante, el obstáculo una fuente de fuerza, una incitación a la resistencia. Ahora el Ser Único está resentido con el mundo entero por autorizarle a ser él mismo, por haber dejado de interferir en sus decisiones, y anhela una dosis de prohibición, algunos tabúes.

Una vez más Rousseau anunció genialmente esta tendencia

cuando, llegado a una edad avanzada, el pesar por no haber gozado de todos los placeres que ansiaba su corazón le dicta las frases siguientes: «Me parecía que el destino me debía algo que no me había dado. ¿Con qué fin haberme traído al mundo con unas facultades exquisitas para dejarlas hasta el final sin emplear? El sentimiento de mi valor interno, haciéndome consciente de esta injusticia, en cierto modo me compensaba de ella y me hacía derramar unas lágrimas que complacido dejaba fluir.»¹ Hay en la aspiración a ser uno mismo tanto anhelo de felicidad y de plenitud que la existencia genera inevitablemente la decepción. *La vida siempre tiene la estructura de la promesa*: esta «promesa del alba», retomando la expresión de Romain Gary, no puede cumplirse, las mil maravillas con las que nos deslumbra sólo llegan con cuentagotas. En definitiva, siempre nos «timan» y nuestra existencia se vuelve contra nosotros como una secuencia de desastres, de ocasiones perdidas. «Estaba hecho para vivir y muero sin haber vivido.»² A partir de ahí cada uno de nosotros puede formularse en voz baja este agravio: me merezco algo mejor, me deben una compensación. Lo que ahora federa a los hombres es un mismo malestar ante su identidad, una misma queja ante las injusticias del destino puesto que sólo pueden culparse a sí mismos de su infortunio. Incluso cuando triunfa, al individuo le gusta creerse vencido: en su victoria sospecha que algo esencial se ha perdido, el calor matricial de la tradición, la tutela protectora de la colectividad. Su desamparo es el resultado de una avanzada y no de una derrota y le gustaría, vencedor, seguir siendo considerado como un perseguido.

Queda claro: el individualismo es una ficción tan insuperable como imposible. Aunque la transparencia para con uno mismo sea una engañifa, el yo una mentira piadosa, parece difícil retroceder a una concepción orgánica del estado social, a una visión de la sociedad como una gran alma colectiva que nos aliviaría de la preocupación de construirnos. Por mucho que se humille al sujeto, se le rebaje de todas las maneras posi-

1. *Les Confessions*, Livre neuvième, *op. cit.*, tomo II, pág. 179.

2. *Réveries*, Seconde Promenade, *op. cit.*, pág. 47.

bles, sigue siendo, con todas sus ridiculeces y miserias, nuestro único instrumento de medida, nuestro valor central, y, siguiendo a Habermas, no confundiremos la inconclusión de la modernidad con su fracaso. El deseo de ser dueño y responsable de uno mismo, de ser «una persona y no nadie» (Isaiah Berlin) sigue siendo fundamental. Contra este ideal hay que confrontar incansablemente las diversas falsificaciones que circulan hoy bajo el nombre de individualismo y que rubrican el desvanecimiento y no el florecimiento del sujeto.¹ No es menos cierto que cualquier vida de hombres y de mujeres libres no es más que una sucesión de recaídas, de fugas hacia la cobardía, la rutina, la sumisión. A la famosa pregunta de Stendhal: «¿Por qué no son felices los hombres en el mundo moderno?», podemos responder: porque se han liberado de todo y se dan cuenta de que la libertad es insoportable de vivir. Así como la liberación posee una especie de grandeza épica y poética cuando nos libera de la opresión, la libertad, porque compromete y obliga, nos tiraniza a través de sus exigencias. Esta promoción es asimismo una maldición: por este motivo hay tantos hombres y mujeres que se consuelan recurriendo al neotribalismo, las drogas, el extremismo político, los misticismos de pacotilla. Por este motivo el individuo moderno, desgarrado entre la necesidad de creer y la necesidad de justificar sus creencias, es asimismo un apóstata profesional, el nómada de los transfuguismos continuos, aquel que en el transcurso de una única vida abraza y abjura de montones de fes e ideas, mediante adhesiones tan efímeras como intransigentes. *La historia del individuo no es más que la historia de sus abdicaciones sucesivas*, de las mil argucias con las que trata de burlar el requerimiento de ser él mismo. «Perpetua e irremediabilmente obsesionado por su contrario»,² es la suma de las divisiones y de los sobresaltos que jalonan su carrera.

1. «¿Cómo puede la idea de sujeto presentarse a la vez como crisol potencial de ilusiones eventualmente peligrosas y como valor insuperable?», pregunta Alain Renaut en *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989, págs. 18-19 (*La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993).

2. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, 1983, pág. 28 (*Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987).

Por suerte, para aplacar nuestras heridas existe un universo mágico, un delicioso refugio donde buscar consuelo y alivio. Sabemos desde Max Weber (y Marcel Gauchet) que vivimos en el universo del desencanto. Iniciado por el judaísmo, que fue el primero en romper con las divinidades paganas para imponer un Dios único, reforzado por el cristianismo, prolongado por la revolución de Galileo, quien matematizó la naturaleza, el desencanto es lo que permitió el nacimiento de la razón instrumental, de la técnica y de la ciencia modernas. Gracias a él hemos dejado de creer que detrás de cada fenómeno había una fuerza maligna o benéfica y por el contrario vemos en su lugar un hecho susceptible de cálculo y por lo tanto de dominio. Asimismo el desencanto es lo que viene alimentando desde la época romántica toda una crítica contra la sociedad industrial culpable de haber profanado lo que era sagrado, de haber sometido sentimientos, valores, paisajes, recursos naturales al sesgo gélido del beneficio y de la explotación. El progreso capitalista se pagaría pues con una terrible despoetización y, desde hace dos siglos, todos los movimientos de sublevación han esgrimido el estandarte del entusiasmo y de la emoción contra la racionalidad empobrecedora. La constatación es exacta, aunque merece ser matizada en un punto: a esta dureza de las condiciones, a esta frialdad, el sistema liberal ha contraatacado con un invento absolutamente original, el consumismo. El ocio, la diversión, la abundancia material constituyen a su nivel una tentativa patética de reencantamiento del mundo, una de las respuestas que la modernidad aporta al sufrimiento de ser libre, al inmenso cansancio de ser uno mismo.

2. EL REENCANTAMIENTO DEL MUNDO

... el método americano encanta a los seres sencillos y entusiasmo a los niños. Todos los niños que conozco razonan como americanos en cuanto se trata del dinero, del placer, de la gloria, del poder o del trabajo.

GEORGES DUHAMEL, *Scènes de la vie future*

Los hermosos juguetes mecánicos que son una tentación para la puerilidad eterna de los adultos.

E. LEVINAS, *Difficile liberté*

Cuando Émile Zola describe la primera visión de los grandes almacenes parisienses Au Bonheur des Dames (La felicidad de las señoras) de una joven provinciana, Denise, a últimos del siglo pasado, recupera espontáneamente el vocabulario del éxtasis amoroso: «Aquella casa enorme toda para ella le henchía el corazón, la mantenía emocionada, interesada, olvidada del resto»¹ (pág. 42). «Y jamás había visto algo así, estaba petrificada de admiración en la acera» (pág. 44). Trastornada por la ingeniosidad de los mostradores, la exposición de las sedas, de los satenes, de los terciopelos de tonos delicados, por «aquel incendio de telas», la joven está literalmente poseída en cuerpo y alma: «En aquella hora nocturna, con su resplandor de hoguera, el Bonheur des Dames la poseía por completo. En la gran ciudad negra y muda, en aquel París que ella desconocía, el almacén ardía como un faro, parecía encarnar él solo la luz de la vida de la ciudad» (pág. 65). La intuición de Zola en esta novela que pretende ser «el poema de la actividad moderna» y narra en primer lugar la guerra entre el comercio grande y el pequeño, consiste en haber comprendido que el desarrollo industrial no sólo es explotación y destrucción de la naturaleza sino también y ante todo productor de lo maravi-

1. *Au bonheur des dames*, Émile Zola, París, Garnier-Flammarion, 1971, cronología y prefacio de Colette Becker.

lloso. Consiste en haber puesto de manifiesto que la profusión de mercancías abría en Europa una carrera ilimitada al deseo. Pues la tentación y sólo ella es lo que empuja a las mujeres hacia «esos hogares de candente luz» para «alegrarse los ojos», aturdirse, perder la cabeza, arruinarse en trapos.

LA ABUNDANCIA IRREFUTABLE

Entre usted en un supermercado, en un hiper, recorra las calles comerciales de una ciudad: de inmediato se da usted cuenta de que ha penetrado en el Jardín de las Delicias, en el Paraíso terrenal. Todos los sueños de la Edad de Oro acariciados antaño por los hombres están reunidos aquí. La inmensidad del lugar, la variedad extraordinaria de los productos expuestos, los torrentes de luz, los kilómetros de anaqueles, el ingenio de los escaparates son dignos de una utopía viva. Si alguna vez una profecía se ha cumplido, es aquí (en el sur del Sahel, durante mucho tiempo corrió una leyenda que decía que las aceras de Europa eran de oro). Esos templos del mercado cantan la victoria de la ciudad capitalista moderna sobre la escasez. Ahí está el resultado de aquellos míticos años de *Les Trente Glorieuses*¹ (Los treinta gloriosos) que liberaron a las masas occidentales de la miseria y de la necesidad y que pusieron al alcance de cualquiera una opulencia digna de Sardanápalo.

En una lámina célebre, el *Luikkerland*, el país de Cucaña flamenco, Brueghel el Viejo representa a tres personajes ahitos, mórbidamente tumbados al pie de un árbol con una expresión de beatitud absoluta. Cerca, un cerdo se pasea con un cuchillo clavado en el lomo, listo para ser cortado a rodajas y comido; una oca yace en una bandeja de plata a la espera de ser devorada; las barreras del cercado son longanizas y un huevo abierto, dotado de dos patas, con un cubierto plantado en él, deambula entre los durmientes. Una montaña de pudín

1. Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses*, Pluriel, 1979.

separa el *Luikkerland* del mundo real. Toda esta escena campestre refleja saciedad, contento, la naturaleza generosa que provee a las necesidades de los hombres y les dispensa del esfuerzo. Imaginemos a nuestros tres durmientes arrancados de su sueño y brutalmente trasplantados a este final de siglo, a la planta de alimentación de un hipermercado: se quedarían probablemente anonadados ante la diversidad, comprenderían con espanto que los hombres de las sociedades de penuria sólo tienen sueños de pobres, sueños ridículos. ¿Qué reformador social, en sus ensoñaciones más disparatadas, habría podido imaginar semejante profusión?

En el amontonamiento de riquezas de unos grandes almacenes hay exceso de todo y ese exceso resulta aplastante. La mirada enloquecida y guiada por una iluminación fastuosa que mana a raudales de todas partes no puede abarcar el conjunto de los manjares ofrecidos a la codicia. Antes de elegir tal o cual objeto, de dejarse embriagar por la sinfonía de colores y de marcas –pues todo en este despliegue está clasificado, ordenado, dispuesto según una estrategia de la visibilidad absoluta–, uno se embriaga de los bienes que no adquirirá y que se limita a acariciar con la mirada. Ser consumidor significa saber que en los escaparates y en las tiendas siempre habrá más de lo que uno pueda llevarse. No hay quien domine esta jungla de tesoros que sugiere unos gastos monstruosos, una gigantesca máquina de producción y de organización, una infinidad de posibilidades (en Estados Unidos cada individuo dispone como media de un millón de productos a su alcance). En esas catedrales de lo superfluo nuestro error no consiste en desear demasiado sino, como decía Fourier, en desear demasiado poco. Si la pobreza, según santo Tomás, es carecer de lo superfluo mientras que la miseria es carecer de lo necesario, todos somos pobres en la sociedad de consumo: carecemos forzosamente de todo puesto que hay de todo en exceso.

La magia de los grandes almacenes estriba en liberarnos de la servidumbre de las necesidades inmediatas para sugerirnos una multitud de otras necesidades: el único placer es el de querer lo que no se necesita. Las maravillas acumuladas no

responden aquí a ninguna lógica de lo útil, sino que remiten a lo milagroso, a la fecundidad sin fin. (Ése es exactamente el papel del buffet libre en los grandes hoteles o en los clubs de vacaciones, basado en el principio del despilfarro, es decir en el de conjurar la penuria a través de los signos de la prodigalidad.) No se acude a estos pandemóniums con la única finalidad de hacer la compra sino para constatar que todo está al alcance de la mano. Se va para comprobar que el dios de la riqueza existe, que se la puede tocar con la mano, acariciar, olisquear. Lo que sorprende, lo que subyuga, es esa intimidad inmediata con el lujo desde los primeros pasos. Se huele aquí un aroma a Tierra Prometida donde la miel y la leche fluyen en abundancia, donde la humanidad por fin se redime de sus debilidades.

¿Cabe decir que este prodigio se ha banalizado y que el espectáculo de los centros comerciales o de las avenidas elegantes de nuestras ciudades ya no despierta nada en nosotros? Es así en parte: pero igual que hay compras rutinarias y gastos suntuosos que producen un fuerte aflujo de satisfacción, basta con que sintamos la amenaza del fantasma de la recesión (o con viajar a cualquier país pobre) para apreciar en su justo valor el privilegio inaudito del que gozamos. *No hay un más allá de la abundancia, ésta es irrefutable.* Con ella el mundo se divide entre Estados donde los escaparates están llenos y Estados donde están vacíos. Aquéllos son a priori cálidos y amigables, éstos fríos y hostiles. Y hacía falta toda la hipocresía de un tipo determinado de intelectuales alemanes occidentales para deplorar, los primeros días tras la caída del Muro en 1989, que sus compatriotas del Este avanzaran «como una horda enfurecida (...) en apretadas filas hacia las relumbrantes baratijas» de los supermercados occidentales (Stefan Heym) o lamentar que el levantamiento cívico quedara ahogado por un voto en favor del plátano o del chocolate (Otto Schilly).¹ Mussolini definía el fascismo como el horror hacia la vida cómoda. Pero ¿quién incluso entre los profetas de la nueva frugalidad estaría dis-

1. Citas procedentes de una correspondencia de Tzvetan Todorov, *Lettre Internationale*, junio de 1990.

puesto a cambiar nuestra prosperidad actual por la relativa escasez que antes era lo corriente? Pues sin esos maravillosos artefactos que son nuestras bañeras, nuestras neveras, nuestros mullidos muebles que nos ahorran fatigas y suavizan nuestra condición, languideceríamos. La mejor prueba de ello es que los países del Sur y del Este sólo nos envidian una cosa: ni nuestros derechos del hombre, ni nuestra democracia, ni mucho menos aún los refinamientos de nuestra cultura, sino únicamente la plenitud material y las proezas de nuestra tecnología. El tibio infierno de nuestros países «infectados de bienestar» es un sueño paradisiaco para millones de hombres. Porque nuestro modo de vida presumiblemente no podría extenderse al conjunto de la humanidad, tal cual, sin grandes daños para el entorno, porque podría desaparecer un día tras un descalabro económico, sigue siendo una excepción prodigiosa (y altamente dispendiosa). Durante la guerra del Golfo, en Arabia saudí, las tropas americanas protegían el acceso a los pozos de petróleo, las fuerzas árabes (egipcios, saudíes, marroquíes) el acceso a La Meca. ¡Allá cada cual con sus lugares sagrados!

LAS PASCUAS PERPETUAS

Se ha dicho del consumismo que consagraba el instinto de propiedad llevado al límite, el sometimiento de los hombres a las cosas. Pero vivimos menos en una cultura de la posesión que de la circulación: los bienes tienen que pasar, su destrucción está planificada, su obsolescencia programada (Vance Packard). Mientras que la posesión presupone la permanencia, nuestros objetos sólo poseen la seducción de lo efímero, de las series breves, pasan de moda deprisa, inmediatamente suplantados por otros nuevos que brillan unos instantes antes de desaparecer a su vez. Sólo los adquirimos para usarlos y volver a comprar otros. La depreciación ha de ser rápida, general, pues nuestra riqueza depende de la dilapidación y no de la conservación. ¿Acaso, cuando se producen disturbios ur-

banos, no hay que interpretar el pillaje salvaje, el placer de saquear los grandes almacenes, de incendiar los automóviles, como una profunda conformidad con la lógica del sistema? El saqueo es un homenaje involuntario tributado a nuestra sociedad puesto que las mercancías están destinadas a ser suprimidas y reemplazadas. Los vándalos son consumidores apresurados que queman las etapas y que desde el primer momento van directamente al término del ciclo: la devastación. Tal vez nuestro mundo sea materialista, pero al insólito modo de la reprobación, puesto que nos impulsa ante todo a deshacernos de lo que nos pertenece, a embriagarnos con la demolición tanto como con la adquisición de los objetos. Lo único que dura de verdad son los residuos, condenados a una especie de eternidad grotesca: la esperanza de vida de un pañal de bebé es de unos 72 años, dicen, ¡ y en la ciudad de San José, en California, se ha abierto un museo de la basura!

La desaparición es eufórica porque anuncia el albor de una renovación. Lo que resulta prodigioso en el caso que nos ocupa es que las cosas mueran para renacer: su desintegración está técnicamente calculada, su durabilidad sería un fastidio, nos privaría de ese placer embriagador, un mundo que cambia para evitar que cambiemos nosotros. El consumo es una religión degradada, *la creencia en la resurrección infinita de las cosas cuya Iglesia es el supermercado y la publicidad los Evangelios*. Todo pasa salvo el propio pasar, que nunca cesa. Y en este sentido hay que entender la función de la moda como parodia de la modernidad: ruptura e innovación. Pero la ruptura es suave y la innovación minúscula: es casi siempre lo mismo que vuelve bajo diferente disfraz. Necesitamos cosas nuevas que se asemejen a las viejas y que nos asombren sin sorprendernos. La novedad se ejerce esencialmente en lo que se refiere a los accesorios, a las pequeñas modificaciones (cuya variedad constituye a veces un obstáculo paradójico a la hora de comprar). Esta agitación equivale en última instancia casi a una inmovilidad, y cuanto más se suceden las modas y los chismes a una velocidad vertiginosa, más estático parece todo en su conjunto. Basamos una apariencia de perennidad en lo perecedero: y la función de

este tumulto superficial consiste en tejer una continuidad sin fallas, en rellenar los agujeros de nuestra historia, en coser los retales inconexos del tiempo, en distraernos para no desorientarnos.

Hay un momento capital en el ciclo: el que celebra la aparición del objeto cada semana, cada día, en la televisión y en los medios de comunicación. Monomando para bañeras con un nuevo reloj de cuarzo estanco, nuevos zapatitos musicales para recién nacidos, nuevas pantallas acústicas que dan más relieve al sonido, una vez más, se trata, como siempre, de celebrar el encuentro entre lo sorprendente y lo ya conocido. Cuando el objeto aparece y resplandece magníficamente antes de marchitarse es su día de gloria, su estado de gracia, una consagración llena de promesas. Aquí es donde el ingenio técnico-científico de nuestra sociedad encuentra su legitimidad. Cada hora que pasa, el dios Innovación va agregando al inmenso batiburrillo de cosas existentes esas fruslerías cuya originalidad suele reducirse al añadido de un detalle en el que supuestamente estriba toda la diferencia. Se trata de un proceso sin fin que consiste en amalgamar lo inédito con lo conocido, una inagotable providencia que inunda profusamente los catálogos y las vitrinas de esos abalorios que nos divierten y nos tranquilizan. La fiesta del progreso no se detiene jamás, nos evita el doble callejón sin salida de la angustia –no hay vacío– y de la saturación, el deseo es estimulado sin cesar.

Las multitudes no sólo acuden a las tiendas llenas a rebozar de paquetes y de regalos para vestirse, alimentarse, amueblarse y calentarse, sino también para probar el sabor de la felicidad, para aquietar su desasosiego. Ese mundo que, en su excentricidad, alcanza a veces una especie de belleza paradójica, no nos plantea ninguna dilema, sólo aporta respuestas, tiende hacia nosotros una mano siempre llena. Esos centros de arrobamiento que son las galerías comerciales, los Megamarts de la Suburbia americana, dan fe de una duración que no es la de la vida corriente, sugieren una perpetuidad de recursos, una inagotable fuente de provisiones y de beneficios (el mayor *shopping center* de los Estados Unidos está en Minneapolis y ocupa una superficie equivalente a la de ochenta y

ocho campos de fútbol).¹ Y si para muchos existe la melancolía de los domingos es porque ese día todo está cerrado, por lo menos en la mayoría de los países de Europa, porque la actividad está suspendida, las persianas de los comercios bajadas: nos encontramos entregados a nosotros mismos, a nuestro «sentimiento de insuficiencia»,² vagando por las calles abandonadas, sin animación. Y aunque el respeto del domingo, como pensaba Tocqueville, tal vez nos distraiga de las cosas materiales, también aguijonea nuestro apetito, hace que la semana se nos vuelva atractiva puesto que podemos gastar y comprar a placer.

SUBLIMES ESTUPIDECES

En un pequeño principado de clima suave, nos cuenta E.T. Hoffmann, vivían numerosas hadas que llevaban a cabo «los prodigios más agradables» en aldeas y bosques. Un día, el nuevo soberano decide instaurar la Ilustración, manda «talar los bosques, canalizar el río para volverlo navegable, cultivar patatas, construir carreteras y vacunar contra la viruela». Para acompañar estas medidas, su primer ministro le aconseja limpiar el Estado de «todas las personas que hacen oídos sordos a la voz de la razón» y particularmente de las hadas «enemigas de la Ilustración» que no dudan en propagar, «bajo el nombre de poesía», un veneno secreto que hace que las personas se vuelvan inútiles para el servicio de la Ilustración. La policía irrumpe en el palacio de las hadas, se las lleva a la cárcel, confisca sus caballos alados y los transforma en animales útiles cortándoles las alas. Pero las hadas, por descontado, siguen hechizando el principado y enfrentándose con su encanto y su fantasía a la pesada administración estatal.³

1. Según Pascal Dupont, *La Bannière étiolee*, Paris, Seuil, 1993, pág. 220.

2. Karl Abraham, *Les Névroses du dimanche*, en *Œuvres complètes*, Paris, Payot, 1989, tomo II, págs. 70-71.

3. «El pequeño Zacarías», historia citada y narrada por Michael Lowy y Robert Sayre, *Révolte et Mélancolie*, Paris, Payot, 1992, págs. 48-49.

¡Qué lástima que Hoffmann no viviera en la actualidad! Habría asistido a lo que le parecía inconcebible en su época: la reconciliación de lo cuantificable con lo maravilloso, de la Ilustración con el Romanticismo. Muy lejos estamos ahora del espíritu de cálculo racional que, según Max Weber, conformaba el *ethos* del capitalismo en sus inicios: la producción mercantil está puesta al servicio de una hechicería universal, el consumismo culmina en el *animismo de los objetos*. Con la opulencia y sus corolarios (el ocio y la diversión), se pone a disposición de todos una especie de encantamiento barato. Los productos expuestos a la venta en nuestros templos comerciales, con una precisión casi milimétrica y según un consumado arte de la presentación, no son seres inertes: viven, respiran y, cual espíritus, poseen un alma y un nombre. Es misión de la publicidad darles una personalidad a través de una marca, *conferirles el don de lenguas*, transformarlos en personitas parlanchinas, sosas o alegres y que, generalmente, prometen una gran felicidad. No hay entidad, por trivial que sea –escoba-cepillo, secamanos, aparato electrodoméstico– a la que no haga reír, llorar o gemir, pues transfigura todo lo que toca. No es sorprendente pues que, tanto en la televisión como en la radio, la irrupción de un espacio publicitario suene como un trompetazo, de que el volumen suba, de que el tono pase de la seriedad a la euforia; no hay que sorprenderse de que desde primeras horas de la mañana todos los canales mediáticos derramen ríos de ficticia amabilidad. Todas esas maravillas que se pretenden colocarnos nos son presentadas como si de tantos otros pequeños criados se tratara, preparados para ayudarnos, para liberarnos del esfuerzo, para aliviar nuestras preocupaciones. Tenemos así a Mister Proper, semejante al duende de la leyenda, que aparece armado de un frasco y limpia la casa de arriba abajo; las galletas Chipsters de la marca Belin que suplican que alguien se las coma, el tarro de la mantequilla de Elle et Vire que nos espeta: «Una vez me haya utilizado, para evitar que pierda mis propiedades de untabilidad, guárdeme inmediatamente en la nevera», los suspiros de placer que emite el cubo de la basura provocados por Sansonette, una marca de ambientador, los quejidos de su

horno eléctrico, que implora ser limpiado con Décapfour, y, en fin, todo un coro de hombres y mujeres de todas las edades que, con un rollo de papel higiénico Le Trèfle en la mano, canta las delicias de un mundo que huele a vainilla, a lavanda, a mentol.

En los siglos XVI y XVII, nos dice un historiador, todo el mundo estaba firmemente convencido de que las calamidades, las muertes y sobre todo las enfermedades eran obra de fuerzas ocultas que detentaban el poder de actuar sobre los elementos, de prodigar salud y enfermedad, que, en resumidas cuentas, todo el mundo estaba más poseído que hechizado. Una certidumbre presidía todos los comportamientos, «que la naturaleza no obedece a unas leyes, que todo en ella está animado, es susceptible de voliciones inesperadas y sobre todo de inquietantes manipulaciones por parte de aquellos y aquellas que conspiran con los seres misteriosos que dominan el espacio sublunar y son por tanto capaces de provocar desvarios, dolencias y tempestades».¹ De ningún modo hemos abandonado este «pensamiento prelógico» que rige nuestras relaciones con los objetos cotidianos. Hay quien se sorprende, viajando por Asia, al ver a los camioneros adornar con flores sus vehículos, dedicarles una deferencia y un respeto que, por lo general, se suelen reservar a una divinidad. Esta forma de tratar a una máquina como una posible extensión del propio ser o de atribuirle «una emanación positiva o maléfica», según la expresión del psicoanalista hindú Sudhir Kakar, no es exclusiva de los pueblos de Oriente puesto que también nosotros introducimos en cualquier bebida gaseosa o caramelo voz y vida.²

Todos los utensilios que nos rodean son fetiches, sustancias dotadas de fuerzas que hay que saber dominar. Al contrario del usuario, que permanece pasivo y que sólo tiene que dejarse llevar, el producto es activo, sociable, cálido: casa «inteligente», teléfono intuitivo, reloj parlante, automóvil que dice «cintu-

1. Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Pluriel, Fayard, 1978, pág. 86 (*El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989).

2. Sudhir Kakar, *Enfance et société en Inde*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pág. 86.

rón» cuando uno olvida abrochárselo, aparatos que se ponen en funcionamiento con una palmada, despertador que obedece a la voz. El objeto es un amigo, ni más ni menos. «Cómeme», «bébeme», «alquilame», nos imparte la orden de consumirlo con toda la impaciencia de la pareja que se entrega. Está a nuestra disposición, nos desea ardientemente. Adquirirlo significa darse a sí mismo los medios de mejorar la propia existencia, de actuar sobre el mundo. Estas mercancías múltiples que hacen el bien al mismo tiempo que nos van bien, están en realidad más vivas que nosotros. Si para Galileo el lenguaje de la naturaleza estaba escrito bajo forma matemática, el lenguaje del consumo está escrito bajo forma mágica: procede por sincretismo salvaje, abre las puertas de su panteón a los residuos de los mitos, leyendas, religiones e ideologías, que manipula a su conveniencia. Todo nuestro universo tecnológico está asediado por lo oculto, por causalidades disparatadas o fabulosas. La publicidad es asimismo una forma risueña de brujería. Sin tregua ni descanso trata de que las cosas conspiren para nuestra satisfacción y eleven a cada uno de nosotros a la altura de un monarca que merece un servicio perfecto. «Nadie se esmera tanto como yo», como dice el depilador de *Calor*. Por eso la mujer y el recién nacido son dos de los motivos más recurrentes de las imágenes publicitarias: el ansia compradora calcada de un eros insaciable, la invitación a la felicidad encarnada en unos rorros extáticos. Pareja indisociable admirablemente unida en ese espacio publicitario de BMW en el que un bebé trata de asir un hermoso seno turgente: Acuérdense de su primer airbag.

EL ASCETISMO DEL OCIO

Antaño el ocioso intentaba tomar sus distancias respecto al universo mezquino del trabajo y del enriquecimiento. Su ostentosa inactividad traslucía una muy aristocrática rebeldía contra la regularidad de los días y la reducción del ser humano a asalariado. Su propósito estri-

baba menos en una denuncia de la moral burguesa que en abstenerse de ella, y se distinguía de la multitud atareada no haciendo nada. En nuestra época, en la que los signos del trabajo y del ocio se confunden, surge un nuevo tipo humano: el ocioso hiperactivo, siempre al acecho, lanzado al asalto de la Babilonia de la diversión. Vacaciones inteligentes, *farniente* dinámico, hedonismo aplicado, una movi-
lización permanente rompe la alternancia clásica del frenesí y de la monotonía, de la fiesta y del trabajo. Y así como el trabajo corre el riesgo de convertirse en el último refugio de la élite —el desprecio patricio por la tarea se invierte y se vuelve exaltación del trabajo—, es posible que el tiempo libre sea dentro de poco la maldición de los pobres, el destino de la plebe condenada a los panes y a los juegos.

Hay rigor y casi ascetismo en nuestra búsqueda devoradora de todas las ocasiones de diversión, una falsa indolencia que reconcilia dos morales antagonistas: la de la inutilidad absoluta y la del estrés. Distraerse hoy en día es una obligación: no sólo un entreacto que rompe la pesadez del trabajo sino potencialmente el único tiempo de referencia que modela en profundidad el ritmo de nuestras existencias (y la distracción tiene sus tribus, sus ritos, sus periódicos y hasta incluso sus metrópolis).¹ Pascal se burlaba amablemente de aquellos nobles ansiosos de evadirse de sí mismos que se entregaban a la caza, a la guerra, a los placeres, pues «un rey sin diversiones es un hombre lleno de miserias» (*Pensées*, edición Brunschvicg, pág. 142). Todos hemos accedido hoy en día a aquella dignidad real del tedio; como para los príncipes de antaño, el reposo absoluto significa para nosotros un suplicio. No hay mejor prueba que la de esos jubilados que siguen levantándose a las 6 o las 7 de la mañana, conservando los hábitos horarios adquiridos a lo largo de una vida en la oficina o en la fábrica. El ocio no es pereza y menos aún «esa paz esencial de las

1. Marc Fumaroli dedicó un espléndido fragmento a La Meca americana del juego y del kitsch, «Las Vegas», en *L'Etat culturel*. Bernard de Fallois, 1991, págs. 214 y siguientes.

profundidades del ser» que propugnaba Valéry, se traduce en la imposibilidad de estar sin hacer nada. Por doquier las prisas, la urgencia, la alarma al servicio de las mayores futilidades: en la televisión, la tiranía del reloj, regida por imperativos publicitarios, confiere a la sucesión de los programas un aire de urgencia absoluta. En ese medio el ludismo y el papanatismo se conjugan con la ética del acoso.

La existencia, decía san Agustín, es un combate entre lo esencial y «una avalancha de pensamientos frívolos». Nosotros hemos dado dos veces la vuelta a esta proposición: liquidamos lo esencial en nombre de lo insignificante y tomamos lo insignificante muy en serio. Hasta en sus momentos de descanso el hombre moderno sigue siendo «un trabajador sin trabajo» (Hannah Arendt) y forma este híbrido paradójico: ocioso inquieto, gozador estajanovista y epicúreo desbordado. ¿El ocio moderno? El arte de agitarse en un vacío disfrazado de exceso de surmenage.

TODO, Y AHORA MISMO

Como habrá comprendido el lector, la lógica consumista es asimismo y ante todo una lógica infantil que, además del vitalismo conferido a las cosas, se manifiesta bajo cuatro formas: la urgencia del placer, la habituación al don, el sueño de la omnipotencia, la sed de diversión.¹ La primera culmina con la invención del crédito que, como es sabido, ha trastornado nuestras relaciones con el tiempo y desbaratado nuestro sentido de la duración. Con el crédito pedimos prestado al futuro, que se convierte en nuestro nuevo socio, un goce graciosa-

1. Georges Duhamel, ya en 1930, en su libro sobre América (*Scènes de la vie future*, 1930), Erich Fromm, Jean Fourastié, Edgar Morin y sobre todo Jean Baudrillard han subrayado la estrecha correlación entre infancia y consumo. Sin embargo, ninguno ha sistematizado esa intuición, la ha resituado en una historia general del individuo. La mayoría prefiere ver en la sociedad mercantil un amplio sistema de distinción social, una estrategia de la elevación cuando no un nuevo orden de represión sutil pero tenaz.

mente anticipado del objeto deseado. El ahorro, nos enseña Daniel Bell, conformaba el rasgo dominante del capitalismo en sus orígenes: con el crédito, la moral puritana de los inicios se ha invertido transformándose en un hedonismo militante en el que la incitación a poseer sin tiempo muerto ni trabas se ha vuelto legítima e incluso aconsejable. Como en el famoso cuento, se trata de suprimir cualquier intervalo entre la formulación de un deseo y su realización: lo único que importa no es lo que puedo sino lo que quiero. «Donde usted quiera, cuando usted quiera», proclaman los cajeros automáticos de un banco francés. Aboliendo todo lo que en la vida supone espera, maduración, contención, el crédito ha vuelto a las generaciones de esta segunda mitad de siglo terriblemente impacientes. La extraordinaria sensación de despreocupación que desprenden retrospectivamente para nosotros los años sesenta y setenta procede de que aunaron el sueño libertario y el sueño publicitario: la liberación de todas las pulsiones sumada a la profusión de las mercancías. Toda una generación se acostumbró a ver sus más mínimas fantasías cumplidas sin tardanza, el principio del placer triunfó en un mundo que no sólo se somete a nuestras manías sino que se esfuerza por todos los medios en multiplicarlas. Ya no estamos educados como nuestros padres para ahorrar, calcular, renunciar, sino para tomar y reclamar. ¿Qué es un cliente? En lo tocante al servicio, lo mismo que el niño mimado en su familia, un reyecito que proclama: deseo y exijo. Todo tiene que ser accesible inmediatamente: como en ese relato de Lewis Carroll en el que un personaje grita antes de clavarse un alfiler y cicatriza cuando ni siquiera ha sangrado, cosechamos antes de haber sembrado lo que sea. El crédito oculta el sufrimiento de tener que pagar para obtener; y la tarjeta de crédito, aniquilando la materialidad del dinero, aporta la ilusión de la gratuidad. Se acabaron las penosas contabilidades: nuestra glotonería no se ve empañada por ningún desembolso intempestivo. La hipoteca del futuro es poca cosa comparada con la embriagadora felicidad de tener inmediatamente lo que se codicia. El pago efectivo –y un día llega, incluso dolorosamente bajo forma de reclamaciones, de recargos, de requerimientos judiciales, de embargos– queda remi-

tido a ese día lejano sin forma ni rostro que se llama mañana y que la pasión del instante aniquila sin compasión. Establecemos con nuestros bancos minipactos fáusticos en los que se nos pide, como Mefistófeles: ¡Firma y todo será tuyo!

DE LA FELICIDAD DE HEREDAR

La revolución del bienestar nos coloca a diario en el cálido ambiente navideño. Recuperamos en él la alegría de los más pequeños al pie del árbol el 24 o 25 de diciembre: los obsequios y los bienes proliferan a nuestro alrededor, repartidos por una mano tan benevolente como invisible. (Y las fiestas de Navidad propiamente dichas se traducen en una orgía adquisitiva, en una desvergüenza mercantil única en el año, que nos deja a todos al borde de la bancarrota.) Pero las ofrendas otorgadas por nuestras sociedades llegan a nuestras manos de forma impersonal, y ese don anónimo nos evita los humillantes gestos de agradecimiento. El orden establecido transpira entrega y generosidad por todos sus poros y su bondad llega incluso hasta el extremo de dispensarnos de sentirnos en deuda con él.

A este respecto, la desproporción entre el trabajo que efectuamos y los bienes que recibimos a cambio es total. Existe, en efecto, una injusticia cronológica del progreso, como comprendió Herzen, «puesto que los últimos en llegar se benefician del trabajo llevado a cabo por sus antecesores».¹ Nuestra prosperidad actual en Occidente se levanta sobre el sacrificio de las generaciones anteriores, que no pudieron gozar del mismo nivel de vida ni de un grado comparable de perfeccionamiento técnico. Respecto a lo que cada cual encuentra al nacer —infraestructuras varias, redes urbanas acabadas, centros hospitalarios punteros, por no hablar de las redistribuciones de todo tipo llevadas a cabo por el Estado providencia—,

1. Citado por Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Presses Pocket, pág. 130.

somos los niños mimados de una historia por la que no tenemos que pagar más precio que el de venir al mundo. Somos menos fundadores que beneficiarios ya que empezamos por cobrar una herencia enorme. Incluso para los más pobres, si comparamos nuestra situación con la de los siglos anteriores (o con la de los países del Sur), no hay ninguna relación entre lo que producimos mediante nuestro trabajo y lo que recibimos bajo forma de gratificaciones, cuidados, educación, transportes públicos, ocio. (Aunque histórica o geográficamente justa, la comparación no lo es socialmente: para los desheredados de los países desarrollados no es ningún consuelo saber que los campesinos del Sajel son más pobres que ellos o que su destino es globalmente preferible al de los hombres del siglo XVII. Con toda la razón, sólo se comparan con los felices y los elegidos de su sociedad.) Las grandes conquistas de la modernidad, la reducción de la jornada laboral, la eliminación de la mortalidad infantil, la mayor duración de la vida, la atenuación del esfuerzo físico, se consideran ahora no como adelantos extraordinarios sino como derechos adquiridos. «Un colegial americano», decía Henry Ford, «vive rodeado de un mayor número de objetos útiles que los que posee en su conjunto toda una aldea esquimal. Nuestros utensilios de cocina, nuestra vajilla, nuestro mobiliario componen una lista que habría llenado de asombro al más lujoso potentado de hace quinientos años.»¹

Evidencia cegadora: lo que nuestra sociedad honra a través de sus generosidades y sus munificencias es el mero hecho de que existamos. Como en esos juegos televisivos en los que siempre se gana algo, incluso cuando se pierde, vivimos en efecto en el mundo de la recompensa permanente sin reciprocidad. No sólo todos los intercambios en la galaxia mercantil dan pie a obsequios, descuentos y liberalidades, sino que constantemente nos felicitan, nos agradecen que hayamos tenido la amabilidad de nacer. Nuestra aparición en la tierra es un pro-

1. Henry Ford, *Mi vida y mi obra*, citado por Peter Sloterdijk, en *Critique de la raison cynique*, Cristian Bourgois, 1987, pág. 540 (*Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989).

digio que justifica la movilización de un ejército de diseñadores, de ingenieros preocupados por nosotros desde nuestros primeros vagidos y que miman en nosotros al futuro cliente. «Rhône-Poulenc le desea la bienvenida a un mundo mejor.» Consecuencia lógica: tendrían que pagarnos por vivir, la existencia tendría que dar lugar a retribución. (Ya en los años sesenta Marcuse exigía la gratuidad material, preludeo, en su opinión, de la autodeterminación integral de los seres humanos.) El asunto está en estudio y en Francia ya se ha propuesto una especie de subsidio mínimo para todos sufragado por el Estado y que acabaría de transformarnos en asistidos perpetuos.

UNA DEMANDA INSACIABLE

¿Qué es la técnica en sí, en tanto que voluntad de dominación de la naturaleza, si no la realización de nuestras fantasías infantiles cuando, dependientes y frágiles, nos soñábamos, en contrapartida, bebés omnipotentes? (Tras el estreno de la película americana *Cariño, he agrandado al niño*, historia de un sabio distraído que, tras un incidente de laboratorio, ve cómo su hijo de dos años crece varios metros y siembra el terror por el vecindario, muchos niños y niñas, preguntados por un reportero de la televisión,¹ confesaban su deseo de conocer una experiencia parecida para poder encararse con sus maestros y maestras, pegar a sus compañeros y, para algunos, incluso asesinar a todas las figuras de la autoridad, padres y profesores. Resultaba impresionante el contraste entre la candidez de los rostros y el horror de las palabras que proferían. La inocencia del niño, decía ya san Agustín, es producto de la debilidad de sus cuerpos, no de sus intenciones.) Pero la técnica, y ahí estriba su ingenio, permite escapar a las limitaciones del espacio y del tiempo, gozar de una ilusión de cuasiubicuidad. Desde el avión que en un abrir y cerrar de ojos nos transporta a la otra punta del planeta y transforma al viajero en una partícula in-

1. Antenne 2, enero de 1993.

grávida volando por encima del globo, hasta la conducción de un automóvil que nos hace dueños y señores de un bólido de varias toneladas, la técnica multiplica por diez nuestras reducidas capacidades, acentúa la desproporción que separa las fuerzas reales de un hombre de las vertiginosas posibilidades que le confieren sus utensilios.

Nos inviste de una soberanía absoluta cuyo símbolo queda materializado por esos jefes de Estado que con un dedo pueden provocar el apocalipsis nuclear. El más pequeño golpecito provoca un incendio general, libera unas energías colosales. De igual modo, el vademécum del nuevo nómada planetario, teléfono de bolsillo, ordenador portátil, fax, permite contraer la tierra como una cabeza de jibaro y comunicarse con cualquiera, en cualquier parte, en cualquier momento. Con esos aparatos a su vez miniaturizados, y que tal vez dentro de poco se reduzcan a minúsculos receptores insertados en el cuerpo, se miniaturiza el planeta, se reduce al tamaño de un juguete manejable a voluntad. La realidad parece una pasta que cada cual puede remodelar a su conveniencia. Triunfo de lo micro: reduciéndolo todo, nos confiere tamaño de titanes.

Diríase un cuento de hadas, exclama Freud, evocando la invención de las gafas, del telescopio, de la cámara de fotos, del gramófono.¹ Pues estas creaciones ponen al alcance de cualquiera los poderes atribuidos antaño únicamente a los magos o a los chamanes. Todos los delirios de grandeza, actuar a distancia sobre el mundo, vencer la gravedad, experimentar la omnipotencia del pensamiento, pueden ser satisfechos pulsando un botón, atravesando una célula fotoeléctrica. Hasta las puertas se abren automáticamente ante nosotros: como si nuestra conciencia gobernara directamente los objetos. ¿Qué es el progreso a ojos del consumidor? La forma superior de la magia. Estas prótesis fabulosas que tenemos a nuestra disposición no son sólo de una gran belleza e ingenio: su sofisticación llega al extremo de que no comprendemos su funcionamiento y no tenemos más remedio que confiar en ellas. Subirse a un avión, a

1. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971, págs. 38-39 (*El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1993).

un automóvil, tomar un medicamento significa creer en su solidez, en su eficacia, en su fiabilidad. De no ser por el crédito que otorgamos a todos estos auxiliares y reforzado por el uso, jamás nos atreveríamos a adoptarlos. La técnica también es un acto de fe. Para el profano, no hay menos misterio en un televisor o en un transistor que en la fórmula de un brujo que manda un hechizo (informática, electrónica son por lo demás esos términos cabalísticos encargados de designar lo inexplicable). La complejidad de las operaciones mentales necesarias para la fabricación de un sencillo chip de ordenador hace que estos instrumentos se vuelvan impenetrables para sus usuarios. Cosa que explica las relaciones de furia, de adoración y de juego que mantenemos con ellos, las súplicas que les dirigimos, los insultos y los golpes que les propinamos cuando nos hacen la afrenta de averiarse. Esos pequeños esclavos mecánicos nos sacan de quicio si se estropean: les exigimos una entrega sin fisura, y consideramos sus averías como una mala acción dirigida contra nosotros.

Así pues, no dominamos los instrumentos de nuestro dominio. Pero para vengarnos de sus deficiencias, de su estúpido y pertinaz secreto, contamos con un recurso imparable: la sustitución. Reproducible en serie, el objeto industrial tal vez sea sede de una combinación misteriosa, pero no es sagrado (sólo su precio es un obstáculo para su adquisición). Su destino es pasar y ser sustituido. La técnica nos fascina tanto como se ha banalizado. Y no manifestamos ninguna gratitud hacia los progresos asombrosos de la velocidad o de la medicina. Un retraso de unas decenas de minutos en tren nos escandaliza; un ascensor que tarda en llegar, un cajero automático demasiado lento nos sacan de nuestras casillas. En cuanto a la incapacidad de la ciencia para enfrentarse a todas las enfermedades, nos choca más allá de lo concebible: incurable es la única palabra obscena del vocabulario contemporáneo. Ya no vemos los adelantos increíbles llevados a cabo en los últimos cien años, sólo percibimos las carencias. El milagro de la invención perpetua se ha vuelto rutina. El progreso de las cosas atiza nuestra fiebre: exigimos cada día, en todos los ámbitos, rápidos perfeccionamientos. La técnica nos mantiene en la reli-

gión de la avidez: con ella lo posible se vuelve deseable, lo deseable, necesario. Se nos debe lo mejor. La industria, la ciencia, nos han acostumbrado a tanta fecundidad que echamos pestes cuando los descubrimientos escasean, cuando hay que diferir la satisfacción. «Es insoportable», exclamamos: rabieta de un chiquillo caprichoso que patalea delante de un juguete mientras grita: Lo quiero.¹

LA VIDA ES UNA FIESTA

«¿Qué puedo hacer? No sé qué hacer.» Esta conocida réplica de Anna Karina en *Pierrot le Fou* de Jean-Luc Godard era demostrativa de una Francia que se aburría con De Gaulle y que Mayo del 68 iba a despertar. El siglo XX habrá inventado dos figuras capitales de la movilización: el revolucionario y el animador profesionales. El primero ha dejado de emocionar a las multitudes desde que sus promesas de justicia se han convertido en una pesadilla; pero el segundo parece destinado a cosechar un éxito ilimitado. De los planificadores de la insurrección a los organizadores de la distracción: todo la historia del siglo discurre entre estos dos polos. Así va la fábula democrática: cuando los pobres se enriquecen y se convierten en clase media no dedican su tiempo libre a la política ni a la cultura sino principalmente a la diversión. La República se había asignado unos objetivos muy nobles: liberar al pueblo del estado de necesidad y elevarlo a la dignidad de sujeto político mediante el civismo y la educación. Salir de la miseria y de la rusticidad tenía que representar para cada cual la reapropiación de su humanidad plenaria. Esta esperanza no se ha cumplido: para una mayoría de gente el embrutecimiento delicioso de las distracciones es muy superior a los múltiples medios de compromiso y de desarrollo personales. Y en este ámbito, muy

1. «Hoy en día cuando tantas cosas han cambiado, sorprende que no todo haya cambiado», escribía Jean Fourastié en *Les Trente Glorieuses* (op. cit., pág. 241). «Todo lo adquirido es muy rápidamente considerado como natural, como imprescindible, parece impensable estar privado de ello.»

probablemente todavía nos quede mucho por ver. Antes, los hombres pretendían liberarse de un trabajo agotador; lo que ansian ahora es huir del tedio de un tiempo libre con el que no saben qué hacer. ¿Se trata, por ejemplo, de tratar el problema de los suburbios? Inmediatamente, todo el mundo se afana en mantener a los jóvenes ocupados por todos los medios que puedan apartarlos de la violencia, de la autodestrucción. Hay que fijar a las masas agitadas, inquietas, colmar el tiempo vacío, eliminar la monotonía. Y, como tal vez dentro de unas décadas haya tantos trabajadores como parados hay en la actualidad, puesto que la economía cada vez produce más con menos productores, no resulta descabellado pensar que la expansión ilimitada del ocio será el único medio de mantener una cierta cohesión social.

Los modernos disponen por lo menos de dos maneras de librarse de la esclavitud de la vida cotidiana: la guerra y la diversión. La guerra es una espantosa carnicería pero también puede convertirse en un recreo que saque a los hombres de la rutina, en un paréntesis al tedio conyugal y familiar, en unas grandes vacaciones del orden y de la legalidad. Exalta tanto como asusta, es una promesa de excitación permanente y una determinada forma de impunidad puesto que autoriza a matar legalmente. Pero para nosotros, occidentales que ya no creemos en el sacrificio y cuyo valor supremo es la vida, la carrera de las armas ya sólo atrae a un escaso número de cabezas locas, pues el precio de un conflicto es pagar demasiado cara una sorpresa a fin de cuentas mínima (hasta nuestros militares han dejado de querer morir bajo las balas y el Pentágono ha adoptado la opción de cero muertes en combate). Nuestro ideal cívico ya no es el que preconizaba el joven Hegel del soldado que trabaja, del trabajador que hace la guerra. Los ardores bélicos han sido reinvertidos en la afición por las comodidades, y a la monótona atrocidad de las batallas preferimos la unión del confort y la diversión. A este respecto, ¿cómo no sentirse presa de vértigo ante el abanico de pasatiempos que nuestras sociedades ofrecen a sus miembros?

Tomemos la pequeña pantalla: ¿existe acaso vector más fabuloso de reencantamiento? Es posible que frente a la televi-

sión todos seamos vírgenes, que su relativa novedad como técnica explique las torpezas o los malos usos en los que incurrimos con ella. No está prohibido soñar con una televisión que también fuese instrumento de creación espiritual y que conjugase su inmenso poder de atracción con un auténtico objetivo pedagógico. Lo que no hace menos cierto que, salvo contadas y admirables excepciones, en la actualidad la televisión sea abrumadoramente diversión. Y en este aspecto no tiene rival. Que funcione las veinticuatro del día, que abarque una multitud de canales, en todos los idiomas, que acumule series, películas, programas temáticos, variedades, juegos, videoclips y mensajes de compra la convierte en el medio recreativo por antonomasia. Dentro de poco, gracias a la compresión numérica y a las «autopistas de la información», el usuario podrá captar hasta 500 canales en su casa y contemplar la caja tonta será una profesión a jornada completa. Y las generaciones futuras tendrán que recurrir a la ayuda del ordenador para orientarse en ese laberinto a escala planetaria. *La televisión sólo exige del espectador un acto de valor –aunque sobrehumano–, que es apagarla.* Quien nunca haya experimentado la atroz, la irresistible tentación de zapear frenéticamente durante noches enteras incapaz de sustraerse a la cinta continua de las imágenes no tiene ni idea de los sortilegios de la pequeña pantalla. En el televisor siempre están ocurriendo cosas, muchas más que en nuestra propia vida. Tal es la hipnosis televisiva, que nos quema con su luz como mariposas alrededor de una lámpara: produce chorros continuos de flujos de colores e impresiones que vamos mamando sin desmayo. La televisión es un mueble animado y que habla, cumple la función de hacer que lo banal se vuelva soportable. No nos libera del agobio, de la rutina pero los convierte en amable tibieza, es la continuación de la apatía por otros medios y se integra a título de elemento fundamental en la extensa panoplia de la banalidad.

Así pues, lo que seduce masivamente de la televisión, más allá de los terrores y las utopías que suscita, es que constituye la forma más sencilla de llenar el tiempo y sacia por procuración nuestra sed de peripecias y de derivados fáciles. Combinando la evasión máxima con el mínimo de obligaciones, *este medio posee la inmensa virtud de ser casi un modo de vida*. Nos retiene en casa, despliega tesoros de ingenio para captar nuestra atención, invita al mundo entero a nuestro salón: puesto que el universo viene hacia nosotros, ¿para qué ir hacia él? Mientras que una sesión de cine todavía implica un desplazamiento, una espera, la obligación de unos horarios estrictos y el silencio, sentarse junto a unos desconocidos en una sala, todo un ritual a fin de cuentas, la televisión la conecto cuando quiero, sin moverme de casa, puedo mirarla tumbado, repantigado, de pie, comiendo, trabajando, charlando, dormitando. Para expresar esta inercia los americanos han acuñado el término *couch potato*, ese nuevo mutante desplomado en su sofá mientras devora patatas fritas, orondo bebé atiborrado por los ojos y por la boca, que se deja dócilmente cebar (la telefagia podría constituir un factor de engorde, engendrar un nuevo tipo humano, nuevas disfunciones). La versión juvenil del *couch potato* es el niño pegado a la pantalla, satelizado por los videojuegos convertidos en una especie de canguros electrónicos, niño a su vez ausente y virtualizado cuya última hazaña podría consistir en desaparecer a su vez en las imágenes para convertirse en un personaje del juego. La pantalla es una «promesa permanente de diversión»¹ que suplanta todo lo demás. No prohíbe ni ordena nada pero hace que todo lo que no sea ella

1. Neil Postman, *Se distraire à en mourir*, Flammarion, 1986, pág. 161 (*Divertirse hasta morir*, Barcelona, Tempestad, 1991). Es exacto que la televisión lo transforma todo en espectáculo, incluso cuando pretende ser seria: sin embargo puede convertirse en un extraordinario instrumento de divulgación siempre y cuando se invente para ella una escritura apropiada. Las mejores emisiones culturales tienen una virtud aperitiva, para hablar como Pascal: no sustituyen la lectura de una obra ni la visión de una película, pero saben cómo despertar nuestro interés mejor que cualquier otro medio (a condición de tener la fuerza de apagar el televisor para leer o salir).

se torne inútil, fastidioso. No controla el pensamiento ni la lectura, los vuelve superfluos.

Uno de los encantos de este medio es que permite una escucha distraída: se lo puede dejar encendido mientras se hace otra cosa como en esas casas donde un televisor funciona día y noche sin que nadie le preste la menor atención. Se podría decir que es uno de los dioses lares de la casa, un compañero de los días rutinarios. Kant decía de la escuela que, en primer lugar, nos enseña a permanecer sentados; la televisión nos mantiene en casa, pero sin exigir nada, y bajo forma de dilución permanente de uno mismo hacia las imágenes. Y para esa gente, que no es poca, cuya vida gira alrededor de ese pequeño planeta, que ha reorganizado su tiempo en función de él, la televisión tal vez sea una amada tiránica, pero también muy complaciente, que exige de sus adoradores el culto más indolente y relajado. La mente flota de un objeto a otro, seducida por mil ocurrencias que la captan sin retenerla, una nimiedad la solicita, otra la distrae, delicioso mariposeo que nos transforma en vagabundos, en pulgas saltarinas yendo de un canal a otro. Así es la patología espontánea de la televisión: la miramos porque está ahí y funciona, porque dispone de un poder de nivelación que hace que nos volvamos capaces, una vez enganchados, de mirar prácticamente cualquier cosa con una indulgencia sin límites.

La televisión nos distrae de todo incluso de sí misma. En vez de instaurar la dictadura de la imagen, empobrece nuestra percepción, hace que desaprendamos a mirar el mundo. Porque pretende ser accesible a todos de inmediato, este tipo de medio visual agota la visión (mientras que una obra pictórica, como subraya J.-F. Lyotard, dice a quien la contempla: «Tardaréis en conocerme.»)¹ Su forma devora sus contenidos, aniquila los contrastes, pone el signo igual entre las películas, las variedades y la publicidad; resulta a menudo difícil diferenciar un spot publicitario de una comedia de situación o de una serie (la empresa Nestlé ha lanzado en EE.UU. y en Gran Bretaña una *soap opera* publicitaria que está cosechando un gran

1. Jean-François Lyotard, *Que peindre?*, La Différence, 1988, pág. 110.

éxito). Lo que provoca esa náusea que se experimenta tras varias horas de contemplación ininterrumpida, cuando, con la cabeza llena de bobadas, de intrigas insignificantes, de impresiones varias y diversas, uno se va recuperando poco a poco como después de un KO de esa lenta hemorragia de uno mismo por los ojos. Creíamos abrirnos a la inmensidad, desembo-camos atontados en el vacío. La dedicación plena a la pequeña pantalla, por lo demás, es lo propio de los niños muy pequeños o de los jubilados y de los enfermos. Su consumo va creciendo con la edad, es decir con la pérdida progresiva de la movilidad y de la autonomía. Estrenada en la barahúnda y griterío, acaba como tisana para los ojos, en calmante para los ancianos en el asilo, fetiche de una humanidad que se apaga poco a poco (y puesto que no puede haber una buena televisión veinticuatro horas al día, que la calidad siempre se pierde sobre un fondo de imperfección, el mejor uso del tubo catódico, como saben todos los padres de alumnos, es su racionamiento).

Juega el mismo papel de *señorita de compañía* que cumple «la narcomanía musical» omnipresente en Occidente y que siempre y en todas partes rivaliza con la más mínima posibilidad de silencio en los sitios urbanos. Música de espera en el teléfono y en los contestadores, música ambiental en los aparcamientos, en los ascensores, en el metro y hasta en los teleféricos, saturación radiofónica de algunos barrios o calles durante las fiestas, «muzak» de supermercado, vídeos parlanchines que se suman al guirigay de una tienda o de un restaurante, sonsonete melódico que convierte las canciones más sublimes en un castigo para los oídos, en todas partes y siempre tiene que haber un reclamo sonoro que ablande la dureza del mundo, lleve a cabo las transiciones, suavice los contactos. Pero si el espacio se satura de ruidos, de imágenes, de colores (sin contar con la próxima aparición de las televisiones de pulsera y de las televisiones de bolsillo que posibilitarán no estar nunca a solas con uno mismo), también es para certificarnos que no estamos abandonados, que se piensa en nosotros; ese jarabe sonoro es una señal de interés y casi de afecto. Ya no se trata de Big Brother, sino de *Big Mother*. Un jaleo insoportable, sin duda; pero, como en esas ceremonias en las que no se para

de gritar para alejar a los demonios, ese ruido continuo se supone que servirá para alejar la melancolía, disipar la oscuridad, romper el aislamiento.

EL CONSUELO UNIVERSAL

Al margen de la opinión de cada cual, hay que reconocer que el consumismo y la industria de la diversión son una creación colectiva extraordinaria sin equivalente en la historia. Por primera vez los hombres borran sus barreras de clase, de raza, de sexo, y se funden en una única multitud dispuesta a aturdirse, a divertirse sin pensar en nada más. Se comprende que los almacenes rebosantes de tesoros tan prodigiosos como inútiles, los miles de redes mediáticas y las máquinas inteligentes que nos asisten en nuestros quehaceres ejerzan una fascinación semejante sobre los demás pueblos del planeta. En esas catedrales de la vida alegre, el ser humano se libra de la pesadilla de la historia (y de su propia historia), olvida las tempestades del exterior, recupera una simplicidad imprescindible. El mundo de la competencia y de la incertidumbre en el que estamos inmersos resultaría intolerable si no estuviera mitigado por ese cinturón de seguridad, esos islotes de beatitud que nos protegen del miedo y de la hostilidad. Ir de compras, distraerse, vagabundear mentalmente por los espacios virtuales producen una penumbra, embrutecedora tal vez, pero tan suave, tan amable, que se confunde para nosotros con la luz más resplandeciente.

«*I shop, therefore I am*», compro, luego existo, así reza el cogito del consumidor siempre dispuesto a recurrir a «esa artimaña hedonista» para alejar la morriña o «el dolor de ser».¹

Patearse los centros comerciales, exponerse a la dulce ra-

1. Dominique Roux, autor del ensayo de mismo título, nos desvela que en EE.UU., en 1987, cada persona dedicaba unas seis horas semanales, de promedio, a ir de tiendas y sólo una hora para la lectura o el jardín. En la mayoría de casos, compras efectuadas en unos *malls* donde se juntan unas doscientas a trescientas tiendas; se trataba de acciones impulsivas con el propósito de salir

diación de esas cavernas paradisiacas, dejarse mecer por las voces suaves y los bienes euforizantes, es como ponerse en manos de la central de llamadas, liberarse del peso del propio ser, gozar de la felicidad de ser indiferenciado. Ya no soy, entonces, más que un hombre sin atributos, abierto a todas las solicitudes, «una personalidad producida industrialmente» (David Riesman), un *patchwork* de influencias diversas.

Se comprende el doble error que enturbia nuestra interpretación de las sociedades de mercado: por una parte se denuncia en ellas una nueva inquisición cercana al infierno totalitario; por otra se las ensalza como infalibles medios de educación para la libertad y el civismo. Doble malentendido simétrico que atribuye a este sistema los peores defectos o las más nobles virtudes.

Así como la primera crítica, hoy en día minoritaria, sobrevive en un antiamericanismo rutinario,¹ la segunda escuela, que dominó la década pasada, sigue contando todavía con numerosos adeptos. Para ésta el consumismo sabría explotar admirablemente la parte más zafia y simple del hombre para ponerla al servicio de los objetivos más elevados. La fantástica

de la soledad y huir del aburrimiento. La artimaña hedonista posee una vocación terapéutica evidente.

1. Fundadora de la cultura de masas y del ocio, paraíso original de la modernidad, Norteamérica condensa sobre sus espaldas una parte del odio que profesamos a nuestra civilización. Desde Georges Duhamel fustigando en 1930 «la falsa cultura americana», peor en su opinión «que las dictaduras fascista y soviética», hasta los autores de la escuela de Frankfurt y a Guy Debord, sin olvidar a Heidegger atacando en la URSS y en los EE.UU. «el mismo frenesí siniestro de la técnica desenfrenada y de la organización sin raíces del hombre normalizado» (*Introduction à la métaphysique*, Gallimard, págs. 48-49) (*Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992), el americanismo se ha convertido en sinónimo de todas las taras de nuestra época. No resulta fácil desentrañar en nuestro rechazo del Nuevo Mundo qué procede de unos factores políticos objetivos —el éxito insolente de ese vástago de Europa que ha relegado a su progenitor a un segundo plano— y qué es producto de una aversión hacia la época presente de la que Norteamérica encarna todos los defectos. La violencia de las diatribas contrarias a la sociedad americana deriva de la inmensa seducción que ejerce sobre nosotros. Habrá conseguido el prodigio de inundar la tierra con sus imágenes y, por esta misma razón, de seguir siendo ampliamente desconocida, tanto más secreta en cuanto que se exhibe. Norteamérica no se confunde evidentemente con el americanismo aunque, como todas las demás culturas, esté amenazada por esta creación fruto de sí misma.

libertad de elección del comprador incitaría a cada uno de nosotros a hacerse cargo de sí mismo, a responsabilizarse, a diversificar sus comportamientos y sus aficiones, y sobre todo nos preservaría para siempre del fanatismo y del reclutamiento. En otras palabras, cuatro siglos de emancipación de los dogmas, de los dioses y de los tiranos desembocarían ni más ni menos que en la maravillosa posibilidad de elegir entre varias marcas de detergente para lavadora, varias cadenas de televisión o modelos de vaqueros. Empujar el carrito por los pasillos de los supermercados, zapear frenéticamente con el mando a distancia podría ser una manera de trabajar sin saberlo para la concordia y la democracia. No resulta posible imaginar un contrasentido más magistral: pues consumimos precisamente para dejar de ser individuos y ciudadanos, para librarnos de la pesada obligación de tener que llevar a cabo elecciones fundamentales. Al contrario que aquel que forja su vida, que toma decisiones que le comprometen y cuyas consecuencias no puede prever, el consumidor sólo decide entre productos ya existentes, entre opciones ya formuladas por otros y que en el mejor de los casos se limita a combinar o a cotejar.

¿La abundancia para qué?, preguntaba David Riesman. Para ahuyentar la ansiedad, para personalizarse sin gran esfuerzo prestando juramento de fidelidad a unos modelos producidos en serie y que visten, divierten, alimentan a millones de personas a nuestro alrededor. «Con un Duvernois, yo soy yo», reza un anuncio. Qué maravilloso alivio: ser uno mismo consiste ni más ni menos que en ponerse un chaleco, una blusa, un traje de chaqueta que todo el mundo puede adquirir igualmente. Sólo estoy invitado a la gran fiesta del derroche en la medida en que me parezco a todos los demás, el anhelo de autenticidad coincide con los imperativos mercantiles de tal o cual empresa. Pero esta gregariedad es feliz y voluntaria: hay una real voluptuosidad del conformismo, una voluptuosidad de hacer bulto, de formar masa con los demás. Acurrucado en su sociedad cuna, el hombre occidental se dota de una caparazón que le protege de sus propias invenciones. Por este motivo el consumismo carece de vocación civilizadora; su única virtud, pero ésta es inmensa, consiste en solazarnos, en ser un remedio para las tensiones y la

soledad. ¡Qué agradable es dejarse manipular, ser el juguete de estrategias comerciales diversas, qué descanso en esa entrega, qué dicha en esa pasividad! Sin esos remansos de felicidad no habría nada para recuperarse de la violencia, de las vejaciones, del esfuerzo agotador. El consumismo es consuelo, una tregua en la rivalidad, un apósito contra las heridas infligidas por el mundo. Por lo menos en estos momentos radiantes ya no tengo que responder de mí, probar que existo, he abandonado la «inseguridad ontológica» (Eugen Drewermann) que constituye el estatuto del individuo en Occidente.

LA RUTINA CANTANDO

Por supuesto, ni la abundancia ni las diversiones nos satisfacen verdaderamente: embellecen la banalidad sin librarnos de ella. Se nos puede aturdir hasta el infinito con los pequeños ídolos parlanchines que la publicidad planta en nuestro entorno cotidiano, podemos engancharnos a la ficción palpitante de los medios de comunicación, navegar por todas las redes informáticas y televisuales del planeta, pero no se puede impedir que esa profusión nos parezca a fin de cuentas de baratillo, pacotilla primitivista. Ese encantamiento es paródico, ese romanticismo apesta a kitsch y a bisutería. El consumismo decepciona fatalmente puesto que nos invita a esperar todo de una compra o de un espectáculo, excluyendo cualquier experiencia interna, cualquier ampliación de uno mismo o relación duradera con los demás, únicos generadores de una alegría verdadera. La persona saciada siempre desea algo distinto de lo que le dan, pues lo que desea nadie puede dárselo. Imaginemos a un ser que viviese bajo la tutela exclusiva de la publicidad, de la televisión, de los aparatos de vídeo, cuyos cerebro y vida estuvieran empapados de mil imágenes y anécdotas de la actualidad (como esos «Otakus» japoneses fotografiados y filmados por Jean-Jacques Beineix, unos jóvenes que ya sólo se comunican a través de ordenadores, pantallas, objetos y cómics, despreciando cualquier otra forma de relación con los demás). Pade-

cería un retraimiento por partida doble, de la vida espiritual y de las pasiones fuertes, se zafaría del impulso de una existencia más intensa. Sería una esponja empapada en un presente perpetuo que vomitaría eslóganes, fragmentos, referencias engullidas de la mañana a la noche. Sería un ser «pobre en mundo», recuperando una expresión de Heidegger, que viviría al día presa de una avidez de no construirse que le embrutecería. No obstante, desde el seno mismo de su embotamiento, de su estado vegetativo, un ser de estas características todavía conservaría su capacidad de replanteamiento, de mejora.

¡Pues el verdadero crimen de la televisión, así como de la publicidad, estriba en no conseguir jamás transformarnos completamente en zombies! Incluso el espectador patológico, el cretino más integral, todavía sabe establecer la diferencia entre su televisor y el mundo exterior. Siempre hay una vida después del supermercado y de la televisión, ése es el drama. Al consumismo no le reprochamos tanto su memez o su superficialidad como el incumplimiento de sus promesas, el no hacerse cargo totalmente de nosotros. Y la sonrisa omnipresente de esta sociedad no significa amistad o simpatía: es un reconstituyente, una vitamina que la gente lleva pegada en el rostro para conjurar el abatimiento. Siempre hay que andar reconfortándose, tranquilizándose. La estructura maniaco-depresiva tal vez sea la verdadera estructura del hombre occidental, comprometido en mil empresas cuya vanidad siempre teme percibir demasiado brutalmente: fases de entusiasmo seguidas por fases de melancolía. Este arsenal de baratijas mediático-mercantil sólo esboza un espejismo de lo sagrado: se muestra incapaz de instaurar lo que sigue siendo privativo de las religiones, el espacio de una trascendencia. Pese a su compromiso de redimirnos a todos colectiva y personalmente, nunca es suficiente y hacen falta otras muletas, otros narcóticos más eficaces: tranquilizantes, psicotropos, inhibidores de la angustia que aniquilen la incomodidad, el sufrimiento y representen el papel de regulador social. Una vez conseguido lo que se desea, se desea lo que ningún objeto nos puede dar: la salvación laica, la transfiguración, y oscilamos entre el agobio de tener demasiado y el miedo a carecer de lo esencial.

Pero, por muy errónea y generadora de decepciones que sea esta idea de que la felicidad puede comprarse, de que reside en el aplacamiento de las tensiones, siempre volvemos a ella como a la pendiente más fácil. ¿Hastío ante la ineptitud de los espectáculos audiovisuales, cansancio de los «años de pamema», de las pamplinas inútiles? Tal vez. Pero sólo se trata de una tregua fugaz antes de iniciar una nueva carrera hacia otras adquisiciones, otras ocasiones de relajarse. Los supervivientes de la abundancia sufren porque nunca consiguen redimirse completamente a través de sus compras, pero siempre vuelven a ellas, incapaces de desengancharse. Y basta con que en Europa vuelva a asomar la amenaza de la pobreza o de la escasez para que la verborrea de nuestras cajas tontas y nuestras avenidas comerciales de lujo nos resulten de nuevo locamente apetecibles. Por eso «los desencantos del progreso» (Raymond Aron) son puramente románticos y nunca han impulsado a nadie a apagar el televisor, a dejar desiertos los supermercados. Por eso solemos rebelarnos menos contra esta sociedad que contra la desgracia de no sacarle suficiente provecho y de que sus parabienes sigan siendo inaccesibles para demasiada gente. El consumismo es sin duda un «milagro miserable» (Henri Michaux) que nos embrutece, que nos desposee de nosotros mismos; volvemos a sumergirnos en él como en un baño de juventud, seguimos siendo presas aquiescentes y fascinadas de la magia mercantil. De ahí la relación paradójica que mantenemos con esta última: ni la adhesión ni el rechazo, sino el malestar, es decir la imposibilidad de renunciar a lo que sea, a la crítica de este mundo así como a los beneficios que proporciona. De ahí también esa oscilación entre el denostamiento y el elogio de la modernidad, esa imposibilidad de encontrar el lugar que a uno le corresponde entre los despreciativos adulares.

¿Cabe decir sin embargo que los «maníaco-mediáticos» atiborrados de clips y de espots se han vuelto compradores exigentes y críticos, que los movimientos de consumidores, al exigir calidad y honradez además de opulencia, han conseguido que la embriaguez consumista alcanzara la edad adulta? Así es y nunca nos alegraremos lo suficiente de algo que constituye un progreso objetivo en la defensa de nuestros derechos. Pero no es menos cierto que un usuario perspicaz no es todavía un ciudadano, que ahorrarse unos dineros, estar al acecho de las oportunidades, descubrir las trampas de un contrato es indudablemente muy cómodo pero de ningún modo nos enseña a tomar distancias con respecto a esta sociedad. Como la diversión, el consumo sólo nos forma para sí mismo, su valor moral, pedagógico es débil. Del mismo modo, la cultura de masas nos distrae, no nos emancipa, incluso cuando contiene destellos o reminiscencias de las grandes obras. Por eso las alegrías mercantiles son compatibles con todas las formas de régimen político, incluidas las dictaduras (desde Arabia Saudí a Singapur). Ser usuario significa ocuparse de la defensa exclusiva de los intereses propios, permanecer anclado en la particularidad propia, aunque ésta sea la de un grupo de presión, mientras que ser un ciudadano significa tratar de sobrepasar el caso singular de uno mismo, abstraerse de las condiciones propias para asociarse con otros en la gestión de la vida pública, convertirse con ellos en compartidor y en copartícipe del poder. Hay ciudadanía a partir del momento en que el individuo acepta suspender su punto de vista privado para tomar en consideración el bien común, para entrar en el espacio público donde los hombres se hablan de igual a igual y actúan unos junto a otros. La liberación de la necesidad material tan sólo es una de las condiciones de la libertad, no su sinónimo. De igual modo, las revistas y asociaciones de defensa de los consumidores se asemejan a los periódicos y revistas corrientes en que fijan toda nuestra atención en los objetos, en sus cualidades y defectos en vez de liberarnos de ellos. Ha habido una revolución, sí, pero dentro del mundo de la mercancía: el contrapoder de

los compradores significa sencillamente que se dominan mejor las reglas del juego, pero no que se deja de jugar.

Somos los habitantes del supermercado en la misma medida en que lo somos de la ciudad y nuestro apego a la democracia es en primer lugar un apego a los beneficios desmesurados de la prosperidad. El consumo no es responsable del desafecto político, que existía ya antes y que tiene otras causas, pero es uno de sus factores agravantes. En los países desarrollados el espíritu democrático está enteramente sometido al mercado y sacrifica al culto exclusivo del crecimiento y de la racionalidad económica. Para nuestros gobernantes, tanto para los de derechas como para los de izquierdas, una buena política se resume en el mantenimiento de la abundancia, y la libertad de los ciudadanos es en primer lugar la libertad de enriquecerse (en períodos de crisis, consumir es casi una obligación nacional, un gesto de patriotismo elemental). De la felicidad ya sólo conocemos una única definición, el bienestar privado, y hemos olvidado el entusiasmo y la afición que los revolucionarios franceses y americanos, según Hannah Arendt, ponían en la «cosa pública», alegría y emulación a la hora de rivalizar en la excelencia por el desarrollo de las libertades políticas.¹ Es sabido que muchos emigrantes consideran ya la pertenencia a una nación pobre como una forma de discriminación y de persecución; y su elección de emigrar a tal o cual país de Europa o de América responde menos a la naturaleza de los gobiernos que a la amplitud de las prestaciones sociales y de los beneficios que presuntamente recibirán allí.

Bien es verdad que nuestro ideal democrático es fruto de exigencias inconciliables: la libre realización del individuo y la cooperación en la vida de la ciudad, el éxito y la solidaridad. Nuestros regímenes ya no se rigen, como quería Montesquieu para la República, exclusivamente por el principio de la virtud y sobre todo de la virtud como olvido de uno mismo. La riqueza y el triunfo de la vida privada son, en nuestras sociedades, lo que acompaña el auge de los derechos políticos y socia-

1. Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, págs. 166 y siguientes (*Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988).

les. Y no se concibe cómo un sistema que alienta la abundancia y la prosperidad personal puede suscitar al mismo tiempo, sin desgarramientos, reflejos de participación y de fraternidad. (¿Qué hace Occidente para instalar a Rusia en la senda de la democracia y del pluralismo? La *compra* a golpe de dólares y de préstamos. Los incentivos contantes y sonantes se convierten en condiciones del Estado de derecho y del parlamentarismo.) Huéspedes saciados en el banquete de la Historia, pretendemos ganar en todos los frentes, queremos la cuadratura del círculo: ciudadanos acomodados, adormecidos por las comodidades, y ciudadanos activos, implicados. Si en la Grecia de la Antigüedad, según Aristóteles, la opulencia era la condición previa de la ciudadanía —sólo un hombre sin preocupaciones materiales podía dedicarse a la *polis*—, en nuestras sociedades la abundancia parece adquirirse contra el civismo. El desahogo material sigue siendo en efecto la invención más noble del hombre occidental y la lucha por el poder adquisitivo es el último tabú que nadie se atreve a tocar. No es menos cierto que el confort, por grande que sea, tiende a arrinconar todos los demás ideales y a reducir considerablemente el ámbito de nuestras preocupaciones. Si lo que se requiere de cada uno de nosotros, como estableció Claude Lefort, es que seamos a la vez ciudadanos, patriotas, particulares y consumidores, es decir, que sirvamos a varios amos que se odian entre sí, el eclipse relativo del patriota y del ciudadano en nuestra época, por lo menos en Europa occidental, deja frente a frente al particular y al consumidor, confrontación en la que este último a menudo acaba resultando vencedor. Nuestras pasiones han dejado de ser republicanas o nacionales, son culturales, comerciales o privadas. Y el desafecto cívico no es el único efecto del espectáculo o de la degradación del debate público, se fundamenta en derecho en la misma medida que el sufragio universal o la Seguridad Social. Es democrático el gobierno que autoriza a sus ciudadanos a desinteresarse del destino de la democracia. Es decir que en todo momento nuestras sociedades se ven abocadas a preferir el bienestar a la libertad: como si tuviéramos demasiado que perder al defender nuestra independencia en caso de peligro. Porque jamás hemos vivido

mejor en el plano material, nunca hemos estado tan dispuestos a morir por una causa, por justa que ésta fuera. Ya es hora de reconocer lo siguiente: por mucho que el individuo democrático hable el lenguaje del corazón y de la emoción, se prefiere a sí mismo ante cualquier otra cosa. Ya no hay ningún ideal que merezca el sacrificio, no hay nada por encima de la vida (incluso lo humanitario es un desvelo por la supervivencia de los demás, no por su libertad).

LA LÓGICA CANÍBAL

El mayor peligro del consumismo estriba menos en el despilfarro que en la glotonería, en el hecho de que se apodera de todo lo que toca para destruirlo, para reducirlo a su merced. Ya no se expresa sólo en términos de placer sino que, para avanzar sus peones, recurre al lenguaje del valor, de la salud, de lo humanitario, de la ecología. La publicidad se apropia de la política y le impone sus clips y sus eslóganes, la televisión pretende recomponer nuestros amores maltrechos, impartir justicia, suplantarse a la policía, convertir la escuela en algo trasnochado. Hace ya mucho que el consumismo propiamente dicho se ha evadido de los supermercados y se ha convertido en una lógica mediático-comerciante que se presenta como la solución universal de todos los problemas. Su éxito se basa en sugerirnos que todo lo que era difícil ayer se nos volverá accesible en un abrir y cerrar de ojos, que lo «diver» puede reemplazar el estudio; en pocas palabras, desarrolla dentro de nosotros la afición por las gratificaciones inmediatas y fáciles.

Manifiesta en efecto un talento único para adueñarse de los sectores en crisis (la cultura, la educación, la representación política), para ocuparlos y acabar desnaturalizándolos, vaciándolos de su sustancia. Triunfo de la sociedad camaleónica que puede adoptar todos los discursos, incluido el de su crítica, reemplazar todas las ideologías puesto que

no cree en ninguna, reinterpretar en clave de farsa los grandes anhelos políticos y religiosos. Todo lo que no es ella misma, la historia, la ética, los ritos, las creencias, lo devora con avidez. Es un estómago capaz de digerir cualquier cosa, un código insubmersible que recupera su propia contestación para resucitar mejor. Sublevándose contra sus contenidos es como mejor se la obedece. Ironía suprema del consumismo: hacernos creer que ha desaparecido cuando no hay ámbito que él no contamine.

Por lo tanto, hay que mantener a raya esta lógica mercantil, enmarcarla, proteger los espacios todavía preservados que trata de acaparar. Pero este sistema prospera gracias a la derrota o al debilitamiento de sus barreras de protección. Y el día en que la televisión ocupe el lugar de la sala de audiencias, de la clase, del diván, el día en que la lectura de un spot publicitario equivalga en los centros de enseñanza a la de Balzac o de *Madame Bovary*, cuando Schubert ya sólo sea aquel ruido de fondo que acompaña el pastel de champiñones Vivagel y Verdi la banda sonora de las compresas higiénicas Vania, entonces, ese día, el esclavo habrá vencido y la civilización occidental habrá pasado a mejor vida. Por eso la crisis actual también puede tener efectos positivos, puede ejercer sobre nuestra intemperancia, nuestra frivolidad, una virtud moderadora, aunque para ello tengamos que acercarnos peligrosamente al abismo. «Allí donde crece el peligro crece también la posibilidad de lo que se salva» (Hölderlin).

LA CUCANA PUERIL

La apuesta disparatada del consumismo radica en pretender «conseguir que los mayores defectos de los hombres se vuelvan beneficiosos para la colectividad» (Mandeville), en tratar de transformar la codicia, la voracidad, el egoísmo en vectores de civilización. Quizás por primera vez en la historia una sociedad autoriza a sus miembros a olvidar una parte de las

obligaciones que impone con el fin de que utilicen esa energía para construirse a sí mismos. Y el peligro, por supuesto, estriba en tomar como modelo lo que tiene que seguir perteneciendo al orden de la excepción, en hacer que el ocio se convierta en la vida de verdad, lo intercambiable, lo efímero, lo espectacular en los valores absolutos. Cuando definía las Ilustración como el abandono por parte del género humano del estado de minoría de edad, ¿acaso Kant podía prever que esa mayoría de edad espiritual y moral que él anhelaba iba a ir aparejada con una puerilidad tan persistente que no se pueda disociar la una de la otra? Ya que resulta imposible ser dueño y responsable de uno mismo a tiempo completo: hay momentos para bajar los brazos, para abandonarse a pequeños edenes artificiales que nos ayuden a vivir. Y en determinados aspectos seguimos siendo desesperantemente premodernos, incapaces de alcanzar esa sabiduría que el siglo XVIII ensalzaba como el destino más alto del género humano. Precisamente porque no nos «civiliza», porque no implica ninguna mejora del hombre, el progreso material nos resulta en un sentido imprescindible. El estado de infancia para todos en todo momento y a voluntad: ésa es la respuesta de la modernidad para los dolores que provoca. Este devenir-infantil no es un accidente, un minúsculo traspié en una dinámica por entero volcada hacia la medida y la razón, sino que se inscribe en el centro mismo del sistema, es consustancial al individuo tentado por la capitulación a medida que tiene que ir edificándose. *El imperio del consumismo y de la diversión ha inscrito el derecho de la regresión en el registro general de los derechos del hombre: una decadencia exquisita, una facilidad deliciosa, qué duda cabe. Pero, más allá de una dosis determinada, el antídoto contra la angustia amenaza con transformarse en veneno, con degenerar en una nueva enfermedad. ¿Hasta dónde puede llegar esa divina ligereza sin aniquilar en nosotros el gusto por la reflexión y la razón? El triunfo del principio del placer fue la gran utopía de los años sesenta y todavía vivimos en ese sueño. ¿Cómo limitar, cómo templar esa fantasmagoría pueril que proclama: todo es posible, todo está permitido?*

RETRATO DEL IDIOTA COMO MILITANTE

El siglo XVIII distinguió dos formas de estupidez: la primera, asimilada al prejuicio, es decir a todo lo que se hereda sin examen, tenía que convertirse en el objetivo del pensamiento progresista antes de que éste a su vez se abismara en otra forma de estupidez todavía más opaca, la que acompaña la idolatría de la Historia, de la Ciencia y de la Técnica. Pero la Ilustración, con la prolongación de un determinado cristianismo conservador, paralelamente y so pretexto de ensalzar el estado de naturaleza, iba a hacer la apología del ignorante bienaventurado, mantenido en la moralidad y la virtud por su embrutecimiento. Los humildes, los campesinos, los indigentes no tienen ninguna necesidad de instrucción, que debería estar reservada a las clases ilustradas.¹

Algo de esta apología de lo rudimentario en la figura del Idiota persiste en el siglo siguiente. En una época positivista consagrada al saber, a la escuela, a la industria, el Idiota es mucho más que una supervivencia o un fracasado del intelecto. Tal vez no tenga la mente suelta, como los doctos, pero en su embrutecimiento habla un lenguaje más original que el de la razón, el lenguaje del corazón y hasta del alma. El Idiota es un héroe del sentimiento auténtico contra la civilización pervertida. Dostoievski iba a otorgar sus títulos de nobleza a este personaje convirtiendo al príncipe Muchkin en un ser fuera de lo común, casi en una reencarnación de Jesucristo de vuelta a la tierra: adulto habitado por un alma de niño, la epilepsia es lo que le ha convertido en débil mental como si la enfermedad fuera el instrumento de una palabra celestial. Pues ese cándido fulmina a los demás con su agudeza, provoca tempestades que le vuelven aborrecible y hechizador a la vez. «Ah, príncipe, demostráis una ingenuidad e inocencia tales que la

1. Ver al respecto Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres*, París, Fayard, 1990, págs. 139-140, que analiza esta idea particularmente en Mandeville.

edad de oro no conoció; y de repente vuestra profunda penetración psicológica atraviesa a un hombre como una flecha», le dice uno de los protagonistas de la novela. Por su boca se expresa una sabiduría primordial, casi divina, que escandaliza, que reduce a polvo las agitaciones mundanas de los hombres. Inversión romántica de los valores: no son los poderosos y los sabios quienes ostentan la verdad, sino los marginados. El ingenuo, el retrasado se unen a todos esos héroes de la contramodernidad, el niño, el loco, el artista, el rebelde, el salvaje, que siguen habitados por algo fundamental.

Nuestra época ha dejado de venerar el estudio y la instrucción. Sus ídolos están en otra parte y se llaman relumbrón, mercantilismo y petulancia. El más popular de nuestros medios de comunicación, la televisión, consigue al respecto en algunos canales alcanzar cotas extremas de nulidad, hasta el punto de que no queda más remedio que callarse, fascinado o abrumado. Si la estupidez sigue siendo la obsesión de quienes temen la chochez, los automatismos, la suficiencia pretenciosa, poca cosa queda ya de la vergüenza que recaía, no hace mucho todavía, sobre el mal estudiante y el ignorante. Al contrario, ahora resulta que reinan como amos y señores en algunos medios de comunicación nuevos reyes perezosos que, lejos de sonrojarse por no saber, se felicitan calurosamente por ello. Peor aún: son los portavoces de una estupidez militante, huraña, que profesa por las disciplinas del espíritu un odio tenaz. Cuando oyen la palabra cultura sacan sus medidores de audiencia y hacen que su público abuchee a todos los esnobs, a los pedantes, a los que no se inmutan ni se extasían ante el gran circo mediático-publicitario. No satisfechos con ridiculizar la escuela o la universidad, pretenden suplantarla y demostrar con su único ejemplo que el éxito y el dinero ya no pasan por esos templos del conocimiento. Su cretinismo empecinado no soporta que se ponga en tela de juicio su imperio, nada debe resistirse a su necesidad arrogante que despliega todas las armas de la pusilanimidad, de la vulgaridad, de la vileza. Y su debilidad es irrefu-

table porque excluye cualquier atisbo de distancia y de ironía. El regreso triunfal del iletrado sobre las redes catódicas se produce bajo el doble estandarte del orgullo y del combate: ya no es el pobre de espíritu, consciente de su inferioridad, sino el bocazas que aúlla y hace callar a quien le lleva la contraria. Si el imbécil agresivo tuviera que reinar algún día en exclusiva en nuestra sociedad, sería entonces el ser culto el que pasaría por idiota, extraño espécimen de esa tribu en vías de extinción que todavía reverencia los libros, el rigor y la reflexión.

3. UNOS ADULTOS PEQUEÑITOS, MUY PEQUEÑITOS

Tengo el derecho de responder a todas vuestras quejas con un eterno Yo. Soy algo aparte de todo el mundo y no acepto las condiciones de nadie. Os tenéis que someter a todos mis caprichos y considerar normal que me conceda semejantes distracciones.

Napoleón a su esposa
NIETZSCHE, *El Gay saber*

Sólo con la ayuda de un personal adecuado podremos conseguir que el mundo entero vuelva a la infancia.

W. GOMBROWICZ, *Ferdydurke*

De creer a Victor Hugo en el siglo XVII, unas cofradías secretas llamadas las *comprachicos* recorrían Europa comerciando con niños para uso de reyes, papas y sultanes. Compraban a los pequeños a sus familias, por lo general paupérrimas, y, mediante toda una ciencia ortopédica espantosa, los encerraban en jarrones para bloquear su crecimiento, volverlos canijos, convertirlos en monstruos, en eunucos o bufones destinados a excitar la hilaridad de las multitudes.¹

Nuestra época ha repudiado este tipo de «industria perversa» y ha sabido, por lo menos en los países democráticos, envolver los años tiernos con una serie de derechos y protecciones. Cabe preguntarse no obstante si, a su modo taimado, no practica otras metamorfosis igual de asombrosas, si no vivimos una mutación que afecta a nuestra definición misma de lo humano. En otras palabras, si no se cierne sobre cada uno de nosotros una verdadera invitación a la inmadurez, una forma de infantilizar a los adultos y de recluir a los niños en la infancia, de impedirles crecer.

1. Tal como cuenta Victor Hugo en su extraordinaria novela *L'homme qui rit*, París, Nelson, 1952 (*El hombre que ríe*, Madrid, Edaf, 1993).

La infancia, así como la familia, nos dice Philippe Ariès en un ensayo famoso, es un sentimiento reciente en Europa.¹ Considerado en la época medieval como una cosa pequeña y frágil, sin rostro ni alma, una *res nullius* —la mortalidad infantil era entonces muy elevada—, el niño no accedía a la humanidad hasta muy tarde. Vivía hasta ese momento confundido con sus mayores en un estado de promiscuidad total que nos escandalizaría hoy en día, llevando a cabo en contacto con ellos su aprendizaje de la existencia. Habrá que esperar al siglo XVII para que, con el movimiento de escolarización iniciado por las órdenes religiosas, empiece a darse en las clases acomodadas la separación de la infancia y el nacimiento de la familia como sede de la intimidad y de los afectos privados. Presuntamente inocente a imagen y semejanza del Niño Jesús —se lo representa hasta el Renacimiento como un hombre en miniatura—, el niño será preservado de toda influencia deletérea, aislado y colocado bajo el control de pedagogos que tratarán de prepararlo para la edad adulta. El afán educador se impone con su cortejo de solicitudes, de especialistas, de métodos apropiados, y conocerá su apogeo en el siglo XIX.

Nosotros hemos rechazado esta doble herencia o, mejor dicho, la hemos remodelado de modo distinto. Otra tradición precedente de Rousseau y de Freud ha modificado nuestra visión de la infancia; ésta no sólo se ha convertido en la llave del desarrollo del adulto, una llave perdida para siempre —nos enseña el psicoanálisis—, sino sobre todo en un tesoro que hemos dilapidado y que es necesario volver a encontrar por todos los medios. De Rousseau proviene la alianza entre el niño y el salvaje, puesto que uno y otro viven en una comunión inmediata con las cosas, en la aprehensión límpida de lo verdadero, en una pureza que la civilización y la sociedad todavía no han alterado.² De

1. Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, 1973 (*El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid, Taurus, 1987).

2. Una vez más, sólo puedo remitir a las hermosas páginas de Jean Starobinski in *J.-J. Rousseau, La Transparence et l'Obstacle*, op. cit. págs. 40 y 319, así como a Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, op. cit., págs. 85-86.

Freud conservamos sobre todo la importancia otorgada a los primeros años de la vida: la infancia tiene toda la hermosura de una fundación que nos obsesiona hasta nuestro último suspiro. En esa extraña coalición, Rousseau (pero un Rousseau reinterpretado y deformado puesto que en éste el feliz estado de naturaleza está irremediabilmente abolido) lleva la voz cantante. Al anticipar nuestro interés por los pueblos primitivos, anuncia a su manera, siempre fulgurante, dos de las obsesiones intelectuales más intensas de la modernidad: la etnología y la pedagogía. Después de él, algo va a fraguarse en el siglo XIX que colocará en el mismo plano al demente, al artista, al rebelde, al niño y al salvaje, todos ellos refractarios al orden civilizado, todos orientados hacia un origen perdido bajo los cúmulos de convenciones y coacciones del sistema. «Soy dos cosas que no pueden ser ridículas: un salvaje y un niño», dice Gauguin cuando, exiliado voluntario en las islas de Oceanía, se enfrenta a una burguesía que aborrece y cuyo reconocimiento sin embargo solicita.¹ El propio Michelet, como buen posromántico, convertirá al Pueblo en una sustancia heterogénea en la que se mezclan el genio, el desvario y la infancia,² y Claudel alabaré a Rimbaud como «místico en estado salvaje» capaz gracias a su juventud de captar en sus versos un impulso divino.³ El niño es el colonizado de la familia como el primitivo es el niño de la humanidad, el demente es el paria de la razón y el poeta el salvaje de las sociedades desarrolladas, todos portadores de una llama que perturba el orden establecido. Y puesto que la edad es una caída en las mentiras de la apariencia y el mundo industrial una decadencia lejos de los equilibrios naturales, hay que prestar atención a esos destellos de fuego y beber en esas fuentes vivas para volver a descubrir la verdad.

En otro libro he hablado de cómo el colonialismo, postrer

1. Se puede leer el relato de este enfrentamiento, mezcla de calvario y de exaltación, en la recopilación *Oviri, écrits d'un sauvage*, Folio, Gallimard, 1972 (*Escritos de un salvaje*, Madrid, Debate, 1989), textos reunidos y anotados por Daniel Guérin.

2. Sobre Michelet, ver Roland Barthes, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1993, tomo I, pág. 459.

3. Paul Claudel, Prefacio de las *Poésies complètes*, Paris, Livre de Poche, 1960.

producto del optimismo pedagógico, había basado su ideología en la metáfora del maestro y del alumno. Era deber de las «razas superiores» civilizar a «las razas inferiores» (Jules Ferry), los europeos tenían la misión de guiar hacia la Razón al indígena indolente, cruel o espontáneo, empantanado en sus sensaciones y su ignorancia.¹ El anticolonialismo y su prolongación, el tercermundismo, se limitarán a invertir esta metáfora sin modificarla: asignarán a las jóvenes naciones del Sur la misión de redimir a las metrópolis del Norte, convertirán a los ex colonizados en el único futuro espiritual de los antiguos colonizadores. Consiguiendo su independencia, aquéllos ofrecían a sus gobernantes de antaño la posibilidad de reencontrar su alma. Por lo tanto, resultaba conveniente para el Occidente materialista caer prisionero de sus propios bárbaros, regenerarse en la cuna de esas culturas a las que había oprimido.

Pero en ambos casos es la referencia infantil la que triunfa: porque se los tilda de subdesarrollados es por lo que los africanos, los indios, los chinos nos superan, esos «retrasados» son precoces, su retraso es un adelanto pues todavía siguen en contacto con los orígenes del mundo cuando nosotros ya estamos en el ocaso. De este modo las civilizaciones cansadas se fabrican oasis de juventud retrospectiva. Y del mismo modo que nuestra fascinación por las pieles bronceadas es fruto de la certidumbre de que el indígena lleva una vida más próxima a un estado de salud superlativa, el niño es a partir de ahora nuestro «buen salvaje a domicilio» (Peter Sloterdijk), aquel que difunde palabras esenciales y nos conduce hacia las orillas encantadas de la candidez. A pesar de, o, mejor dicho, debido a su debilidad, lo sabe todo mejor que nosotros, está habilitado casi para convertirse en el padre de sus padres. En nuestra época, cuando «la pedagogía se ha convertido en teología»,² encargamos al niño la misión de instruir al adulto, conferimos a su puerilidad tanto valor que ésta se invierte y se vuelve superioridad. Es a la vez nuestro pasado y nuestro futuro, *La Edad de Oro en pantalón corto*.

1. Pascal Bruckner, *Le Sanglot de l'homme blanc*, op. cit., págs. 223 y siguientes.

2. Jean-Baptiste Pontalis, «L'Enfance», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1979.

No sólo despierta la nostalgia de un Edén abolido, también nos invita con su mero ejemplo a descubrir de nuevo ese esplendor desaparecido. Puesto que crecer es decaer y traicionar las promesas de los años jóvenes, hay que venerar al eterno niño que dormita dentro de nosotros y que sólo está deseando renacer. Cuanto más consciente se vuelve el individuo de su responsabilidad y de las cargas que pesan sobre él, más proyecta su despreocupación perdida sobre el niño que fue. Ese estado mágico es un absoluto del que está excluido: madurar es morir un poco, volverse huérfano de los propios orígenes. Oscar Wilde, en las postrimerías del siglo pasado, iba a ilustrar de forma fantástica esta constatación en *El retrato de Dorian Gray*: envejecer es un pecado, incluso un crimen. El deterioro del rostro refleja el del alma.

Ayer aislábamos a la juventud para preservarla de las afrentas de la edad; ahora más bien estaríamos tratando de preservarla de las angustias de la madurez, considerada de antemano un castigo. Así pues, hubo una época en la que la infancia no era más que imbecilidad y fragilidad, en la que había que pulir sus modales sin descanso, formarle el carácter, contener sus excesos; nadie se atrevería hoy en día, sobre todo en la escuela, a decir de nuestros pequeños salvajes que están mal educados. Hasta sus más mínimas bobadas se veneran como un tesoro de profundidad, un abismo de poesía espontánea, sus garabatos son objeto de un culto reservado a las obras maestras. (Y ya conocemos esas mil reformas pedagógicas orientadas no a educar al niño, oh, sacrilegio, y menos aún a guiarlo, sino a propiciar su libre expresión, su «genio».) Tenemos que aprender de esos vándalos en calcetines porque viven iluminados por la gran luz de los comienzos. Cosa de la que están convencidos los *Children's Liberationists* que incitan a la ingenua tribu de los pequeños a sacudirse de encima la dominación adulta, a reivindicar su autodeterminación conforme a los «derechos del hombre del niño»,¹ o aquellos, más radicales

1. Ver al respecto el excelente capítulo de Irène Théry sobre los nuevos derechos del niño, en *Le Démariage*, Paris, Odile Jacob, 1993, especialmente págs. 342-343.

aún, que fustigan a la familia y a la escuela y abogan por una infancia constelación, móvil que quiebra los egoísmos y pone en jaque las máquinas despóticas del poder.¹

HIS MAJESTY THE BABY

Aún no hemos acabado de calibrar las consecuencias de esta revolución que, como en la época medieval, embrolla de nuevo pero de forma inversa las fronteras entre las edades. Hay en nuestra solicitud hacia el niño una evidente voluntad de dominio, el deseo de modelar una descendencia perfecta, de fabricar desde la fase uterina pequeños prodigios a nuestra conveniencia. Pero, de nuestras cabecitas rubias o morenas, hay dos cosas a las que tenemos cariño por encima de todo: el reino de la ligereza y la preponderancia del capricho. Lo propio de esta época bendita es en efecto la despreocupación, el hecho de no tener que responder de nada puesto que una autoridad tutelar nos cobija bajo su ala y nos protege. Y sobre todo el niño se libra de la maldición de tener que escoger. Ser de la pura virtualidad, está inmerso en la maravillosa piscina de las posibilidades. Ese estado de disponibilidad perfecta, de exaltante espera apenas dura: el crecimiento, que al profundizar una vía incesantemente va consumiendo las promesas, acecha. Pero durante unos años (por lo menos en nuestra ilusión retrospectiva) el niño habrá sido un abanico de potencialidades, una primera mañana del mundo que contiene todos los destinos imaginables. En comparación con nosotros que estamos «hechos», parece en suspenso, sin forma definida, encarnando la esperanza de un nuevo inicio para la humanidad (motivo por el cual tantos padres esperan corregir sus propios fracasos a través de sus vástagos).

Por último, de nuestros pilluelos también amamos un egois-

1. Es la tesis que defienden René Scherer y Guy Hocquenghem en un libro extraño y hermoso en el que se mezclan una evidente inspiración fourierista y un elogio de la paidofilia, *Co-ire*, Recherches, 1976.

mo sagrado y carente de remordimientos, ese sentimiento de ser los acreedores de los adultos a los que no han solicitado nacer. Estrechamente sometido a los demás por su propia constitución, el pequeño fauno es un señor a quien todo le es debido: «La enfermedad, la muerte, la renuncia a los goces, los límites impuestos a la voluntad propia no deben regir en lo que se refiere al niño», apunta Freud; «las leyes de la naturaleza, así como las de la sociedad, deben detenerse ante él, ha de ser otra vez el centro y el núcleo de la creación, *His Majesty The Baby* tal como antes uno creía ser».¹ Resumiendo, al liberar al Niño Rey que sobrevive tras las arrugas del hombre maduro, me coronó monarca, me las compongo para que todos mis deseos sean legítimos porque provienen de mí, confiero a mi narcisismo una soberanía absoluta.

Queda al descubierto así toda la ambigüedad de esa sobrevaloración de los primeros años: festejamos menos el derecho de los niños que el derecho a la niñez para todos. El niño real en efecto es el que nos emplaza en nuestra mortalidad —el nacimiento de los hijos, decía Hegel, es la muerte de los padres—, el que un día ocupará nuestro lugar y en el que contemplamos nuestra futura desaparición. Pero venerar la infancia en tanto que tal significa por el contrario proclamar el derecho a la irresponsabilidad para todos desde los 7 a los 77 años, instalarse permanentemente en una cuarentena deliciosa para no alcanzar jamás el poco atrayente planeta de los Adultos.

Entendámonos bien: nadie desea efectivamente volver a ser un niño o un bebé. Más bien pretendemos acumular los privilegios de todas las edades, la amable frivolidad de la juventud con la autonomía de la madurez. Uno desea para sí lo mejor de ambos mundos. (Y nadie aspira al estatuto de la adolescencia, que es un modelo de crisis, de modificación de la identidad, mientras que el bebé respira plenitud y equilibrio.) Así pues, se exalta menos lo infantil que lo pueril, se erige la regresión en

1. Sigmund Freud, «Para introducir al narcisismo», en *La Vie sexuelle*, PUF, 1969, pág. 96 (*Ensayos sobre la vida sexual*, Madrid, Alianza, 1988). Freud habla aquí del punto de vista de los padres que proyectan su narcisismo sobre el niño.

modo de vida en tanto que compensación por los malos tratos del destino.¹ Y puesto que la infancia tan sólo existe en la inconsciencia de uno mismo, «la nesciencia»,² jugar a ser niño cuando se es adulto sólo puede ser sinónimo de imitación, de muecas de adultos deseosos de acumular saber e ingenuidad, fuerza e irreflexión. Ya no decimos como Dostoievski que los niños sin pecado «existen para conmover nuestros corazones, para purificarlos», sino que nos muestran la vía, que son nuestros guías en atolondramiento, caprichos y fantasías. Lo humano en su totalidad se resume en este arrobamiento original: salir de él significa conocer el exilio, lejos de la vida verdadera. Somos los supervivientes de nuestra primera juventud, estamos de luto por el niño que hemos sido, y envejecemos sin crecer.

DEL NIÑO CIUDADANO AL CIUDADANO NIÑO

Ultimo síntoma de este deslizamiento: proclamar, como hizo la ONU el 20 de noviembre de 1989, que el niño es ya una persona humana titular, un ciudadano de pleno derecho, y que reducirlo al estatuto de menor debido a su edad es una discriminación de naturaleza similar a la que padecen los negros, los judíos o las mujeres. Ya se ha dicho todo respecto a esa campaña en su momento llevada a cabo en Francia por la ministra de la Familia Hélène Dorlhac: que a pesar de la buena voluntad de los legisladores se trata de un regalo envenenado que hacemos a la infancia, que entregamos atada de pies y manos a todas las manipulaciones; que no se puede sin demagogia proclamar compatibles el estado de menor y el pleno ejer-

1. Sobre el desamparo del yo y la tentación infantil, consultar, de Conrad Stein, «Majestad y desamparo», en *Pédiatrie et Psychanalyse*, bajo la dirección de Danielle Brun, PAU, 1992.

2. «La infancia y la inocencia comparten el destino de existir sólo a través de la retrospectión: en un principio, la juventud es sustancial y ónticamente joven; por esta inconsciencia se reconoce la auténtica juventud.» (Vladimir Jan-kélévitch, *Traité des vertus*, «La inocencia y la maldad», Paris, Flammarion, 1972, tomo III, pág. 1196.)

cicio de los derechos que supone la capacidad jurídica y que por último este nuevo enfoque corre el peligro una vez más de eludir los deberes de los educadores y de los padres.¹ Desde nuestro punto de vista la convención de la ONU es asimismo reveladora de la forma que tienen los adultos de proyectarse sobre los pequeños. Decir como hace la ONU que mocosos y mocosas ya son personas mayores, que sólo la estatura los separa de los adultos, significa sobreentender que nada impide a éstos ser unos críos crecidos, que la reversibilidad puede ser total. Significa atribuir al niño una sabiduría, una razón que uno ya no quiere para sí, agobiarle con una responsabilidad que le aplasta, pues manifiestamente no puede responder de sí, para mejor descargarnos de ella. En la regresión infantil siempre hay un personaje de más y ése es el propio niño, titular de unas prerrogativas que solicitamos para nosotros y que parece usurpar a expensas nuestras, el niño culpable de querer acaparar para sí la infancia en vez de cedérsela. Lo que reclamamos de hecho es menos el reconocimiento del hombrecito como sujeto que el derecho para todos a la confusión de las edades.² Del niño ciudadano al ciudadano niño: en este enredo está en juego todo un destino posible del individuo contemporáneo. Adjudicando a nuestros querubines sapiencia, discernimiento y medida nos aliviarnos del peso de nuestras obligaciones hacia ellos.

Esta mentalidad, por supuesto, es la contrapartida de un auténtico lujo de los países ricos: la edad ha dejado de constituir para nosotros un veredicto. No existe ya un umbral más allá del cual el ser humano quedaría fuera de uso, y cualquiera puede hoy en día volver a empezar su vida a los cincuenta o a los sesenta años, modificar el propio destino hasta los últimos momentos, contrarrestar la desgracia de la jubila-

1. Irène Théry puso de manifiesto el peligro y la demagogia de una convención de esta índole. (*Le Démariage, op. cit.*, último capítulo). Ver también sobre este tema las intervenciones muy ilustrativas de Alain Finkielkraut y André Comte-Sponville en *Autrement*, septiembre de 1991, n.º 123.

2. Como dice la psicoanalista Liliane Lurçat: «Los niños cometen ahora crímenes de adultos: los mismos que ven que se cometen en la pantalla del televisor. Se ha dicho que el siglo xx era el de los niños. Es falso: es el de la fusión de las edades» (*Le Nouvel Observateur*, 2 de diciembre de 1993).

ción, que arrumba a personas intelectual y físicamente capaces. «Envejecer es retirarse gradualmente de la apariencia», decía Goethe. Resulta altamente positivo que los hombres y las mujeres en gran número deseen hoy en día *persistir en la apariencia*, en estado de buena salud relativa y sin padecer discriminaciones. •

Esta ampliación de las posibilidades es la de una sociedad en la que los mayores de sesenta años representarán en Francia en el año 2010 más del 27 % de la población. Se está organizando un movimiento entre las personas de la tercera edad que, respaldados por la fortaleza de su poder adquisitivo, se constituyen en grupos de presión y militan contra la exclusión, la desposesión progresiva de sus medios físicos y a favor del derecho al placer. Cosa que significa un progreso colosal, puesto que a esta voluntad de vivir plenamente corresponde el retroceso del umbral de la vejez (¡que se iniciaba hace dos siglos a los treinta y cinco años!). Va a resultar apasionante ver en los años venideros si este movimiento se alineará según el modelo infantil de la reclamación y la recriminación, si los sesentones formarán la última categoría de los niños mimados de la sociedad o si, por el contrario, con la fuerza de su voluntad legítima de reconocimiento, intentarán elaborar otro esquema basado en la dignidad, la serenidad y la transmisión de la memoria.¹

Pero el primer derecho del que debería beneficiarse el niño es el de estar protegido contra la violencia, la arbitrariedad y a veces la crueldad de sus mayores. Y asimismo el derecho contradictorio de ser respetado en su naturaleza y su despreocupación, y al mismo tiempo de ser dotado de los medios para salir progresivamente de su condición a medida que va creciendo. Si se pretende «ir madurándolo para la libertad», como decía Kant a propósito del pueblo, hay que ilustrarlo e instruirlo y no abandonarlo a una espléndida indolencia. Es por lo tanto peligroso destruir los refugios (escuela, familia, instituciones) a través de los cuales poco a poco va dominando el caos de la

1. Ver al respecto el excelente artículo de Jean-François Collanges en *Réforme*, 6 de junio de 1993.

vida¹ y es imprescindible ir acostumbrándolo a la responsabilidad ofreciéndole tareas a su medida, dándole el dominio gradual de ámbitos cada vez más amplios. (Y no exigiéndole que parodie a los adultos, que se reúna en cónclave para imitar la vida parlamentaria, que se disfrace de periodista para entrevistar a una personalidad. Nuestra época privilegia una única relación entre las edades: el pastiche recíproco. Imitamos a nuestros hijos, que nos copian.) Evidentemente, hay que colocar al impúber siempre que sea posible en situación de responder de sus actos a condición de definir un territorio preciso que esté a su alcance y de ofrecerle una sanción que ratifique el progreso o el fracaso.² Así es la paradoja de la educación: disponer al hombrecito para la libertad a través de la obediencia a unos adultos que le ayudan a prescindir de asistencia y le acompañan en su emancipación progresiva. En la educación, la autoridad es la tierra sobre la que se apoya y se afianza el niño para separarse después de ella, y el maestro ideal es aquel que enseña a matar al maestro (mientras que muchos educadores se sienten atraídos por el abuso de poder, por el placer de reinar sobre unas almas maleables a las que proclaman incapaces de madurar para dominarlas mejor). La infancia es un mundo completo, un estado de perfección al que no le falta nada, que nos conmueve a veces hasta lo más hondo. Se nos saltan las lágrimas de admiración y de ternura ante ese pueblo pequeño y nos repugna alterar con nuestras lecciones y nuestras órdenes ese prodigio encarnado. A menudo son los adultos los que a su lado parecen torpes, feos, defectuosos. Pero, puesto que «la inocencia ha sido hecha para ser perdida» (V. Jankélévitch), también es importante respetar en cada niño al humano del futuro al que hay que robustecer desarrollando su carácter y su razón. Así pues, cualquier coerción que aguza la mente y la obliga a desplegarse dentro de unas reglas concretas no es forzosamente

1. Ver Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Idées, París, Gallimard, 1972, cap. V, y el hermoso comentario al respecto de Jean-François Lyotard, *Lectures d'Enfance*, Galilée, 1991, págs. 82-83.

2. Sobre la propedéutica de la responsabilidad, ver Alain Etchegoyen, *Le Temps des responsables*, París, Julliard, 1993, págs. 192 y 208.

opresiva o, para ser más precisos, la coerción es la condición misma de la libertad.

Como no puede hablar de sí, el niño es presa eterna de quienes hablan en su lugar: en su misteriosa limpidez, legitima las utopías más radicales así como las más conservadoras, representa la pureza y el mal, la subversión y la docilidad. Es *esse secreto a plena luz* al que erigimos altares y piras, al que vestimos de ángel o de demonio. Y, en lo que al niño se refiere, nuestra sociedad oscila entre el laxismo y el autoritarismo, entre la vista gorda y el correccional, entre el juguete y el látigo. Lo idealiza en la exacta medida en que lo sataniza, y viceversa. ¿Y qué mejor ejemplo de la fusión entre lo infantil y lo victimista que la reciente promoción del feto al rango de sujeto de derecho, nueva coartada de los conservadores norteamericanos y europeos así como del Vaticano? El feto: la inocencia absoluta unida a la indigencia más extrema, el arquetipo de la precariedad y de la debilidad reunidas, un alma a la que le habrían sido negados los privilegios de la encarnación. El hombrécito, como bien ha visto Hannah Arendt, en vez de ser aquel que, por su nacimiento, introduce algo nuevo en el mundo y ofrece a la humanidad la posibilidad de un nuevo inicio, no tiene más tarea, en la imagen idílica que nos formamos de él, que la de confirmar la infancia como leyenda. A tal punto es verdad que a través de esa leyenda esbozamos principalmente el retrato de lo que nos gustaría ser: adultos físicamente capaces pero por otro lado beneficiarios de todos los privilegios de los menores. Seres dotados de derechos pero sin deberes ni responsabilidades.

¡QUÉ DURO, QUÉ DURO ES SER ADULTO!

En nuestras sociedades los signos más visibles de una voluntad de rejuvenecimiento general, de un deslizamiento colectivo hacia la cuna y los sonajeros, son múltiples: muchas películas de éxito cuyos héroes son recién nacidos, virtuosos sin dientes de leche todavía, bebés maniquís, jóvenes ídolos multi-

millonarios a los 7 años, tan caprichosos e histriónicos como las viejas estrellas (es sabido lo pródigo que es el cine americano, de Shirley Temple a Jodie Foster, en estrellas en pelele que pasean su palmito por la pantalla a la edad en que otros chupan pirulís), cantante miniatura de 4 años, homúnculo afónico que se ha convertido en la niña de los ojos de las multitudes balbuciendo su angustia vital: «Qué duro, qué duro es ser un bebé.»¹ Esta irrupción infantil en los escenarios del rock, del teatro de variedades, del séptimo arte, hasta entonces reservadas a los adolescentes, esta profusión de actores y de cantantes melódicos de bolsillo afecta masivamente a todos los públicos. Por doquier surgen mocosos de ambos sexos que hacen acopio de monerías para enternecernos. Los bebés son los dioses a escala reducida de nuestro mundo y han destronado a los quinceañeros, ya listos para la jubilación. ¡El imperialismo de los rorros ha superado cualquier límite, los pequeños señoritos y señoritas con sus baberitos y sus canastillas son los amos del corral!

Los adultos no les van a la zaga a la hora de regresar a la niñez, de invertir la flecha del tiempo, de darle la vuelta como si de un guante se tratara. Fijense en uno de nuestros mitos contemporáneos, en Michael Jackson, la estrella del pop americano que, sin abandonar su aspiración a convertirse en ángel, en hombre de antes de la caída, no cesa en su empeño de borrar la doble maldición de la edad y de la raza (hasta el punto de recordar a una extraña criatura, a medio camino entre Bambi y Drácula). En su disparatado intento, este cantante faustiano da fe de la pasión contemporánea por la juventud eterna, por el deseo de inmortalidad. «Dentro de poco la vejez se habrá acabado», proclama la portada de una revista.² ¡Noticia increíble! Si la vejez ya sólo es una cuestión de tiempo, si no sólo es posible borrar arrugas, suprimir pliegues, corregir siluetas, reimplantar cabello, retrasar la senectud, sino también hacer que retroceda el reloj biológico, entonces el ene-

1. Se trata del pequeño Jordy, 4 años en 1993, producido y dirigido por sus padres y cuyas canciones y videoclips han provocado estragos en Francia y en otros países.

2. *Le Figaro-Magazine*, 14 de noviembre de 1992.

migo último, la muerte, debería tener los días contados. Son las propias definiciones de lo normal y lo patológico las que se trastocan: no ponerse enfermo no es en ese contexto la menor de las conquistas. En primer lugar debemos curarnos de esa enfermedad mortal que es la vida puesto que ésta algún día se acaba. Ya no hay distinción entre fatalidades modificables –frenar la decadencia física, prolongar la existencia– y fatalidades inexorables, la finitud y la muerte. Ésta ya no es el término normal de una vida, la condición en cierto modo de su nacimiento, sino un fracaso terapéutico que hay que corregir sin dilación. Las máquinas y la ciencia pretendían liberarnos de la necesidad y del esfuerzo; ahora a lo que aspiramos es a sacudirnos de encima el devenir. La modernidad trata de seducirnos con la posibilidad cercana de un dominio de la vida con el fin de proceder a «una segunda creación» que ya en nada sería tributaria de los azares de la naturaleza. Ya no son estas ambiciones las que nos parecen un disparate, sino el retraso o las dificultades que se oponen a su realización.

Desde un punto de vista más prosaico, esta rabiosa aspiración a la irresponsabilidad se traduce, en la televisión o en la radio, por la supremacía del «nivel caca-picha» (chistes orgánicos o escatológicos, bromas de colegiales, por no hablar, en algunos programas, de esas personalidades disfrazadas de alumnos, de escolares, de niñitos prodigando consejos eróticos chupando chupetes o biberones, etc.). Como si se indujera a los espectadores, galvanizados por unos payasos desmadrados, a desquiciarse colectivamente, a olvidar durante unas horas costumbres y convencionalismos para entregarse a dilatados episodios de dichoso cretinismo. Como en esa película americana mencionada anteriormente en la que un bebé de dos años que ha sufrido una descarga electromagnética se convierte en un gigante de varios metros que pasa por encima de casas y edificios, que aplasta con sus piecitos automóviles y autobuses y aterroriza a toda la ciudad, todos hemos crecido sin darnos cuenta de ello, sin evolucionar moralmente, y no retrocedemos ante ningún medio para prolongar una infancia que persiste dentro de nosotros por sobreimpresión. Y puesto que la vida verdadera está antes, llevamos a cabo sobre noso-

tros mismos una *verdadera perversión de mayores*, remontando el curso del tiempo hacia el país de la juventud eterna.

Cabe objetar que se trata de excentricidades demasiado llamativas para ser significativas. Pero, para que estas extravagancias cuelen, hemos de estar ya tan impregnados de infantilismo que todo nuestro entorno esté empapado de él y se nos presente con el carácter de una evidencia en la que ya ni reparamos. Como si la osadía de haberse atrevido a hablar en primera persona tuviera que pagarse con un castigo terrible, el nuevo Adán occidental retrocede, se abisma con deleite en la estupidez, en la chochez, en las payasadas pintorescas de los pequeños, con tal de obtener los beneficios de este período sin las servidumbres que supone. El «puerilismo» en nuestras sociedades no es el de los mundos tradicionales, es mimético y paródico, es una desviación respecto a una norma admitida de sabiduría y de experiencia. No hay ninguna relación entre esta tendencia a la vuelta atrás y lo que Sudhir Kakar, hablando de la India, llama «el yo subdesarrollado»: estructura psicológica que se manifiesta entre los indios, a consecuencia de la relación fusional entre la madre y la criatura y de cada cual con su casta y con sus dioses, a través de una dificultad para comportarse como persona autónoma, adaptarse a las situaciones nuevas y liberarse del mundo de la jerarquía y de la sumisión. Repitémoslo una vez más: el infantilismo en Occidente nada tiene que ver con el amor por la infancia sino con la búsqueda de un estado fuera del tiempo en el que se esgrimen todos los símbolos de esta edad para embriagarse y aturdirse con ellos. Se trata de una imitación, de una usurpación exagerada, y descalifica la infancia tanto como pisotea la madurez y prolonga una confusión perjudicial entre lo infantil y la travesura. El bebé se convierte en el porvenir del hombre cuando el hombre ya no quiere responder del mundo ni de sí mismo.

LAS DOS INMADURECES

Contrariamente a una idea heroica demasiado extendida, no hay humanidad posible sin regresión, sin chochez ni balbucesos, sin recaídas exquisitas en la estupidez. Para resultar soportable, el tedioso estancamiento de la vida há de ir asimismo de la mano de una indefectible puerilidad que se rebele contra el orden y la seriedad. También existe un buen uso de la inmadurez, una manera de mantenerse lo más cerca posible de las seducciones de la infancia que alimenta dentro de nosotros un impulso tonificante contra la esclerosis de la rutina. En cada etapa de la vida, en efecto, nos acechan dos peligros: el de la renuncia que pretende pasar por sabiduría, que no es a menudo más que la otra cara del miedo, y el de la caricatura que nos incita a fingir la juventud, a simular un entusiasmo eternamente juvenil. ¿Cómo madurar sin resignarse, cómo conservar la frescura mental sin caer de nuevo en un simplismo adolescente?

Ahora bien, lo que nos dicen los instantes de gracia de la existencia, esos momentos maravillosos en los que el éxtasis nos embarga, es que en la vida hay dos infancias posibles: la primera, que nos abandona en la pubertad, y otra infancia de la edad madura, que aflora a destellos, visitas candentes, que nos huye a la que tratamos de atraparla. La infancia es un segundo candor que se recupera tras haberlo perdido, una ruptura benéfica que nos aporta un flujo de sangre nueva y rompe el caparazón de las costumbres. Hay, pues, una manera de infantilizarse que es un testimonio de renovación contra la vida petrificada y fósil: una capacidad de reconciliar lo intelectual y lo sensible, de salir de la duración, de percibir lo desconocido, de asombrarse de la evidencia. Recorrer todas las infancias, como exigía san Francisco de Sales, es mantenerse cercano a la fecundidad de los primeros años, es quebrar los límites del viejo yo sumergiéndolo en un baño purificador.

Tal vez una vida lograda sea eso: una vida en estado de renacimiento, de resurgimientos perpetuos en la que la fa-

cultad de volver a empezar se impone al carácter adquirido y al afán por conservarse. Una vida en la que nada está petrificado, nada es irreversible, y que otorga, incluso al destino aparentemente más rígido, un margen de juego que es el margen de la libertad. Entonces la infancia deja de ser un refugio patético, inconfesable disfraz al que recurre el viejo adulto marchito, sino el suplemento de una existencia ya plena, el feliz desbordamiento de aquel que, habiendo andado su camino, puede sumergirse de nuevo en la espontaneidad y el encanto de los primeros tiempos. Entonces la infancia como gracia casi divina puede marcar el rostro del anciano como la senilidad precoz imprimirse en el del joven. «No resulta más sorprendente nacer dos veces que una» (princesa Bibesco).

PARADA EN ÑOÑILANDIA

Esta pedagogía invertida tiene su espacio privilegiado que es como un condensado de todas las mitologías de la época: Disneylandia, tierra prometida de la cursilería, Babilonia de lo almibarado. Concebido en su inicio por su fundador en 1955 como «un parque encantado donde adultos y niños podrían distraerse juntos», el país de las maravillas es una isla hacia la cual navegamos para lavarnos de nuestras preocupaciones. Ese falansterio es un paréntesis dentro de este mundo, y entramos en él con un pasaporte que simboliza en efecto el paso de una frontera. Todo allí está calculado para sacarnos del acontecer habitual de las cosas: los miembros del personal reciben en inglés el nombre de *Cast Members* como si fueran los actores de una obra que se representa con nuestra participación, sólo tienen nombre de pila y están obligados a sonreír, a un buen humor permanente, condiciones básicas dentro de este recinto de la felicidad obligatoria. Aquí nadie tiene estado civil, fea costumbre de las sociedades históricas, estamos en el país de Ninguna Parte, en un intersticio del siglo donde todos los seres son iguales en el arrobamiento.

El planeta Disney ha reconstruido en miniatura todos los continentes, climas y paisajes mundiales (aunque el estilo dominante sigue siendo el de América, de sus regiones, de su epopeya). Se pasa sin transición de la prehistoria a los viajes interestelares, de la tierra de los indios y de los tramperos al castillo de la Bella Durmiente del bosque, de la isla de los Piratas a la Ciudad futurista, todo ello con un telón de fondo de torres, de minaretes, de tejados palaciegos, de bulbos, de campanarios. Se trata de una feliz combinación de los siglos, de las creencias y de las costumbres, donde todo lo que divide artificialmente a los hombres ha sido borrado. Con un arte consumado de la reconstitución, Disneylandia hace renacer épocas y culturas que coexisten en buena armonía en ese espacio acogedor. Y, tanto en los tipis de los Pieleros Rojos como en la posada de la Cenicienta, una misma tonalidad a base de ocre, de rosa y de pastel confunde las comarcas recreadas mediante una misma pátina suave y acariciadora, crea la concordia con lo diverso. En esta enciclopedia pueril de la historia mundial (donde hasta la naturaleza está reelaborada), los siglos y las naciones lejanas pueden volver pero despojados de su aspecto inquietante: ese feliz batiburrillo ha sido modelado según las leyes de la asepsia. No ofrece más que el aroma adulterado de las épocas pasadas, no su verdad.

La maniobra de edulcoración culmina en *Fantasyland*, en la atracción «Un mundo diminuto», himno a la dulzura de los niños del planeta: se trata de un crucero a bordo de unas barcas de fondo plano por un río subterráneo y, en las orillas a ambos lados, unos muñecos ataviados con su traje nacional cantan y bailan exasperantes cantinelas en unos decorados que representan sus países de origen. Desfilan de este modo las sábanas africanas, la torre Eiffel, el Big Ben y el Taj Majal, en un cosmopolitismo primario que tiene todo el aire de un folleto turístico barato. Que se trate de una colección de tópicos carece por lo demás de importancia. Lo esencial estriba en exorcizar la violencia eventual de las costumbres lejanas, lo esencial consiste en celebrar lo extranjero sin que parezca extraño. (En Estados Unidos, el *niceism*, la amabilidad un poco almibarada, es el contrapunto forzoso de la orgía de brutalidad y de

sangre que irrumpe a cualquier hora en las cadenas de televisión. El sentimentalismo va indisolublemente ligado al salvajismo en la vida cotidiana.) De este modo, por mucho que los piratas de Caribbean Island se empapen de ron, por mucho que griten, que se atiborren de comida, que se enfrenten a golpe de sable (son *audioanimatronics*, unos autómatas muy ingeniosos, de apariencia humana, animal o vegetal), sus gritos son bonachones, cuesta tomárselos en serio. Disney sugiere el mal para neutralizarlo mejor, reduce el globo al tamaño de un juguete fabuloso, lo despoja de cualquier carácter turbador, amenazador. Razas, civilizaciones, creencias, pueblos pueden codearse sin peligro puesto que previamente se les ha limado todas las asperezas, reducidos a su aspecto folklórico. Esas diferencias, fuentes de conflictos, carecen ya de importancia y no detienen la amplia corriente de simpatía y de ardiente bondad que fluye allí. Reducido a voluntad por los parques temáticos, el mundo exterior no es más que una impureza anodina, un residuo, puesto que existe de él un doble donde la muerte, la enfermedad, la maldad han sido anuladas.

LA SEDUCCIÓN DEL KITSCH

En apariencia el reino encantado marca la apoteosis del cuento de hadas: en él nos topamos con nuestros personajes familiares mezclados con los de Walt Disney. Están todos presentes, como si acabaran de salir de la pantalla de un dibujo animado o de las páginas de un libro: vienen a nuestro encuentro, esbozamos con ellos unos pasos de baile, reímos con Bambi, con Dumbo el elefante volador o los Siete Enanitos, y hasta podemos vestirnos como ellos, lucir por mimetismo un par de orejas de Mickey, disfrazarnos durante unas horas de héroes de fábulas. Pero esta familiaridad es engañosa y estamos tan lejos del cuento clásico europeo como del primer Walt Disney, mucho más corrosivo y cáustico. Si los fantasmas, las reinas crueles, las calaveras hacen acto de presencia es sólo a título de concesión al mundo de nuestras leyendas:

nunca ponen en tela de juicio el buen humor. Sólo reina la lógica optimista del *happy end*: Pinocho, Blancanieves, el Capitán Garfio, el Sombrero Loco, el Gato de Chester desfilan, pero embalsamados en sus estereotipos, desgajados de los cuentos de Grimm, Carroll, Perrault, Collodi, que les conferían sentido y densidad. El cuento de hadas, como muy bien subrayó Bruno Bettelheim, es el paso de la angustia experimentada a la angustia superada a través de un relato que narra al niño sus propios complejos e impulsos inconfesables.¹ Es un guía sutil que orienta obsesiones y ambivalencias hacia un desenlace coherente. En este sentido posee en efecto una función educativa y disciplina el caos interior pese a las violencias que despliega y que han asustado a muchos educadores.

No hay nada similar en el ámbito mágico de Mickey: allí todo es liso, limpio, impecable, cualquier ilación narrativa está olvidada, el cuento está desarticulado, no es más que una retahíla de atracciones que se descomponen en sainetes, cuadros diminutos, episodios dispersos sembrados al azar. La ficción sólo puede ser consumida y contemplada, pero ya no contada. La fuerza de Disney, a través de esta presentación, estriba en haber sabido reciclar todas las mitologías de la infancia en una sola, la suya, desde las Mil y Una Noches hasta Lancelot du Lac. Este crisol de los imaginarios europeos y orientales, al eludir su ambigüedad, elude también su poder de encantamiento.

Así pues, este amplio recinto exalta menos la infancia que el conjunto de signos y representaciones que se han vinculado a ella: menos lo infantil que lo pueril. Esta construcción faraónica está por entero dedicada a la gran divinidad moderna: «la cursilería trascendental» (Witold Gombrowicz), lo almibarado, la ñoñez de la que cualquier elemento equívoco queda excluido. Derrota del freudismo: la infancia no es aquí polimorfa sino asexual, chorreando bondad, tal como les gusta representársela a los adultos, espejo de sus propios sueños. El niño en sí está presente en una versión idealizada de

1. Bruno Bettelheim, *Psychanalyse des contes de fées*, Pluriel Poches, pág. 191 (*Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, 1992).

su universo gracias a una colosal labor de expurgación: en Disneylandia puede saborearse una infancia de síntesis, congelada y petrificada. Todo adopta por lo tanto el aire de un recorrido iniciático, pero como iniciación a nada más que la clemencia, a la amenidad del mundo y de las cosas, todas ellas encargadas de mantener a distancia el cruel universo de los hombres y de sus pasiones. La novela de aprendizaje se queda en nada.

Y aun así la magia funciona: pese a todo nos maravillamos ante esos muñecos que cantan, que se mueven, ante esos decorados de cartón piedra, esas melodías insípidas que acaban grabándose en la memoria. Lo que sitúa a la empresa Disney muy por delante de sus competidores en la materia no son sólo los pequeños prodigios de inventiva (por ejemplo el baile de los espectros por holografía de la Casa Encantada), las proezas arquitectónicas, el sinfín de efectos especiales. El kitsch ejerce una terrible seducción cuando va emparejado con la infancia, una especie de duplicación vertiginosa, un poder de atracción abismal de lo bobo y lo blandengue cuando éstos se despliegan en el decorado de una extensa guardería. Lo sabemos desde Flaubert, la estupidez es una de las formas del infinito; y el mal gusto puede convertirse en una mística si va asociado a lo empalagoso, a lo monín. Esta blanda sentimentalidad reconcilia todas las edades: tranquiliza, sosiega, forma una muralla poderosa contra los ataques de lo real. «Disneylandizar» el mundo y la historia es edulcorarlos para escamotearlos.

Indudablemente, este exceso de deferencias y mimos acaba por engendrar un malestar persistente, unas ganas compensatorias de imprevisto, de dureza, de enfrentamiento. Y al final acaba asfixiado bajo ese despotismo de la dulzura que agobia a sonrisas y benevolencia: se sale de allí empachado de sosego, abrumado de falsa amistad. Para que la quimera fuera perfecta, tendríamos que salir de allí metamorfoseados a nuestra vez en personajes de dibujos animados, empequeñecidos y rejuvenecidos, petrificados en Pluto, en Merlín, en Alicia o en Donald. Pero, por lo menos, habremos saboreado durante unas horas el elixir de inocencia que nos transforma a todos

en estereotipos de chiquillos y chiquillas. Y en esa Arcadia empalagosa en la que nadie es duraderamente malvado, todo acaba de la mejor manera posible con la eterna sonrisa de Mickey, el rictus petrificado de la cursilería.

BE YOURSELF

¿Qué es ser adulto, idealmente hablando? Es avenirse a determinados sacrificios, renunciar a las pretensiones desorbitadas, aprender que más vale «derrotar los propios deseos antes que el orden del mundo» (Descartes). Es descubrir que el obstáculo no es la negación sino la condición misma de la libertad, la cual, si no encuentra trabas, no es más que un fantasma, un capricho vano, puesto que tampoco existe si no es a través de la igual libertad de los demás fundada en la ley. Es reconocer que uno nunca se pertenece completamente, que en cierto modo se debe al otro que socava nuestra pretensión a la hegemonía. Es comprender por último que hay que formarse transformándose, que uno se fabrica siempre contra sí mismo, contra el niño que fue, y que, al respecto, cualquier educación, hasta la más tolerante, es una prueba que uno se inflige para desprenderse de la inmediatez y de la ignorancia. En un palabra, volverse adulto –en el supuesto de que alguna vez se consiga– es rebajar nuestras alocadas esperanzas y trabajar para ser autónomo, para ser tan capaz de autoinventarse como de abstraerse de uno mismo.

Pero el individualismo infantil, por el contrario, es *la utopía de la renuncia a la renuncia*. No conoce más que un único lema: sé lo que eres desde toda la eternidad. No te enredas con tutores ni trabas de ningún tipo, evita cualquier esfuerzo inútil que no te ratifique en tu identidad contigo mismo, hazle únicamente caso a tu singularidad. No te preocupes de reformas, de progresos, ni de mejoras: cultiva y cuida tu subjetividad que es perfecta por el mero hecho de que es tuya. No resistas a ninguna inclinación pues tu deseo es soberano. Todo el mundo tiene deberes salvo tú.

Así es la ambivalencia del *Be Yourself*: para ser uno mismo hace falta además que el ser pueda acontecer, que las posibilidades se actualicen, que no se sea todavía lo que un día se será. Ahora bien, se nos invita a valorizarnos sin mediación ni esfuerzo, y la idea de pagar con la propia persona para ganar el derecho a la existencia ha entrado en un declive irremediable. Entregado a mí mismo, sólo tengo que exaltarme sin reservas: el valor supremo ya no es lo que me supera sino lo que constato dentro de mí mismo. Ya no «devengo», soy todo lo que tengo que ser en cada instante, puedo adherirme sin remordimiento a mis emociones, a mis deseos, a mis caprichos. Mientras que la libertad es la facultad de liberarse de los determinismos, yo reivindico fundirme con ellos al máximo: no planteo límites de ningún tipo a mis apetitos, ya no tengo por qué construirme, es decir, introducir distancia entre yo y yo, sólo tengo que seguir mis inclinaciones, fusionarme conmigo mismo. Lo que produce un uso a menudo equívoco del término autenticidad: puede significar que cada cual es para sí mismo su propia ley (Luc Ferry),¹ pero también acabar legitimando el mero hecho de existir, la afirmación de uno mismo como modelo absoluto: ser es un milagro de tal magnitud que nos exime de cualquier deber o imperativo. El reproche que cabe hacer a ciertas filosofías contemporáneas del individuo no es que lo exalten demasiado, sino que no lo exalten lo suficiente, que propongan una versión disminuida del individuo, que tomen la degeneración por una prueba de salud; es, por último, olvidar que la idea de sujeto supone una tensión constitutiva, un ideal que alcanzar, y que la impostura empieza cuando se considera al individuo como algo hecho cuando todavía está por hacer.

1. Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico*, Barcelona, Tusquets, 1994, págs. 210-211. Sobre el mismo tema ver también el artículo de Alain Renault, «Modales y sinceridad», en *Faut-il être ce que l'on est?*, Éditions Esprit, 1994, págs. 135 y siguientes.

Si no hay noción más rica y movilizadora que la del derecho a algo es porque, permitiendo la crítica de lo que es en nombre de lo que debe ser, nos incita a exigir del Estado y de las instituciones un número incalculable de parabienes sin tenernos que justificar. Actitud desenvuelta que toma la sociedad de consumo al pie de la letra y la trata como un gigantesco cuerno de la abundancia aún a riesgo de ver cómo en la actualidad se va desmoronando a retazos. En el Estado providencia, la providencia ha engullido y desvalorizado la majestuosidad del Estado: éste ya no es más que una instancia donadora y redistribuidora a la que centímetro a centímetro se van arrancando innumerables concesiones. Concebido en sus inicios para repartir sobre el conjunto de la nación las tareas de la solidaridad nacional, no por ello ha dejado de estimular en cada cual la afición a la asistencia y a la reclamación sin fin: este imprescindible factor de paz social nos invita como siempre a considerar fundadas nuestras exigencias e intolerables las privaciones. Triunfo de la generación «Me lo merezco», tengo derecho a todo sin contrapartida, según la expresión acuñada por Michael Josephson: estado de ánimo de una amplia fracción de la juventud norteamericana que rechaza cualquier tipo de normas o de obligaciones que pudieran frenar la búsqueda del éxito o del confort.¹ Las bodas del derecho, del Estado providencia y del consumismo concurren pues para formar un ser voraz, impaciente por ser feliz en el acto y convencido, si la felicidad tarda en llegar, de que ha sido vejado, de que tiene derecho a una compensación por su sueño mutilado. Ahí radica el vínculo común entre infantilismo y victimización: uno y otra se fundamentan sobre la misma idea de un *rechazo de la deuda*, sobre una misma negación del deber, sobre la misma certidumbre de disponer de un crédito infinito sobre sus contemporáneos. Son dos formas, una risible, la otra severa, de situarse al margen del mundo recusando cualquier responsabili-

1. William Raspberry, «Enseñar ética en Norteamérica», *Libération*, 12 de noviembre de 1990.

dad, dos formas de zafarse del combate de la vida, pues la victimización nunca es más que una forma dramatizada del infantilismo.

Así pues, lo queremos todo y su contrario: que esta sociedad nos proteja sin prohibirnos nada, que nos cobije sin obligaciones, que nos asista sin importunarnos, que nos deje tranquilos pero nos envuelva en las densas redes de una relación afectuosa; resumiendo, *que esté ahí para nosotros sin que nosotros estemos ahí para ella*. «Dejadme en paz, ocupaos de mí.» La autosuficiencia de la que nos vanagloriamos es parecida a la del niño que se debate bajo la tutela de una madre omnipresente y alimenticia a la que ya ni ve a fuerza de estar arropado por ella. Nos comportamos entre los demás como si estuviéramos solos, sobrevivimos en esa ficción: un mundo en el que el otro sólo existiría para asistirme sin que por ello yo me convierta en su deudor. Cogemos de la colectividad lo que nos conviene, rechazamos su colaboración para todo lo demás. Erigido en norma absoluta, el principio de placer, es decir la voluntad de no hacer más que lo que nos venga en gana, nos debilita y degenera en hedonismo mediocre, en fatalismo. Se opone pues menos al principio de realidad que al principio de libertad, a la facultad de no padecer, de no avenirse al orden de las cosas. La soberanía del capricho, llevada al extremo, no sólo pulveriza el principio de la alteridad: debilita los fundamentos del sujeto. O, por decirlo de otro modo, un cierto individualismo desenfrenado se contradice en su principio mismo y establece el ámbito de su propia derrota.

DE LOS VIEJOS PILLUELOS A LOS JÓVENES VIEJOS

¿Qué es la generación de los años 60? La que exaltó la juventud hasta el punto de adoptar como lema «nunca confíes en alguien de más de treinta años», la que teorizó el rechazo de la autoridad y consagró el fin del poder paterno. Asimismo, la que aniquiló cualquier regla o tabú en nombre de la omnipotencia del deseo, convencida de que nues-

tras pasiones, incluso las más incongruentes, son inocentes y de que multiplicarlas al infinito, negar la angustia y la culpabilidad significa rozar lo más cerca posible el alborozo, la gran alegría.

Nunca se insistirá lo suficiente en lo mucho que esos años, a pesar de un terrorismo del goce a veces tan asfixiante como el puritanismo, fueron una época de euforia y ligereza. Entonces ninguna enfermedad era incurable, ningún desvarío de los sentidos o combinación erótica eran peligrosos y si se invocaba el Gran Ocaso era para entregarse mejor a largas noches de amores enfebrecidos. La coalición de la riqueza de los Treinta Gloriosos y de un Estado protector garantizaba a los jóvenes el doble estatus de contestatarios a quienes se escuchaba y de granujillas mimados que prestaban un matiz subversivo a sus más mínimos arrebatos. Resultaba embriagador derribar el antiguo orden autoritario, tanto más cuanto que las murallas de las prohibiciones, ya bastante carcomidas, cayeron prácticamente sin combate. Felices tiempos en los que se podía sostener sin rubor: «¡Cuanto más hago el amor, más hago la revolución!» Hasta el izquierdismo, salvo contadísimas excepciones, no fue más que una forma espontánea de comprometerse por unas ideas puras sin preocuparse por las personas o las causas. Hacer malabarismos con doctrinas extremas, con lemas radicales, convocar en París, Berlín o San Francisco a esos fantasmas que se llamaban Proletariado, Tercer Mundo, Revolución, tan sólo era, las más de las veces, un juego sin gravedad ni sentido trágico, una forma épica de insertar la propia pequeña historia en la grande. Y la transición del ultraizquierdismo al conformismo de los años ochenta significó menos una renuncia que una profunda continuidad: nadie realmente llevó luto por unos ideales de boquilla. Bajo el lenguaje plúmbeo de la ideología había que oír otra música: la emergencia atronadora del individuo en el universo democrático. Lo de «todo es política» no era más que retórica de prestado para mejor hablar de uno mismo. ¿Cómo extrañarse de que en aquel clima de exaltación se produ-

jera una increíble fecundidad artística (sobre todo en el plano musical) que con frecuencia la juventud actual se limita a repetir o a plagiar?

Pero lo único que esa generación indulgente se propuso transmitir a sus hijos fue el rechazo de la autoridad asimilada a la arbitrariedad. Y los vástagos del *baby boom* convirtieron su carencia en dogma, su indiferencia en virtud, su dimisión en el no va más de la pedagogía liberal. Supremacía de los papás *amiguetes*, de las mamás *coleguis*, rechazando cualquier diferencia entre ellos y sus vástagos y ofreciéndoles un único credo ultrapermisivo: ¡haz lo que te plazca! Así, esos «adultos juveniles» (Edgar Morin) no han preparado a sus crías para las tareas que les esperaban y, creyendo alumbrar una humanidad nueva, han fabricado seres ansiosos, desamparados, a menudo tentados por el conservadurismo a fin de compensar ese abandono. De ahí que en su progenitura se dé esa exigencia de orden, ese envaramiento moral, con frecuencia superficial, la necesidad de puntos de referencia a toda costa. De ahí también esos adolescentes viejos que se apoltronan en el domicilio de sus progenitores hasta los treinta años, que se incrustan en el domicilio paterno incluso suplicando a veces a sus mayores ayuda para rebelarse contra ellos (patética petición que recuerda la indignación de Marcuse contra la sociedad burguesa, culpable de no ser más represiva). Los chicos y las chicas de hoy, en su mayoría, no han podido experimentar esa verdad que manda que cada generación se edifique sobre el asesinato simbólico de la anterior. Para ellos todos fue adquirido y no conquistado. En eso estriba el drama de las educaciones demasiado liberales, sin prohibición ni enmarcamiento, en que no son educaciones.

Curioso enredo el de esas fragmentadas familias modernas en las que los jóvenes viejos exigen de sus padres y madres peterpanescos que asuman por fin su edad y sus responsabilidades. Pero, barrigudos, calvos, miopes, los niños del *baby boom*, a estas alturas a menudo convertidos en personas destacadas y formales, siguen anclados en sus

quimeras: viejos pilluelos hasta la tumba, junto a unos jóvenes chochos que se marchitan prematuramente, conscientes de que sus padres, negándose a crecer, les han robado su juventud.

Segunda parte

Una sed de persecución

4. LA ELECCIÓN A TRAVÉS DEL SUFRIMIENTO

Dios es justo: sabe que sufro y que soy inocente.
ROUSSEAU, *Las ensoñaciones del paseante solitario*

Tanta gente se ha creído acosada y ha escrito una
literatura de acosado sin problemas.

JEAN GENET

Diríase que la gente tiene envidia de las desgracias
que le ocurren a uno.

CHRISTINE VILLEMEN

En un capítulo de sus *Essais de psychanalyse appliquée*,¹ Sigmund Freud estudia el carácter de algunas personas que, a raíz de alguna enfermedad o desgracia padecidas durante la infancia, se creen exentos de los sacrificios que afectan al común de los mortales. Ya han padecido lo suficiente como para someterse a ninguna privación y su conducta, observa Freud, no carece de analogía con la «de pueblos enteros que llevan la pesada carga de un pasado de desgracias». Pueden cometer una injusticia, puesto que se ha cometido una injusticia con ellos: son excepciones a quienes la vida debe una compensación. «Todos creemos», concluye Freud, «que tenemos derecho a guardar rencor a la naturaleza y al destino debido a perjuicios congénitos e infantiles, todos reclamamos compensaciones por las precoces mortificaciones de nuestro narcisismo, de nuestro amor propio. ¿Por qué la naturaleza no nos ha concedido la frente despejada del genio, los rasgos nobles del aristócrata? ¿Por qué hemos nacido en la alcoba del burgués y no en el palacio del rey?»

1. Folio, Gallimard, 1971, págs. 106 y siguientes.

Lo que Freud esboza aquí, recuperando las intuiciones de Rousseau, es ese fenómeno que, junto con el infantilismo, se está convirtiendo en la otra patología del individuo contemporáneo: la tendencia a lamentarse de la propia suerte. ¿Pero por qué iban a ser los hombres más infelices ahora que antes? Ayer, en Europa, particularmente en la izquierda, nos encontrábamos inmersos en un pensamiento victimista positivo. ¿Qué era el socialismo sino la versión temporal del cristianismo, la promesa hecha a los explotados de un mundo más justo donde por fin serían los primeros? Esa *postura a favor de los menesterosos* progresaba a través de una lucha común contra un sistema opresivo, y los sufrimientos privados, colocados bajo la jurisdicción de esa lucha, se abrían camino en una causa que los superaba y que revertía después sobre todos y cada uno en forma de beneficios y ventajas múltiples. La emancipación colectiva y personal eran una misma cosa.

Pero a partir del momento en que desaparecen los grandes pretextos históricos que nos permitían atribuir nuestras miserias al capitalismo y al imperialismo, a partir del momento en que la división Este-Oeste se ha desvanecido y que ya no hay un único adversario identificable, los enemigos proliferan, se esparcen en una multitud de pequeños Satanes que pueden adoptar todos los rostros. Lo que nos hacía libres desde hace cincuenta años era la conjunción de la prosperidad material, de la redistribución social, de los progresos de la medicina y de la paz garantizada a través de la disuasión nuclear; al amparo de esta cuádruple fortificación podíamos decir «yo» con toda tranquilidad. Que vacilen estos pilares, que empiece a golpear el paro, que se desintegre la frágil red de garantías tejida por el Estado providencia, que la guerra vuelva a Europa, que por último el sida reanude la vieja alianza del sexo y la muerte, y el individuo, herido en su obra viva, pasa de la desenvoltura al pánico. Acabamos de salir apenas de la deliciosa concha de los Treinta Gloriosos y abordamos un periodo de tempestades con una mentalidad heredada de una época de opulencia, impregnados de reflejos que ya no corresponden a

la realidad actual. Y puesto que la clase redentora por antonomasia, la clase obrera, ha perdido su papel mesiánico y ya no representa a los oprimidos, cada cual está en disposición de reivindicar sólo para sí esta cualidad: ¡los nuevos parias de la tierra, soy yo! Así, sobreviviendo a la muerte de las doctrinas revolucionarias, la victimización prospera sobre su cadáver, enloquece, cambia de dirección, se extiende a través del cuerpo social como una metástasis.

Tanto más cuanto que adquiere la dimensión de un verdadero mercado contemporáneo de «la emancipación de lo judicial» en nuestras sociedades.¹ Este crecimiento potencial del derecho como modo de regulación de los conflictos se inscribe asimismo en una crisis de la política: el debilitamiento de los aparatos mediadores tradicionales (partidos, sindicatos) que permitían actuar en común y aligerar la carga, el fin de la cultura obrera y de sus capacidades integradoras, el agotamiento del pacto republicano fundamentado en la escuela y el ejército, por último la indiferenciación creciente de la derecha y de la izquierda zapan la credibilidad de nuestros gobernantes. Si las clases medias, amenazadas por la pauperización, se convierten en «clases angustiadas» (Robert Reich), si tanta gente se siente desamparada, es porque los amortiguadores y arbitrajes clásicos se han difuminado, dejando a cada cual enfrentado a problemas cada vez más difíciles de sobrellevar. Nada parece atenuar ya la brutalidad del sistema económico y social, sobre todo desde que el Estado providencia, «reductor de incertidumbres» (Pierre Rosanvallon), afronta nuevas turbulencias. Entonces surgen todas las condiciones favorables para el discurso victimista que cuenta además con un aliado de influjo creciente: el abogado. Él es a partir de ahora el tercero adulterino que se introduce entre el individuo y su malestar, aliado indispensable, pero que asimismo puede, por cálculo e interés, incitar a la multiplicación de los derechos subjetivos indebidos en detrimento del bien común.

1. Laurent Cohen-Tanugi, «La democracia mayoritaria y el Estado de derecho», en *L'Interrogation démocratique*, Centre Georges Pompidou, 1987, págs. 89 y siguientes.

En este terreno Estados Unidos nos muestra la vía a seguir, es decir las trampas que hay que evitar puesto que la victimología se está convirtiendo allí en una plaga nacional.¹ Los anales judiciales rebosan de anécdotas tan pasmosas como grotescas: ¿que el autor de unos asesinatos en serie tiene que responder de sus crímenes? Se defiende aduciendo una sobreexposición a la televisión y a su cascada de imágenes violentas. ¿Que un padre mata a su hijita? Se lo tenía bien merecido: de hecho, era ella la que le estaba matando con su carácter insoportable. ¿Que una mujer desarrolla un cáncer de pulmón tras cuarenta años de tabaquismo impenitente? Demanda a tres compañías tabaqueras por falta de información sobre los peligros del tabaco. ¿Que otra por despiste mete a su perro en el microondas para secarlo? Denuncia a los fabricantes culpables, en su opinión, por no haber indicado en el manual de instrucciones que el aparato no es un secador. ¿Que el asesino del alcalde de San Francisco trata de explicar su crimen? Se habría estado alimentando de forma inadecuada («*Junk food*») y eso, momentáneamente, lo habría sumido en un estado de demencia. ¿Que una madre liquida a su hijo? Su abogada aduce un desequilibrio hormonal que impone la absolución inmediata. ¿Que una vidente ha perdido su talento adivino? Denuncia a su peluquero que la habría tratado con un champú causante de la desaparición de sus facultades. ¿Que sorprenden al rector de una universidad persiguiendo con llamadas telefónicas obscenas a unas muchachas? Lamentablemente, está aquejado de unas dosis anormales de ADN en sus cromosomas que ocasionan estos arrebatos de inusitada turpitud. Por no hablar de los asesinos de personalidades múltiples que nunca se reconocen en el ser que ha asestado las puñaladas o de esos malhechores que denuncian su detención como una forma particularmente aviesa de discriminación: ¿por qué yo y no los otros?

En cada caso, las circunstancias atenuantes, perfectamente

1. Me inspiro aquí en una extensa encuesta de John Taylor publicada en la revista *New York* del 3 de junio de 1990 titulada «Don't blame me», así como en libro de Pascal Dupont, *La Bannière étioleé*, *op. cit.* págs. 152 y siguientes.

legítimas en un estado de derecho, se convierten en circunstancias exculpatorias que deberían liberar al inculpado antes de cualquier examen. Por doquier prolifera la industria de los derechos,¹ cada cual se convierte en el portavoz de su particularidad, incluido el individuo, *la minoría más pequeña existente*, y se arroga la autorización de demandar a los demás **si** le hacen sombra. «Si usted puede establecer un derecho y demostrar que está privado de él, entonces adquiere el estatuto de víctima» (John Taylor). El fenómeno se amplifica en el caso de grupos o de comunidades que, en nombre de la defensa de su imagen, se alzan contra cualquier alusión peyorativa respecto a ellos: así los Dieters United, asociación de defensa de los gordos y los obesos, organizaron en San Francisco piquetes de protesta delante de los cines donde se proyectaba *Fantasia* de Walt Disney. Razón: en el baile de los hipopótamos en tutú se ridiculizaba a los gordos. Todas las causas, hasta las más estrambóticas, se vuelven materia de pleito, el mundo jurídico se degrada y se convierte en un gran mercado donde los abogados persiguen al cliente, le convencen de su infortunio, fabrican litigios inexistentes y le prometen grandes ganancias si encuentran un tercero que pague.

TODOS SOMOS UNOS MALDITOS

¿Extravagancias puramente americanas, meteduras de pata de un sistema en el que las prerrogativas de la defensa están mejor aseguradas que en Europa? Sin duda. Y parece que aquí estamos protegidos contra los excesos de esta índole en la medida en que seguimos siendo una democracia política centrada alrededor del Estado mientras que Estados Unidos es una democracia jurídica donde el derecho limita y enmarca al Estado. Además contamos aquí con los beneficios de una protección social inexistente al otro lado del Atlántico, donde la

1. Richard Morgan, *Disabling America, The Rights Industry in Our Times*, Nueva York, Basic Books, 1984.

explosión jurídica compensa las lagunas del Estado providencia.¹ Pero América se yergue frente a Europa como un gigantesco desafío al que ésta sólo sabe responder con el rechazo más radical o el mimetismo más servil; América resulta apasionante en la medida en que anticipa las enfermedades de la modernidad como una lupa, como un cristal de aumento que vuelve legibles unas patologías que no sabemos discernir. Porque ha sido avanzadilla en la lucha contra las discriminaciones, es a la vez ejemplo y modelo antagónico; desvelándonos sus callejones sin salida nos permite evitarlos. Pero sería un error recurrir a la argumentación de la distancia o de las tradiciones diferentes para creernos a salvo de semejantes desahucios.

Pues desde hace unos treinta años una mutación capital, muy parecida a la evolución americana, está afectando a Francia: bajo los efectos de los imponderables tecnológicos y terapéuticos, generadores de graves accidentes que se producen a una escala desconocida hasta la fecha, estamos pasando de un sistema centrado en la culpa, es decir en la designación de un responsable, a un sistema de indemnización basado en el riesgo y en el que prima el afán de resarcir a las víctimas, de restablecer los equilibrios destruidos. Y, puesto que toda la evolución del derecho francés tiende a garantizar, en nombre de la solidaridad, la reparación de los perjuicios (sobre todo para el consumidor y el usuario), se pretende menos probar una infracción o una falta grave que encontrar personas solventes, aunque su implicación en el litigio sea remotísima. Resumiendo, de igual modo que en derecho civil se puede ser «responsable sin responsabilidad» (François Ewald) —que basta con estar cubierto, es decir asegurado, aun a costa de descalificar todo tipo de sanción²—, el estatuto de víctima se ve

1. Remito, una vez más, a las distinciones hechas por Laurent Cohen-Tanugi en *Métamorphoses de la démocratie*, Paris, Odile Jacob, 1989, págs. 120 y siguientes.

2. Que el mismo seguro que nos inmuniza contra las consecuencias de nuestros actos propicia un rechazo de la responsabilidad es algo que numerosos autores han destacado con toda la razón. Entre los más recientes, Alain Etchegoyen, *Le Temps des responsables*, Paris, Julliard, 1993, y Jean-Marie Domenach, *La Responsabilité*, Philosophie, Paris, Hatier, 1994, págs. 30-31.

investido por el legislador, merecidamente, dicho sea de paso, con una dignidad particular.¹

En Francia, la ley de 1985 sobre los accidentes de tráfico ya imputa automáticamente la culpa al automovilista, descargando de culpas al peatón por todas sus imprudencias (y ello en nombre de la desproporción entre el vehículo terrestre y la persona particular). De igual modo el Consejo de Estado, saltándose el dicho según el cual «no se comercia con las lágrimas», admite ahora que pueden ser tomados en consideración los sufrimientos morales y los distintos trastornos emocionales. La prescripción, ese plazo que permite anular las diligencias, ya rebasa para ciertos crímenes los diez años que dicta la ley, los jueces ya pueden modificar las cláusulas de un contrato con el fin de encontrar una coartada jurídica que permita indemnizar a cualquier precio. Y en todas partes, bajo la presión de las costumbres, proliferan los «juicios tardíos»,² los recursos, se reabren los casos en nombre de un ansia creciente por subsanar los daños morales, incluso al cabo de varias décadas. «El derecho», decía Kant, «no llega a existir únicamente a través de los medios del derecho», y los grandes cambios en la legislación resultan en primer lugar de la presión de las opiniones públicas.

Pero en este aspecto las mentalidades están muy próximas a ambos lados del Atlántico. En Francia tenemos una clase po-

1. En un ensayo apasionante sobre las nuevas fronteras de la responsabilidad civil, Laurence Engel, auditora en el Tribunal de Cuentas, expresa sus temores de que el modelo americano del derecho y la responsabilidad acabe instalándose en Francia con todas sus secuelas. Hablando de la protección del consumidor, escribe: «El criterio último ya no es la responsabilidad en sentido estricto sino la posibilidad de garantizar a la víctima una compensación económica considerada legítima: así pues se designará como responsable a aquel que disponga de los medios para financiar esta compensación, sea porque está asegurado, sea directamente.» (*Notes de la Fondation Saint-Simon*, febrero de 1993, pág. 12.) Consecuencia directa: los jueces remontan sin fin la cadena de las personas implicadas hasta encontrar alguna capaz de pagar (es la noción de *deep-pocket liability*). Laurent Cohen-Tanugi y Maria Ruegg, en un encendido artículo, han contestado la argumentación de Laurence Engel del infierno jurídico americano y de sus repercusiones posibles (*Le Débat*, n.º 76, págs. 137 y siguientes).

2. Odon Vallet, «Cuando las costumbres modifican el derecho», *Le Monde*, 20 de enero de 1994.

litica que, a la menor sospecha de corrupción, proclama a gritos su inocencia difamada, denuncia la conspiración mediática, la tiranía de los jueces. Tenemos unos sindicalistas obreros y sobre todo campesinos que pueden permitirse llevar a cabo motines de tipo insurreccional, ocupar edificios públicos, destrozarlos, quemar expedientes y archivos, ensuciar las calles esparciendo estiércol, e incluso frutas y hortalizas, emprenderla salvajemente con las fuerzas del orden sin mayores problemas, pues la crisis del mundo rural o, llegado el caso, de la pesca, de la minería, del transporte por carretera parece justificar a priori las depredaciones cometidas. Y los mismos se sublevan, vociferan, amenazan si por casualidad son citados ante un tribunal para responder de sus actos. Tal vez Francia acabe viendo cómo la antigua lógica obrerista, que disculpa de antemano cualquier ataque contra el capital y la patronal, adopta la nueva tendencia jurídica importada del mundo anglosajón y triunfa con la proliferación de los grupos de presión, pues cada categoría socioprofesional en situación de monopolio en un sector trata con todas sus fuerzas de arrancar el máximo de beneficios sin preocuparse del interés colectivo. La deriva se agravaría más si, en el vacío de la división derecha/izquierda, nuestro país, siguiendo el modelo americano, se transformara en un agregado de comunidades, de particularismos, si las divisiones étnicas, religiosas, regionales se impusieran al espíritu de ciudadanía, si cada minoría, para defender sus derechos adquiridos, se erigiera en mártir de la colectividad.

«Alto al genocidio», claman al unísono campesinos y pescadores, los unos continuamente subvencionados por el Estado desde hace muchos años, los otros para protestar contra la caída de precios del pescado. Los supervivientes del Holocausto o de Ruanda sabrán apreciar este uso extensivo de la palabra genocidio. El hombre de negocios y político Bernard Tapie se queja durante el verano de 1993: «Me siento como un judío acosado por la Gestapo», cuando los magistrados de Valenciennes le someten a examen (más adelante pedirá disculpas por esta comparación), y en la misma época en Italia el socialista Bettino Craxi, perseguido por la justicia en el marco de

la operación Manos Limpias, utilizaba la misma metáfora. En febrero de 1994 tiene lugar en Grenoble una manifestación de jóvenes musulmanes para protestar contra la prohibición de llevar el velo islámico en las escuelas: se manifiestan luciendo un brazalete con la media luna del islam, de color amarillo sobre fondo negro, alrededor de la que puede leerse: «¿Cuándo nos tocará a nosotros?», alusión evidente a la estrella amarilla que los judíos tenían que llevar durante la Ocupación. Y cuando, durante el verano de 1994, unos militantes islámicos, presuntos simpatizantes del FIS argelino, fueron detenidos y quedaron bajo arresto en un cuartel del norte de Francia, desplegaron inmediatamente una pancarta sobre las murallas del centro que rezaba: «Campo de concentración».

¿Por qué todo el mundo quiere ser «judío» hoy en día, y los antisemitas más que nadie? Para alcanzar imaginariamente el estatuto del oprimido, porque en Europa tenemos una visión cristiana de los judíos que los convierte en los crucificados por excelencia. Para elevar por último el conflicto más nimio al nivel de una reedición de la lucha contra el nazismo. Toda la extrema derecha, así en Francia como en Estados Unidos o en Rusia, hace suya esta retórica victimista: las ardientes soflamas sobre la supremacía blanca, la superioridad de la bestia rubia han sido relegadas a un segundo plano. El discurso, defensivo, es el del sometido, del esclavo que lucha por su supervivencia: los verdaderos judíos somos nosotros (se sobreentiende que los otros son unos usurpadores). ¿Qué males padecen los franceses, por ejemplo? La limpieza étnica, por supuesto, y ello por culpa de los inmigrantes que siembran el crimen y la inseguridad.¹ Y toda Francia es víctima de un genocidio según Jean-Marie Le Pen, puesto que el Estado, cuando gobernaba la izquierda, «imponía un arte socialista o afín digno del doctor

1. Jean-Marie Le Pen, en el desfile del 1.º de mayo de 1993 en Dijon: «Se está constituyendo en nuestro país una verdadera zona ocupada en la que ciudadanos franceses se ven privados de un cierto número de sus derechos esenciales que se refieren a su libertad y a su seguridad, los que es absolutamente intolerable. La inseguridad que reina en nuestras ciudades y nuestros suburbios y que provoca un verdadero fenómeno de limpieza étnica de los franceses de origen tan sólo es una consecuencia y no una causa.»

Goebbels». ¹ Se trata una y otra vez de recuperar el vocabulario de la Segunda Guerra Mundial, pero invirtiéndolo. Se presta juramento de «resistencia a la invasión», pero se trata de la invasión de los forasteros y de los inmigrantes, se hostiga a «los colaboracionistas del FLN», es decir a los diversos gobiernos de derechas o de izquierdas que han traído argelinos a Francia, se incita a una «segunda limpieza» pero para juzgar a los traidores a la patria (los últimos presidentes de la República) que han abierto las puertas de nuestro hermoso país a los invasores. ²

El procedimiento no es nuevo, y la palma en este ámbito se la lleva siempre el discurso más quejumbroso. Miren si no al experto en *inversión victimista*, al gran Céline, al antisemita furibundo, al anarquista colaboracionista que, en la tradición de los demagogos de extrema derecha, se lamenta en 1957 de su condición, echa pestes de la arrogancia de los vencedores, se autodesigna como maldito, como aplastado, como perdido, hace gala de su bondad hacia los ancianos y los animales y se las arregla para presentar los sufrimientos de los judíos como futilidades al lado del calvario que él está padeciendo (gracias a lo cual puede seguir execrándolos con toda la buena conciencia del mundo). El escritor proscrito se dedica a la actividad más extendida en nuestros días: lamentarse sobre sí mismo. Si no tiene el premio Nobel es porque es un francés de verdad, y no uno de esos extranjeros que lo han invadido todo: «... Aún si me llamara Vlazin... Vlazin Progrogrof... si hubiera nacido en Tarnopol del Don... ¡pero en Courbevoie, Sena! En Tarnopol del Don hace mucho que tendría el Nobel... Pero siendo de aquí y ni siquiera sefardita... no saben qué narices hacer conmigo (...) Vrucnia para los vrunceses (...) Naturalizado mongol... o árabe como Mauriac, tendría coche, podría hacer lo que me diera la gana y... tendría la vejez asegurada... mimada... consentida, palabra...» (*D'un château l'autre*).

1. *Le Monde*, 20 de enero de 1993. El Frente Nacional organizó en 1987 un coloquio titulado: «Un alma para Francia: para acabar de una vez con el genocidio cultural.»

2. Mitin del Frente Nacional en la Mutualité el 26 de octubre de 1994, con Bruno Gollnisch y Roger Holeindre.

Generalmente, para que una causa llegue a la opinión pública hay que aparecer como una víctima de la tiranía, hay que imponer una visión miserabilista de uno mismo, la única capaz de concitar las simpatías: en este sentido, ninguna fórmula resulta excesiva, la ascensión verbal a los extremos está aconsejada, la menor tribulación debe ser elevada a la altura del ultraje supremo. ¿Cómo extrañarse, en estas condiciones, de que cada vez haya más presos en las cárceles francesas que, lejos de compadecerse de las desgracias de aquellos a los que han herido, robado o asesinado, le echen la culpa a la sociedad? ¿Por qué iban los delincuentes a sentirse culpables de sus delitos cuando la nación entera rechaza cualquier idea de culpa y no hace más que proponer modelos de radiante irresponsabilidad? ¿Cómo creer en el castigo cuando ya nadie tiene sensación de infracción, y por qué practicar una virtud que la mayoría ridiculiza? ¿Cómo olvidar, asimismo, que cuando la ley Évin limitó el derecho de fumar en los lugares públicos, o que cuando se impuso el cinturón de seguridad en los coches, el uso obligatorio del casco para vehículos de dos ruedas, así como el permiso por puntos, tantas almas buenas clamaron contra la vuelta del orden moral, del totalitarismo insidioso, del petainismo, nada más y nada menos? ¿Cuántos entonces, con el pretexto de arremeter contra el nuevo higienismo, se envolvieron con el sayal del condenado, del maldito, reivindicando el derecho a fumar donde les viniera en gana, a conducir a la velocidad que les apeteciera, dispuestos a echarse a la calle para defender esas libertades fundamentales? Tales medidas, por lo demás modestas y útiles —puesto que regulan la

1. Según un informe de M. Maillard, capellán de la prisión de Loos-lès-Lille, se habría producido un cambio de mentalidad entre los reclusos en los últimos quince años: ya no sienten que están encarcelados para saldar una deuda sino que se sienten excluidos, como seres heridos que esperan su liberación condicional: «Todo el régimen carcelario hace que el recluso se enfrente a su condena y nunca a su crimen o a su delito. (...) Existe toda una estrategia del discurso de los reclusos para minimizar su responsabilidad en sus actos, para arreglárselas de forma que su condena sea reducida. Pero esa estrategia hace recaer siempre la falta sobre los demás y sobre la sociedad en particular.» Los reclusos, ansiosos por conseguir la condena más corta posible, hablan poco de las víctimas a las que han perjudicado y mucho de sí mismos en términos de víctimas. (Tengo conocimiento de este informe gracias a Antoine Garapon.)

desconsideración y la grosería que rigen las relaciones entre automovilistas o entre fumadores y no fumadores y limitan la ley del más fuerte—, suscitaban juicios diversos, que iban de la aprobación matizada a la reprobación argumentada. Pero los mismos que acusaban al Estado de puerilizar a los ciudadanos regulando sus costumbres caían a su vez en el papel del niño llorón, que quiere hacer lo que le venga en gana y patalea cuando se le prohíbe. Nada en cualquier caso —ni siquiera la meticulosa obsesión de algunos norteamericanos en materia de lucha antitabaco— justificaba los gritos de histeria de algunos europeos. Valga como muestra lo que escribe *The Independent*, el periódico londinense, en agosto de 1993, comentando el fallecimiento de aquel fumador empedernido al que un cardiólogo se había negado a operar mientras no abandonara por completo el consumo de tabaco: «Los doce millones de fumadores británicos están empezando a convertirse en parias sociales; ya se les ha confinado en zonas concretas y expulsado de la mayoría de lugares públicos (...) a partir de ahora sólo tendrán derecho a atenciones sanitarias de segunda mano (...) eso es fascismo sanitario: el derecho a la supervivencia para los más fuertes, la eliminación de los más débiles.» ¡Fascismo! Ya está, la palabra que no podía faltar. ¿Qué es el fascismo en la época del laxismo infantil? ¿Una forma de régimen totalitario basada en el reclutamiento y en el culto de la pureza racial? Se equivoca usted de medio a medio: el fascismo es todo lo que frena o contraría las preferencias de los individuos, todo lo que restringe sus caprichos. ¿Y quién entonces no es pisoteado, no tiene derecho a lamentarse? ¿Por qué los ciudadanos de los países democráticos están tan absolutamente empeñados en convencerse de que viven en un Estado totalitario, de que la corrupción, la publicidad, la censura equivalen aquí en Occidente a los asesinatos o a las torturas en otras latitudes; en una palabra, de que no hay ninguna diferencia entre ellos y los mártires del resto del planeta? ¿No equivale eso a adoptar la pose del resistente sin correr ningún riesgo? ¿Acaso no es posible condenar el moralismo (muy relativo por lo demás) de nuestras sociedades sin invocar en el acto las dos abominaciones del siglo, nazismo y estalinismo? ¿No sería ho-

ra de aprender de nuevo a *sopesar bien las palabras para pensar bien el mundo* en vez de elevar las futelezas al rango de ignominias y de corromper insidiosamente el lenguaje?

Por descontado, no hay ninguna relación directa entre los diferentes ejemplos enunciados anteriormente, entre el pánico de determinados asalariados o artesanos abocados a la búsqueda de ventaja debido a su precariedad y los efectos retóricos de un tribuno o de un dirigente acorralado salvo en que en todos los estratos de la escala social, desde los notables a los marginados, todo el mundo lucha desesperadamente por ocupar «el lugar más deseable», «el lugar de la víctima».¹ En Francia, las costumbres y la mentalidad son lo que nos empuja por la pendiente de un fraude generalizado. Así se va esbozando uno de los rostros posibles del individuo contemporáneo: el de un *viejo bebé gruñón flanqueado por un abogado que le asiste*. La alianza entre los recién nacidos seniles que somos y el clero protestón de los hombres de leyes, tal vez sea ése el porvenir que nos espera.

¡NO ME JUZGUEN!

En el Cuarto Paseo de sus *Ensoñaciones*, Rousseau distingue la verdad según el mundo de la sinceridad de uno mismo. La primera depende de la opinión, de la apariencia, de los falsos valores en uso en la sociedad, la segunda está basada en la voz interior del sentimiento. Ahora bien, el corazón no puede mentir, es la cuna del Bien y por eso Rousseau sólo reconoce un tribunal: el de su conciencia. En nombre de esa buena naturaleza interna decide por sí mismo de qué faltas debe arrepentirse y cuáles son aquellas de las que se puede exonerar: un engaño llevado a cabo con una joven durante su juventud le atormenta más que el abandono de su progenitura, hecho con el que el mundo y los mundanos pretenden abrumarle. No co-

1. René Girard, *La Route antique des hommes pervers*, Grasset, 1985 (*La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989).

noce más que un ídolo: «La santa verdad que su corazón adora», mucho más real que «las nociones abstractas de verdadero y falso».¹ «Hay que ser verdadero para uno mismo, es el homenaje que el hombre honrado ha de rendir a su propia dignidad.» En las postrimerías de su vida, Rousseau, apurando cuentas, se declara libre de las reprobaciones que pesan sobre él y, tomando la posteridad como testigo, proclama su absolución. Pues es fundamentalmente bueno y cualquiera que dude de ello y le crea deshonesto es «él mismo un hombre a silenciar».² Sus defectos le han venido del exterior, se ha equivocado a veces, pero «el deseo de hacer daño no ha entrado en (su) corazón».³ (El calvario de Rousseau consiste en haber querido encarnar, en su propia existencia, la utopía del hombre natural, y al precio de una gran misantropía. Aquel que se cree virtuoso y hace recaer el pecado sobre los demás acaba lleno de resentimiento y de odio hacia la humanidad.)

El padre del *Emilio* inaugura aquí, con un arte de sofista consumado, toda la corriente moderna del relativismo: si lo único que cuenta es la autenticidad, cada cual, en nombre de sí mismo, está habilitado para no someterse a las leyes comunes que le desposeerían de su fidelidad a sí mismo. ¡No me juzguen: tendrían que ser yo para comprenderme! Cada cual se convierte en una excepción a la que el código tendría que adaptarse, cada cual deduce el derecho de su propia existencia. La ley, en vez de contener los apetitos de un ego desmedido, es requerida para que se ciña al máximo a sus meandros. Pero el sufrimiento cuando nos golpea confiere a ese relativismo un fundamento objetivo: nos purifica y nos gratifica con este regalo inesperado, la candidez recobrada. Y esta candidez no es sólo ausencia de mal: es la imposibilidad de la maldad, de la villanía. No se trata de la inocencia relativa del hombre falible por naturaleza sino de la inocencia absoluta como estatuto ontológico, la inocencia del ángel que jamás puede pecar. Todo acto emanado de mí no puede ser malo

1. *Les Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit., pág. 83.

2. *Les Confessions*, op. cit., tomo II, pág. 438.

3. *Ibidem*, pág. 103.

puesto que yo soy su fuente y su procedencia lo santifica: me mantengo puro, incluso cuando por inadvertencia he cometido una falta. Es el momento de decir una vez más con Rousseau: «En la situación en la que me encuentro, no tengo más reglas que seguir mis inclinaciones sin cortapisas (...) sólo tengo inclinaciones inocentes.» En este sentido *la victimización es la versión fraudulenta del privilegio*, permite rehacer inocencia como se rehace una virginidad; sugiere que la ley tiene que aplicarse a todos salvo a mí y esboza una sociedad de castas al revés donde el hecho de haber padecido un daño reemplaza las ventajas de la cuna. La mala conducta de los demás para conmigo es un crimen, mis propios incumplimientos sólo futilidades, pecados veniales que constituiría una falta de tacto señalar. A partir de entonces la democracia se resume a la autorización para hacer lo que se quiera (siempre y cuando se presente uno como un expoliado), y el derecho como protección de los débiles desaparece tras el derecho como promoción de los hábiles, de aquellos que disponen de dinero y de relaciones para defender las causas más inverosímiles.

Ése es el peligro: que la postura de víctima roce la imposición, que los perdedores y los humildes sean desplazados en beneficio de los poderosos, que se han vuelto maestros en el arte de colocar sobre sus rostros la máscara de los humillados. Bajo las formas más sofisticadas del Estado de derecho reaparecerían las brutalidades de la arbitrariedad, y el movimiento que pretendiera otorgar más oportunidades a los desfavorecidos se traduciría en un reforzamiento perverso del fuerte. Tomemos como ejemplo la petición remitida al jefe del Estado francés en enero de 1994 por un centenar de médicos solicitando el indulto para dos de sus colegas en su opinión injustamente condenados en el caso de la sangre contaminada. El objeto de una petición semejante es afirmar que la Ciencia, en nombre de las incertidumbres terapéuticas, tiene que permanecer por encima de las leyes y que en el futuro ningún investigador o profesional en ejercicio debería ser molestado, ni siquiera por errores graves. El drama de la transfusión sería el impuesto inevitable que la humanidad tiene que

pagar por el progreso de la ciencia médica. Lo peor de esa solicitud es que tiende a expulsar a los enfermos afectados para instalar en su lugar a los médicos incriminados, que se presentan a sí mismos como las auténticas víctimas.¹

A los influyentes de todas partes, en nombre de excelentes argumentos, les gustaría hacer contrabando de condición, dejar al hombre gris el triste privilegio de responder de sus faltas y de ser juzgado en consecuencia: una dimisión que, si tuviera que generalizarse y extenderse al conjunto de las clases medias, contendría en su seno el fin del pacto democrático. Todos nuestros actos esparcen y repercuten sobre los demás una multitud de resonancias. De esta dilución tratamos de sacar provecho para dejar de solidarizarnos con ellos y decir: ¡no he sido yo! Pero «las consecuencias de nuestros actos nos cogen por los pelos, indiferentes a que en el intervalo nos hayamos vuelto mejores» (Nietzsche). Cuando las élites se pretenden más allá del bien y del mal y rechazan cualquier tipo de sanción, el conjunto del cuerpo social se ve inducido a repudiar la idea misma de responsabilidad (ése es exactamente el peligro de la corrupción: ridiculizar la honradez, convertirla en una excepción tan vana como trasnochada).

Así es cómo hay que entender los patéticos alegatos citados anteriormente de todos aquellos que pretenden librarse de los rigores de la ley. Es indudable que subsiste en Francia una arbitrariedad policial particularmente brutal, y que ésta coloca al ciudadano de a pie bajo régimen de sospecha. Es indudable que la investigación, cuando va acompañada de publicidad, se mofa de la presunción de inocencia. Es indudable que se cometen espantosos errores judiciales y que con la maquinaria jurídica y su helada pompa, con su ceremonial complejo, con su lenguaje tan incomprensible como el latín de Iglesia, el terror del lego está más que justificado. También es verdad, por último, que la obligada reserva de los jueces (que oculta a menudo una actitud de respeto hacia los ricos y de desprecio hacia los pobres), el laberinto procesal, la trampa de los inte-

1. Sólo puedo aconsejar, al respecto, el libro muy convincente de André Glucksmann, *Le Félure du monde*, Paris, Flammarion, 1994.

rrogatorios otorgan al conjunto de esa institución un semblante de inhumanidad. Pero ese distanciamiento, que pretende situarse por encima de los prejuicios, de las pasiones, de los seísmos íntimos del alma, es precisamente lo que hace que la justicia se vuelva imprescindible. Ésta es el tercero desapasionado que introduce algo de razón y de arbitraje y convierte al juez, como dice la *Ética a Nicómaco*, en la encarnación del derecho: sopesa los pros y los contras a igual distancia que los arrebatos partidistas. A partir del espanto natural que embarga a cualquier hombre cuando tiene que vérselas con los tribunales, ya que teme ser aniquilado por un mecanismo que le supera, se llega a este silogismo perverso: puesto que ocurre a veces que inocentes son condenados sin razón, si ahora me encausan a mí, será que soy inocente. A partir de lo cual, toda la justicia es puesta en tela de juicio y cae bajo la sospecha de ser sede del despotismo, el embrión de una nueva Inquisición.

¿HACIA LA SAGRADA FAMILIA DE LAS VÍCTIMAS?

Es excelente que toda la jurisprudencia actual vaya en el sentido de una mejor protección de los siniestrados, de los excluidos. Pero las buenas intenciones que de este modo se manifiestan no carecen de ambigüedad. El ejemplo de la ley de 1985 sobre los accidentes de tráfico resulta muy instructivo al respecto: así pues, un peatón puede incurrir en todos los despistes, cruzar prescindiendo de los semáforos, fuera del paso cebra, correr por la calzada, tiene la seguridad de estar cubierto (incluso cuando comete «una falta inexcusable», noción que los tribunales no tienen en cuenta prácticamente nunca). Una ley así supone por lo tanto que sólo la persona motorizada (el fuerte) ha de ser virtuosa, pues el débil siempre tiene razón; supone que, en la confrontación que los opone, el primero parte con un handicap y el segundo con una baza. Ya no se trata de evaluar un daño preciso sino de establecer unos estatutos que prevalecen sobre cualquier otra

consideración. Dicho de otro modo, si este sistema acabara extendiéndose, los individuos ya no serían juzgados sino *pre-juzgados*, absueltos a priori no en función de lo que hubieran hecho sino de lo que son: disculpados antes de cualquier examen si se sitúan del buen lado de la barrera, aplastados en el caso contrario. So pretexto de defender a los débiles, se establecerían de antemano unas categorías determinadas al margen del derecho común, se las sustraería al deber de prudencia, de precaución. Bajo esta perspectiva la justicia se convertiría, junto a la política, en un medio de corregir las desigualdades sociales y el juez se erigiría en competidor directo del legislador.¹

Es cierto que le gran aventura de los tiempos modernos es la emergencia de los dominados sobre el escenario público, la posibilidad para ellos de acceder a todos los privilegios de una ciudadanía corriente. Que cada vez más grupos o minorías diversas (disminuidos, minusválidos, bajitos, obesos, homosexuales, lesbianas, etc.) luchen a través del activismo jurídico o político contra el ostracismo de que son objeto es perfectamente legítimo, y Francia manifiesta al respecto un cierto retraso en relación con el Nuevo Mundo (es conocido, por ejemplo, lo hostiles que resultan nuestras ciudades para los inválidos). Pero el combate contra la discriminación ha de hacerse en nombre del principio según el cual la ley se aplica a todos con los mismos derechos y las mismas restricciones. Si plantea de antemano que determinados grupos, en tanto que desfavorecidos, pueden beneficiarse de un trato particular, éstos, pronto seguidos por otros, sentirán la tentación de constituirse en nuevas feudalidades de oprimidos. *Si basta con que a uno le traten de víctima para tener razón, todo el mundo se esforzará por ocupar esa posición gratificante.* Ser una víctima se convertirá en una vocación, en un trabajo a

1. ¿Hay que tener miedo del poder de los jueces y temer que la creación en materia de jurisprudencia acabe deslegitimando la soberanía popular? Philippe Rynaud pone en guardia contra la figura del juez como «oráculo de verdad» y pide que no se caiga en una concepción angélica del derecho que no reconociera los conflictos y los atributos de soberanía (*Le Débat*, n.º 74, marzo-abril de 1993, págs. 144 y siguientes).

jornada completa. Pero un adulto maltratado de niño que comete un homicidio no por ello dejará de ser un asesino, por mucho que disculpe su gesto escudándose en su juventud desgraciada. Porque históricamente determinadas comunidades padecieron la esclavitud, los individuos que las componen gozarían de un *crédito de fechorías* a su favor por toda la eternidad, y tendrían derecho a la indulgencia de los tribunales. La deuda de la sociedad con tal o cual de sus partes se transformaría automáticamente en clemencia, en mansedumbre para toda persona perteneciente a una de ellas, incluso mucho más allá de la fecha en que esa parte haya dejado de ser perseguida. ¿Qué queda de la legalidad, si reconoce para algunos el privilegio de la impunidad, si se convierte en sinónimo de dispensa y se transforma en máquina de multiplicar los derechos sin fin y sobre todo sin contrapartida?¹

Podría acabar creándose una atmósfera de guerra civil en miniatura, alzando a los hijos contra los padres, el hermano contra la hermana, a los pacientes contra sus médicos, estableciéndose entre todos ellos unas relaciones de desconfianza. En el ámbito de la salud, por ejemplo, ¿qué queda de la noción de riesgo –«el azar de contraer un mal con la esperanza, si salimos de él, de obtener un bien» (Condillac)– si toda eventualidad terapéutica ha de dar paso al derecho a una indemnización sistemática? ¿Cómo iniciar un tratamiento de alto riesgo si el enfermo instruye una demanda judicial en cuanto aparece la más mínima secuela o efecto negativo? ¿Cómo conciliar la obligación de los medios, la preocupación del paciente y la posibilidad de innovación? ¿Cómo evitar la aparición de una medicina defensiva en la que el temor al litigio llevaría a renunciar a las técnicas punteras que implicaran algún peligro particular o provocaría una disminución de determinadas vocaciones (como anestelistas, reanimadores, cirujanos)? ¿Cómo, resumiendo, evitar una situación a la americana en la que el elevadísimo costo de las pólizas de seguros

1. «Los derechos matan el derecho puesto que no constituyen exceso sino dilución del derecho», dice muy acertadamente Irène Théry (*Le Démariage*, *op. cit.*, pág. 354).

para los obstetras, expuestos a demandas judiciales de todo tipo, dispara el precio de los partos, que se vuelven prohibitivos, y obliga a muchos necesitados a limitarse a contratar los servicios de una comadrona?¹

En resumidas cuentas, si el contencioso tuviera que multiplicarse hasta el infinito, el mundo corriente se convertiría en la comunidad de nuestras desavenencias, la ley dejaría de ser lo que vincula a los hombres, como deseaba Montesquieu, y constituiría por el contrario el agente de su separación. Y la política, subordinada a lo judicial, se reduciría al arbitraje entre derechos subjetivos incompatibles entre sí.

Cualquier tipo de perjuicio, hasta el más disparatado, podría ser tenido en consideración, una crisis de ansiedad debería tener su precio, ser tarifada, justificar la búsqueda de un culpable. Necesitamos un demandante de preferencia solvente, puesto que tenemos la suerte de vivir en una época en la que «los chivos expiatorios son solventes» (Pierre Florin). El miedo al daño se convertiría a su vez en un daño como ocurre en Estados Unidos.² Los pequeños fracasos y los incidentes cotidianos ya no constituirían los episodios normales de la existencia sino escándalos que licitarían el derecho de compensación. La dificultad de vivir exigiría compensación. Si los falsos crucificados, si los apestados de lujo proliferan en nuestros días se debe también a que pueden rentabilizar sus sinsabores. El catálogo de los sufrimientos se desgrana en términos crematísticos. (Hay en ello una idea muy apreciada por Richard Nozick: todo perjuicio es un daño que se puede compensar mediante pago.) Y por debajo del descuido del afecto emerge una visión mercantilista de la pena que está concebida en términos de beneficios, de intereses. Grande sería entonces, para cada cual, la tentación de inventarse unos padres torturadores, una infancia atroz (que se podría redes-

1. Frank Nouchi hizo una excelente síntesis en «Los balbuceos de la nueva responsabilidad médica», *Le Monde*, 6 de abril de 1994.

2. «En efecto, los jueces autorizan a los americanos a incoar una demanda antes incluso de que el perjuicio se haya producido, a partir del momento en que se sienten angustiados. (...) El miedo al daño se convierte a su vez en un daño inmediato y tangible.» (Laurence Engel, *Notes...*, *op. cit.*, pág. 13.)

cubrir, llegado el caso, recurriendo a una psicoterapia intensiva), de cultivar las miserias propias como plantas en macetas para sacarles algún provecho, de ir acumulando los desastres como otros los tesoros. Desde los fetos hasta los calvos, sin olvidar a los delgados, a los rubios, a los miopes, a los encorvados, a los fumadores, la sagrada familia de las víctimas se iría extendiendo incesantemente hasta acabar englobando al cabo de poco al género humano en su totalidad. ¿Por qué, ya puestos, no aplicar, como los ecologistas radicales, la calidad de víctima al mundo inanimado, árboles, piedras, suelo, de los cuales uno mismo se proclamaría defensor?¹

También en este caso el peso de los abogados sería decisivo puesto que en Francia se trata simultáneamente de ampliar su papel en el desarrollo de las demandas judiciales sin caer sin embargo en los abusos del sistema americano. (En Estados Unidos los abogados fijan el importe de sus honorarios según la cuantía de las indemnizaciones obtenidas, lo que supone fuerte tentación de sobrepujar, de tratar sistemáticamente de «hacer componendas» con los clientes; en Francia, sus atribuciones más limitadas frenan esa propensión a incoar demandas a troche y moche con la única finalidad de obtener dinero por cualquier medio. No obstante, la ley Sapin-Vauzelle de 1992 permite a los abogados pedir complementos de investigación a los jueces de instrucción. Se trata de un progreso real aunque mínimo y en Francia el control del proceso sigue perteneciendo a los jueces y no a las partes: por ejemplo, el contrainterrogatorio de los testigos, una figura célebre en los procesos judiciales americanos, es algo muy insólito en nuestras latitudes.) Así como antaño los agitadores políticos persuadían a los obreros de su naturaleza potencialmente subversiva, los hombres de leyes podrían transformarse en creadores de litigios artificiales, sugiriendo a cada cual que es un desgraciado que no tiene conciencia de ello, patéandose clínicas y hospitales a la búsqueda de eventuales demandantes. Tal es la paradoja de

1. Luc Ferry ha mostrado perfectamente cómo ese ecologismo radical sería en realidad un antropocentrismo que no se atrevería a decir su nombre, en *El nuevo orden ecológico*, *op. cit.*

nuestra situación: por un lado el derecho a la reparación es aquí todavía embrionario, el margen de maniobra de la defensa muy restringido y el acceso a la justicia difícil para los desfavorecidos; el Estado, la administración, los hospitales constituyen monstruos intocables contra los que el individuo no tiene prácticamente ningún recurso; de forma más general, el orden judicial en Francia sigue siendo todavía una autoridad de segundo orden y permanece bajo la férula del poder ejecutivo, aun cuando mentalmente los jueces se hayan liberado de esa tutela. Por otro lado, el derecho a la responsabilidad, jurisprudencial y por lo tanto susceptible de evolución, podría arrastrarnos a determinados excesos de la sociedad americana precisamente cuando no gozamos de ninguna de sus ventajas. Ahí reside sin duda uno de los desafíos del futuro: *lograr en Francia la síntesis del espíritu republicano y de la democracia anglosajona*, cuando el derecho intervenga cada vez más como complemento de la acción política para compensar las injusticias donde ésta no llega. No sólo se trata de oponer el activismo judicial a la representación clásica, sino de acumular sus beneficios recíprocos para garantizar una mejor protección de los ciudadanos. Una tarea doble, tan delicada como imperativa: llevar a cabo la revolución jurídica en curso, pero perfectamente limitada (estableciendo por ejemplo unos criterios de inadmisibilidad para desalentar las demandas abusivas) sin cuyo límite abortaría antes incluso de ser aplicada.¹

1. Laurence Engel, siguiendo en esto a François Ewald, propone disociar la cuestión de la responsabilidad de la de la indemnización y no olvidar nunca que hay que tener en cuenta la seguridad y las necesidades de las víctimas; en otros términos, facilitar la reparación de los daños reforzando al mismo tiempo la sanción y manteniendo la noción de falta, solución respecto a la cual admite su carácter paradójico (*Notes...*, *op. cit.*, págs. 31, 37, 38).

El ocaso de las ideologías nos ha privado de un cómodo recurso: imputar nuestro infortunio al imperia- lismo, al capitalismo, al comunismo. El reflejo de «la culpa la tiene» se ha vuelto más difícil. No obstante, sería un error pensar que la desaparición de esos espantajos ne- cesariamente lleva a nuestras sociedades hacia una mayor sabiduría. Al contrario: ahora, cuando se han desvanecido los grandes chivos expiatorios, resulta tentador resucitar- los de forma soterrada y remitir el propio cansancio, el malestar a las malas artes de alguna oscura entidad que nos impone su lógica secreta. Este tipo de razonamiento no es nada nuevo. ¿Que la sexualidad parece libre? Será que una censura más solapada todavía pesa sobre nuestras pulsiones y penaliza a los verdaderos libertinos. ¿Que creemos gozar de una libertad total de movimiento? Estra- tagema maquiavélica del poder para controlarnos mejor. Y hasta nuestra propia riqueza puede ser una buena mues- tra de una especie de fascismo disimulado, de descerebra- miento totalitario.

El *homo democraticus* mantiene con el despotismo una relación ambigua: lo aborrece pero lamenta su desapari- ción. Llevado al extremo, parecería casi inconsolable por no estar ya oprimido: entonces, a falta de enemigos reales, se los crea imaginarios; se complace con la idea de que tal vez esté viviendo realmente bajo una dictadura, de que el fascismo va a caerle del cielo, una perspectiva que tanto le llena de temor como de esperanza. Así, para Wil- liam Burroughs como para Allen Ginsberg, «la primera de las drogas alucinógenas en América no es el yaga o la mescalina sino el semanario *Time* seguido de la televisión. Hay efectivamente un "complot", pero es el del poder, monstruo que se apodera de nosotros, cáncer cuyas me- tástasis nos roen hasta los huesos. (...) Se está tanto más sometido al verdugo cuanto que se le está agradecido por no haber recurrido a la violencia.» Un Estado bien rodado no necesita policía. «La conspiración es todo lo que se fil-

tra bajo nuestro cráneo y se insinúa sin saberlo nosotros a través de las imágenes, bajo los códigos y mensajes del lenguaje. Mi cuerpo es "una máquina blanda" infestada de parásitos.»¹

El éxito de un discurso de esta índole procede de su carácter improbable: nada lo confirma puesto que nada tampoco lo desmiente. Instala a aquel que lo sostiene en la doble función de vigilante y de guerrero. A él no hay quien le engañe: contra todos los ingenuos, combina los prestigios de la lucidez y de la intransigencia. Sabe que el sistema es tanto más satánico cuanto que parece tolerante. Pero su grito de guerra: Sois todos esclavos aunque no lo sepáis, nos tranquiliza. Cree descubrirnos el apocalipsis, y nos señala una cábala difusa, tan maléfica como inasible y que aúna todo lo negativo, lo incomprensible. La invocación de estas fuerzas de la oscuridad nos alivia: puesto que una causalidad diabólica modela nuestros destinos a nuestro pesar, ya no tenemos por qué responder de nuestros actos: estamos exculpados, nuestras penas tienen un origen que no es nosotros. Más vale invocar extravagantes conjuras a base de imágenes subliminales y de sustancias invisibles que aceptar la triste, la banal verdad: que moldeamos nuestra historia aun cuando, según la fórmula consagrada, ni siquiera sabemos qué historia estamos moldeando. Y hemos aquí, a través de una fantástica elucubración, devueltos a la candidez del serafín.

1. Pierre-Yves Pétilion, *Histoire de la littérature américaine*, Paris, Fayard 1993, pág. 244.

UNA SED DE PERSECUCIÓN

¿En qué consiste el orden moral hoy en día? No tanto en el reino de los bienpensantes como en el de los biendolientes, en el culto a la desesperación convencional, la religión del lloriqueo obligatorio, el conformismo del infortunio con el que tantos autores elaboran una miel un poco demasiado adulterada.

Sufro, luego valgo. En vez de rivalizar en la excelencia, en el entusiasmo, hombres y mujeres compiten en la exhibición de sus desdichas, hacer una cuestión de honor de la descripción de los tormentos particularmente espantosos que presuntamente soportan. Pero esa idolatría que consagramos al dolor va pareja con un terror a la adversidad; no se trata del aprendizaje de la fortaleza sino del de la blandenguería. ¿Y qué son los *reality-shows* de la televisión si no la exhibición del corazón doliente, la promoción de la víctima como héroe nacional con el que se nos incita a identificarnos, la idea de que sólo alcanzan la dignidad los seres que han padecido? El sufrimiento es equivalente a un bautizo, a una armadura que nos permite entrar en el orden de una humanidad superior, que nos eleva por encima de nuestros semejantes. Las estrellas de la desgracia pueden entonces esgrimir su *certificado de maldición* como un linaje a la inversa, una oscura realeza que los instala en la casta majestuosa de los excluidos. *La sed de persecución es un deseo perverso de ser distinguido, de salir del anonimato* y, cobijado por ese bastión de aflicción, imponerse al prójimo. «Dios cuida de mí», dice una sentencia pintada en una pared de los hospicios de Beaune, «y sólo soy singularmente puesto a prueba porque se me quiere singularmente.» El infortunio es el equivalente de una elección, ennoblece a quien lo padece y reivindicarlo significa desgajarse de la humanidad corriente, convertir el desastre en gloria. Esto sólo me pasa a mí, dice el ser puesto a prueba. Es decir, soy objeto de una execración que se refiere específicamente a mi persona y me convierte en un ser elegido entre los demás (anverso de esta creencia: pensar que uno está protegido por su buena estrella, que tiene la baraka). De este modo el escritor Knut Hamsun, mientras se moría de hambre en la Noruega del siglo XIX, consideraba que su miseria era un signo divino: «¿Era el dedo de Dios que me había designado? Pero ¿por qué precisamente a mí? ¿Por qué no, del mismo modo, y ya puestos, a un hombre en América del Sur? Cuanto más reflexionaba, más inconcebible me parecía que la Gracia divina me hubiera escogido precisamente a mí como conejillo de Indias para experimentar sus caprichos. Saltar por encima de

todo el mundo para alcanzarme a mí era una forma de proceder harto singular. (...) Se me ocurrían las mayores objeciones contra la arbitrariedad del Señor que me hacía expiar la culpa de todos.»¹

Hay, como observaba Aimé Césaire a propósito de la esclavitud, una belleza especial del degradado, del envilecido, del desacreditado, una grandeza de aquellos que no siendo nada piensan que lo serán todo e intuyen en su degradación la promesa del Reino. Pero no se trata aquí de ese orgullo secreto del proscrito; sino más bien de esa curiosa figura contemporánea del *paria profesional* que pulula en los países ricos y se da en todas las clases sociales, incluidas las más elevadas. Se trata de una élite selecta que añade a sus títulos de nobleza tradicionales el mayor de todos: el aura del réprobo. Debido a una sorprendente inversión, los afortunados y los poderosos también quieren pertenecer a la aristocracia de la marginalidad. Obtienen un lustre particular de que les contemplan como a desterrados, no cultivan el discurso del dominante sino el del oprimido: el verdadero notable hoy en día es aquel que se las da de disidente; y el verdadero amo aquel que, para reinar, incita a pisotear a los amos, se presenta como un esclavo. (Se ve perfectamente, por ejemplo, cómo la denuncia de la sociedad del espectáculo en la televisión, esa forma de echar pestes mediáticamente de los medios de comunicación, permite adquirir mayor poder dentro del espectáculo.) He subrayado ya anteriormente esa preferencia secreta por la figura del judío, ese dudoso filosemitismo que con tanta rapidez puede derivar en su contrario. Hay otras emulaciones: la historia es un pozo sin fondo de donde extraer a manos llenas un amplio repertorio teatral en el que las figuras de la servidumbre sólo están esperando a que nos decidamos a recurrir a ellas: cabe vestir el hábito del proletario, del colonizado, del guerrillero, del *boat-people*, de la mujer y del niño maltratados. Pero ¿por qué querer a toda costa parecer un explotado cuando se es un ricacho? ¿Por mala conciencia de rico? ¿O tal vez para ganar en todos

1. Knut Hamsun, *La Faím*, Cahiers Rouges, Grasset, pág. 17 (*Hambre*, Barcelona, Plaza & Janés, 1991).

los frentes, para acumular el desahogo del burgués y el prestigio sulfuroso que se atribuye a los condenados, para iluminar con un trasfondo trágico la propia banalidad? Se ve así a muchas personas corrientes y molientes, por lo demás, buenos padres y buenas esposas, que a toda costa se empeñan en dárse las de excluidos y de rebeldes cuando llevan una vida convencional que carece del más leve asomo de drama. No han sido víctimas de ninguna injusticia particular, pero se las arreglan para que la luz grandiosa del suplicio caiga sobre su persona. Si Jesús representa en nuestras civilizaciones la encarnación de la víctima, cuando uno se proclama apestado está manifestando que se es en sí mismo de origen divino, se está confiando a la inercia de la propia vida la belleza de una epopeya.

Pero hay más: si el dolor distingue a quien lo padece, hay una manera ostentosa de exagerar las más mínimas angustias que permite desplegar sobre los seres más cercanos una tenaz voluntad de poder (como genialmente había comprendido Nietzsche en el culto cristiano del asceta y del penitente).¹ La más mínima adversidad se engrandece entonces hasta alcanzar el tamaño de un acontecimiento mayor; se transforma en bastión donde uno se encastilla para dar lecciones a los demás, mientras uno mismo se zafa de las críticas. Una forma altanera de colocarse en el más marginal de los márgenes, en una exterioridad absoluta donde la decadencia reivindicada coincide con la arrogancia suprema y se transforma en energía de dominación. Pretenderse perseguido se convierte en una manera sutil de perseguir a los demás.

Ése es el mensaje de la modernidad: sois todos unos desheredados con derecho a lloriquear por vosotros. Habéis sobrevivido a vuestro nacimiento, a vuestra pubertad, sois los supervivientes de este valle de lágrimas que se llama existencia (en

1. Así, en el fragmento 113 de *Aurora*, Nietzsche pone de manifiesto en la tortura del asceta «una secreta voluntad de esclavizar», un deseo de distinguirse para mejor subyugar al prójimo. Discierne además en la afición cristiana a la mortificación, a hacerse daño, «una voluptuosidad del poder», «el amplio campo de excesos psíquicos a los que se ha entregado el deseo de poder» (*Aurore*, Pluriel, págs. 82-83) (*Morgenröte; Gedanken über moralische Vorurteile*, 1881).

Estados Unidos se está desarrollando una verdadera literatura de la supervivencia en la que aquellos que han superado una prueba, por nimia que ésta sea, se la cuentan a los demás). El mercado de la víctima está abierto a cualquiera, siempre y cuando pueda lucir una buena desolladura y *el sueño supremo consiste en convertirse en mártir sin haber sufrido nunca más desgracia que la de haber nacido*. En nuestras latitudes el individuo se concibe a sí mismo por sustracción: quitando los poderes, las iglesias, las autoridades y las tradiciones hasta quedar reducido a ese soporte minúsculo, el Yo, independiente de todos y de todo, aislado, aligerado pero también infinitamente vulnerable. Solo frente al poder del Estado, frente a ese gran Otro que es la sociedad, inquietante, inmensa, incomprensible, se asusta de verse reducido a sí mismo. Sólo le queda entonces un recurso: rehacer su sentido a partir de sus heridas, que amplifica, que engrandece con la esperanza de que le confieran un cierta dimensión y de que por fin se ocupen de él.

EL CONFORT EN LA DERROTA

Sería un error, sin embargo, siguiendo un tópico de la época, estigmatizar en esa actitud el estadio último del individualismo. Sucede exactamente lo contrario: de todos los papeles posibles, el individuo contemporáneo tiende a retener uno solo: el del bebé quejumbroso, calamitoso y gruñón. Pero no se juega al niño llorón impunemente. Hay que pagar un precio por la representación del maltratado, y ese precio es la disminución de la vitalidad, la extenuación de nuestras fuerzas, el regreso al estado de indigencia voluntaria. Y hoy en día se produce efectivamente en Occidente un nuevo modelo humano, mezquino, canijo, y que se define por el consentimiento a su debilidad, la afición a renegar de sí mismo, a retirarse de la vida. Hay dos maneras de tratar un fracaso amoroso, o político, o profesional: o bien imputándoselo a uno mismo y sacando las consecuencias que se imponen, o acusando a un tercero, designando a un responsable empeñado en nuestra

pérdida. «Sufro: indudablemente alguien tiene que ser el causante, así razonan las ovejas enfermizas» (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tercera Disertación). En el primer caso uno se otorga un medio para superar el fracaso, para transformarlo en una etapa de la realización personal, en un rodeo necesario para profundizar una vía. En el otro, uno se condena a repetirlo echando la culpa al prójimo y descartando cualquier introspección.

*Así pues, decir que nunca se es culpable equivale a decir que nunca se es capaz.*¹ La finalidad de la existencia ya no consiste en crecer o en superarse sino en preservarse entre algodones. En vez de exaltar todo lo que engrandece al hombre y, por encima de todo, la domesticación de los propios temores, nos sumergimos en el conformismo de la queja que abarca únicamente el afán de la supervivencia, de la felicidad en la ni-miedad, cerrados a cal y canto. La victimización es el recurso del que, presa del miedo, se constituye en objeto de compasión en vez de afrontar lo que le atemoriza. Tratar de eliminar el sufrimiento a toda costa significa agravarlo, obsesionarse con un mal que se extiende sin cesar a medida que se lo persigue. Entre la resignación en la desgracia, que fue el aborrecible mensaje de las clases dirigentes y de la Iglesia en el siglo XIX, y nuestra loca alergia al más mínimo dolor, hay tal vez menos diferencia de lo que se cree: un mismo fatalismo nos impulsa en ambos casos; a la renuncia en el primero y a la desposesión en el último a través del recurso a todo tipo de intercesores (abogados, médicos, expertos) que presuntamente nos protegerán de cualquier daño. Aun siendo sensato evitar el sufrimiento, hay una dificultad mínima inherente a nuestra condición, una dosis de riesgo y de dureza incompresibles sin los cuales una existencia no puede desarrollarse con plenitud. Rechazar esos riesgos significa desear para sí la seguridad del rentista, desde la cuna a la tumba.

¿Cómo no ver que nuestros reveses, nuestros pequeños naufragios, hasta nuestros peores enemigos nos salvan a su

1. Recupero aquí una distinción de J. R. Seeley citado por Christopher Lasch, *Le Complexe de Narcisse*, París, Robert Laffont, 1980, pág. 31.

manera, nos curten, nos obligan a activar en nuestro interior yacimientos de astucia, de dinamismo, de coraje insospechados? La fuerza de un carácter se mide en función de la cantidad de vejaciones, de afrentas que se puede encajar sin sucumbir: los obstáculos le exaltan, la hostilidad le da ánimos, se eleva por encima de los demás vencidos por el temor y la pusilanimidad. La opresión, solía repetir Solzhenitsyn, produce personalidades más ricas que las insidiosas dulzuras del liberalismo. Pero sin llegar a desear para sí la opresión, es peligroso ablandarse con las penas propias, encerrar a la gente en su papel de víctima, eso les niega la posibilidad de salir de él. Decir «estoy sufriendo atrocemente» cuando apenas si se sufre, es desarmarse por adelantado, volverse incapaz de afrontar un sufrimiento verdadero (de ahí esa propensión a medicalizar las dificultades, a eliminar todos los malestares mediante píldoras, la promoción de los tranquilizantes como remedio universal). El reconocimiento de la fragilidad de cada cual no debe matar el espíritu de resistencia; y hoy en día tenemos necesidad de pensamientos que exalten la energía, la alegría, la dicha. Tenemos necesidad de vivacidad, de alborozo, de serenidad. A la retórica victimista que se agota en su propio enunciado hay que oponer el discurso político que orienta las penas hacia una solución razonable, les ofrece un derivativo viable, permite expresar el propio mal en términos sopesados para poderlo superar. La estupefacta machaconería sobre nuestros problemas, esa especie de onanismo mental, no nos deja distinguir entre lo transformable que depende únicamente de nuestra voluntad y lo inmutable que no depende de nosotros. Todas las adversidades se viven como una sentencia ineluctable del destino. El individuo sólo es grande si participa en algo que lo supera —especialmente la soberanía cívica— y no permanece encastillado dentro de sí sino que capitula ante los cuidados que se le prodigan y, convencido de estar ganando una mayor seguridad, cosecha una mayor fragilidad. Lo sabemos desde Tocqueville, y es un contrasentido confundir individualismo y egoísmo: el segundo es un rasgo eterno de la naturaleza humana, el primero una formación reciente en la historia de las culturas. Ojalá el individuo contemporáneo sea por lo menos egoísta,

tenga por lo menos ese mínimo de vitalidad, de instinto de conservación. *Nos encontramos así con la paradoja de un egoísmo que acaba matando al ego* a fuerza de querer preservarlo a toda costa, de protegerlo de la más mínima contrariedad.

La prueba: cuanto más se extiende la seguridad, más se extiende la necesidad de precaverse contra una adversidad polimorfa que puede surgir por cualquier parte. Cuanto menos se expone, más en peligro se siente el hombre contemporáneo. El miedo a la enfermedad se propaga a medida que progresa la ciencia, los adelantos de la medicina engendran una angustia irracional ante cualquier especie de patología, acabamos «padiendo la salud», como ya decía Georges Duhamel en 1930.¹ Resumiendo, los peligros imaginarios proliferan precisamente cuando mejor dominamos los peligros reales. Más allá de un umbral determinado, los instrumentos de nuestra liberación se convierten por lo tanto en auxiliares de nuestro sometimiento. Estamos viviendo el ocaso de la gran revolución libertaria de los años líricos: la reivindicación de autonomía abdicada en un frenético afán de asistencia, el valor de afirmarse desemboca en la cultura de una felicidad mezquina y temerosa basada en el adormecimiento y la protección. Precisamente aquel que se pretendía dueño de sí mismo y del mundo se convierte en esclavo de sus propios temores y no tiene más remedio que pedir ayuda y sobrevivir apoyándose en todo tipo de muletas. Pero ser libre significa en primer lugar gozar de los vínculos de afecto y de reciprocidad que nos unen a nuestros semejantes y hacen que seamos personas con vínculos, personas llenas. Arrastramos con nosotros todas las trabas que, al frenar nuestra independencia, la renuevan y la enriquecen. Ser sujeto significa también estar sometido a otro, no considerarse nunca desembarazado de él, entrar en esa red de dones, de intercambios, de obligaciones que constituye el comercio humano. Pero ¿qué queda del individuo y de su responsabilidad cuando,

1. En un estudio del Credoc, «La enfermedad grave da cada vez más miedo», n.º 51, 31 de agosto de 1990, R. Rochefort insiste en lo mucho que los progresos de la medicina amplían los temores ante la enfermedad grave percibida cada vez más como una maldición.

liberado de cualquier deuda respecto a los demás, ya sólo puede responder de sí mismo? ¿Cómo convertirse en guardián de los demás cuando ya ni se soporta ser el guardián de uno mismo? «Si no soy para mí, ¿quién será para mí? Pero si sólo soy para mí, ¿sigo siendo yo todavía?» (Hillel).

5. LA NUEVA GUERRA DE SECESIÓN

(De los hombres y las mujeres)

La erección es ya en sí misma un fenómeno de agresión.

ROBERT MERLE, *Les Hommes protégés*

Los dos sexos morirán cada uno por su lado.

PROUST, *Sodoma y Gomorra*

Se los ve deambular juntos por las calles, empujar el cochecito del niño, reír, comer y bailar en los lugares públicos, incluso besarse. Pero, tras las sonrisas y los besos, bajo la apariencia amistosa, ordenada de la vida cotidiana, se desarrolla una guerra solapada, total, sin piedad. ¿Los campos en contienda? El hombre y la mujer, sencillamente. Por un lado la coalición de los conservadores, de los medios de comunicación, de los hombres de Iglesia, de las industrias del cine y de la cultura de masas, todos unidos contra las mujeres para apartarlas del trabajo, devolverlas a casa, a su papel de madres y esposas. Por el otro, la tropa desunida de esas mismas mujeres, jóvenes y menos jóvenes, a la vez víctimas y cómplices de sus opresores, castigadas sin piedad por haberse atrevido a levantar la cabeza y a reclamar la igualdad de derechos.

DE HITLER A PLAYBOY

Sin embargo, este enfrentamiento puntual no es más que un episodio de una guerra inmemorial que desde los albores de los tiempos levanta a un sexo contra el otro. Pues el macho, pertrechado de ese arma mortal que se llama pene, es fundamentalmente agresivo: «La violencia es el pene o el esperma que sale de él. Lo que el pene puede hacer, tiene que hacerlo

con fuerza para que un hombre sea un hombre.»¹ Dotado de esa maldición que le cuelga entre las piernas, el hombre no tiene pues más que una obsesión: matar, aniquilar. Es portador de barbarie como la nube es portadora de tormenta: «La sexualidad masculina, embriagada por su desprecio intrínseco por cualquier vida, especialmente por la vida de las mujeres, puede volverse salvaje, lanzarse en persecución de sus presas, utilizar la noche como cobertura, encontrar en las tinieblas su consuelo, su santuario.»² Para un hombre hacer el amor es casi siempre sinónimo de brutalidad, de asesinato: «La cultura americana –películas, libros, canciones, televisión– enseña a los hombres a considerarse asesinos, a identificar el sexo con el acto de matar, con la conquista y la violencia. Por este motivo hay tantos hombres a los que les resulta difícil la distinción entre tener relación sexual y violar.»³ ¿Cuál es el rasgo común que une el Tercer Reich a *Playboy* y más aún a *Penthouse*? Es la pornografía, que algunos liberales se obstinan en defender y que es peor que Hitler.⁴ Pues la industria de la X no es más que «un instrumento de genocidio» o, resumiéndolo en una frase, «Dachau introducido en el dormitorio y ensalzado.»⁵ Pero no olvidemos tampoco a Picasso, a Balthus, a Renoir y a Degas: estos celebrados artistas rezuman odio hacia las mujeres, a las que pintan como niñas lascivas, bailarinas tontamente etéreas o a las que recortan en pedacitos, a las que mutilan con propósitos de burla y de degradación como lo hace el conjunto de la escultura abstracta del siglo XX.⁶ La violación resume pues la tonalidad general de las relaciones entre los

1. Andrea Dworkin, *Pornography. Men possessing women*, E. P. Dutton, 1989, citada por Pascal Dupont, *La Bannière étiolée*, op. cit., pág. 281.

2. Andrea Dworkin, *Letters from a War Zone* (Secket and Waeburg, Londres, 1988, pág. 14), citada por Katie Roiphe, *The Morning After*, Nueva York, Little Brown, pág. 179.

3. Marilyn French, *The War against Women*, Londres, Hamish Hamilton, 1992, pág. 179 (*La guerra contra las mujeres*, Barcelona, Plaza & Janés, 1992).

4. Catherine McKinnon, citada por Katie Roiphe, *The Morning After*, op. cit., pág. 141: «Ni siquiera Hitler supo transformar el sexo en instrumento de muerte tal como lo hace la industria pornográfica.»

5. Andrea Dworkin, 1981, citada por Lynn Segal en *Dirty Looks. Women, Pornography, Power*, Londres, B.F.I. Publishing, 1993, pág. 12.

6. Marilyn French, *The War against Women*, op. cit., págs. 165-166.

sexos: «Desde los tiempos prehistóricos hasta la actualidad, creo, la violación ha desempeñado una función particular: es ni más ni menos un proceso de intimidación mediante el cual los hombres mantienen a las mujeres en un estado de temor.»¹ Sí, la inmensa mayoría de los hombres, por no decir la totalidad, maltrata a las mujeres de una forma u otra, y para éstas resulta aconsejable desconfiar, muy particularmente, de aquellos hombres a los que aman: la relación amorosa no es más que «una violación adornada por miradas sugerentes»,² una relación de poder disfrazada³ y sólo el desaliento hace que para la mujer sea aceptable vivir en paz con el hombre de su vida.⁴

Víctima de una extensa conspiración que alía en su contra a la televisión y a las instituciones⁵ y que se propone ni más ni menos su aniquilación,⁶ la mujer constituye pues el paradigma del oprimido: esclava del esclavo, proletaria del proletario, encarna el sufrimiento más profundo y ocupa frente al hombre la misma posición que el judío frente al SS. El odio que le profesa la élite fálica es tan radical, su voluntad de exterminación tan fuerte que ¡«en la mayor parte del mundo, las mujeres, y con ellas los niños, se han convertido en una especie en peligro!»⁷

1. Susan Brownmiller, *Against our Will, Men, Women and Rape*, Nueva York, Bentham, 1975, pág. 5, citada por Katie Roiphe, *The Morning After*, *op. cit.*, págs. 55-56.

2. Andrea Dworkin, citada por Charles Krauthammer, «Defining Deviancy up», *The New Republic*, 22 de noviembre de 1993, pág. 24.

3. Marilyn French, *The War...*, *op. cit.*, págs. 184 y 189.

4. Susan Faludi, *Backlash, La guerre froide contre les femmes*, Éditions des Femmes, 1993, pág. 88 (*Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Barcelona, Anagrama, 1993).

5. *Idem*, pág. 106.

6. Marilyn French, *The War...*, *op. cit.*, pág. 184.

7. *Idem*, pág. 10.

Es mentira, replican indignados políticos, pastores, intelectuales, padres de familia, profesores: el auténtico mártir en la pareja es el hombre y no la mujer. Destruyendo el matrimonio, las feministas inducen al hombre a la desesperanza, al alcohol, al suicidio: «El hombre soltero es como un preso sobre una roca cuando sube la marea: es un naufrago biológico que tiene sueños desesperados (...) en materia de criminalidad, de enfermedad mental, de depresión y de mortalidad, sólo el hombre es la víctima de la revolución sexual.»¹ Las feministas, esas «feminazis», como las llama el populista norteamericano de extrema derecha Rush Limbaugh,² forman «un movimiento socialista y antifamiliar que alienta a las mujeres a abandonar a sus maridos, a matar a sus hijos, a practicar la brujería, a destruir el capitalismo y a convertirse en lesbianas».³ ¿Quién es responsable de la desintegración de la familia, del déficit de la Seguridad Social, de la fabricación en masa de delincuentes? Las madres solteras, responden a coro conservadores americanos y británicos, «esas muchachas que sólo están encintas para poderse colar en la lista de espera para la adjudicación de viviendas».⁴ ¿Quién es culpable del genocidio perpetrado sobre la persona de los embriones y de los fetos? Los partidarios del aborto libre, por descontado. El cardenal O'Connor propuso en agosto de 1992 que se erigiera en cada diócesis católica de Norteamérica «una tumba al niño nonato» análoga a la tumba del Soldado desconocido.⁵ ¿Las feministas? El equivalente de los jmeres rojos, decía el profesor Allan Bloom, que se sentía tan acosado por ellas en su universidad como un refugiado camboyano por sus verdugos.⁶

1. Georges Glider, citado por Susan Faludi, *Backlash*, *op. cit.*, pág. 317.

2. *Times Literary Supplement*, junio de 1993, pág. 14.

3. Pat Robertson, citado por Robert Hughes, *La cultura de la queja*, Barcelona, Anagrama, 1994, pág. 42.

4. Peter Lilley, a la sazón ministro de la Seguridad Social en Inglaterra, citado por *Courrier International*, n.º 161, diciembre de 1993.

5. Citado por Robert Hughes, *La cultura de la queja*, *op. cit.*, pág. 64.

6. Citado por Susan Faludi en una entrevista con Allan Bloom, *Backlash*, *op. cit.*, pág. 323.

Así pues, los hombres son los grandes perdedores: en tanto que padres, se ven sistemáticamente privados de sus hijos por la maquinaria judicial que se muestra para con ellos «racista», «tiránica» e incluso los condena a «un genocidio silencioso y pérfido» (Michel Thizon, fundador de SOS Papá). Además, están perseguidos día y noche por unas criaturas narcisistas* y ávidas que los hacen caer en la trampa del matrimonio, reclaman sin miramientos su derecho a la felicidad y al orgasmo y después los abandonan para huir con el primer pimpollo que pase. Y además, ahora pueden estar seguros de que, en caso de litigio, la justicia siempre fallará en su contra.¹ Pues las mujeres están en todas partes, han derribado las fortalezas más sólidas ocupadas por los hombres, han transformado la familia y la escuela en un extenso gineceo; además puerilizan y feminizan a nuestros hijos, y no nos faltaba más que nuestros preciados automóviles se vieran sometidos a esa horrible anatomía femenina puesto que en todas partes, entre los fabricantes de automóviles, triunfan las formas redondeadas y blandas (Yves Roucaute). ¿El futuro minuciosamente elaborado por las mujeres? Un gigantesco entramado político-social de cuidados maternos: «De la ley contra la publicidad sobre el tabaco y el alcohol a la prohibición de fumar, del cinturón de seguridad al uso del casco obligatorio, el ciudadano se ve transformado en un niño al que hay que proteger contra sí mismo. Llamo a ese Estado que se está perfilando “el Estado previsión”. ¿Me atreveré a decir que se trata de *la forma más insidiosa de totalitarismo que la humanidad haya conocido jamás?*»² (El subrayado es mío.) Las mujeres no sólo lo han impuesto sino que tienen la desfachatez de vivir más que los hombres, ¡y para colmo se atreven a quejarse!³ ¿Acaso no han sido siempre pérfidas y mentirosas? Desde la dulce Fredegunda hasta la viuda de Mao, toda la historia de las mujeres en el poder no es más que una sucesión de crímenes, de lubricidad, de perfidias sin parangón.⁴

1. Yves Roucaute, *Discours sur les femmes qui en font un peu trop*, Plon, 1993.

2. *Idem*, pág. 13.

3. *Idem*, págs. 141 y siguientes.

4. *Idem*, págs. 270-308.

La verdad que hay que proclamar a los cuatro vientos es que «los hombres sufren más que las mujeres», que están abrumados por el éxito de éstas, las cuales, decididas a trepar a cualquier precio, transforman a sus subordinados varones en esclavos.¹ Por último, hay que reconocerlo, los hombres ya no son hombres: debilitados, emasculados, dulcificados por el contacto con el segundo sexo, deben reencontrarse entre hombres, retirarse a los bosques y a los lugares aislados para despertar su virilidad perdida, redescubrir a «la bestia que se oculta dentro de su ser»,² a la gran criatura primitiva asfixiada por las hermanas y las esposas.

Resumiendo, de una punta a otra de América (y de forma más marginal en Francia) hace furor un discurso belicista que, a través de sus exageraciones, sólo expresa una cosa: la coexistencia ya no es posible. Hay que enfrentarse o separarse. *¿Qué queda de las relaciones hombre-mujer cuando cada una de las partes adopta la posición del ofendido? La guerra o la secesión.* Hay en efecto una ley del contagio victimista que dice que un grupo o una clase denunciados como culpables se proclama a su vez oprimido para librarse de la acusación. Pero, en este discurso de la enemistad, la existencia misma del otro constituye una afrenta. La línea de separación entre los sexos se transforma entonces en una frontera estanca que separa dos especies tan extrañas una para otra como las serpientes y los lobos. El adversario macho o hembra sólo tiene derecho a explicar, a disculparse, a afirmar públicamente que «se niega a ser un hombre»³ o una «mujer liberada».

Aclaremos de entrada un malentendido: la divergencia parece total en este aspecto entre América por un lado y Francia y los países de Europa del Sur por el otro. Por una razón sencilla: las leyes en Francia son infinitamente más favorables a las mujeres y a los niños que del otro lado del Atlántico, donde por lo demás el conservadurismo de los años Reagan-

1. Warren Farrel, *Why Men Are The Way They Are*, citado por Susan Faludi, *Backlash*, op. cit., págs. 329 y 332.

2. Robert Bly, *L'homme sauvage et l'enfant*, Paris, Seuil, 1992.

3. John Stoltenberg, *Refusing to Be a Man*, Nueva York, Meridian Books, 1992.

Bush ha exacerbado el maximalismo de las feministas. Sin embargo, sería presuntuoso creerse inmunizado para siempre contra el contagio americano. América dispone, debido a su magnetismo, de un don de propagación, de una capacidad de exportar sus peores defectos quedándose para sí sus virtudes, que son inmensas. Pero ese foso que separa ambas culturas hay que elevarlo al rango de una diferencia teórica: Estados Unidos se opone en este aspecto a Francia no como el puritanismo al libertinaje, sino como otra forma de tratar la misma pasión democrática, la pasión de la igualdad.¹ En nombre de un ideal de equivalencia entre hombres y mujeres, Estados Unidos aboga por una especie de codificación maniática de sus relaciones, con tintes de hostilidad y de desconfianza; Francia, por el contrario, sin olvidar ese ideal, insiste más sobre las afinidades que sobre las divisiones. En nombre de la emancipación, América desune, en nombre de la civilidad, Francia vincula. Según se acabe imponiendo uno u otro de estos conceptos, toda la imagen de esta fundamental alianza quedará trastornada.

LIBERTAD, IGUALDAD, IRRESPONSABILIDAD

Dos cosas, decía Montesquieu, matan la República: la ausencia de igualdad y la igualdad extrema. Pero en este aspecto seguimos viviendo en un mundo dominado por los valores masculinos, tanto en política como en el ámbito del empleo o en el reparto de las tareas domésticas.² También es

1. Estados Unidos, país de la extrema pacatería, es asimismo sede de una industria pornográfica muy desarrollada y de una libertad de costumbres que en determinados lugares alcanza una amplitud inigualada. Éric Fassin ha demostrado cómo la comparación entre Francia y los Estados Unidos, si no quiere caer en los respectivos patriotismos, ha de conservar una función crítica, pues cada cultura permite adoptar un punto de vista exterior sobre la otra: «El feminismo en el espejo transatlántico», *Esprit*, noviembre de 1993.

2. Las diferencias entre los salarios masculino y femenino eran de 33 % en 1981 y se situarían alrededor del 30 % en 1993 a calificación igual. Según *L'Express* (5 de agosto de 1993), aunque los hombres trabajen una hora más que

verdad que persiste una forma determinada de brutalidad hacia las mujeres, que va desde las relaciones incestuosas bajo coacción hasta los golpes y heridas.¹ Las escasas mujeres que alcanzan puestos de responsabilidad, sobre todo en la función pública, han de blindarse para que se las acepte, convertirse, como bien dice la expresión, en damas de hierro. La frase de Ben Gurion a propósito de Golda Meir: «Es el único hombre del gobierno», resulta reveladora al respecto y conserva su validez hoy en día en numerosos países occidentales. Sin siquiera mencionar la desigualdad ante el envejecimiento o la tiranía de la belleza, a competencias iguales, una mujer en el gobierno o en una empresa siempre tendrá que andar demostrando que vale, es decir que superarse para disculparse por triunfar. Como si el paso del estado de subordinada al de igual supusiera primero una obligación de mimetismo: para derrotar a los hombres no sólo hay que ir a su terreno, sino que hay que admitir la validez de los procedimientos que éstos emplean. Porque lo masculino sigue siendo «lo humano universal»,² el patrón de referencia, hay muchas mujeres mandos intermedios, periodistas, profesoras de las que se espera que se transformen en ogros o en marimachos para ser tomadas en serio (a la inversa, la señora Thatcher, atenta a recordar que también era una esposa, se hacía retratar preparando tartas para su marido).

Reconocer la persistencia de la legitimidad masculina hace

las mujeres cada día, se benefician de dos horas menos de trabajos domésticos. Si bien en Francia el 60 % de los jueces son mujeres, en contrapartida en la Asamblea Nacional éstas representan tan sólo un 5,7 %, frente a un 33 % en Dinamarca.

1. Según el informe de A. Spira y N. Bajos (*Rapports sur les comportements sexuels des Français*, La Documentation française, 1990, págs. 217-218), aproximadamente una mujer de cada veinte declara haber sido víctima de relaciones sexuales forzadas, siendo el periodo más peligroso el que va de los 13 a los 15 años. Asimismo, según Antoinette Fouque, que abrió en Francia en 1987 el Observatorio de la Misoginia, habría habido unos dos millones de mujeres víctimas de malos tratos en 1991, un asesinato de una mujer o de una muchacha diario, una causa por incesto de cada cinco causas criminales, y 5.000 violaciones declaradas en Francia en 1992 contra 2.200 en 1982.

2. Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1923; reedición de 1989, tomo I, pág. 70.

que a priori el lamento sobre la decadencia, la perversión universal, la destrucción de la familia, etc., se vuelva risible. Treinta años después de la explosión feminista, socialmente todavía sigue siendo más fácil ser hombre y los principales puestos de mando permanecen en manos de éste (aunque en algunos aspectos como el derecho de custodia de los hijos después del divorcio, por ejemplo, la justicia favorezca a las mujeres a menudo de forma abusiva, tendencia que no obstante está empezando a cambiar).¹ Pues compartir el poder no significa abdicar y equivocadamente se ha confundido concesión y revolución.²

Así las cosas, sería absurdo no reconocer la importancia de los cambios que han tenido lugar estos últimos años. En efecto, desde hace más de un siglo estamos viviendo el final del principio de autoridad automática concedido a los hombres. Se vuelve difícil para éstos, una vez admitida la idea de la igualdad, mantener por más tiempo a sus compañeras bajo tutela, negarles un beneficio que se otorgan a sí mismos. El hombre, que se concebía a sí mismo como el animal humano por antonomasia, como la encarnación de la Razón, relegando a la mujer a la naturaleza, al primitivismo, se ve obligado a relativizar su supremacía. ¿Y si para él también la anatomía fuera su destino, según la frase de Napoleón?

Lo que ha cambiado en los últimos veinte años es la tolerancia de nuestras compañeras a la violencia, al sufrimiento

1. La familia natural en Francia tiende desde hace unos veinte años a convertirse en una familia matrilineal en la que el padre está excluido. Según SOS Papá y el Nuevo Movimiento de la Condición Paterna, 1,7 millones de niños vivirían sin su padre y 600.000 no lo verían en absoluto. En un 85 a 90 % de los casos, el niño, tras la separación, acaba sistemáticamente entregado a la custodia de la madre por la autoridad judicial. Sólo muy lentamente estamos saliendo de este régimen de preferencia a favor de la mujer y los magistrados tienden cada vez más a equilibrar las cargas entre el padre y la madre para no penalizar a la criatura (ver al respecto el análisis muy matizado de Irène Théry, *Le Démariage*, *op. cit.*, págs. 226 y siguientes).

2. Lo masculino, dice muy bien François de Singly, puede adoptar la apariencia de lo neutro en la medida en que se disfraza de interés general. La derrota del machismo ostentoso sólo sería el abandono de una prerrogativa superficial para resistir mejor la ofensiva de las mujeres: *Esprit*, noviembre de 1993, págs. 59-60.

y al aburrimiento; se acabaron aquellos prolongados retiros en los que nuestras antepasadas se pudrían por culpa de la moral o del respeto debido a su sexo, se acabó aquella resistencia estoica a los golpes de un marido iracundo; se acabó asimismo aquel culto a la fidelidad de sentido único que obligaba a una muchacha a pertenecer durante toda la vida a un único hombre; se acabó la equivalencia secular entre lo femenino, la espera y la resignación. El incremento de los divorcios en los países de nuestro entorno es debido a que las esposas ya no dudan en marcharse en nombre de su realización individual o de una idea concreta de la felicidad. ¿Y quién podría reprochárselo? ¿En nombre de qué habría que obligarlas a quedarse, impedirles rehacer su vida? El acontecimiento principal de los últimos cincuenta años en este ámbito es la visibilidad de las mujeres que han salido del hogar y de la familia para instalarse, tanto en la empresa como en la universidad, en las posiciones más altas. A la inversa, lo que choca tanto en algunos países musulmanes tradicionalistas es la omnipresencia masculina, la ausencia o la discreción del elemento femenino, dominado, vigilado, velado, recluido, mantenido en el rango de subalterno. Qué siniestro espectáculo el de esas mujeres encerradas tras un trozo de tela, cuando no es tras una armadura de hierro, esos cafés, esas calles llenas de muchachos que llevan grabadas en el rostro toda una miseria erótica y la certidumbre de una interminable vida de frustración.

Las conquistas del segundo sexo empequeñecen o debilitan el retrato catastrofista que trazan muchas feministas, sobre todo americanas, de su condición. Con demasiada frecuencia la desproporción de la carga va en detrimento de la credibilidad del alegato. Susan Faludi, por ejemplo, demuestra bien hasta qué punto las mujeres antifeministas en Estados Unidos actúan según los mismos valores que recusan: independencia de juicio y de acción, autonomía financiera y profesional, etc. La neoconservadora es feminista incluso en su rechazo del feminismo y contradice con su modo de vida sus alegatos en favor del regreso de las mujeres al hogar. Decir como Marilyn French que las mujeres no gozan de ninguna libertad, que una

inmensa tela de araña controla cada uno de sus gestos, es volver inexplicables la resonancia y la popularidad que despiertan las protestas feministas. Cómo comparar sin abusar la anorexia que aqueja a algunas muchachas víctimas de la dictadura de la moda que impone la delgadez obligatoria con los campos de la muerte para los judíos (Naomi Wolf).¹ Si la vuelta al bastón contra las mujeres en Estados Unidos para atarlas al hogar y a la maternidad es tan implacable como escribe Susan Faludi, ¿cómo explicar que esas mismas mujeres continúen «entrando en masa en el mundo del trabajo», «retrasando la fecha de su boda», «limitando el tamaño de sus familias y trabajando sin dejar de criar a sus hijos»? ¿Cómo tomar en serio semejante batalla cuando la autora, tras haber estigmatizado tangas y minifaldas, culpables de imponer «una visión política de la sexualidad», escribe triunfalmente: «Los modistos no han conseguido someter (a las mujeres) a los dictados más frívolos; pese a la abundancia de portaliqas y de *bodies* expuestos en los almacenes, han seguido comprando sus prendas de ropa interior de algodón.» ¿Dónde se ha visto que una guerra de titanes pudiera ganarse comprando bragas de algodón y boicoteando la lencería fina? ¿Cómo no invocar aquí las diatribas de la Iglesia contra las desnudeces femeninas, los sostenes y los corsés?

¿Qué hay que pensar de esas mujeres que emplean medios artificiales o corsés para acentuar más todavía las protuberancias de su cuerpo, aumentarlas o simularlas de algún modo?», tronaba un Reverendo Padre de finales del siglo XIX. «Algunos confesores exigen que esas prendas vayan cubiertas por un pañuelo, toquilla o chal. Este remedio nos parece más bien favorecer el mal que destruirlo. (...) Parece preferible hacer uso de esos chales y toquillas dejando de lado todos los intermediarios artificiales como totalmente inconvenientes para mujeres cristianas. De este

1. Naomi Wolf, *The Beauty Myth*, Londres, Vintage, 1990, pág. 208 (*El mito de la belleza*, Barcelona, Emecé, 1991). Naomi Wolf, haciendo gala de valor, ha abandonado la retórica victimista en su última obra, *Fire with Fire*, Nueva York, Random House, 1993, alegato en favor del feminismo positivo, más pendiente de poder que de recriminaciones.

modo lo que falta no llamará la atención, la castidad no será maltratada y la salvación de las almas no correrá ningún peligro.¹

Nos invade entonces la sospecha de que la rabia de algunas feministas es menos fruto de un retroceso que de un progreso, de la certidumbre de que las conquistas del movimiento son efectivamente irreversibles. Si las mujeres han conquistado «un nuevo derecho, el de ser desgraciadas»,² si se sienten desgarradas entre sus amores, sus carreras profesionales y sus hijos, es porque se han convertido, como los hombres, en personas particulares, obligadas al igual que ellos a inventarse a sí mismas en el desasosiego y las dudas. Pero esta victoria decepciona: la autonomía no sólo no ha suprimido las antiguas cargas vinculadas a la condición de mujer, privándolas al mismo tiempo de los miramientos a que antes tenían derecho, sino que además dicha autonomía se traduce en el sentimiento angustioso del cada cual para sí. Ya lo hemos visto, la libertad desencanta y aísla mientras que la liberación une y exalta, la una se opone a la otra como la prosa a la poesía, como la asunción de la ley frente a la alegre demolición de las imposiciones. Dicho de otro modo, el sentimiento de inutilidad y de lasitud que experimentan muchas mujeres (y hombres) no es producto de un revés sino por el contrario de una realización.

Pero las filípicas rebosantes de odio de una y otra parte no auguran nada bueno: como si las relaciones entre los sexos tuvieran que envenenarse necesariamente a medida que sus condiciones se van acercando. A nosotros nos corresponde demostrar que la liberación de las costumbres no conduce automáticamente a la guerra o a la recriminación. El orden patriarcal y el matrimonio eran ante todo garantes de la paz entre hombres y mujeres. Siempre han existido en el feminismo dos componentes, un componente liberador y antiauto-

1. Citado por Guy Bechtel, *La Chair, le Diable et le Confesseur*, París, Plon, 1994, pág. 184.

2. *Newsweek*, 7 de marzo de 1960.

ritario y otro sectario, impregnado de resentimiento y de chovinismo uterino. Si es posible adherirse al primero y rechazar con nuestras compañeras todo lo que resulta de la discriminación, todo lo que les impide dominar su fecundidad y frena su libre elección —¿qué es el feminismo sino la exigencia del segundo sexo de acceder a la dignidad de sujeto?—, no resulta difícil descubrir en la otra postura una cierta incoherencia. Al margen de que el movimiento de las mujeres no tiene por qué inscribirse en el orden del desquite sino en el del derecho, resulta manifiesto que algunas militantes reclaman menos la igualdad que un «trato preferente»¹ y se comportan como un grupo de presión preocupado por incrementar por todos los medios sus bazas en la carrera por el poder.

Se comprende leyéndolas que nada podrá jamás satisfacer sus aspiraciones, que el menor retroceso será inmediatamente atribuido a los portadores de falo, chivos expiatorios evidentes a los que se quiere matar y resucitar siempre para evitar el propio cuestionamiento. Hay que estigmatizar al Maligno que va a permitir unir de nuevo al grupo: el hombre blanco heterosexual aquejado de tres taras irremediables, su sexo, su color de piel y su desesperante normalidad que constituye de hecho una espantosa patología (a la inversa, la víctima ideal, intocable, sería por ejemplo la lesbiana negra tres veces protegida ya que sería mujer, homosexual y afroamericana). A este monstruo hay que mostrar a la vez formidable e irrisorio, brutal pero amenazado por la más mínima reivindicación, gigante de pies de barro del que hay que temer tanto la fuerza como la debilidad.² A nuestras cruzadas no se les ocurre que podrían jerarquizar sus objetivos, adquirir el sentido de los matices y no confundir en la misma furia los países occidentales, los únicos en los que las mujeres disponen de derechos, con las culturas

1. El jurista Owen Fiss explica que la lucha contra la discriminación es una fórmula retórica, una estrategia para obtener mayor número de cargos y de empleos: *What Is Feminism?*, 14 de noviembre de 1992, pág. 7.

2. «Parece en efecto que la masculinidad sea una flor muy frágil, una orquídea de invernadero que hay que cuidar y alimentar constantemente (...) parece ser que nada estropea más los pétalos masculinos que la más leve lluvia feminista, pues ésta es inmediatamente percibida como un diluvio» (Susan Faludi, *Backlash*, op. cit., pág. 91).

tradicionales, sobre todo musulmanas, en las que el destino de sus hermanas suele ser atroz (nacer mujer en tierras de islam es nacer bajo sospecha y no hay mayor aliado en la lucha contra el fundamentalismo que el segundo sexo). Pero lo esencial es el narcisismo del efecto retórico, revestirse a bajo coste con la dignidad del insurrecto, describir la independencia bajo los rasgos de la opresión absoluta para otorgarse un hábito ficticio de resistente. Como si los enfrentamientos, tan violentos como se quiera, pudieran borrar las conquistas y como si se pudiera poner en el mismo plano a una argelina condenada a muerte por los integristas por negarse a llevar el velo y a cualquier francesa o norteamericana expuesta a problemas conyugales o profesionales. Ese comportamiento retrasa al máximo la entrada en la edad de la responsabilidad a fin de gozar de la doble posición de vencedor y de vencido, y se sigue militando atolondradamente en favor de la igualdad, la libertad y la inmadurez. Manejada sin precaución, la retórica del oprimido recuerda el subterfugio de quien estando sano pretende pasar por enfermo y perjudica con ello a las verdaderas víctimas, aquellas que necesitan un lenguaje apropiado y palabras justas para defenderse.

MIS RAÍCES, MI GUETO

Al desertar, a menudo a su pesar, de los papeles que les habían tocado pero sin abandonarlos del todo, hombres y mujeres se encuentran ahora en una especie de incertidumbre en la que tienen que fabricarse nuevos modelos a partir de los antiguos. Pero esa distorsión desasosiega. Explica la nostalgia de algunas por el macho clásico, del que no obstante se mofan, mientras que a los hombres les sorprende codearse con unas compañeras a la vez tan tradicionales y liberadas. (El prójimo me desazona cuando desborda de su sitio y no encarna ninguna función de forma permanente.) En eso consiste el destino de la emancipación, en convertirnos en seres desconcertantes, en vagabundos que flotan entre diversas utilidades, di-

versas vocaciones. En este sentido, buscar «hombres verdaderos» o «mujeres verdaderas» es sencillamente relatar las propias fantasías, ansiar la seguridad de un arquetipo, tratar de dominar un vértigo que nos inunda. Ni la feminidad se ciñe exclusivamente a los modelos de la sabihonda, de la puta, de la musa o de la madre, ni la masculinidad a los rasgos del jefe, del atleta, del patrón, del *pater familias*. El feminismo ha distorsionado nuestra percepción de las mujeres y de los hombres ni tan modernos ni tan arcaicos como se cree. Por este motivo se manifiesta por ambas partes un mismo afán de claridad: dime quién eres para que yo sepa quién soy. Lo que ambos sexos echan de menos no es su relación de antaño, sino la simplicidad que presidía en el pasado sus divisiones: desean poner término al tormento de la indecisión, asignarle al otro un lugar, sedentarizarlo en una definición. Un orden inmemorial ha sido conmovido sin que uno nuevo apareciera y sufrimos viviendo en la era de lo confuso.

De ahí nace una doble tentación simétrica: o replegarse sobre la propia particularidad para encerrarse en ella o eliminarla de un manotazo. La primera postura celebra la diferencia sexual como un determinismo irrefutable que nos marca de por vida. Y mientras los machitos, a semejanza de los seguidores de Robert Bly, se reagrupan en los bosques para golpearse los pectorales y olfatearse las axilas, las ecofeministas y demás maternalistas cantan loas sin fin al cuerpo femenino y sus exquisitas secreciones, a la dulzura femenina que oponen a la ferocidad del patriarcado fundado sobre «el sacrificio, el crimen y la guerra».¹ El hecho de haber nacido casualmente hombre o mujer se convierte en una fatalidad a la que no es posible sustraerse. Cada cual, según la categoría en la que haya caído, no le queda más que llevar a cabo lo que Aristóteles llamaba su *telos*, su esencia y su fin, mera puntuación en un género que le ha precedido y que le sucederá. A la vez heredero y transmisor, el individuo está encarcelado de

1. Luce Irigaray, *Le temps de la différence*, Paris, Livre de Poche, 1989, citada por Elisabeth Badinter, *XY*, Paris, Odile Jacob, 1992, pág. 45 (*XY: La identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993).

por vida en el reducido gueto de su diferencia inexpugnable. Él no es nada, su grupo lo es todo y, como en el romanticismo reaccionario, esta pertenencia lo determina a semejanza de una orden implacable.

Esta idea de la sexuación como destino suele ir acompañada de un sueño de pureza en el que se expulsa del propio ser todo lo que es híbrido por miedo a ser un sexo mestizo como se dice de los mestizos de sangre. Unas se complacen imaginando un mundo por fin libre de hombres; tras una enérgica exterminación¹ quedarían reducidos a un 10 % de la población mundial o bien se habrían vuelto inútiles gracias a una reproducción unisexuada llevada a cabo mediante clonaje; en ese nuevo mundo maravilloso la relación madre-hija representaría la quintaesencia de la relación humana y se podría crear un lenguaje y un código civil exclusivamente femeninos (Luce Irigaray), decir por ejemplo «ovularios» en vez de «seminarios» y salir del punto de vista estrechamente «egotesticular» que corresponde a la visión masculina de la existencia. La furia por distinguirse llega, en algunas feministas radicales, incluso hasta imaginar consoladores cuya forma, copiada de flores o plantas, no recordaría para nada la del falo denigrado. En el otro campo, a los machos, amenazados por la castración, se les incita a separarse de las madres, hermanas y amantes, a mantenerse alejados del campo de atracción femenino que los ablanda y pervierte. (Los discípulos de Robert Bly excluyen de sus reuniones a las personas de sexo femenino.) Rechazada como amiga, la mujer también es negada como compañera de placer. Así como lo expresa brutalmente el poeta inglés Philip Larkin: «No tengo ningunas ganas de salir con una chica, de gastarme 5 libras cuando puedo masturbarme gratis y pasar el resto de la velada la mar de tranquilo.»² Funesta utopía que convierte la mixtura en inconcebible: la afiliación sexual tiene el mismo estatuto que una raza, imposibilita toda clase de mezcla. Cada sexo es una humanidad encerrada en sí misma: los

1. Sally Miller Gerhart citada por Naomi Wolf, *Fire with Fire*, *op. cit.* pág. 151. Con posterioridad, Sally Miller Gerhart mitigaría sus ansias exterminadoras y contemplaría unas soluciones más pacíficas para limitar el poder masculino.

2. *Times Literary Supplement*, 25 de junio de 1993.

hombres y las mujeres forman dos grandes tribus atrinchera-
das cada una en una orilla de un río que las separa, que no
pueden hablarse ni comprenderse, y menos aún intentar mez-
clarse.¹

A la inversa, existe otra tendencia que consiste en negar
cualquier barrera alzada entre lo masculino y lo femenino. Las
identidades sexuales no existirían, se trata de construcciones
artificiales, fruto de una dominación histórica. Despreciemos
estas divisiones, olvidemos ese hecho absolutamente contin-
gente que consiste en tener en el bajo vientre una verga o una
vulva, luchemos en nombre de un único credo: lo que un hom-
bre pueda hacer, también puede hacerlo una mujer, y vice-
versa. Llevado al límite, un razonamiento de esta índole (que
con frecuencia ha sido atribuido erróneamente a Sartre y a Si-
mone de Beauvoir) hace de la distinción entre los géneros algo
tan futil como «el color de los ojos o la longitud de los dedos
de los pies».² Ya no hay hombres ni mujeres, sino seres singu-
lares, sin pasado ni raíces, indiferentes a su constitución bioló-
gica y capaces de reinventarse cada mañana. Se trata, pues, de
acabar de una vez por todas con la absurda segregación que
regía las relaciones entre ambos sexos: lo que va desde el ac-
ceso de las mujeres a todas las profesiones reservadas hasta
ahora a los hombres (incluidas las más brutales) hasta la ex-
purgación del vocabulario de cualquier huella de supremacía
machista. Con lo que, en inglés, se perseguirá minuciosamente
todos los términos en los que aparezca la palabra *man* (hom-
bre). Ya no se dirá *chairman* sino *chairperson*, ni *policeman*
sino *police-officer*, ya no se hablará de *no man's land* sino de
territorio neutro. En francés se feminizarán todas las profesio-

1. La pionera francesa del feminismo, Simone de Beauvoir, siempre recusó con disgusto este diferencialismo absoluto: «Rechazo absolutamente la idea de encerrar a la mujer en un gueto femenino. (...) Para las mujeres, no se trata de afirmarse como mujeres, sino de convertirse en seres humanos de pleno derecho» (*Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972, págs. 507-608) (*Final de cuentas*, Barcelona, Edhasa, 1990).

2. Susan Okin, *Justice, Gender and the family*, Nueva York, Basic Books, 1992. Susan Okin niega que la división sexual sea un pretexto para jerarquías e injusticias. Ver al respecto las objeciones de Martha Nussbaum, *Esprit*, mayo de 1993, págs. 64-65.

nes y se abjurará de esa ley gramatical que manda que el masculino se imponga en todos los casos sobre el femenino. Dicho de otro modo, la antigua división inicua de lo masculino y lo femenino debería reabsorberse cuanto antes en lo unisex. Reduccionismo fulgurante que, para suprimir las tensiones entre hombres y mujeres, empieza declarando que éstas no existen o casi.

En un caso pues se definen los sexos como patrias estancas; en el otro, se hace tabla rasa de la antigua demarcación de los sexos y se decreta la humanidad accesible a todos, sin preocuparse de los ridículos atributos que la naturaleza nos confiere al nacer. La divergencia sexual tan pronto es radical, portadora de estilos de vida inconciliables, como es una frontera ficticia que hay que olvidar urgentemente para acceder a la igualdad universal. Doble callejón sin salida que erige unas murallas infranqueables o que las derriba de un plumazo. Pero del hecho de que la separación tradicional se haya tambaleado no se puede deducir que la identidad sexual sea una engañifa, el producto de nuestra malhadada historia. La partición ha sobrevivido perfectamente a la liberación de las costumbres, que no ha desvelado los misterios ni despejado los temores. La tozuda diferencia se vuelve tanto más obvia cuanto que presenta todos los rasgos de la falsa semejanza (incluso en las profesiones donde la mezcolanza es general). Lo uno no se ha convertido en lo otro, lo más cercano sigue siendo lo más alejado. Como en el pasado, las relaciones entre hombres y mujeres siguen impregnadas de lugares comunes tan pronto desmentidos como confirmados y que constituyen el stock de su animosidad recíproca. Los hombres continúan propalando acerca de sus compañeras los prejuicios más arcaicos, contemplando su sexualidad con una mezcla de espanto y fascinación, cuando no incluso con repulsión, y la desasosegadora proximidad del segundo sexo en nuestro mundo los incita a veces a comportarse de la forma más grosera, a adoptar la solidaridad de una horda unida contra el intruso.

Por eso mismo el regreso al *statu quo ante* es inconcebible. Los hombres del posfeminismo, tan machos como sigan siendo, ya no tienen ningún patriotismo viril que defender y no se dejan reducir a un puñado de arquetipos. En este plano cuesta convencerse de la superioridad de los siglos anteriores, y los privilegios abandonados eran otras tantas cadenas que oprimían a nuestros antepasados. Los siniestros histriones que eran algunos, manteniendo en el hogar una disciplina férrea, aterrizando a mujeres, niños y animales, no parece que llevaran una vida precisamente muy seductora. ¿Qué sabor tenía una existencia que oscilaba entre el burdel y el lecho conyugal y que no encontraba más que engaño y fingimiento en un caso y simulada docilidad en el otro? Los hombres también han aprendido la plasticidad dentro de ciertos límites. Si tuviéramos que echar las cuentas de todo lo que le deben a la emancipación de las mujeres, ya sólo en los ámbitos intelectuales, profesionales o culturales, descubriríamos otras tantas aportaciones irrefutables sin las cuales nuestra época carecería de sabor y de chispa. Más allá de las rivalidades y de las desconfianzas, estas contribuciones esenciales son lo que milita a favor del movimiento actual. Gracias a la educación, al trabajo, las mujeres han adquirido más inteligencia, más sutileza, más profundidad, más libertad de aspecto y de pensamiento; ofrecen múltiples facetas allí donde las convenciones, los usos, la religión las confinaban en el pasado, sobre todo si pertenecían a las clases más pobres, al único destino de madre y ama de casa. Poder aunar en la propia esposa, en la amante, en las amigas el placer de los sentidos y de la conversación, gustar en una misma persona su ingenio, su atractivo y su humor constituye uno de los inapreciables beneficios de nuestro tiempo al que el genial siglo XVIII con sus libertinas de ideas, todas ellas personas de la corte y de alto rango, había desbrozado el camino. ¿Qué peso tiene en comparación la renuncia a las escasas prerrogativas de antaño, la triste dicha de envejecer junto a un florero o una muñeca resentida con el mundo entero por el fracaso de su vida y a la que los años transformaban en bruja o en harpía? ¿Cómo adherirse ni por un instante a

los lloriqueos de los profetas de la masculinidad, a sus gimo-teos de viejos solterones gruñones? Algo hay de grotesco e incluso de repugnante en su forma de buscar un culpable a su dificultad de ser, de transformar sus penas, su amor propio herido en juicio contra las mujeres en general. El orden masculino significaba en primer lugar mutilación para los hombres mismos y resulta pertinente decir, junto a Charles Fourier, que «la extensión de los privilegios de las mujeres es el principio general de todos los progresos sociales».

Aunque las relaciones entre las dos vertientes de la humanidad no hayan mejorado –liberación no es sinónimo de serenidad–, por lo menos se han vuelto más complejas; a falta de ser más fáciles, por lo menos son más interesantes, puesto que colocan cara a cara a unos seres de fuerza (casi) igual. Mucho antes que hombres o mujeres, somos personas particulares sometidas al mismo imperativo: construirnos, realizarnos al margen de las muletas de la creencia y de los usos. Esta necesidad de pensarnos como individuos autónomos, responsables de sus actos y de sus fracasos, es lo que nos une a unos con otros, con lo que eso conlleva de angustia y de soledad consentidas. Ser una mujer no basta para agotar la definición de una persona: una vez reconocida la diferencia del otro, falta todavía no reducir al otro a su diferencia. A no ser que caigamos de nuevo en el comunitarismo, sólo me vuelvo singular si olvido mis raíces, si inauguro una historia nueva que sólo me pertenece a mí: «Se llama espíritu libre», dice Nietzsche, «a aquel que piensa de un modo distinto del que se espera de él en razón de su origen, su medio social, su estado y su función o en razón de las opiniones dominantes en su época.»¹ Ser libre, en otras palabras, es desprenderse de sus orígenes pero asumiéndolos. No venimos de ninguna parte pero tenemos la posibilidad de inventar nuestras vidas, de imprimirles un curso que no sea el calco exacto de nuestra herencia. Nuestros actos no son la mera consecuencia de nuestra pertenencia, se nos parecen porque no nos parecemos a nadie más. Cuando Allan Bloom reprocha a los movi-

1. *Humain, trop humain*, París, Folio, Gallimard, pág. 207 (*Humano, demasiado humano*, Madrid, ME Editores, 1993).

mientos feministas que «no se fundamentan en la naturaleza»¹ tiene toda la razón pero olvida que la humanidad entera se ha construido emancipándose de la naturaleza.

Ser un hombre o una mujer, por lo tanto, ya no es algo tan sencillo. Las nociones de masculino y de femenino persisten sin que sepamos qué engloban exactamente. Las generalidades sobre unos y otras tal vez hayan tenido alguna pertinencia en el pasado; ahora no son verdaderas ni falsas: son improbables. A falta de poder calificar sin vacilar, nos vemos obligados a dejar nuestra opinión en suspenso. Compartimos igualitariamente un determinado número de virtudes y de defectos entre ambos sexos, como un patrimonio finalmente común. Los modelos clásicos no han desaparecido, se han relativizado, ya no representan la autoridad (de ahí el retorno irónico de la vampiresa y del macho, de la bomba sexual y del semental con muchas horas de gimnasio que parodian sus estereotipos hasta en sus propios signos.) En pocas palabras, el camino no está trazado de antemano; eso es lo que ha cambiado, y eso es mucho. Las mujeres no tienen ninguna necesidad de renunciar a su femineidad puesto que por el contrario son libres de inventar nuevas maneras de ser mujeres (incluso asumiendo los papeles del pasado, llegado el caso). *Por muy estrecho que sea el margen de innovación y fuertes los condicionantes históricos, ahora es posible una pluralidad de destinos dentro de la antigua polaridad.* La nueva Eva todavía seguirá pareciéndose a la antigua durante bastante tiempo, pero habría que ser muy miope para no ver todo lo que en el seno de esta similitud las diferencia ya. Aunque diminuta, esta revolución no deja de ser decisiva. En vez de pretender reconstruir un redil identitario para remediar esa ligera alteración, ¿por qué no alegrarnos de la posibilidad de transitar por unas vías inéditas? Puesto que nada tiene sentido a priori —en eso estriba a la vez la grandeza y la maldición de la modernidad—, que cada cual, desconcertado y encantado, sin buscar en las formas de ser de antes más que puntos de apoyo, vaya creándose puntos de partida, pero en ningún caso cobijos o refugios.

1. Entrevista con Susan Faludi, *Backlash*, op. cit. pág. 323.

Todo es violación, la violación está en todas partes: en la mirada de los transeúntes, en su manera de caminar, en sus ademanes y hasta en el aire que se respira. Planea sobre cada mujer como una amenaza inmensa y permanente. Éste es el mensaje que nos llega de Estados Unidos (cuyo relevo en Europa asumen Alemania e Inglaterra), donde la solicitud conjugada de las ultrafeministas y de los neoconservadores permite colocar nuevamente el sexo bajo vigilancia. Puesto que la violación, según los nuevos cánones, se divide a partir de ahora en cuatro formas: la legal entre cónyuges, la violación de proximidad, la violación en la cita y la violación callejera, tiende cada vez más a identificarse con cualquier forma de actividad sexual. Mientras en Francia el legislador ha tenido la sensatez de limitar el delito de acoso sexual únicamente a las actividades profesionales para sancionar más que nada el abuso de poder,¹ en Estados Unidos la misma sanción se extiende a los actos cotidianos más nimios. Compañero de la violación a la que precede, el acoso surgiría en el «entorno hostil», esa zona gris, así llamada por la jurista Catherine McKinnon, pasionaria de la lucha contra la pornografía. En el extenso catálogo de las actitudes humanas todo comportamiento equívoco, gesto fuera de lugar, chiste verde, mirada demasiado insistente merece ser incriminado. Nada de miradas admirativas hacia las espaldas ondulantes, a las mujeres que pasean su esbelta figura, a las criaturas de labios perfectos, todo eso sería un aborrecible racismo, el *lookism*, afición patológica a las apariencias.² Los silbidos callejeros de los obreros al paso de una hermosa muchacha también deberían estar prohibidos o sancionados. Sin olvidar a los párvulos: fastidiar a las niñas, pellizcarlas, tirarles del pelo se convertirá en

1. Ver al respecto el artículo de Alain Ehrenberg, *Esprit*, noviembre de 1993, págs. 73 y siguientes. Francia introdujo en 1990 la noción de violación conyugal relacionada con la penetración vaginal, pero también con la felación y la sodomía.

2. Ver al respecto el número especial de *Partisan Review*, «The Politics of Political Correctness», 1993, n.º 4.

una violación de pantalón corto, pero en violación al fin y al cabo. La más mínima vibración o impulso hacia una persona de sexo opuesto ya contiene el germen de una segunda intención maligna que hay que esterilizar de raíz. Hay incluso algunas obras de arte que ofuscan la mirada, que constituyen actos de agresión y merecerían ser ocultadas a la vista de todos. En pocas palabras, el enemigo en este caso es el deseo, violento y bestial, puesto que es masculino. Naturalmente, el acoso sexual es de sentido único, pensar que las mujeres podrían ejercerlo hacia los hombres sólo puede ser obra de una mente enferma o más exactamente de un nazi potencial. Así, al reseñar el libro de Michael Crichton *Acoso*, publicado en 1994, que narra el acoso sexual que una ejecutiva de empresa ejerce sobre uno de sus subordinados, una periodista del *Sunday Telegraph*, Jessica Manu, no vacila en escribir: «*Acoso* es un libro malévolo que se apoya en la corriente antifeminista que está tan de moda. Leyéndolo, me he imaginado en la piel de un judío leyendo un libro antisemita durante la república de Weimar.»

No es preciso insistir sobre las posibilidades de extorsión y chantaje que abre esta noción de acoso. Pero lo más grave en toda esta caza sin cuartel a los violadores de todo pelaje –prácticamente el sexo llamado fuerte en su totalidad– es que empieza por exonerar a los auténticos violadores. Criminalizar el más pequeño acercamiento, la insinuación más leve significa minimizar e incluso anular la violación real, anegarla en una indignación tan general que resulta ya imposible localizarla cuando se produce. Poco les importa por lo demás a nuestras zelotas, puesto que lo esencial para ellas no estriba en castigar tal o cual delito sino en denunciar una actitud antropológica fundamental: la relación sexual corriente. Ése es el monstruo que hay que erradicar, el crimen abominable que hay que borrar para siempre de la faz de la tierra: «Comparen las palabras de una víctima de una violación con las de una mujer que acaba de hacer el amor. Se parecen mucho», dice Catherine McKinnon. «A la luz de este hecho, la distinción principal entre el acto sexual normal y la violación anormal estriba en que lo normal se produce tan a menudo que no se encuentra a na-

die que tenga algo que oponer al respecto.»¹ «Físicamente», añade Andrea Dworkin, «la mujer es en la relación sexual un espacio invadido, un territorio literalmente ocupado, ocupado aunque no haya habido resistencia, aunque la mujer ocupada haya dicho: ¡Sí, por favor, venga, quiero más!»² ¿Y cómo calificar a una mujer que consiente tales cosas? ¿Colaboracionista, por supuesto, ya que ha introducido al enemigo en la plaza! Conclusión: *la heterosexualidad es una mala costumbre que hay que erradicar*. De este modo se puede sostener sin rubor que la mayoría de mujeres son violadas sin darse cuenta y considerar como violador a todo hombre que hubiera hecho el amor con una mujer «que en el fondo no tenía realmente ganas aunque no se lo hubiera comunicado a su pareja».³ El acoplamiento es pues siempre una violación incluso cuando la mujer da su consentimiento: para rebajarse a un acto de semejante ignominia hay que haber sido adoctrinada, descerebrada y por decirlo de algún modo mentalmente violada. La que le dice sí al déspota testiculado es en efecto una esclava puesto que el esclavo es incitado por el amo a desear su servidumbre.

La finalidad de una reflexión de este tipo es pedir a las mujeres que suspendan durante un tiempo fijado sus relaciones heterosexuales, acabar con un tipo de relaciones eróticas que no corresponde a su sensibilidad profunda; en definitiva, iniciar progresivamente una disidencia total con los hombres.⁴ Es imperativo desintoxicarse de la cultura masculina desacreditando su pilar más sólido: la fornicación corriente que perpetúa el vasallaje so pretexto de prodigar el placer. Hay que cu-

1. *Towards a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, 1989, pág. 146, citado por Katie Roiphe, *The Morning After*, op. cit., pág. 81.

2. Citado por Robert Hughes, *La cultura de la queja*, op. cit. pág. 20.

3. Citado por Pascal Dupont, *La Bannière étioleé*, op. cit., pág. 213.

4. El separatismo sexual preconizado por algunas feministas se topa con numerosas oposiciones dentro del movimiento de las mujeres. A muchas les repele la pacatería de las extremistas y su alianza altamente sospechosa con los beatos de la mayoría moral en su lucha común contra la pornografía. El feminismo americano no tiene nada de ideología monolítica. Ver al respecto Michel Feher, «Erotismo y feminismo en Estados Unidos: los ejercicios de la libertad», *Esprit*, noviembre de 1993.

brir de infamia lo normal porque en sí es ya una horrorosa perversión, «una desviación».¹ Persiguiendo de forma maniática las pequeñas veleidades libidinosas, obsesionando al segundo sexo con el miedo a la violación, esas feministas redescubren la paradoja del asceta señalada por Hegel: para liberarse de la carne y de sus diabólicas tentaciones, el asceta cristiano se concentra en ella, la observa día y noche, y creyendo liberarse cae de lleno en una vigilancia exagerada de su propio cuerpo. Resumiendo, sólo triunfa sucumbiendo, sigue estando desesperadamente cautivo de aquello de lo que desearía zafarse. Asimismo esas militantes instalan a las mujeres en el terror y la desconfianza, las invitan a rechazar a priori la compañía de los hombres, a sospechar que sus palabras almiaradas, sus cumplidos zalameros, sus miradas envolventes encierran una voluntad de agresión. Como subraya Katie Roiphe muy acertadamente, el sexo vuelve a ser entonces lo que era en la época victoriana, un vicio, un traumatismo, una abominación.² Y el presupuesto de tal postura es que no hay más sexualidad que la masculina, limitándose la mujer a padecer las arremetidas de un monstruo brutal al que nunca puede desear a su vez, salvo si ha sido sutilmente forzada a ello. Consecuencia: el ejército de las víctimas crece vertiginosamente, las estadísticas sobre las violaciones se incrementan, todas somos acosadas sexuales. (Según el *New York Times* del 23 de diciembre de 1993 citando un estudio, el 75 % de las mujeres

1. Charles Krauthammer, artículo citado, *The New Republic*, traducido al francés en *Le Débat*, 1994, n.º 81, pág. 168: «En el extenso proyecto de nivelación moral, no basta con normalizar lo desviado. Hace falta que lo normal sea considerado como desviado.»

2. Katie Roiphe detalla con ironía las formas fantasmagóricas y hasta disparatadas que ha tomado el miedo a la violación en los campus: ningún profesor, por temor a ser acusado, se atreve a cerrar la puerta de su despacho cuando está con una estudiante; en algunos centros se exhiben listas de violadores o presuntos violadores en los «muros de la vergüenza» sin que los acusados hayan tenido la posibilidad de defenderse o de disculparse (*The Morning After*, *op. cit.*, pág. 19). Numerosas acusaciones de violación son imaginarias, pero se las alienta por el bien de la causa; y todo hombre es a priori considerado como sospechoso (*idem*, pág. 41). Unas prácticas que recuerdan en cierto modo las sesiones de humillación colectiva llevadas a cabo durante la Revolución cultural china.

médicos dice haber sido objeto de acoso sexual por parte de sus pacientes.)

Pero la paradoja de esta *puđibundez lúbrica* es que la demente persecución de lo equívoco, de la ambigüedad, tiene el efecto inverso de sexualizarlo todo, de presentarlo todo con un coeficiente de perversidad y de indecencia. El puritanismo, es cosa sabida desde Michel Foucault, estriba menos en el temor o el asco al sexo que en su constitución como objeto de discurso lícito para la sociedad, en la afición al detalle escabroso, a las situaciones pornográficas. ¡Si por lo menos se tratara de pudor! Pero no, lo que se hace es acribillar, perseguir, relacionarse con las expresiones soeces, con las vulgaridades, remover a manos llenas la obscenidad con glotonería de inquisidor, exhibir braguitas y prendas íntimas femeninas en plena audiencia, regodearse en las cochinas para asestarles mejor la estocada. Como Paula Jones, la mujer que denunció a Bill Clinton por agresión sexual cuando era gobernador de Arkansas, que pretendía poder identificar «signos distintivos en la zona genital de Clinton». ¿Para qué han servido en América el caso Anita Hill o el juicio de Lorena Bobbit? Para hablar de sexo día y noche en los medios de comunicación con total ingenuidad.

EROS MANIATADO

Sin embargo, a falta de poder imponer de inmediato una ruptura total entre los sexos, las militantes más extremistas tratan de momento de contractualizar al máximo las relaciones. Primer mandamiento: no debería tener lugar ningún acoplamiento que no fuera conforme a un código definido previamente. Así el Antioch College de Ohio promulgó una carta que reglamentaba el acto sexual, que, a partir de entonces, tenía que ser objeto de un acuerdo, a ser posible escrito. La advertencia hecha a ligones, a donjuanes y demás Casanovas en ciernes está clara: «Tenéis que conseguir el consentimiento en cada etapa del proceso. Si pretendéis quitarle la blusa, tenéis que pedirselo, si queréis acariciarle los pechos,

tenéis que pedirselo.»¹ No hay sitio pues para la improvisación, para el despliegue libre de los gestos y de los deseos: todo debe ser detallado minuciosamente. ¿Para cuándo los abrazos amorosos firmados ante notario² en los que se precisen las fantasías autorizadas, el número de orgasmos exigidos (con cláusula de penalización en caso de deficiencia)? ¿Por qué este estado de «beligerancia contractual»³ (François Furet) entre los sexos análogo al que adoptan los diferentes grupos sociales frente al poder? Porque se trata de un arma contra la opresión y tiene que corregir los efectos perversos que pesan sobre las minorías y muy particularmente sobre las mujeres. La utopía aquí es la de una sociedad totalmente recreada y remodelada por el derecho hasta en sus más mínimos aspectos y que excluye el uso, es decir la herencia involuntaria, que trastoca la tradición y las relaciones de fuerzas sancionadas por siglos de sometimiento. Perfectamente legítima en el matrimonio, tolerable si es necesario en el *prenuptial agreement*, esa costumbre premarital corriente entre las estrellas americanas, establecer ante abogado un contrato que garantiza que el más rico de los dos no será desplumado en caso de divorcio, el contractualismo, consecuencia del carácter pleitista de la sociedad americana, se vuelve más problemático cuando ha de regir el ámbito equívoco de los afectos y de las pasiones. No sólo puede resultar peligroso introducir el derecho allí donde las relaciones son armoniosas, proyectar una sombra entre compañeros siempre dispuestos a esgrimir su Código al más mínimo tropiezo: las querellas privadas, las escenas matrimoniales, en la medida de lo posible, han de resolverse por sí mismas sin intervención de los poderes públicos. El derecho no es competente ni bien

1. En el *Sunday Times* del 31 de octubre de 1993, citado por *Le Canard enchaîné*. El NOW (National Organisation of Women), principal organización feminista americana, habría deseado que el código de Antioch se convirtiera en norma de las relaciones sexuales en todo el territorio. La inmensa mayoría de los americanos reaccionó negativamente a ese código.

2. François Furet menciona esta posibilidad en un análisis muy crítico de la *political correctness*, *Le Débat*, marzo-abril de 1992, n.º 69, pág. 83.

3. François Furet, *La République du Centre* (escrito en colaboración con Pierre Rosanvallon y Jacques Julliard), Paris, Calmann-Lévy, 1988, pág. 21, a propósito de los comunistas y de los gaullistas.

recibido en todas partes. Pero sobre todo la esfera amorosa demanda una benevolencia mutua que permita la entrega total, el juego, el descubrimiento, la invención de un protocolo propio de los amantes.

Bien es verdad que en el acto amoroso la mujer es institutriz de lentitud y refinamiento; combate el apresuramiento y la simplicidad. Enseña al hombre el valor del tiempo, la alianza de la paciencia y la sensualidad, a retrasar su placer, a superar la simple, la demasiado simple mecánica peniana. Prolongación y lentitud acompañan el desarrollo de un goce que requiere duración y esmero para desarrollarse y florecer. Lo que el machito aprende en la pubertad es a contenerse, es decir a contrariar en él la naturaleza. Factor de civilidad y de complejidad, el erotismo femenino mantiene a distancia tanto la brutalidad del legionario como la precipitación del adolescente. Que una persona decida no ceder enseguida, hacer languidecer al pretendiente, es asunto suyo; que una pareja multiplique los obstáculos entre un deseo y su realización, no para acabar con el deseo sino para acrecentarlo, entra dentro de su soberano derecho. ¿Dónde se ha visto que haya que extraer una ley general, una codificación generalizada? En este campo, el capricho individual es rey; nada, absolutamente nada tiene que obstaculizarlo, a partir del momento que hay un trato establecido entre adultos consintientes. Los amantes pueden entregarse perfectamente según unas reglas concretas, escenificar su propio guión: los acuerdos de esta índole que unen por ejemplo a los libertinos sadianos, a los personajes fourieristas o a los héroes de Sacher-Masoch no dejan de ser dispositivos puramente privados, concertados en función de las microestrategias de la voluptuosidad. Hasta prueba de lo contrario, uno no consulta a un jurista para entregarse como esclavo a la amante, organizar una orgía o gozar de los placeres del sexo a tres. Del mismo modo, ponerlo todo por escrito, como exige el código de algunas universidades americanas, negociar paso a paso la más mínima concesión territorial, significa colocar la unión sexual bajo la mirada de una autoridad todopoderosa que tiene derecho de control absoluto sobre las emociones de sus administrados. Si por lo menos se tratara de sutileza eró-

tica, de un juego con lo prohibido como sucedía antaño con los manuales de los confesores: éstos autorizaban a la mujer unas concesiones carnales concretas muy rigurosamente circunscritas. Estas impudicias permitidas aliviaban el peso de los tabúes en un contexto de condena global de la carne mantenido hasta nuestros días por la Iglesia.

Pero el puntillismo de lo «sexualmente correcto» a la americana encierra al amor en la alternativa del sí o del no y prescinde de la vacilación, de la dilación. Desconoce la importancia del «quizás» (Georg Simmel) que duda entre la aprobación y el rechazo, olvida que el ansia procede de forma indirecta, que se complace en la ambigüedad y en la incertidumbre y que no siempre está uno seguro de su deseo antes de realizarlo. Exigir de las estudiantes que planifiquen de antemano todo lo que van a hacer, incitarlas a «pensar lo que dicen y decir lo que piensan» es creer ingenuamente que uno puede *poner sus deseos en claro*, programarlos como un ordenador. La norma está ahí sólo para decirnos lo que hay que hacer y aliviar la carga de una libertad que nos atemoriza. (Del mismo modo los códigos eróticos tal vez sean la expresión de la incapacidad de los hombres y mujeres del otro lado del Atlántico para comunicar de otro modo que no sea el de los reglamentos coercitivos.) Es indudable que nuestros abrazos amorosos obedecen a unas leyes tácitas, pero la felicidad sensual también consiste en la capacidad de olvidar esas leyes, de superarlas, de jugar con ellas para subvertirlas mejor. Eros tiene que seguir siendo hijo de la fantasía para no marchitarse.

En ningún caso podemos dejar que los poderes públicos regulen nuestras turpitudes, permitirles tumbarse en el lecho de los amantes para espiar sus arrebatos. Si algo hemos ganado desde hace un siglo es que la sociedad ha dejado de entrometerse globalmente en nuestros amores, y reintroducirla por mediación de los jueces sería un retroceso terrible, la autorización otorgada a todos de entrometerse en la vida de cada individuo, el reino de la vigilancia mutua. Nuestra época, y ése es su encanto, autoriza todas las figuras amorosas, incluso la más enigmática de todas: la abstinencia. Ya no tenemos que militar en favor de tal o cual forma de erotismo, ni en favor del liberti-

naje ni de la conyugalidad, sino en favor de un mundo en el que todas las inclinaciones encuentren satisfacción, un mundo en el que tanto los corazones tiernos como los perversos encuentren su felicidad. (La decisión de permanecer casto o virgen es absolutamente justa si se toma con total libertad, si es una elección individual y no una imposición colectiva.) El placer ha de ser el único árbitro de los excesos y de los límites: de no ser así sólo habríamos conseguido arrancar a Eros del dominio de los curas y de los médicos para mejor someterlo a la tutela de los abogados, para abrir un campo nuevo al dictamen jurídico.

Que en el arrebato amoroso quepa envilecerse con delectación, unir lo más bajo y lo más elevado, eso es lo que repele a los mojigatos, a los pichafrias y a las nuevas cabecillas del movimiento feminista. Es normal tratar de reforzar la legislación contra la violación y castigarla como lo que es, es decir un crimen. Pero para lo que las nuevas gazmoñas y los antiguos tragasantos montan guardia en la puerta de la alcoba y lanzan su cruzada entre las sábanas es para prevenir la lubricidad y el desenfreno. Unos y otras, pese a sus divergencias, sólo tienen un objetivo, mantener a las mujeres en estado de inferioridad, incluso a costa de recuperar los argumentos más trasnochados del sexismo.¹ Víctima de su debilidad, de sus atractivos, de los pérfidos seductores, la mujer sería incapaz de sobrevivir sin protector. Se trata del mismo paternalismo que de una y otra parte la declara pasiva, impresionable, no apta para el gobierno de sí misma, pavitonta, blanco de los groseros fornicadores, cosita descerebrada a la que hay que poner en guardia (contra el abuso de alcohol en las fiestas, por ejemplo) para compensar su fragilidad, su falta de madurez. Este tipo de consejo se resume a un presupuesto: sabemos lo que es bueno para vosotras mejor de lo que vosotras nunca lo sabréis. Lo que resulta insoportable de cierto tipo de feminismo (como

1. Según Katie Roiphe (*The Morning After*, *op. cit.*, págs. 66, 149 y 151), los panfletos feministas sobre la violación se parecen a los manuales de buen comportamiento de la época victoriana, que describían a las muchachas como seres pasivos carentes de toda sexualidad y cuya virtud había que preservar por todos los medios.

del machismo masculino del que a menudo no es más que el reflejo invertido) es que se impone a la mujer y confiere a esa imposición el valor de una emancipación, define para ella una verdad revelada tan coercitiva en la liberación como lo era en el pasado en la opresión. ¿A quién, entonces, otorgar la palma de mejor censor? ¿A los diversos Don Pudor que pretenden contener al segundo sexo o a las supuestas liberadoras que sólo quieren la mujer desgraciada, vencida para controlarla mejor? Hay algo infinitamente sospechoso en su solicitud que consiste, en primer lugar, en aterrorizar a sus protegidas, como si quisiera mantenerlas en un estado de temor infantil, prohibirles liberarse de su condición. Y se percibe en estas egerias una terrible impaciencia por presentarse como candidatas, después de los padres, los maestros y los curas, a la supremacía sobre el segundo sexo. Lo que por último cabe reprochar a esta *sexual correctness* no es sólo que acumule tontería tras tontería, sino en primer lugar que perjudique la causa que se propone apoyar, que no sea más que una forma agresiva de la resignación que sostiene que a la mujer le corresponde siempre padecer, sufrir siempre. Finalmente, que oscile, en materia de placer carnal, de la mojigatería más ridícula a la vulgaridad más abyecta, utilizar, respecto al tema, unos términos de una bajeza abrumadora, que sea incapaz, por falta de cultura, de comprender la dimensión simbólica y poética del erotismo. Aprender el amor es en primer lugar aprender a hablar de amor, y nunca se aprende tan bien como con los poetas, los novelistas y los filósofos.

CURAR EL CORAZÓN DE SÍ MISMO

En el gran juego de la pasión, los hombres y las mujeres suelen acusarse más de lo que les corresponde de soportar cada cual por su lado todo el peso de la tristeza y declarar al otro sexo indigno del afecto que se le profesa. Cada cual pretende padecer un tormento particular, se declara el gran perdedor y se acusa al otro de ignorarlo todo sobre la desdicha de

amar. Perfectamente reversible, este tipo de argumento milita en favor de la abstención o de una reestructuración del amor a su vez lastrado por siglos de injusticia. «Las mujeres que aman demasiado» (según el título de un éxito de ventas de Robin Norwood) atribuirían equivocadamente, en opinión de Susan Faludi, sus sinsabores a razones personales.¹ Pues los fracasos sentimentales tienen un origen social y político, y quienes desconocen esta ley fundamental se condenan a convertirse en «adictas a las relaciones», a permanecer solas, a verlo todo negro, a rumiar sus preocupaciones.² Tras esta advertencia se esconde una idea recurrente de todos los reformadores de la pasión desde Charles Fourier: la existencia de una solución política o jurídica a las penas de amor. En vez de lloriquear sus desgracias cada uno en su rincón, es posible, todos juntos, vomitar al sistema y alumbrar así un nuevo mundo idílico. Se trata de la misma obsesión terapéutica que impulsaba en los años sesenta a los profetas de la revolución sexual a ridiculizar el amor, a rebajarlo al nivel de algo trasnochado que el libre juego de los sentidos y el florecimiento de la carne iban a abismar en las tinieblas del pasado. Sigue siendo ese mismo temor ante la dependencia amorosa lo que incita en la actualidad a algunas feministas a atacar los lazos sentimentales: ¿cómo predicar la igualdad cuando los seres se empeñan en engañarse, en humillarse, en vez de comprometerse en un combate colectivo? Se mira con condescendencia, con compasión a las que confiesan dejarse llevar a veces por la violencia de la exclusión o de los celos, se las culpa de complacerse en sus infortunios, se las apremia a que se unan a sus hermanas y amigas en la lucha.

Pero fuere cual fuere el estado de igualdad de una nación, la justicia de sus leyes, no hay manera de evitar que pretendiendo suprimir el dolor no haya que vestir muy pronto de luto por la mismísima felicidad. En primer lugar, el amor añade al placer de existir el privilegio de una elección indebida. Que un ser me ame, que yo también le quiera a mi vez nada tiene que ver con las virtudes de uno o de otro. Ninguna

1. Susan Faludi, *Backlash*, *op. cit.*, pág. 381.

2. *Idem*, págs. 376, 383.

cualidad particular o nobleza de alma entra en la elección amorosa que puede recaer con el mismo frenesí sobre un crápula, un cobarde o un héroe. Del mismo modo, la más democrática de las sociedades no podrá corregir esa iniquidad fundamental que consiste, en la pasión, a ser preferido a cualquier otro, y ello por motivos puramente arbitrarios. En lo que el amor opone un desmentido flagrante a todas las utopías de la justicia. Puede alcanzar cumbres de esplendor o abismos de infamia, en ningún modo responde a la noción de progreso o de mérito. Nunca merezco ser amado, este afecto del que soy objeto me es dado por añadidura, como una gracia inefable. Pretender curar el sentimiento de sí mismo, de su faceta oscura, significa esterilizarlo. Por su capacidad para transformar a un ser cualquiera en «ser de huida» (Proust), el corazón otorga a la persona amada, aunque sea la más humilde, una plenitud, una majestuosidad que contrasta con el común de los mortales. El ser querido, por el ardor que le profesamos, se convierte en una fuerza libre y temible que en vano tratamos de domesticar. Cuanto más me apego a él, más se aleja él de mí, más oscuro, más distante se vuelve, adquiere una dimensión extraordinaria.

Amar significa conceder al otro, con nuestro total consentimiento, plenos poderes sobre nosotros, significa volverse dependiente de sus caprichos, ponerse bajo la férula de un despota tan antojadizo como encantador. Con una palabra, con un mero súbito cambio, el amado puede hacerme tocar el cielo o morder el polvo. Encadenarse a aquel o a aquella del cual ya nada se sabe a fuerza de adoración significa colocarse en estado de vulnerabilidad, descubrirse desnudo, cautivo, sin defensa. El ser amado no sólo se transforma en un extraño a medida que nuestras relaciones ganan en intimidad; representa sobre todo la posibilidad del éxtasis pero también del hundimiento. Escucharlo, venerarlo, esperararlo significa someterse a un veredicto absoluto: soy admitido o rechazado. De la persona que nos es más querida podemos por lo tanto temer lo peor: su pérdida o su huida significarían mutilación de una parte esencial de uno mismo. El amor nos redime del pecado de existir: cuando fracasa nos aplasta con la gratuidad de esa

vida. Lo atroz del sufrimiento amoroso estriba en ser castigado por haber querido colmar al otro con todo el bien posible amándolo; se trata de un castigo no por una falta, sino por una ofrenda rechazada. Y el no que reciben quienes suspenden en el amor no admite apelación; no pueden acusar a nadie más, son devueltos a su propio desamparo.

Existe por supuesto una felicidad de amar, una felicidad del codo con codo, de la complicidad, de las adversidades compartidas, una felicidad de poder desprenderse de la propia imagen y de entregarse con toda confianza al otro, pero en una felicidad que contiene los gérmenes de su propia destrucción si degenera en calma dominical. Es indudable que siempre se puede desalojar al otro de su posición eminente y a fuerza de vida compartida hacer que se vuelva previsible, tan familiar como un mueble o una planta. Pero se trata de un triste progreso y en nuestras relaciones oscilamos entre el miedo de no comprender al otro y la desesperación de conocerlo demasiado bien. El ser amado nos inflige una primera herida cuando nos parece pletórico de una energía intensa y fascinante que nos agotamos tratando de seguir o de prever. Hay una segunda herida que es fruto de la excesiva transparencia de un otro demasiado humano, demasiado previsible que, al perder su soberbia, su fiereza, también ha perdido todo su sabor. En este ámbito la victoria no se distingue de la derrota y se oscila constantemente entre la violencia de lo desconocido y el aplacamiento de lo demasiado bien conocido. En un caso el otro se me escapa y trato desesperadamente de darle alcance, en el otro, me escapo yo en la medida en que se ha vuelto accesible, se ha integrado en el curso normal de mi existencia. Estaba arrebatado, no me pertenecía, estaba dividido; ahora me vuelvo a encontrar, me recupero. Pero, cambiando la debilidad por la seguridad, también he perdido un tumulto necesario, pues el peor de los horrores es sobrevivir en pareja inmerso en un automatismo apacible. Una vez resuelto el persistente enigma que representa, el otro se banaliza: lo he amaestrado tan bien para no sufrir más por su alejamiento excesivo que ahora padezco el estorbo de su proximidad. Todavía ayer me parecía ausente, incluso en el momento

de la más estrecha conjunción carnal, y vivía con el terror de que me abandonara; ya ahora se ha vuelto previsible, reducido a la mecánica de un «cariño» que ha absorbido toda capacidad de sorprenderme.

Todos nuestros amores no son desdichados, por supuesto, pero todos son atormentados por el espectro de su extinción. No hay pues solución para el sufrimiento amoroso: como insomnes, nos limitamos a cambiar de costado, a oscilar entre la tristeza del desgarramiento y la de la monotonía, entre la felicidad como tensión y la felicidad como apaciguamiento. No hay arrebatos pasionales que no estén alimentados por la inquietud y el amor no es más que un estado de dolor eufórico, tan intolerable como divino. Ésa es su paradoja: es una angustia generadora de goce, una servidumbre maravillosa, un mal delicioso cuya desaparición nos aniquila.¹ Quien no asuma el riesgo de sufrir es incapaz de amar. ¿Y no fue acaso un hombre, Marcel Proust, el más agudo diseccionador de las catástrofes del amor y de las catástrofes del desamor? Ningún sexo posee el privilegio del deslumbramiento y de la desesperación; la especialización aguda de la sensibilidad sobre un ser se acompaña de tantas dudas como de deleites. Amar significa vivir la alianza indisoluble del terror y del milagro.

Hay quien dice que más vale olvidar la pasión y sus falsos sortilegios, sus arcaicas patologías, antes que prolongar un estado de subordinación que encierra a las mujeres en la desolación y las aparta de la justa lucha por la emancipación. Tanto más cuanto que el amor es por antonomasia sede de las traiciones, de los cambios drásticos, de la inconstancia, y que «por debajo de la cintura», como dice un proverbio italiano, «no hay ni fe ni ley». No está claro sin embargo que la ambición de abolir todo equívoco, toda desposesión no sea una utopía más monstruosa que los ataques de melancolía, de envilecimiento en los que a veces caen los enamorados. Pero incluso generador de aflicción, ese estado de servidumbre suele ser preferible a la calma del corazón y es frecuente ver a seres que,

1. Nicolas Grimaldi analizó bien este proceso de la angustia benéfica en Proust, *La Jalousie*, Arlés, Actes Sud, 1993, págs. 34 y siguientes.

recién salidos de una relación dolorosa, inician ya la búsqueda de una nueva tortura y se arrojan alegremente a ella. Su insensato apego resiste las reprobaciones más convincentes. Se puede en efecto pisotear el amor, maldecirlo, lo que no impide que él y sólo él nos proporcione el sentimiento de vivir en las alturas y de condensar en los fugaces instantes en los que nos arrebatara con su fiebre las etapas más preciosas de un destino. Una libertad exigente no es una libertad que se preserva sino una libertad que se expone a abrasarse. La pasión tal vez esté condenada al infortunio; pero no apasionarse nunca es un infortunio todavía mayor. «La humanidad después de la estación de los amores no hace más que vegetar, que aturdirse volcándose en el alma; las mujeres que se distraen demasiado poco sienten amargamente esta verdad y con la edad buscan en la devoción algún apoyo de ese Dios que parece haberse alejado de ellas con su querida pasión. Los hombres consiguen olvidar el amor, pero no lo sustituyen. La vanidad de la ambición, las dulzuras de la paternidad no son el equivalente de las ilusiones realmente divinas que el amor proporciona en la época dorada. Todos los sesentones exaltan y echan de menos los placeres que han conocido durante su juventud y no hay jovencito dispuesto a cambiar sus amores por las distracciones del anciano»¹ (Charles Fourier).

LA SEDUCCIÓN O LA FRANQUEZA

Si existe un desafío europeo, por oposición a los Estados Unidos, éste consiste en conciliar la modernidad con la fidelidad más flexible a las tradiciones. No todo es opresivo en la costumbre, no todo es liberador en la innovación. Algunos usos formados en el transcurso de los siglos merecen ser prolongados pues reúnen en ellos un proceso civilizador, el carác-

1. Charles Fourier, *Le Nouveau Monde amoureux* (1808-1814), Ginebra, Slatkine, 1986, pág. 14 (*El nuevo mundo amoroso*, Caracas, Fundamentos, 1975).

ter y la memoria de numerosas generaciones. La extraordinaria diversidad del arte de vivir en Europa procede probablemente de que aquí se practica un conservadurismo inteligente y que se sabe añadir al igualitarismo actual algunas costumbres del pasado. En Francia el pasado fue en muchos aspectos emancipador y sigue siendo hoy en día la condición misma del cambio: el amor cortés, la tradición de la poesía galante del siglo XVI, la obra singular en todos sus aspectos de una Louise Labé, las Preciosas, los salones, el libertinaje fueron para las mujeres periodos de libertad que esbozaron lo que es hoy una realidad. Soberanas, al menos en el ámbito pasional, anticiparon su liberación en tanto que personas. Preconizar la tabla rasa significaría en muchos sentidos hacer que la situación actual se volviera incomprensible.

Mientras que en Estados Unidos la coexistencia entre los sexos parece siempre al borde de la explosión, Europa da la impresión de estar mejor protegida contra esa hostilidad por una verdadera cultura de la seducción. Heredera quizás de «la erótica de los trovadores» (René Nelli), que tejía entre un caballero y su dama todo un ritual de fidelidad y de sumisión, la seducción no es sólo una propedéutica para la cortesía, sino que civiliza los deseos obligándolos a presentarse enmascarados. Constituye ese gusto común a ambos sexos por la conversación, por el intercambio, por el ingenio que confiere a sus diálogos toda la profundidad y la ligereza de un juego. Es asimismo el placer de gustar, de jugar con el otro, de dejarse engañar por él, de engañarlo con su consentimiento, a menos que sea él quien nos haga bailar a su antojo. A la seducción se opone la voluntad puritana y a menudo protestante de franqueza en la que la transparencia de las conciencias debe ir pareja con la sencillez de los modales. (El elemento sensual y emocional del catolicismo romano unido a su transigencia secular con las debilidades humanas tal vez explique que los países latinos hayan aclimatado mejor que otros los cambios radicales de la modernidad a su cultura.) Pero el propósito de decirlo todo desde la primera cita, de descubrirse al otro para que éste se desvele ante uno, resulta ingenuo y decepcionante a la vez. Supone, ilusión suprema, que uno se conoce, que uno

es de una pieza y que el contacto con el otro no nos modificará, nos confirmará en nuestro ser. Presentarse de este modo –esto es lo que soy y seré para siempre jamás– no es revelarse, sino, de hecho, ocultarse, petrificarse en una imagen; por un curioso contrasentido, el extremismo de la sinceridad se vuelve entonces el colmo de la mentira; o se le miente al otro, pues uno cambia a su pesar, o se miente uno a sí mismo negándose a admitir el cambio. El arte de cortejarse, cuando se reduce a una confesión recíproca, a lo que en lenguaje popular se llama desembuchar, cae en la insipidez de la confesión y mata esa capacidad del encuentro, de despertar un mundo que lentamente se abre a nosotros y cuya percepción nos trastorna.

Saludable en política, el deber de clarificación es mortal en amor, que requiere lo vago, lo sutil, lo subrepticio que permiten destilar revelaciones y acotar mejor la trastornadora novedad del otro. Hay un esplendor del secreto que el otro encierra dentro de sí, de los paisajes que sugiere que no hay que exponer a una luz demasiado cruda so pena de profanar el sentimiento antes de que se despierte. El amor desea nacer enmascarado, con un manto de luz tanto como de noche, el claroscuro es su tonalidad favorita, se oculta tanto como se divulga, procede por alusiones. Necesita obstáculos, aunque sean ficticios, para reforzarse, retrasar el desenlace, la limpieza demasiado fácil de los corazones y de los cuerpos. Todo lo que es argucia y artimaña sirve mucho mejor a la causa de los sentimientos que la triste sinceridad. La caza y la ventaja, el peligro y la oportunidad, la caída y la transfiguración, siempre formarán parte de las panoplias de la pasión. Hay una profundidad de lo frívolo y lo simulado, un centelleo de las apariencias mucho más conmovedoras que la inmediata puesta al desnudo de la intimidad.

Vivimos en Europa, en una civilización urbana, y el arte de la ciudad es el teatro por antonomasia, el arte de ofrecerse en espectáculo y de apreciar el espectáculo ofrecido por los demás. Contemplarse, evaluarse, admirarse, especialmente en los países mediterráneos, constituye un aspecto importante de la vida pública. Observar a las jóvenes que deambulan desde las terrazas de los cafés es un pasatiempo delicioso, ser mi-

rado, contemplado, silenciosamente deseado es un placer para esas mismas jóvenes que a su vez calibran y examinan a sus observadores. Todo eso establece entre las partes femeninas y masculinas una atmósfera de complicidad a base de miradas, de sonrisas, de alusiones, una especie de erotización superficial pero sin intencionalidad erótica, que instila, incluso en las relaciones más neutras, una especie de proximidad turbadora. Eso explica también la extrema coquetería de algunas europeas, ese arte de arreglarse con cualquier cosa, ese gusto por lucir, compatible con una libertad total, ese amor por el artificio y el maquillaje en las antípodas de la ideología de lo natural y que transforma nuestras grandes ciudades en un espectáculo fascinante. La multitud de rostros que se mezclan en ellas configuran algo así como otras tantas vías de acceso a la belleza: no todos son encantadores, pero todos hechizan por algún detalle, por una prestancia que acaba componiendo para la mirada un espectáculo verdaderamente maravilloso. En otras palabras, la voluntad de seducción privilegia el vínculo más que la separación, la atracción apasionada más que el mutismo hostil, el discurso oblicuo sobre la simplicidad; supone por último que la desdicha de ser tratado como objeto sexual no es nada comparada con la desdicha de no ser deseado en absoluto. Es esa sabiduría mezcla de indulgencia y de ironía que no trata de purgar el amor de sus escorias, sino que pretende poner sus defectos al servicio de su desarrollo, civilizarlo a partir de sus impurezas.

LA CONNIVENCIA O LA SORDERA

Tenemos movimiento de las mujeres para rato, sobre todo en una época en que en Europa es grande la tentación de mandarlas de vuelta al hogar y excluirlas del mercado del trabajo. El antiguo combate por la igualdad proseguirá y no se me ocurre en nombre de qué habría de ser frenado o censurado. Hay que conservar del feminismo una función crítica de los prejuicios y los desequilibrios existentes en el seno

de nuestras sociedades. Una vez más, dos lógicas se enfrentan: una lógica de tipo americano, a la vez recelosa y pleiteadora, y una lógica francesa de la connivencia, de la inteligencia positiva que insiste más sobre los valores comunes que sobre las divisiones. (Me refiero a los rasgos dominantes, pues ambas corrientes coexisten en cada país en grados diversos.) Es característico de la civilización norteamericana que siga limitada por el espíritu de segregación incluso entre los adversarios más encarnizados del *establishment*. Estudios femeninos para las mujeres, afroamericanos para los negros, judaicos para los judíos, masculinos para los hombres, a cada cual se le invita a permanecer entre los suyos, en su casa y su grupo de origen. Decretamientos de residencia que recuerdan la regla de desarrollo separado de uso oficial hasta hace bien poco en Sudáfrica. Las minorías están tan embebidas de sí mismas que ya no pueden conversar. Por útiles que sean esas «fraternidades étnicas» o sexuales para sus miembros, en una Europa del mestizaje no está prohibido despertar el interés de un judío por las culturas africanas, de un hombre por los estudios femeninos, de un heterosexual por la homosexualidad, en pocas palabras, convertir esas particularidades en otras tantas vías hacia lo universal. Pues esas «políticas de la identidad», como las llama Edmund White, amparándose en el propósito de devolver su dignidad a los grupos rechazados, degeneran pronto en micronacionalismos, en una profusión de congregaciones heteróclitas ávidas de derogaciones legales.

Así, ¿cuántas feministas no tratan de imponer en la literatura y en el cine una imagen positiva de la mujer? (Representar a una persona del segundo sexo mala o pérfida se asimila entonces al racismo.) Al respecto hay que repetir que la violencia, la crueldad no son en absoluto prerrogativas puramente masculinas. Las mujeres se han quedado parcialmente al margen hasta ahora debido a su relegación social. Pero se ha tomado por virtud lo que era un impedimento provisional para cometer el mal. Y no se me ocurre en nombre de qué angelismo iba una mujer a estar protegida para siempre contra la estupidez y la malevolencia, como si nacer mujer la exi-

miera de las taras y bajezas de la condición humana.¹ ¿Y qué pasa por último con aquel que no sienta ninguna afinidad para con sus hermanos de «género», con aquella que no quiera rendir pleitesía a su solidaridad femenina? ¿Qué pasa con esos millones de hombres y de mujeres que reclaman ante todo el derecho al parecido y cuyas fidelidades no son machistas o feministas sino conyugales, familiares, amorosas? ¿En nombre de qué mantener «el antiguo edificio de iniquidad» (Hegel), la antigua relación entre los sexos? En nombre de la sola felicidad de estar juntos, porque el enemigo combatido es asimismo el ser deseado, y separarlos significaría amputar a cada uno un fragmento esencial de sí mismo.

No es verdad que a fuerza de concesiones y de diálogos las dos partes de la especie humana vayan a poder reconciliarse y vivir en armonía sobre unos principios republicanos: la división de las tareas, la fatalidad anatómica, las potencialidades al alcance de unas y negadas a otros (por ejemplo la facultad de concebir, la diferencia en el placer) dificultan para siempre una comunicación perfecta, un entendimiento idílico. Cada sexo sigue siendo insondable para su opuesto, ni tan diferente ni tan próximo como cree. Pero hay que darle la vuelta enseguida a esta proposición: respecto a la otra mitad de la humanidad, la fuente del temor y la fuente del deslumbramiento son una única y misma fuente. La puerta que separa es asimismo el puente que une, siendo lo esencial que el acercamiento no mate la distancia ni que la distancia impida las simpatías. Toda relación se adentra en lo equívoco, en el reparto indiscernible de la atracción y del espanto. La igualdad es un monstruo insaciable que amenaza siempre con arrastrar a unos y a otras a una espiral cada vez más implacable de envidia y de rivalidad. Hay que, por lo tanto, moderar la exigencia de paridad con el deseo de cohabitación, el gusto por el nivelamiento con el de los placeres compartidos. Exigir

1. Según el *Washington Post*, citado por *Le Monde* (14 de enero de 1994), las víctimas de violencias conyugales en Estados Unidos entre 1975 y 1985 habrían sido mayoritariamente hombres. Prisioneros de sus prejuicios falocéntricos, maridos y amantes pocas veces las denuncian, negándose a admitir que han sido maltratados por sus esposas.

que subsista un mundo común es admitir que lo que nos une es más fuerte que lo que nos divide. Nunca veremos el final de la discordia entre los sexos. Pero depende de nosotros que ésta no quede en manos de los fanáticos de uno y otro signo, siempre dispuestos a izar el estandarte del martirio, que se eviten esas marejadas de odio y de fealdad que invaden regularmente el escenario público americano. Depende de nosotros que genere relaciones inéditas, mantenernos en un estado de tensión pasional.

No subestimemos los sufrimientos y los fracasos que suscitan desde hace medio siglo la lenta desintegración del sistema patriarcal, la subsiguiente crisis de la masculinidad y el doloroso aprendizaje, para las mujeres, de toda su reciente y frágil libertad. No obstante, resulta apasionante vivir este momento de vacilación de las identidades sexuales. Se puede concebir que algunos lo lamenten y maldigan colectivamente a la ralea de traidoras y de pérfidas, que otras por el contrario sueñen con una venganza apocalíptica sobre el sexo llamado fuerte. ¿Cómo no reír de la cobardía de unos, del rencor de las otras? A pesar de las sorderas y de los chascos inevitables, hay que preservar a toda costa esta atmósfera de amistad erótica y amorosa que convierte a la Europa de hoy no en el continente del desenfreno, sino en un lugar altamente civilizado. En este ámbito, es posible que el Viejo Mundo sea el futuro del Nuevo.

¿CENSURA O RECIPROCIDAD?

Hay dos estrategias para corregir las disparidades más escandalosas entre los dos sexos: la prohibición o la reversibilidad. Tomemos la belleza: pesa sobre las mujeres como un imperativo y la falta de gracia en lo físico representa demasiado a menudo para ellas una desgracia metafísica. ¿Cómo contrarrestar este chantaje estético, «esta nueva teología del control de peso» (Naomi Wolf)? Para unos, hay que incitar a las mujeres a rechazar las imposiciones de la

moda, la lencería y los perendengues, a desobedecer a esa cultura de la mirada que impone unos cánones tan arbitrarios como exclusivos; para otros, y en una tradición más cercana a la Europa latina, basta con exigir a los hombres que compartan con el bello sexo la misma preocupación por su imagen corporal. Hasta ahora sólo el hombre era juez y la mujer contemplada: ¿por qué no hacer que ambos se conviertan en vigilantes y vigilados? ¿Y por qué no iba a tocarle al macho entrar a su vez en la ascética extenuante del espectáculo, descubriendo el placer y la angustia de vestirse, de perfumarse, de contemplarse? Este narcisismo común insta para todos un mismo desvelo: el esmero aportado a la hora de cuidar de la propia persona hace que unos y otras estén menos enamorados de su cuerpo que preocupados por su imagen. Como los ricos, tienen un tesoro que perder, tienen un capital que conservar que la edad y el tiempo dilapidan sin cesar. ¿Existe acaso otra salida, por imperfecta que fuera, para atenuar la dictadura de la apariencia que no sea la de hacerla extensiva a los hombres? Mal menor preferible en cualquier caso a esa religión de lo natural, de la dejadez que prospera en los países democráticos e incita a cada cual a mostrarse y a exhibirse sin pudor. ¿No es sano por el contrario que nadie se resigna a sus deformidades o pequeñas imperfecciones y trate mediante todo tipo de artificios de corregirlas, de atenuarlas? Por lo menos, la exigencia de una elegancia mínima tiene el mérito de dar lugar a una emulación entre las personas, que rivalizan en gracia y en ingenio.

Y eso no es todo: desde siempre el hombre ha considerado a la mujer su presa. Ahora le toca a él ser cazado, evaluado, calibrado y hasta transformado en *gogo boy* en las salas de fiestas para mayor placer de las espectadoras (véase si no el éxito de los Chippendales). Ahora le toca a él ser salir desnudo en las revistas, hermoso animal de usar y tirar como un vulgar objeto de placer. ¿Para cuándo los burdeles para mujeres, los gigolós con tarifas establecidas, las calles calientes donde los machos echarán el gancho a las transeúntes para ratos eróticos de pago? ¿Para cuándo

la extensión de la prostitución a ambos sexos? ¿Funcionarán las cosas sin grosería ni descortesía? Por supuesto, pero el acceso de las mujeres a la igualdad también significa el derecho a la vulgaridad, a la brutalidad como los hombres; no nos preocupemos, lo conseguirán tan bien como nosotros. A la inversa: ¿entrarán las mujeres masivamente en el mercado de la seducción, tomando la iniciativa, abordando a los hombres que les gustan? Se exponen al riesgo del rechazo. Todo lo que era característico de un sexo se convierte ahora en el privilegio y la maldición de ambos. Indudablemente, procediendo así nos limitamos a ampliar la tendencia dominante, no la anulamos; pero esta estrategia de la reciprocidad vale más que la voluntad utopista de reparar el amor, de corregir la inmoralidad, de erradicar el ligue, de perseguir la coquetería. Estas mutaciones sutiles no presagian un futuro encantador, pero tal vez sean más decisivas que ese absolutismo de la virtud con el que sueñan tantos reformadores dispuestos a censurar y a castigar para conseguir la dicha del género humano a pesar de éste.

Tercera parte

La competencia victimista

6. LA INOCENCIA DEL VERDUGO¹

(La identidad victimista en la propaganda serbia)

El día en que el crimen se engalana con los restos de la inocencia, por efecto de una curiosa subversión propia de nuestro tiempo, es la inocencia la que tiene que justificarse.

ALBERT CAMUS, *El hombre rebelde*

No pudiendo hacer que lo justo fuera fuerte, se hizo de modo que lo fuerte fuera justo.

PASCAL, *Pensamientos*

«Los nuevos judíos del mundo, en este final de siglo, somos nosotros. Nuestro Jerusalén querido está amenazado por los infieles. El mundo entero nos odia, un enemigo proteiforme, una hidra de cien cabezas ha jurado acabar con nosotros. Ya todos nuestros hijos llevan una estrella amarilla cosida en el forro de la ropa. Pues hemos padecido un genocidio peor que el que perpetraron los nazis contra los judíos y los gitanos y, como el pueblo hebreo, iniciamos nuestra travesía del desierto, aunque ésta dure 5.000 años.» ¿Quién se expresa así? ¿Algún líder mesiánico exaltado, un jefe de alguna secta protestante fundamentalista compitiendo con el judaísmo en fidelidad a la Biblia? ¡De ninguna manera! Éstas son las palabras que, bajo una forma u otra, hace muchos años llevan repitiendo los partidarios del régimen de Milosevic en Belgrado. Por ejemplo el novelista Dobrica Cosic, principal inspirador del nacionalismo serbio y presidente de la Nueva Yugoslavia (Serbia y Montenegro) hasta junio de 1993, escribe que los serbios «son los nuevos judíos de este final del siglo XX, las víctimas de las mismas injusticias, cuando no de las mismas persecuciones: el nuevo pueblo mártir».² Pero en verdad los serbios

1. Una versión más extensa de este capítulo se publicó en la revista *Esprit*, agosto-septiembre, 1994.

2. Dobrica Cosic, *Le Temps du réveil*, entrevista con Daniel Schiffer, Lausanne, L'Age d'homme, 1992, pág. 30.

son más judíos que los judíos puesto que fueron «víctimas de un genocidio que superaba por sus métodos y su brutalidad los genocidios nazis», escribe asimismo Dobrica Cosic a propósito de la política de exterminación que aplicaron contra sus compatriotas los ustachis croatas entre 1941 y 1944.¹

UN ERROR FUNDAMENTAL

Pues la guerra que desde 1991 asuela el territorio de la ex Yugoslavia y que fue premeditada por Belgrado se inició a partir de un colosal contrasentido: el verdugo se presentó como el mártir y Europa, de acuerdo con él, hizo a los agredidos (croatas, bosnios, albaneses de Kosovo) responsables de las tragedias que les aquejaban. ¡Si la desgracia se ha abatido sobre ellos, es porque la han buscado, porque son culpables! ¿Por qué este espantoso error, por qué durante casi un año una mayoría de intelectuales, de políticos, de periodistas occidentales adoptaron la argumentación de los serbios, por qué una persona tan sagaz como François Mitterrand todavía podía decir el 29 de noviembre de 1991, cuando la ciudad de Vukovar acababa de ser aniquilada y que un cuarto del territorio croata estaba bajo control del ejército ex federal: «Croacia pertenecía al bloque nazi, Serbia no» (entrevista publicada en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*)? Porque la inteligente jugada de Milosevic y de sus hombres consistió en engañar a la opinión pública con sus propias categorías y en justificar de antemano la guerra que iba a iniciar haciendo en su propaganda un incesante alarde de las desdichas del pueblo serbio en el decurso de su historia. Exhibiendo por doquier fotos, películas de mujeres, de niños, de ancianos masacrados, pisoteados, torturados, recitando sin fin en el transcurso de debates y de mítines la lista de los muertos de Jasenovac (uno de los más espantosos campos de la muerte del régimen croata del pronazi Ante

1. Dobrica Cosic, folleto distribuido por el Ministerio de Información de Belgrado, 1992, pág. 5.

Pavelic, donde perecieron miles de judíos, de gitanos, de partisanos serbios y croatas), esta propaganda aseguró una preeminencia moral, ejerció desde el primer momento un impresionante poder de intimidación sobre los eventuales contrincantes: ¡contempla mi sufrimiento e igualalo si te atreves! Nos encontramos ante un ejemplar caso de manual que ha enturbiado nuestra comprensión del conflicto y del que se deriva lo demás: la indiferencia, la vacilación, la política de espera de Europa y de América.

Con lo que el poder serbio, antes de lanzar su ofensiva en Croacia y en Bosnia, ya había ganado la batalla en las mentalidades, ya se había asegurado una cierta benevolencia por parte de la comunidad internacional. Eso es lo que explica que pocos invasores en la historia reciente hayan tenido como Belgrado el privilegio de ver comentar, escuchar, sopesar sus tesis con tanta atención, hayan gozado de tamaña indulgencia. Desde 1991 son innumerables los documentales, los artículos, los reportajes sobre los crímenes cometidos durante la Segunda Guerra Mundial por los croatas, los bosnios, los albaneses aliados del régimen nazi, como si el justo recordatorio de aquellos horrores debiera en cierto modo compensar los cometidos por las milicias de Belgrado. Indudablemente, al cabo de un año hemos dado marcha atrás en esta preferencia exclusiva por los serbios; pero para no tener que renegar de sí mismas con demasiada brutalidad, las cancillerías se inventaron esta otra fábula: la de la igualdad de todos los campos en el horror. Así se impuso el principio de equidistancia: no se puso las cosas en su lugar, se hundió a todas las partes en la misma grisalla del salvajismo tribal. Y Warren Christopher podía, en mayo de 1993, pronunciar ante el Congreso estas asombrosas palabras a propósito de los acontecimientos de Bosnia: «Sería fácil comparar todo esto con el Holocausto, pero jamás he oído hablar de un genocidio perpetrado por los judíos contra el pueblo alemán.»¹ Todavía hoy hay mucha gente que sigue encontrando circunstancias ate-

1. Citado por Roy Gutman, *Bosnie: témoin du génocide*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, pág. 64.

nuantes para los nacionalistas serbios y que es incapaz de asumir el menor reproche sobre ellos sin lanzar inmediatamente toneladas de lodo sobre los croatas, los bosnios, los eslovenos, los albaneses o los macedonios.

Pues la impostura funcionó. Al hipnotizador serbio, tratando de conseguir descargo para sus crímenes, le bastó con disfrazarse de suplicado para ser perdonado. ¿Qué se repitió con la crisis yugoslava? *El mismo, el eterno error que ya se cometió con el comunismo y el tercermundismo: caer en el chantaje del discurso de la víctima.* La terrible lección del siglo es esta inversión que transforma a los oprimidos, una vez alcanzado el poder, en dictadores, a los proletarios en tiranos, a los colonizados en nuevos amos. Los perseguidos han perdido su inocencia, aquellos de quienes esperábamos justicia y redención han fundado otros despotismos, tanto más terribles cuanto que se edifican bajo los auspicios de la libertad y de la justicia. Esta reversibilidad que somos incapaces de concebir, como si el hecho de haber sido víctima una vez en la historia lo convirtiera a uno en un afligido para siempre, lo vacunara contra la violencia y el totalitarismo. Ahí radicaba la fuerza de la propaganda de Milosevic (al margen de, o debido a su aspecto delirante atribuido al folklore eslavo): invocar los males sufridos por su pueblo, especialmente entre 1941 y 1945, para exigir un *pasaporte de inmunidad perpetua*, colocarse al margen de la ley con total legalidad. Nada fue más descorazonador que ver cómo la mayoría aceptaba y se tragaba esta superchería, y ello, las más de las veces, en nombre de un puntilloso celo democrático. Muy pocos, por lo menos al principio, comprendieron que aquellos mismos que se presentaban como los resistentes ejemplares contra el fascismo (los serbios) ya habían adoptado sus métodos, que el lobo se había disfrazado de cordero; muy pocos recordaban que la ideología victimista forma parte del fascismo, que no sólo consiste en la doctrina de la raza superior sino de la raza superior humillada.¹ Con una habilidad indudable, los extremistas serbios

1. En una entrevista inédita con J.-C. Guillebaud, René Girard subraya la ingenuidad del nazismo, que espantó con el discurso del verdugo, de la bestia

consiguieron presentar sus ansias de conquistas como afán de proteger a sus minorías, su voluntad belicosa como amor a la paz, su limpieza étnica como ardiente deseo de preservar la federación yugoslava. Resumiendo, como dice el proverbio: «Al diablo también le gusta citar las Escrituras.»

LA EXALTACIÓN DE LA DERROTA

¿Qué es la identidad victimista para los serbios? En primer lugar una tradición alimentada por la Iglesia ortodoxa y la literatura y que arraiga en una larga historia atormentada, la de la colonización turca y de la tutela de los Habsburgo, generadoras de un patriotismo exacerbado que por lo general se nutre de heroísmo y de proezas.¹ Un sentimiento de inseguridad permanente debido a las constantes migraciones y modificaciones de fronteras, una angustia del desarraigo y del exilio de los nacionales a través de territorios hostiles. Por último, un carácter hereditario que dura desde la derrota del príncipe Lázaro el 15 de junio de 1389 ante los turcos en la batalla de los Mirlos en Kosovo, auténtico acontecimiento fundador cuyo recuerdo se perpetúa a través de los siglos. Los serbios merecían un gran destino que no les ha sido dado alcanzar, el de ser los constructores de un nuevo reino bizantino. Herederos afligidos de

rubia mientras que el comunismo disimuló su expansionismo bajo la defensa de los desheredados. Luminosa distinción que tropieza no obstante con dos objeciones: hasta el final, el régimen nazi mantuvo ambos lenguajes, el de la Alemania humillada por el Tratado de Versalles y la conspiración judeomasónica, y el del arianismo triunfante. La ingenuidad de Hitler, su vulgaridad constituyeron su mejor pasaporte para acceder al poder. Nadie le tomó en serio, nadie creyó que «a partir de unos inicios tan modestos y tan despreciables» (Hermann Rauschnig) ese agitador político de poca monta iba a convertirse en canciller y a aplicar el programa esbozado en *Mein Kampf*. Hitler no disimuló en absoluto sus intenciones y esa burda franqueza fue lo que mejor le sirvió de pantalla.

1. La propia ortodoxia, nos dice François Thual (*Géopolitique de l'orthodoxie*, Montrouge, Dunod, 1994) siempre se ha considerado perseguida por Roma, por los turcos, por el comunismo. Creyendo ser objeto de un complot islámico-vaticanesco y considerándose como única depositaria verdadera del cristianismo, ha desarrollado una auténtica tendencia dolorista a la que el autor llama «el complejo del Servidor doliente».

un imperio que ha estado a punto de existir, permanecen inconsolables por esa pérdida. Hay una especie de orgullo e incluso de belleza en esa forma de celebrar las derrotas propias, como si Dios hubiese escogido a ese pueblo precisamente para condenarlo al infortunio y hacer de él el instrumento de sus propósitos, como si la debacle terrenal se transformara instantáneamente en victoria celestial sobre las fuerzas del mal. Los serbios parecen embriagarse hasta el éxtasis con las injusticias que les han infligido y cultivan, sobre todo en su poesía épica, la exaltación de las pruebas padecidas, la creencia granítica en la fatalidad de su martirio. Un pueblo entero se zambulle en la certidumbre de estar condenado al sufrimiento y extrae de ello una especie de dignidad aristocrática: ¡para ser ofendido, ultrajado de este modo desde la noche de los tiempos, sólo se puede ser de origen divino!

Desde que llegó al poder, Milosevic supo reanimar muy hábilmente el miedo de sus compatriotas, despertar ese fondo ancestral para ponerlo al servicio de un proyecto político y militar de la Gran Serbia. (La Gran Serbia, recordémoslo, no significa sólo la agrupación de todos los serbios en un único Estado, sino también y en primer lugar la exclusión de todos los no serbios fuera de ese Estado.) Esa obsesión por el luto, por la muerte, por la desaparición, perfectamente honorable en sí, se vuelve altamente sospechosa desde el momento en que, recuperada por el poder de Estado, se transforma en arma ideológica para legitimar la guerra. Así la Serbia de Milosevic, en las postrimerías de la década de los ochenta, se descubrió no sólo víctima de una injusticia coyuntural ligada a los avatares de la Segunda Guerra Mundial y a la dislocación de Yugoslavia, sino de una injusticia esencial, metafísica, cuyas raíces se hunden en una historia milenaria. En este aspecto, el nacionalcomunismo serbio constituye un híbrido interesante: del nacionalismo extremo recupera la obsesión por la mezcla de sangres (recurrente en las novelas de Dobrica Cosic), la fobia de la deshonra, la imperiosa necesidad de separar, de saber quién es quién: «Nuestra alma y nuestra identidad», proclamaba Karadzic, líder de los serbios de Bosnia, «sólo pueden vivir a través de la separación. No se puede mezclar el agua y el aceite. (...)

Los Balcanes no son como Suiza o Estados Unidos. La mezcla nunca ha cuajado a pesar de la sucesión de ocupantes extranjeros...»¹ Del comunismo recupera el estilo, la cultura de la mentira, la pretensión de luchar en nombre de la justicia, una pretensión que se enraíza, como hemos visto, con un antiguo legado cultural. Esta colisión detonadora ha enturbiado la vista de nuestros antifascistas más perspicaces: no se trata de nazismo –Milosevic no es Hitler, la limpieza étnica no es la solución final– ni de estalinismo estricto, sino del fruto degradado de su matrimonio tardío combinado con una fachada pluralista y una economía de tipo mafioso. En este sentido, el cóctel serbio puede servir de precedente para los pueblos que recientemente se han emancipado del comunismo; saca su poder de seducción de la conjunción de dos movimientos opuestos en el pasado contra su enemigo de siempre: la democracia liberal. Duplica los métodos estalinistas a través de una celebración disparatada de la identidad magnificada y exaltada en su pureza² en contra de las mezclas y de los mestizajes. Y sobre todo otorga a unos países que no se sienten dueños de sí mismos, y para los cuales la independencia es en primer lugar la experiencia del desconcierto, los fundamentos de una verdadera política del resentimiento. Les enseña cómo, en nombre de las desgracias del pasado, sacarse de la manga un certificado de inmunidad que los exime de rendir cuentas, y les concede además la autorización odiar y castigar lisa y llanamente.

Pero por detrás de la pequeña Serbia se perfila la sombra inmensa de Rusia, unida a ella por lazos étnicos, afectivos, religiosos, la sombra de un nuevo arco paneslavo y ortodoxo. Para todos aquellos que, en Moscú o en cualquier otra parte, sobre las ruinas del Imperio soviético sueñan con desquitarse de Occidente y se sienten humillados, la Serbia de Milosevic ofrece un modelo de salida del comunismo que además ha triunfado. En eso estriba el verdadero riesgo de contagio. El

1. Entrevista con Robert L. Kroon, *International Herald Tribune*, 19 de octubre de 1992.

2. Ver B.-H. Lévy, *La Pureté dangereuse*, Paris, Grasset, 1994.

crimen del régimen de Belgrado no consiste tanto en haber expresado unas reivindicaciones tal vez legítimas –todas las repúblicas en la ex Yugoslavia estaban descontentas con su suerte–, como en haber optado por solventarlas a través de la violencia y de la purificación étnica, traicionando así el juramento sobre el que se ha construido la Europa contemporánea: la exclusión de la guerra. Nunca más invasiones, ni destrucciones masivas, ni exterminaciones en nuestro continente, así reza el pacto que desde 1945 une a las naciones europeas de Occidente y que ha presidido la reconciliación francoalemana. Desde entonces nuestras diferencias han de zanjarse mediante la concertación y el arbitraje, nunca más por las armas. El «laboratorio yugoslavo» (Roland Dumas) ha abierto pues la caja de Pandora de las modificaciones de fronteras por la fuerza: pensando comprar su tranquilidad con el desmembramiento de Bosnia, Europa sólo ha conseguido alentar la guerra como medio de resolver los problemas. (La brutal intervención de Moscú en Chechenia no habría sido posible sin Vukovar y Sarajevo.) Finalmente, vuelve a autorizar el crimen contra la humanidad como instrumento de conquista sobre su propio suelo.

EL GENOCIDIO COMO FIGURA DE RETÓRICA

No se trata en ningún caso de minimizar la amplitud de las masacres perpetradas por los ustachis desde 1941 a 1945 (que fueron espantosas, pero que sólo contaron con la aceptación de una minoría de la población croata) y el terror que resultó de ello en el alma del pueblo serbio. La Croacia de Pavelic es después de la Alemania nazi «el régimen más sanginario de toda la Europa hitleriana. Ni la Italia fascista, ni la Francia de Vichy, ni Eslovaquia, ni Hungría, ni Rumanía conocieron nada semejante.»¹ Uno de los errores del presidente

1. Paul Garde, *Vie et mort de la Yougoslavie*, Paris, Fayard, 1992, pág. 79. Paul Garde recuerda el principio que presidió la política de los ustachis res-

Tudjman al respecto, en el momento de la independencia de Croacia, habría sido no pedir solemnemente perdón a los serbios por el régimen de Pavelic, en no ir, por ejemplo como hiciera antes Willy Brandt en el gueto de Varsovia, a arrodillarse a Jasenovac, en no garantizarles que en la nueva Croacia no se reproducirían nunca más abominaciones como aquéllas. Un gesto semejante de ningún modo habría desarmado la agresividad de Belgrado pero habría tenido un alcance simbólico inmenso, habría probado que la joven República, en su afán de unirse a Europa, se situaba en una perspectiva de reconciliación y de derecho. (Franjo Tudjman esperará hasta el 15 de enero de 1992 para condenar en una carta a Edgar Bronfman, presidente del Congreso Judío Mundial, los asesinatos de masas cometidos contra los judíos por los ustachis. Autor de un libro cuando menos ambiguo sobre el genocidio, Tudjman habría repetido por otra parte en diversas ocasiones durante sus campañas electorales: «Menos mal que mi mujer no es serbia ni judía.» Presentó sus disculpas por su libro «negacionista» en una carta al presidente del B'nai Brith americano remitida en febrero de 1994. Como sucede a menudo con él, el gesto bueno se acaba produciendo, pero demasiado tarde, y es incapaz de borrar las torpezas que lo anulan.)

Pues el recuerdo siempre invocado por los extremistas serbios del genocidio es una caja de caudales sin fondo de donde extraer odio, venganza, ira. Prendados de un infortunio que los singulariza, estos extremistas en efecto no se quedan cortos: reivindican, sólo en este siglo, no uno sino tres genocidios. Así, un tal Petar Milatovic Ostroski, escritor serbio, defendiendo su país contra «el complot internacional», considera que «en el curso del siglo XX el pueblo serbio ha sido víctima en tres ocasiones del genocidio croata. La primera vez de 1914 a 1918, la segunda en la época del Estado independiente de Croacia y la tercera desde la inauguración (*sic*) de Franjo Tudjman, general de Tito e historiador de Pavelic.

pecto a los ortodoxos serbios: «Un tercio debe partir, un tercio debe convertirse al catolicismo y un tercio debe morir» (pág. 75).

Para mayor vergüenza de los serbios, este genocidio todavía dura.»¹ Pero Petar Milatovic Ostroski, en su gran distracción, olvidó otro genocidio: al que someten a los serbios los albaneses de Kosovo. «El genocidio físico, político, cultural de la población serbia de Kosovo y de Metohija es la derrota más grave que ha sufrido Serbia en sus luchas de liberación desde la batalla de Orasac en 1804 hasta la insurrección de 1941», como recuerda el Memorándum de la Academia de Ciencias fechado en 1986, documento de base muy influido por las ideas de Dobrica Cosic, de quien se dice que inspiró la «revolución cultural» de Milosevic.² A partir de un genocidio real, el de los ustachis, el lenguaje oficial extiende el término por arriba y por abajo a cualquier especie de crítica y de reprobación de la política serbia. En enero de 1994, un tal Daniel Schiffer, «filósofo» y propagandista en Europa occidental del régimen de Belgrado, acusa a unos cuantos intelectuales franceses de una nueva traición en su actitud respecto a Serbia: «¡La gran mayoría de los intelectuales franceses ha llevado a cabo respecto a los serbios un auténtico genocidio moral, rayano con el puro y simple linchamiento cultural, cuando no espiritual, como si todo serbio fuera de hecho o potencialmente un nazi!»³ Pues el antiserbismo sólo puede ser el avatar contemporáneo del antisemitismo, como asimismo sugiere Daniel Schiffer, invectivando a sus interlocutores: «Por el modo a menudo virulento con el que no habéis dejado de acusar exclusivamente a los serbios, creyendo alzaros contra el crimen lo único que habéis hecho es inventar a los ojos de la opinión pública internacional un nuevo tipo de racismo: un verdadero antiserbismo como el antisemitismo que existía, en

1. P. M. Ostroski, «Nuevo vals sobre el Danubio negro», *Serbie - Nouvelles, commentaires, documents, faits, analyses*, enero de 1992, pág. 21.

2. Memorándum publicado en la revista *Dialogues*, septiembre de 1992, pág. 20. Recordemos que los albaneses de Kosovo, mayoritarios en esta región, fueron privados de sus derechos y de su estatuto de autonomía por Belgrado en 1989 y están sometidos desde entonces a un verdadero régimen de apartheid.

3. Daniel Schiffer, «Carta abierta a Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, André Glucksmann y Bernard-Henri Lévy», *Le Quotidien de Paris*, 14 de enero de 1994.

los años cuarenta, contra nuestros padres.» Ya en 1991 el escritor Milorad Pavic había escrito: «En este momento, en Yugoslavia los serbios están una vez más en las listas para el genocidio, como sucedió con los serbios y los judíos en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial. Pero por primera vez en estos momentos, la serbofobia, en Europa e incluso en el mundo entero, es más vehemente que el antisemitismo.»¹

¿Qué es lo que no es genocidio para los serbios?, pregunto. La más mínima crítica, el menor reparo es elevado a la altura del crimen total: colosal exageración que destruye el alcance del término diluyéndolo al infinito. Si criticar a Milosevic significa ser culpable de «genocidio», entonces este vocablo mayúsculo que debería utilizarse con la mayor cautela no tiene ningún sentido. El poder serbio no es evidentemente el único responsable de la desvalorización del término: este abuso de lenguaje no sólo es algo que comparten todas las facciones en los Balcanes, donde tiende a calificar las tensiones nacionales, sino que incluso aquí en Occidente, como hemos visto, se utiliza sin ton ni son.² Limitémonos a observar lo siguiente: para los émulos de Milosevic, «nazi» es toda persona que se oponga a ellos y puede calificarse de «genocidio» cualquier tipo de contrariedad que experimenten. Dirigiéndose en Ginebra a los representantes de la CEE, y protestando contra el mantenimiento de las sanciones contra la Nueva Yugoslavia,

1. Milorad Pavic, *Discours de Padoue, l'Europe et la Serbie*, Belgrado, 1991, pág. 4.

2. En la ceremonia de los Golden Globes de Los Ángeles en 1994, Tom Hanks, al recibir un premio por la película de Jonathan Demme, *Philadelphia*, en la que representaba el papel de un abogado que, aquejado de sida, es despedido de su empresa, expresó su agradecimiento al jurado en estos términos: «Estoy orgulloso de recibir este premio ya que esta película habla del genocidio de hoy.» Salvo prueba en contrario, por muy asesino que sea un virus, nada tiene que ver con el propósito deliberado de un grupo de eliminar a otro. Lo que es casi tan absurdo como decir del sida que es el castigo de Dios por nuestros pecados. Michel Roux subraya por otra parte que en los Balcanes se hace un uso extensivo del término genocidio: «Toda población expulsada de una región se dice víctima de un genocidio, aun cuando no se haya producido ninguna muerte imputable al saqueo de su cultura y de sus lugares de memoria» («La cuestión serbia», *Hérodote*, pág. 54, 1992).

el 9 de diciembre de 1993 Milosevic declara: «No sé cómo explicaréis a vuestros hijos el día que conozcan la verdad por qué habéis matado a nuestros hijos, por qué habéis hecho la guerra contra tres millones de nuestros hijos y con qué derecho habéis convertido a doce millones de habitantes de Europa en un polígono para la ubicación del último, espero, genocidio en este siglo.» De este modo el anatema mayor, mediante un proceso de desnaturalización trágica, se transforma en la propaganda en una muletilla retórica, en una fórmula cuya mera función consiste en silenciar a los eventuales objetores y, sobre todo, inducir la consecuencia siguiente: *¡Nos lo deben todo en virtud de las pruebas padecidas, no nos pueden negar nada!* Esta idea según la cual el mundo entero está en deuda con tal grupo o país y tiene la obligación de consentirle todos sus caprichos también está presente en el extremista ruso Jirinovski:

En el pasado, Rusia salvó al mundo del Imperio otomano mandando hacia el sur sus ejércitos. (...) Tal vez, si no fuera por Rusia, toda Europa habría sido turquistizada, los turcos habrían tomado Budapest, habrían asediado Viena, y poco les habría faltado para llegar a Berlín, a París y al estrecho de la Mancha. Hace siete siglos detuvimos a los mongoles.

Podríamos haberlos dejado pasar o someternos a su dominación. ¿Qué habría quedado de Europa entonces? La hemos salvado algunas veces: al sur y al este y al norte cuando la peste fascista triunfaba en Alemania, en Italia, en Portugal, en España, en Grecia. Gracias a los rusos, Europa se ha liberado del fascismo. (...) Por este motivo los demás pueblos han de sentirse agradecidos con los rusos.¹

Y la difunta ministra griega de Cultura Melina Mercouri, preocupada por defender la bien fundamentada oposición de Atenas al reconocimiento de Macedonia, afirmaba igualmente

1. Vladimir Jirinovski, *Un bond final vers le Sud*, pág. 123, traducción de la Comisión de Asuntos Extranjeros de la Asamblea Nacional.

el 6 de enero de 1993 que Europa «ha de saldar su deuda con Grecia», «los europeos están en deuda con nosotros», Grecia es la que les ha proporcionado «la idea misma de democracia y las raíces del desarrollo de [su] civilización».¹

Dicho en pocas palabras, cada vez que una nación o un pueblo pretende situarse al margen del derecho con la conciencia limpia, invoca sus hazañas, sus padecimientos pasados para afirmar tranquilamente que ¡se ha ganado el derecho a cometer esa pequeña infracción a las normas internacionales!

UNA COMPARACIÓN ABUSIVA

Acumular genocidios como otros acumulan diplomas permite evidentemente establecer la comparación entre serbios y judíos, comparación fruto del destino compartido en los campos de concentración ustachis. Habría bastado, sin embargo, con una sencilla investigación histórica para desmontar los engranajes de esta asimilación. Recordar, por ejemplo, que en la Yugoslavia ocupada de 1941 hubo un gobierno serbio de colaboración con el ocupante alemán (el de Milan Nedic, el «Pétain serbio»), que ya desde el 5 de octubre de 1940, por lo tanto desde bastante antes de la llegada de la Wehrmacht, una ley imponía a los judíos un *numerus clausus* en los colegios y las universidades, les prohibía trabajar en determinados comercios; en pocas palabras, restringía ya sus derechos; que antes de la guerra existía el partido fascista de Ljotic, el que organizó más adelante el Cuerpo de Voluntarios Serbios, cuya tarea consistía en buscar judíos, gitanos y partisanos para ejecutarlos; que el 22 de octubre de 1941 se inauguró en el Belgrado sometido al yugo nazi la Gran Exposición Antimasónica, que denunciaba el complot judeomasónico y comunista para dominar el mundo, exposición que cosechó un éxito considerable; que durante la ocupación los altos dignatarios ortodo-

1. *Le Monde*, 6 de enero de 1993. Dicho sea entre paréntesis, si Europa y la Grecia actual están en deuda, ambas lo están con la Grecia antigua.

xos ordenaban (como en el otro bando el clero católico de Croacia) el bautismo forzoso de católicos y musulmanes pero impedían la conversión de los judíos, una manera de entregarlos a la máquina de exterminación alemana; que la solución final (y los primeros asesinatos en cámaras de gas de mujeres y de niños judíos) se inició y se llevó a cabo con éxito en Serbia gracias a la cooperación activa de las autoridades locales, del clero, de la Guardia Nacional y de la policía serbia, operación que desembocó en la liquidación total de la comunidad judía de Serbia; que finalmente, en el mes de agosto de 1942, el doctor Harald Turner, director de la administración civil nazi en Serbia, proclamó que ese país era el único donde las «cuestiones judía y gitana» habían sido resueltas.¹ Lo que nada quita al hecho de que los serbios fueron los primeros en resistir junto a Tito, como éste reconoció públicamente, ni borra o atenúa para nada las abominaciones del Estado ustachi en la misma época, pero hace que se vuelva dudosa cuando no sospechosa la identificación automática con los judíos a la que proceden los nacionalistas de Belgrado. En Serbia, como en todas partes en Europa, hubo una fuerte tradición antisemita que perdura en la actualidad, por lo menos de forma latente en el clero ortodoxo,² aunque du-

1. Extraigo estas informaciones del artículo de Philippe J. Cohen, médico americano en Bethesda: «El antisemitismo en Serbia y la explotación del genocidio como medio de propaganda», *Le Messenger européen*, 1992, n.º 6. Philippe Cohen recuerda que los judíos, que gozaban de una gran tolerancia en el Imperio otomano, fueron perseguidos desde que empezó a emerger el Estado serbio a lo largo de los siglos XIX y XX. Explica también que los chetniks, guerrilleros monárquicos serbios, además de colaborar con los italianos y los alemanes, dedicaron la mayor parte de sus fuerzas a masacrar a los musulmanes en Bosnia y en Sandjak. Sobre la solución final en Serbia, ver también Raul Hilberg, *La Destruction des Juifs d'Europe*, Idées, París, Gallimard, tomo II, págs. 589 y siguientes.

2. Además de la rehabilitación de las grandes figuras de la colaboración iniciada en Belgrado desde 1990, Nedic, Ljotic y sobre todo Mihailovic, personalidad más ambigua, jefe de la resistencia monárquica, fusilado en 1946 por Tito por tener trato con el enemigo, el régimen actual mantiene estrechas relaciones con los círculos nacionalistas y ex comunistas rusos, paneslavos, antisemitas y antiliberales. Por otra parte, a raíz de la publicación en Serbia en 1991 de los *Protocolos de los sabios de Sión*, una notoria falsificación antisemita urdida en la Rusia zarista, y de la conmoción producida en el seno de la comunidad judía por esta obra, el Ministerio de los Cultos publicó un comunicado. Tras recordar

rante la guerra numerosos serbios hubieran compartido la suerte de los judíos frente a los nazis, aunque la reducida comunidad judía existente en Belgrado no esté en absoluto amenazada (como tampoco lo está la de Zagreb), pues ambas partes disponen de chivos expiatorios en cantidad suficiente.

EL JUDÍO, COMPETIDOR Y MODELO

De igual modo que el antisemitismo sobrevive a su objeto, si es necesario, judaizando a los gentiles allí donde ha desaparecido cualquier presencia judía o ésta se ha reducido a un puñado de personas, de igual modo, para muchos pueblos o grupos, las ganas de ser judíos ocupando el lugar de los judíos se inscribe en un contexto de aguda competencia para apropiarse los prestigios de la elección. Se suele distinguir dos grandes tipos de antisemitismo: el religioso de inspiración cristiana, que acusa al pueblo de Moisés de haber matado a Jesús y de persistir en el error tras la revelación evangélica; y el nacionalista, que denuncia en las minorías apátridas un fermento de impureza perjudicial para la buena salud del país. A estos dos reproches clásicos desde hace medio siglo hay que añadir un tercero más sorprendente: la envidia del judío en tanto que víctima, que parangón de la desgracia. Se convierte entonces en modelo y obstáculo, usurpa una posición que corresponde a los negros, a los palestinos, a los serbios, a los rusos, a los polacos, a los franceses de origen, etc. Tradicionalmente, el paneslavismo y el pangermanismo, imitados en este

que los judíos en Serbia siempre fueron leales ciudadanos y que ambos pueblos establecieron lazos históricos a través del trágico destino compartido durante la Segunda Guerra Mundial, precisa: «Actualmente, en Francia y en otros países occidentales, algunos intelectuales y filósofos de origen judío participan en encendidas campañas antiserbias en el momento mismo en que el pueblo serbio lucha por sus derechos elementales en sus lares seculares contra aquellos mismos que en el pasado fueron los autores del genocidio contra los serbios y los judíos. Pero ello no es razón para desarrollar un sentimiento antisemita y una intolerancia nacional y religiosa» (abril de 1994). ¡Obsérvese la ambigüedad de la última frase!

aspecto por numerosos nacionalismos periféricos, se han atribuido, en general contra los judíos, un origen divino, una alianza especial sellada con la Providencia en el transcurso de la prueba misma. Decirse elegidos, para pueblos inestables o desposeídos, significa transformar la expulsión en motivo de grandeza, creerse investidos de una vocación mesiánica. Así, Dostoievski, en su eslavofilia militante, convertía a la Santa Rusia en el Cristo de las naciones, provisionalmente aplastada para renacer mejor mañana con toda su gloria,¹ así Radovan Karadzic exclama hoy en día: «Serbia es una creación de Dios. Su grandeza se mide por el odio de sus enemigos» (marzo de 1994).

Poco importa que esta mística tribal esté basada en un error, en la Biblia la elección es la carga que Dios trasmite a Moisés y a los suyos para instituir la humanidad, en el judaísmo ésta es «una soberanía moral», «la responsabilidad que una nación no puede eludir».² Mientras que en estas ideologías se convierte en una nueva variante del pensamiento racial, en el medio de afirmar la superioridad de una etnia sobre otra. «Los serbios», dice también Radovan Karadzic, «son en los Balcanes un pueblo superior.»³ Si un pueblo se cree escogido y observado por Dios, está autorizado a considerarse el género humano por excelencia y a mirar a sus vecinos como a inferiores puesto que no siendo él, son menos que él. Pero, en su exaltación metafísica, esos movimientos nacionalistas tropezaron «invariablemente con la reivindicación secular de los judíos en su camino»⁴ (Hannah Arendt). Por una parte, su pretensión a la elección divina tenía «como único rival serio a los judíos», sus competidores «más dichosos, más afortunados puesto que desde su punto de vista los judíos habían encontrado el medio de constituir una sociedad por sí

1. Sobre esta teología eslavófila, ver especialmente la última parte de *El idiota* y el excelente prefacio de Alain Besançon sobre el antioccidentalismo de Dostoievski (*L'Idiot*, Folio, Paris, Gallimard, 1972) (*El idiota*, Barcelona, Juventud, 1987).

2. Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, Paris, Livre de Poche, pág. 313.

3. Citado por Florence Hartmann, *Le Monde*, 25 de febrero de 1994.

4. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, págs. 198-199.

mismos, una sociedad que debido precisamente a que no tenía representación visible ni salida política normal podía convertirse en un sustituto de la nación»; por otra parte, esta pretensión iba pareja con «una aprensión supersticiosa, con el temor de que, después de todo, tal vez fueran los judíos y no ellos los elegidos, de que fueran ellos, los judíos, quienes tuvieran el éxito garantizado por la divina providencia. Había un elemento de resentimiento absurdo contra un pueblo que, ése era el temor que existía, había recibido la garantía, racionalmente incomprensible, de que un día acabaría siendo, contra todo pronóstico, el vencedor final en la historia del mundo».¹ Y no hay mejor ilustración de esta forma envidiosa de odio que la célebre frase de Hitler a Hermann Rauschning: «No puede haber dos pueblos elegidos. Nosotros somos el pueblo de Dios. Estas palabras lo deciden todo.»²

Pero desde la Segunda Guerra Mundial existe otra razón capital para que las naciones o minorías con problemas pretendan ocupar el lugar de los judíos: consiste en que el sufrimiento judío se ha convertido en el patrón de referencia, y la Shoah en el acontecimiento fundacional a partir del cual cabe concebir y condenar el crimen contra la humanidad: «Las víctimas de Auschwitz, como muy bien dijo Paul Ricoeur, son por antonomasia las delegadas ante nuestra memoria de todas las víctimas de la Historia.» Pero por un contrasentido fundamental, los que se pretenden los nuevos titulares de la estrella amarilla consideran el Genocidio no como el colmo de la barbarie, «el sol negro cegador» (Claude Lanzmann), sino como la ocasión de distinguirse a través del infortunio, como la concesión potencial de una inmunidad o de una irresponsabilidad inalterables. Lo que explica el éxito fulminante y terrible de este término a partir de 1945: poderse llamar objeto de un nuevo holocausto significa en primer lugar concentrar

1. *Idem*, pág. 202.

2. Citado por François Bédarida, «La memoria contra la historia», *Esprit*, julio de 1993, pág. 9. En su discurso del 30 de enero de 1945, Hitler dirá todavía: «Dios todopoderoso ha creado nuestra nación. Defendemos Su obra defendiendo su existencia misma» (artículo del *New York Times* reproducido en H. Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*, pág. 187).

sobre el propio caso la más potente luz, pero también apoderarse de la desgracia máxima y declararse su único propietario legítimo, expulsar de ella a los demás hombres.¹

En vez de ser una catástrofe y una advertencia para la humanidad entera, el Genocidio se vuelve entonces, a través de un verdadero proceso de confiscación, una fuente de ventajas morales y políticas ilimitadas, una llave mágica que autoriza todos los abusos, absuelve de los peores extravíos. Judaizarse de este modo, para los extremistas serbios (declarándose si es preciso más judíos que los judíos, indignos de ahora en adelante del papel que se otorgan) es asegurarse una situación inexpugnable, una especie de renta de inmoralidad perpetua. De ahí también la ambigüedad de esta teología étnica que procede por identificación, de esta judeofilia pasional que, a fuerza de incorporar a los judíos a ella, puede darse la vuelta como un guante convirtiéndose en su contrario.

LA AVERSIÓN PLANETARIA CONTRA EL PUEBLO SERBIO

Los serbios se quejan a menudo de que se les demoniza, de que se los excluye del concierto de las naciones, y consideran esta execración universal como una justificación a posteriori de su lucha: tienen razón porque están solos contra todos. Pero eso es olvidar que a partir de 1986 la propaganda de Belgrado se ensañó, ensuciando sistemáticamente a los pueblos con los que tenía un contencioso. En primer lugar con los albaneses de Kosovo, fascistas «disfrazados», según los propios términos del Memorándum, pero asimismo violadores de mujeres serbias, «terroristas salvajes»:

1. En el propio seno del judaísmo (y del cristianismo), diversas interpretaciones del Holocausto tienden a ver en él un mensaje divino dirigido a todos los hijos de Israel para que regresen a la Tierra prometida. En un artículo muy hermoso, Jean Daniel dejó bien clara «esta mística de la persecución privilegiada» que ve en el milagro israelí el sentido de la maldición nazi y pretende reservar sólo para los judíos la memoria del Genocidio negando a los demás hombres el derecho a conmemorarlo como el drama de la humanidad entera (*Le Nouvel Observateur*, 8 de julio de 1993).

Hablando de la guerra que los albaneses de Kosovo sostenían contra los serbios desde 1981, los autores del Memorándum precisan: «La insurrección en Kosovo y en Metohija justo antes del final de la guerra, organizada con la cooperación de las unidades nazis, fue aplastada militarmente en 1944-1945; pero resulta que no fue derrotada políticamente. Bajo su aspecto actual, con el disfraz de un contenido nuevo, se desarrolla con el mayor de los éxitos y se aproxima a la victoria. No hemos saldado definitivamente nuestras cuentas con la agresión fascista, las medidas adoptadas hasta el momento sólo han suprimido los signos externos de esta agresión cuando de hecho sus objetivos explícitos, inspirados por el racismo (...) se han reforzado.» (Citado in *Dialogues*.) Y V. K. Stojanovic, presidente de la Asociación de Docentes Universitarios y de Científicos de Serbia, escribe en una carta abierta al diario *Politika* del 8 de febrero de 1990: «En la actualidad, los salvajes terroristas albaneses campan por sus respetos en Kosovo y en Metohija destruyendo y agrediendo todo lo que sea serbio, irrumpiendo en los hogares serbios y aterrorizando a las pocas personas que han permanecido allí.» (Citado en Mirko Grmeck, Marc Djidara, Neven Simac, *Le Nettoyage ethnique*, Fayard, 1993, pág. 286.)

En cuanto a los croatas, son un pueblo genocida desde hace cuatro siglos según el historiador serbio Vasilje Krestic,¹ un pueblo de «podridos» según el dirigente ultranacionalista Sesjel, que aconsejaba en la televisión serbia degollarlos «no con un cuchillo sino con una cuchara oxidada», propuesta que fue aplicada al pie de la letra por sus milicias, tanto en Bosnia como en Croacia. Por último, los musulmanes de Bosnia y de Sandjak son «víctimas de frustraciones anales que los incitan a amasar riquezas y a refugiarse en actitudes fanáticas», según las fuertes palabras del médico psiquiatra Jovan Raskovic, otro

1. Citado por Ivo Banac en *Vukovar, Sarajevo*, Éditions Esprit, 1993, págs. 169-170. Esta afirmación de Vasilje Krestic dará pie a una polémica con Slavko Goldstein en el periódico croata *Danas*.

teórico del nacionalismo serbio.¹ Por lo demás, el islam no es más que un «terror sexual» basado en la violación y con «carácter genocida» según Bijana Plavcic, egeria del régimen serbio de Bosnia:

La violación es lamentablemente la estrategia de guerra de los musulmanes y de algunos croatas contra los serbios. El islam considera que se trata de algo normal puesto que esa religión tolera la poligamia. Históricamente hablando, durante los 500 años de la ocupación turca era del todo normal que los notables musulmanes ejercieran un derecho de pernada sobre las mujeres cristianas. Hay que destacar que la religión islámica considera que la identidad nacional del hijo viene determinada por el padre. (...) Este terror sexual se ejerce igualmente sobre los hombres y tiene un carácter genocida. (*Borba*, 8 de septiembre de 1993.)

Es bastante sorprendente que esta dirigente serbia impute a los musulmanes exactamente las sevicias que los serbios cometen a gran escala contra bosnios y croatas, ¡en concreto la violación masiva como medio de purificación de la raza!

Del mismo modo que hay una transmisión hereditaria de la cualidad de víctima, los verdugos se reproducen de padres a hijos: el fascismo es una enfermedad contagiosa, su gen pasa de una generación a otra, se trata de una propiedad inmutable atribuida a un pueblo y que la historia ya no puede modificar, pase lo que pase. Esta propaganda contiene un aspecto farsante, patológico que merecería un buen psicoanálisis si la farsa no fuera directamente generadora de terror. Debido a su oscilación entre la arrogancia pueril y el delirio moral, la retórica serbia no siempre ha sido tomada en serio: erróneamente, pues siempre ha dicho lo que iba a hacer y ha hecho lo que había dicho. Cuanto más disparatada resultaba para nuestros oídos occidentales, más había que escucharla. Pues esas palabras han servido de doctrina de Estado: no sólo han esparcido

1. En su libro *Pays fou*, publicado en 1990, Raskovic exalta la depuración étnica y el uso de la fuerza para liberar la Krajina del yugo croata.

la semilla del furor en las mentes sino que han prendido el incendio. Esas palabras han sido armas, esas palabras han matado.

Así, lejos de haber demonizado el mundo a los serbios, son los serbios los que han empezado por satanizar a todos sus vecinos y, progresivamente, a la tierra entera (salvo a algunos países amigos, Grecia, Rusia, Rumanía) inventándose un complot hostil, un complot en el que participan, todos a una, y disculpen la parquedad, el islam, el Vaticano, el Komintern, Alemania («el IV Reich»), los masones y un buen número de servicios secretos occidentales. Constante del delirio paranoico: va parejo con la megalomanía y permite hacer crecer su pequeño país a escala planetaria. Pues los serbios pretenden ser «un pueblo cósmico», capaz de desencadenar guerras mundiales, y están persuadidos de ser objeto de una aversión planetaria que incita a todos los hombres a perjudicarles sin tregua ni descanso. «El mundo entero se ha dejado arrastrar a la satanización del pueblo serbio, un fenómeno sin precedentes en la historia de las civilizaciones.»¹ El complot contra los serbios es ante todo un complot contra la verdad, (...) la conciencia de la humanidad (...) así como el destino del mundo van unidos al problema serbio.² Aquejados de megalomanía, los nacionalistas, que cuentan entre sus filas con eminentes letrados, profesores y científicos, tienen constantemente presente el pensamiento de la conspiración que les permite creerse esenciales. «Si el mundo entero declara la guerra a Serbia, un cataclismo mundial, un diluvio anegarán el mundo en su totalidad, salvo la pequeña Gran Serbia.»³ Esa fantasía del cerco «hitlero-vaticano-islámico», esa autopersuasión de un «verdadero odio infernal contra los serbios (...) que nos convierte, a nosotros los serbios de la diáspora, en verdaderos malditos», esos «monstruosos ritos antiserbios» que forman parte «de una increíble

1. Pavle Ivic, *De l'imprécision à la falsification*, Respuesta a Paul Garde, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1993, pág. 15.

2. Komnen Becirovic, en *Vercenje Novosti*, 9 de septiembre de 1993.

3. Mavce, pintor *naïf* y miembro de la Asamblea de los serbios de Bosnia, citado por Véronique Nahoum-Grappe, en «Poética y política: el nacionalismo extremista como sistema de imágenes», *Tumultes*, 1994.

sinfonía del mal» (Komnen Becirovic) alimentan un maniqueísmo radical. ¡Serbia está sola frente al universo entero!

Degradar las etnias a las que se tiene pensado declarar la guerra es desdramatizar por adelantado su destierro o su muerte, es reducir su desaparición a una peripecia insignificante. Se trata de un desprecio que necesita estar seguro de la abyección total del otro para exaltarse y elevarse a su costa. Cuanto más monstruosa sea la fechoría proyectada, más monstruosa ha de parecer la futura víctima: los crímenes que se le imputan son en realidad programáticos, anuncian los que se van a perpetrar en su contra. Y del mismo modo que la extrema derecha siempre ha atribuido a la internacional judía una fuerza sobrehumana, una aspiración a dirigir el mundo, los extremistas serbios atribuyen a sus adversarios los propósitos más tenebrosos y una omnipotencia fantástica que convierte en urgente su eliminación (cuando sobre el terreno la relación de fuerzas siempre ha jugado en favor de los serbios, en cuyas manos estaban la artillería y la potencia de fuego). La acusación formulada contra el otro es el vehículo de la mala jugada que se prepara en su contra: acusarle de limpieza étnica es sencillamente confesar y anticipar la que se pretende llevar a cabo contra él. Basta por lo tanto con imputar al futuro ajusticiado la falta que se va a cometer contra él. (Resultó casi más penoso aún tener que oír el estribillo de la calumnia recuperada sin matices en los medios de comunicación de Europa occidental y ver cómo, bajo la pluma de mentes que uno creía más perspicaces, prosperaba, por ejemplo, la ecuación: croata = ustachi; bosnio = fundamentalista.)

A partir de ahí, la agresión puede envolverse con la capa de la candidez: nación de arcángeles disculpados hasta el fin de los tiempos por sus sufrimientos pasados, los serbios no agreden jamás, lo único que hacen es defenderse. Son Justos incluso cuando matan, protegidos por una cobertura de inocencia absoluta, inatacable, superior a todas las ruindades que pudieran cometer. Si permanecen impermeables al arrepentimiento y al remordimiento es porque no masacran, se limitan a aplastar unos insectos nocivos, unos piojos que no tienen de humano más que la apariencia. Eso es lo que permitió a un

veterano de la Segunda Guerra Mundial que acudió a dar la bienvenida a Jirinovski en Bjelina (Bosnia) en febrero de 1994 exclamar ante un periodista americano con total ingenuidad: «Los albaneses, los croatas, los musulmanes, entre todos ellos no hay ni uno que merezca seguir viviendo.»¹ «La trágica sinceridad del asesino» (Gaston Bouthoul) le impulsa a deshumanizar a su adversario para eliminarlo con toda la buena conciencia del mundo y quedar exento de culpa (con la notable excepción de la oposición democrática serbia, que pidió públicamente perdón por las destrucciones de Vukovar, Sarajevo, Dubrovnic y por el asedio de los enclaves de Bosnia.)²

EL DERECHO A LA VENGANZA

Pues la jauría de asesinos asienta la certeza de su razón en la invocación reiterada del pasado. De este modo, a finales de la década de los ochenta el clero ortodoxo y los poderes públicos iniciaron un recuento exhaustivo de los muertos, llegando incluso a desenterrar los cadáveres de la Segunda Guerra Mundial con el fin de extraer de ellos la energía para el desquite.

«Vamos a desenterrar los huesos de nuestros mártires y darles un emplazamiento digno. Los huesos deben estar más cerca del cielo puesto que el pueblo serbio ha sido siempre el pueblo del cielo y el pueblo de la muerte», escribe el doctor Raskovic a finales de los años ochenta.³

Y ese inmenso ejército de difuntos fue lanzado al asalto de los vivos con el fin de lavar con sangre todas las afrentas pa-

1. John Pomfret, en *International Herald Tribune*, 7 de febrero de 1994.

2. A través de personalidades como Bogdan Bogdanovic, Ivan Djuric, Vesna Pesic, Ivan Vesselinov, Vuk Draskovic y más generalmente los intelectuales del Círculo de Belgrado y del Centro Antiguerra. Cosa que les ha valido, por parte de los ambientes ultranacionalistas, la acusación de traición y, para algunos, la imposición del exilio.

3. Raskovic, *Le Nettoyage ethnique*, pág., 310.

decidas. Hay en esa propaganda un tono fúnebre, un culto a las matanzas y las calaveras, una necrofilia apenas disimulada que traduce a su manera el conocido lema: «Allí donde muere un serbio, allí está Serbia.»

Así, en su más que ambiguo mensaje pascual de marzo de 1991, destinado a «reavivar la comunión espiritual y de oración con nuestras santas víctimas inocentes (...) en el decurso de los últimos cincuenta años», el patriarca Pablo de Belgrado cita «al gran arzobispo Nikolaj de bienaventurado recuerdo»: «Si los serbios se vengaran proporcionalmente de todos los crímenes que han padecido en lo que llevamos de siglo, ¿qué deberían hacer? Tendrían que enterrar a hombres vivos, asarlos vivos a fuego lento, despellejarlos vivos, trocear a hachazos a los niños bajo la mirada de sus padres. Y eso es algo que los serbios no han hecho jamás, ni siquiera con las bestias salvajes y menos aún con los humanos.»¹ Pero lo más pasmoso de este texto es que describe con toda exactitud las atrocidades que las tropas serbias van a cometer a partir de junio de 1991, en cuanto se haya iniciado la guerra. Si la tragedia, según Claudel, es «un prolongado grito ante una tumba mal cerrada», entonces toda la tierra serbia regada por el sacrificio de los mártires está clamando venganza.² En este nacionalismo tribal las raíces, por decirlo de algún modo, chapotean en la sangre de los inocentes muertos por la patria a lo largo de los últimos siete siglos. Y esta tierra es sagrada «porque es un extenso cementerio lleno de muertos sin sepultura».³ Por este motivo, desde junio de 1991 los soldados serbios partieron al frente de la mano, por así decirlo, de los

1. Aunque el patriarca Pablo no haga un llamamiento explícito a la venganza sino al recuerdo, no deja de resultar sorprendente esta cita del arzobispo Nikolaj de 1958 por parte de un cristiano cuya religión predica el perdón y el amor al prójimo. Sobre todo en el contexto explosivo de la primavera de 1991, a pocos meses vista del inicio de las hostilidades (en Raskovic, *Le Nettoyage ethnique*, op. cit., pág. 227).

2. Nella Arambasin analizó muy bien este derecho a la venganza de los serbios, en *Esprit*, julio de 1993, págs. 156 y siguientes.

3. Véronique Nahoum-Grappe lleva a cabo un excelente estudio de ese patriotismo basado en la pertenencia del hombre a la tierra alimenticia y del hijo al padre, con obsesión por las sustancias que transmiten la identidad, la sangre, el espermatozoide, la savia y que no han de echarse a perder mancillándolas. De ahí

muertos de la Primera y de la Segunda guerras mundiales, que a su vez iban escoltados por todos los difuntos de los siglos anteriores, con el fin de concluir una tarea que no había sido terminada y anegar un milenio de ultrajes en una orgía de asesinatos redentores. Ese inmenso cortejo fúnebre estuvo acompañado por la oración de los papas y el canto de los rapsodas. Pues esos asesinos son también poetas, el propio Karadzic no se priva de invocar a las Musas en sus ratos de ocio; en este conflicto el crimen llega sobre las alas de la poesía épica y la más sanguinaria de estas rapaces es perfectamente capaz, entre dos carnicerías, de pergeñar una cuarteta desbordante de tinieblas y de furia. Hermoso ejemplo de la alianza del lirismo y del crimen ya señalada por Milan Kundera en el estalinismo, «esta guerra ha sido fomentada, preparada y conducida por los escritores y dirigida por la mano de los escritores» (Marko Vesovic). Esa rabia vindicativa explica finalmente el carácter espantoso de este conflicto que, por lo menos al principio, consistió en la confrontación de un ejército de profesionales contra unos civiles desarmados, las campañas de exterminación, las torturas, las mutilaciones y las ejecuciones de los prisioneros, los innumerables actos de sadismo, profusamente detallados en los informes de la ONU, esa voluntad de aniquilar al otro, de borrar de la superficie de la tierra hasta el rastro de su existencia.¹ Para la pequeña historia con minúscula hay que saber que el cabecilla de los serbios de bosnia, Radovan Karadzic, antiguo psiquiatra, antes de la guerra investigaba en sus pacientes de Sarajevo la fantasía del cuerpo despedazado que él suponía existente en todos los hombres.² En su versión benigna, la victimización es una for-

las violaciones en masa que fabrican pequeños serbios en el vientre de las mujeres bosnias y croatas (en Ivo Banac, *Vukovar, Sarajevo, op. cit.*, págs. 73 y 75).

1. El escritor serbio de oposición Vidosav Stevanovic trasmite muy bien este horror en sus novelas *La Neige et les Chiens*, *Christos et les Chiens*, Paris, Belfond, 1993.

2. Debo esta información a Patricia Forestier, miembro de la Comisión de Ciudadanos por los Derechos del Hombre en Francia, que a su vez la sabe por Narcisa Kamberovic, psiquiatra y antigua colega de Karadzic en la universidad de Sarajevo.

ma paradójica del esnobismo. En su versión disparatada, es la negación activa del concepto de humanidad, la incitación manifiesta al asesinato.

COMLOTS AL POR MAYOR

En defensa de la medida que en Grecia obliga desde 1993 a los ciudadanos a mencionar su religión en su carnet de identidad, el portavoz del Santo Sínodo acusa «al lobby judío americano» de querer destruir la unidad nacional helena poniendo en tela de juicio esta ley altamente deseable para la Iglesia ortodoxa (9 de abril de 1993).

Cuando su película *Haz lo que debas* se queda, por muy poco, sin conseguir la Palma de Oro en Cannes en 1990, el director negro norteamericano Spike Lee invoca inmediatamente el racismo blanco para explicar su fracaso.

Responsable de la comisión política y jurídica del GIA (Grupo Islámico Armado), uno de los principales movimientos terroristas de Argelia, Saif Allah Jaafar explica: «Atacamos a los judíos, a los cristianos, a los apóstatas porque son los secuaces de un complot colonialista profanador. Son el símbolo vivo de la ocupación, tanto en Argelia como en los otros países islámicos; en tierra del islam, estos extranjeros no son más que espías impíos.»¹

Zviad Gamsajurdia, difunto presidente de Georgia, atribuía su apartamiento del poder a un complot transnacional teledirigido desde Washington, que pretende establecer su reinado sobre el mundo entero: «El guión del golpe de Estado permanente en Georgia ya había sido experimentado en más de una ocasión en otros lugares del planeta. (...) Todo eso nos ha sucedido porque no queríamos someternos a las imposiciones de los países occidentales (...) convirtiéndonos en una colonia. A Occidente le conviene sólo

1. Entrevista en *Al-Wassar*, Líbano, citada en *Libération*, 3 de febrero de 1994.

un poder servil. Ésa es una de las razones del golpe de Estado militar que ha llevado al poder a la persona de Shevardnadze, que es un agente de la CIA, un agente directo del imperialismo euroamericano».¹

Leonard Jeffries, director del departamento de estudios negros en el City College de la universidad de Nueva York, explicaba así en mayo de 1991 la esclavitud padecida por su pueblo: «Los judíos son los principales responsables del comercio de esclavos, pues ellos lo financiaron. Son los responsables de una conspiración planificada y organizada desde Hollywood con el fin de permitir la destrucción de los negros...»

El 12 de agosto de 1994, cuando la lira italiana experimenta una brutal caída, el ministro de Trabajo, Clemente Mastella, miembro de la Alianza Nacional (extrema derecha), acusa al «lobby judío internacional», sospechoso de sentir escasa simpatía por los neofascistas italianos.

También durante el mismo verano de 1994, el bisemanario islamista egipcio *El Chaab* denuncia, en la Conferencia de la ONU sobre desarrollo y población que se celebra en el mes de septiembre, las maniobras americanas y europeas para imponer «el libertinaje y el aborto» y «exterminar a los pueblos oprimidos, entre los que se cuenta el pueblo musulmán, pero sin derramamiento de sangre».

Ivan Czurka, líder de la derecha populista y nacionalista húngara, destaca la existencia de un complot mundial y cosmopolita «contra la economía húngara» aduciendo, como motivo, que los proveedores de fondos internacionales siguen concediendo sus créditos a los antiguos comunistas, muy poderosos en el aparato del Estado. La emprende con los judíos porque éstos desempeñaban funciones importantes en la antigua Nomenklatura.²

Para Alexander Zinoviev, antiguo disidente y partidario de la restauración del comunismo en Rusia, Occidente se ha-

1. Entrevista en el periódico nacionalista de San Petersburgo *Narodnaia Pravda*, octubre de 1992, citada por *Le Monde*, 30 de octubre de 1993.

2. *Politique internationale*, verano de 1993, pág. 147.

bría propuesto acabar con su país comprando a Yeltsin y a Gorbachov con el fin de aplastar de una vez por todas a la Santa Rusia y dismantelar el soviétismo. «Representan la quinta columna de Occidente, que ideológicamente los ha comprado para acabar de una vez y para siempre con Rusia.»¹

La tesis del complot resulta tranquilizadora en la medida en que explica todos los acontecimientos mediante la acción de fuerzas subterráneas. Pero esa designación de un Gran Culpable puede tomar dos direcciones: o bien constituye una forma de renuncia (¿para qué luchar, puesto que una inteligencia superior está tramando negros propósitos contra nosotros?) o bien designa un chivo expiatorio, un enemigo al que hay que aniquilar para recuperar la armonía perdida (como en Serbia o en Argelia actualmente). La idea de la conspiración es irrefutable ya que a los argumentos que se le oponen se les da la vuelta y se los transforma en prueba de la omnipotencia de los conspiradores. (Eterna cantinela del paranoico: ¿Qué culpa tengo yo si siempre tengo razón?) Evita a aquellos que creen ser objeto de ella el dolor de la crítica, de ser puestos en tela de juicio. Les ofrece por último el consuelo supremo: creerse suficientemente importantes como para que unos malvados, en alguna parte de la tierra, pretendan destruirlos. El peor complot en definitiva es la indiferencia: ¿cuántos de nosotros sobrevivirían a la idea de que no suscitan en los demás ni suficiente amor ni suficiente odio como para justificar la más mínima malevolencia?

1. 27 de mayo de 1993, *Le Point*.

LOS LADRONES DE INFORTUNIO

Con la retórica gran-serbia siempre hay que comprender las cosas al revés e interpretar cada frase a la inversa de su sentido manifiesto; hay que acostumbrarse a que la violencia hable el

lenguaje de la paz y el fanatismo el de la razón, hay que habituarse a que el rechazo del genocidio sea el vehículo de un nuevo crimen contra la humanidad. Nada resume mejor el comportamiento de los partidarios de la Gran Serbia que esta frase puesta por George Steiner en boca de Hitler en uno de sus libros: «Vais a adoptar mis métodos aunque renegéis de mí.»¹

Y es así como, a través de una gigantesca estafa, aquellos que deberían sentarse en el banquillo de los acusados acaban en el banquillo de los acusadores, y es así como el nacionalismo serbio, sobresaliente a la hora de camuflar sus horrores bajo el noble manto de la lucha antifascista, culmina en el revisionismo más abyecto. En Belgrado se llamaba a la guerra en Bosnia «un movimiento antigénocida de liberación» y se juzgaba en los campos de detención (y de exterminio serbios) a los detenidos bosnios y croatas por «crímenes de genocidio contra el pueblo serbio», cuando su único crimen era el de haber nacido croatas o bosnios; durante el año 1992 se publicó en Belgrado un libro titulado *Sarajevo, campo de concentración para los serbios*. A mediados de agosto de 1993, cuando el cerco a Sarajevo lleva ya más de un año y el 70 % del territorio de Bosnia está bajo control serbio, la República Federal de Yugoslavia (Serbia y Montenegro) provoca el pánico del Tribunal de La Haya exigiendo del gobierno oficial de Sarajevo que ponga término «a los actos de genocidio contra el grupo étnico serbio». Unos «operadores turísticos» serbios organizan excursiones a Vukovar para comprobar *in situ* el «genocidio» perpetrado por las fuerzas «ustachis». Por último, colmo de la ignominia, en enero de 1992, en París, en el Centro Cultural Yugoslavo (y simultáneamente en Belgrado) se programa una exposición titulada: «Vukovar 1991, genocidio de la herencia cultural serbia». (La exposición, que provocó una indignación unánime, nunca llegó a inaugurarse en Francia.) Mientras que la magnífica ciudad austrohúngara de Vukovar fue completamente arrasada por el ejército serbio en 1991, y su población liquidada o expulsada, ¡el agresor sostiene descaradamente que fueron sus defensores y sus habitantes quienes la destruyeron piedra a piedra!

1. George Steiner, *Le Transport de A. H.*, Biblio, París, Livre de Poche, 1981.

Hemos visto hasta qué punto esa propaganda había desfigurado el sentido de la palabra genocidio. Sin embargo, la habrá enriquecido también con un sentido nuevo: a partir de ahora, todo pueblo que haya pasado a cuchillo o aniquilado a otro puede jactarse de haber padecido un genocidio. La mayoría de crímenes cometidos por las tropas serbias son así atribuidos a sus víctimas: hay algo «cristianístico» en ese chalaneo de almas, en esa malversación de mártires, pero se trata de un Cristo obscuro, mejor dicho, de un Anticristo, que asesina por un lado y pretende inspirar compasión por el otro. Refinamiento supremo del Canalla: imputar a su víctima el daño que él mismo le ha infligido. Por esa misma regla de tres, los alemanes estarían autorizados para declarar que ellos eran el objetivo de un genocidio en Auschwitz por parte de los judíos y de los gitanos, los turcos podrían acusar a los armenios de haberlos masacrado en 1915, los extremistas hutus pleitear contra los tutsis, etc. Asombrosa inversión: el asesino es la víctima de su víctima, si te mato es por tu culpa, tú eres en realidad quien me mata a mí (otra variante de esta actitud: odiar a las malvadas víctimas que le obligan a uno a martirizarlas). Dos pájaros de un tiro: se apropia uno del drama de los oprimidos y borra al mismo tiempo las huellas de su crimen. Goza de la solicitud que envuelve al perdedor sin dejar de beneficiarse de las bazas del vencedor. (En algunos casos el vampirismo es total: según la Asociación de Pueblos Amenazados, numerosos criminales de guerra serbios estarían ocultos en el extranjero tras haber usurpado la identidad de aquellos a los que han aniquilado.) ¡Arcángel cubierto de sangre, el verdugo puede entonces llorar sobre sí mismo con la conciencia limpia, en medio de una montaña de cadáveres!

ASESINOS ANGÉLICOS

Por supuesto, el conflicto en la ex Yugoslavia no sólo enfrenta al régimen de Belgrado con sus vecinos, enfrenta en primer lugar una Serbia con otra, una Serbia pluralista, liberal, abierta con una Serbia a menudo rural, atrasada, orgullosa de

su primitivismo bárbaro y que echa pestes de Belgrado, la urbe mestiza e impura, y más en general de todas las ciudades, «esas pocilgas donde nacen los bastardos de los matrimonios interétnicos», según términos de un extremista serbio.¹ (Exactamente como los nacionalistas croatas de Herzegovina que se cebaron con Mostar, símbolo del sincretismo turcoeslavo, que acabaron de destruir después de los bombardeos serbios.) Y los «amigos» de Serbia en Francia hubieran demostrado mayor inspiración de haber apoyado a la fracción más ilustrada del pueblo serbio, la que aspira a la paz y a Europa, en vez de sostener la siniestra dictadura que ha arrastrado al país a la vergüenza, a la histeria y a una aventura militar que podría extenderse mañana a toda la región.²

Finalmente, el drama de la ex Yugoslavia estriba en que, ante la ausencia de una Europa capaz de imponer el derecho, la ley de los asesinos se ha convertido en la de todas las partes y la purificación étnica en el denominador común entre los tres campos. La obscenidad de la guerra radica en la inevitable complicidad que acaba tejiendo entre unos enemigos que creen no tener nada en común y que cada vez se van pareciendo más y más. Sin tradición democrática, sin líder capaz de competir con la inteligencia diabólica de Milosevic, mal armados, enloquecidos por los desmanes cometidos contra sus prójimos y la indulgencia total de la que gozaba el agresor, y sobre todo abandonados por aquellos mismos cuya ayuda imploraban, es decir los europeos y los americanos, croatas y bosnios, cada cual en grados diversos (y sin alcanzar jamás en amplitud y en extensión el nivel de bestialidad de las tropas de Pale y de Belgrado), han reproducido fielmente, primero contra los serbios, y luego entre sí, durante la guerra en la que se enfrentaron hasta febrero de 1994, el salvajismo padecido a manos de su agresor común. La inteligencia perversa de Milosevic ha conseguido dividir a sus adversarios, inocularles el veneno del odio étnico, encontrando en esa realidad una es-

1. Citado por Ivan Colovic, intelectual y opositor serbio, en ICE, Ex-Yugoslavia, Coloquio 1992, pág. 11, noviembre de 1993, École normale supérieure.

2. Ver al respecto el excelente número de *Les Temps Modernes* sobre la oposición serbia, «Otra Serbia», febrero-marzo de 1994.

pecie de justificación a posteriori: vean lo despreciables (o fanáticos) que son, cuánta razón hemos tenido separándonos de ellos. Mimetismo victimista aterrador: el modelo del vencedor ha contaminado (en parte) al vencido y el enfrentamiento general habrá justificado aquello en nombre de lo cual se hizo la guerra: la cohabitación imposible entre dos comunidades. Y es propiamente milagroso que en Sarajevo y en otros enclaves de Bosnia (o en Croacia, donde viven centenares de miles de refugiados bosnios), serbios, croatas y musulmanes hayan conseguido coexistir tanto tiempo, conservado su dignidad y su tolerancia pese a las bombas, las privaciones y el hambre. Lo que pone de relieve que en este asunto, y a pesar de una demencia que parecía tener que propagarse a todas las partes, la culpabilidad del régimen de Milosevic no ofrece ninguna duda (incluso cuando éste, por oportunismo político, se presenta ahora como apóstol de la paz, Al Capone disfrazado de Mahatma Gandhi). Sea cual sea la fortuna de las armas o de la diplomacia, los serbios han perdido definitivamente el aura de martirio ganada con su historia pasada. Como bien ha visto el opositor serbio Vuk Drakovic: «En esta guerra atroz que todavía dura y cuyo final cuesta vislumbrar, la gran, la divina frontera que nos separaba de nuestros verdugos, que constituía la diferencia entre el libro de la vergüenza y el libro del cordero, ha sido totalmente borrada. Se trata de la mayor derrota serbia, de la única verdadera caída de nuestro pueblo desde que existe.»¹ ¡Y así la Serbia de Milosevic habría consagrado «la victoria póstuma de Hitler», según la afortunada expresión de Marek Edelman!

En cualquier caso, la comunidad internacional, en este conflicto, analizando con maniática precisión hasta los más pequeños incumplimientos de derecho, no habrá pasado nada por alto a los agredidos, mientras que los agresores se beneficiaban, de entrada, de un trato de favor. El único crimen de los bosnios (como antes de ellos de los croatas) a ojos de las cancillerías occidentales habrá consistido en resistir en vez de dejarse llevar al matadero, desbaratando los cálculos de las grandes capitales

1. Segundo Congreso de Intelectuales Serbios, 23-24 de abril de 1994, citado en *Libération*, 25 de mayo de 1994.

que apostaban por una victoria rápida de Serbia, única potencia capaz de mantener el orden en los Balcanes tras la desintegración de Yugoslavia. Para castigar a los atacados (que son también los separatistas) se ha usado y abusado de ese sofisma asesino que presume que en toda víctima se esconde un verdugo potencial y se rehúsa ayudarla en nombre de lo malvada que llegará a ser. ¿Cabe imaginar peor perversión de la justicia? ¿Que un niño se está ahogando ante nuestros ojos? Dejémoslo que se hunda pues con toda seguridad será escoria más adelante. ¿A santo de qué hay que pretender que las víctimas sean inmaculadas e irreprochables? ¿Olvidamos acaso que la resistencia francesa y los Aliados cometieron a veces crímenes espantosos? Ni los croatas ni los bosnios se han comportado como ángeles; pero nadie acudiría nunca en ayuda de nadie si se exigiera del oprimido la blancura del cordero. ¡El socorro a un pueblo en peligro no tiene por qué «merecerse»!

De este modo se va elaborando una pauta de lectura de las conflagraciones en la que se tratará de no implicarse jamás, por lo menos cuando nuestros intereses no estén directamente en juego. Mientras que al menor fruncimiento de ceño de Saddam Hussein se ponía en marcha hasta hace bien poco un impresionante dispositivo militar sin que a nadie le preocupara excesivamente el carácter democrático de Kuwait, las atrocidades de los serbios o el genocidio de los tutsis en Ruanda apenas si suscitan prudentes medidas para cubrir el expediente. En esta gran noche de la indeterminación en la que todos los combatientes son pardos, nos las arreglamos para no comprender y así no tener que comprometernos. Este triunfo del principio de equivalencia –son todos unos bárbaros– no es más que negacionismo en directo; y temblamos ante la idea de una reinterpretación de la Segunda Guerra Mundial según los mismos principios, en la que ya no será posible distinguir a los buenos de los malos, en la que la Shoah sólo será la réplica a la amenaza soviética, según la tesis que defiende la escuela revisionista alemana. El «rechazo del maniqueísmo» con el que algunos se llenan la boca como si de una proeza intelectual se tratara, o la equiparación de los beligerantes, apenas disimula una simpatía activa hacia el agresor. No tomar partido en el

enfrentamiento que opone el fuerte al débil es en realidad tomar el partido del fuerte, animarle en sus empresas. Este tipo de neutralidad es el otro nombre de la complicidad. Y tanto peor para las víctimas, a las que se despoja incluso del respeto a sus sufrimientos confundiéndolas con sus verdugos, tanto peor para los ejecutados y los torturados de Prijedor, de Omarska, de Sarajevo, de Vukovar y de Gorazde asesinados y mutilados por segunda vez por nuestra incomprensión. ¡No satisfechos con haberlos abandonado, los expropiamos de su aflicción, los privamos del derecho a permanecer en el recuerdo de los vivos!

Tres crímenes capitales se repartían desde 1941 el espacio mental de los eslavos del sur: el de los ustachis, el peor de todos salvo prueba en contrario, el de los chetniks, demasiado poco conocido, y por último el de Tito y los comunistas, desde la Liberación hasta la muerte del dictador rojo. Ninguno de estos tres crímenes, debido a la verdad oficial impuesta por el bolchevismo, ha sido juzgado, reparado, correctamente analizado y explicado (al margen de los relatos de propaganda), y ello hasta el estallido de la guerra en junio de 1991. La acumulación de estos tres acontecimientos dolorosos explica la ferocidad de los rencores en los Balcanes, y que cada comunidad haya oscilado entre la amnesia y el propósito de desquite. El odio y la rabia han vuelto a florecer sobre el olor enloquecedor de las matanzas y la amistad entre los pueblos no ha resistido las mareas de sangre que llegaban del pasado. Lo que explica, ahora, la urgencia por castigar el cuarto crimen capital, el de Milosevic, por juzgar a los asesinos en todos los campos, condición imperativa de una reconciliación entre los pueblos y de una suspensión de la palabra vengadora que inculpa colectivamente a falta de identificar a los auténticos responsables.

Que por lo menos el ejemplo yugoslavo nos ilumine: en cuanto un pueblo aspire a la santidad invocando sus padecimientos, en cuanto exhiba sus heridas y convoque a sus muertos, desconfiemos. Significa que está tramando algo malo y que el recuerdo, en vez de prevenir la vuelta al asesinato de masas, sólo es invocado para perpetrarlo de nuevo. Significa que envolviéndose así en la capa del angelismo, los asesinos,

antes de afilar sus cuchillos, solicitan la absolución del mundo civilizado a la espera tal vez de volverse un día contra él.

LAS PERVERSIONES DE LA MEMORIA

La princesa Bibesco solía decir: «La caída de Constantinopla es una desgracia que me sucedió la semana pasada», y cultivaba «esa facultad de ir y venir, de darle la vuelta a la clepsidra, de hacer retroceder las agujas del reloj, de habitar otros cuerpos...». Hay en efecto algunos pueblos o algunos seres que mantienen una intimidad carnal con su pasado, el cual permanece eternamente presente; seres o pueblos que manifiestan una aptitud inaudita para convertirse en contemporáneos de los siglos pasados, cuyas peripecias reviven incansablemente como si de otros tantos episodios de su actualidad se tratara. Y no hay ningún preterismo o nostalgia en la voluntad de las naciones de Europa central y oriental de reapropiarse su historia, de reanudar los hilos de la memoria cortados por décadas de propaganda comunista y de mentiras. La recuperación de la memoria es la primera etapa de la libertad: para emanciparse, primero hay que recuperar las tradiciones, aunque sea para separarse de ellas o relativizarlas después.

Hay otro uso del recuerdo que consagra no una recuperación sino un traumatismo, la conmemoración de las catástrofes que han asolado a un pueblo y que éste no puede dar por terminadas puesto que literalmente no pasan, no se ordenan como debieran en el almacén del pasado y continúan doliendo al cabo de muchos años de acaecer. Entonces la memoria se vuelve vigilante, auxiliar de la alerta. Recordad, dicen los grandes museos del genocidio (el de Yad Vashem en Jerusalén, el de Tuol Slang en Phnom Penh). No olvidéis jamás lo que hicieron, en nombre de la raza o de la revolución, el régimen nazi, la dictadura de Pol Pot. Esos millones de hombres, de mujeres y de niños asesinados para expiar el único crimen de haber nacido nos re-

cuerdan que sucedió algo espantoso, a lo que nadie puede pretender ser indiferente. Debido a ello el Holocausto, por su singularidad y su unicidad, se ha convertido en el genocidio de referencia, en el crimen absoluto a partir del cual se ha vuelto posible juzgar los crímenes de la misma naturaleza. No la barbarie reservada a un único pueblo, sino el mal por antonomasia, cuyo rostro es múltiple y que, en la persona del judío o del gitano, es un insulto para toda la humanidad. Un crimen contra «la hominidad del hombre en general» (V. Jankélévitch), contra el hecho de que los hombres existan.

Pero la memoria puede a su vez pervertirse de dos formas: por el resentimiento y por la intransigencia. Cuando, lejos de ser la reviviscencia del martirio, se somete a las imposiciones de un nacionalismo agresivo y llega a constituir una categoría de la venganza, cuando se limita de forma obsesiva a reavivar los sufrimientos, a reabrir las heridas para legitimar mejor una voluntad de castigo. Entonces se vuelve esclava de la ira, del rencor: enloquece, reconstruye el pasado como quien rehace un rostro, degenera en mitos, en fábulas, memoria mercenaria menos preocupada de rememorar que de lanzar represalias contra los vivos. Va a extirpar oscuras pependencias que se remontan a la noche de los tiempos, reaviva tensiones, exagera la animosidad, como si toda la historia no fuera más que una mecha que se va consumiendo y que tuviera que explotar ahora.

Por eso hay algo muy profundo en estas palabras de Ernest Renan: «Quien desee construir la historia tiene que olvidar la historia.» Si todos los pueblos tuvieran que rumiar sus dolencias respectivas, no habría paz ni concordia en el planeta. Cada nación, cada región, incluso cada aldea podría alegar un perjuicio acaecido hace 500 o 1.000 años y desenterrar el hacha de guerra, cada familia desgarrarse por las mismas razones, por incapacidad de superar las desavenencias recíprocas. Una vez los culpables han sido juzgados y castigados, las reparaciones cumplidas, si procede, el perdón concedido por las víctimas si lo consideran necesario, llega un momento en que, habiendo hecho su obra

el tiempo, hay que trazar una raya, dejar que los muertos entierren a los muertos y que se lleven con ellos sus odios y sus pendencias. Para vivir en paz con nuestros vecinos debemos mantener dormidas todas las disensiones de antaño. El olvido es también lo que deja paso a los vivos, a los recién llegados que no desean cargar sobre sus hombros con el peso de antiguos resentimientos. Hablando como Hannah Arendt, hay capacidad de reinicio para las generaciones que llegan.

Existe también otra forma de memoria irrenunciable que consagra paradójicamente un endurecimiento. Vemos en efecto cómo coexisten en nuestra época reiteradas conmemoraciones de las matanzas del pasado y un desconcertante desenvolvimiento frente a las matanzas de hoy. Cuanto más conmemoramos a los sacrificados del pasado, menos vemos a los de la actualidad. Hay una manera de «sacralizar el Holocausto» (Arno J. Mayer), de convertirlo en un acontecimiento tan cerrado en sí mismo que ya no podemos tener para las víctimas de otras desgracias la más mínima consideración. Sellamos para siempre la lápida de los muertos de Auschwitz sobre su espantoso secreto y rechazamos todo lo que no son ellos. Guardianes de lo insoportable, nada en la actualidad nos satisface, nada está a la altura del hermoso infierno que cultivamos: las guerras, las carnicerías contemporáneas, las desecharnos de un manotazo. Pequeñeces, frivolidades en comparación con el drama total del que somos depositarios. Semejante actitud, en vez de aumentar nuestra aversión hacia la injusticia, nos cierra a la compasión: lo que debería ser el vector de la lucidez se convierte en el del desapego. Existe por lo tanto el peligro de que la celebración exclusiva de Auschwitz lleve aparejada una indecente indiferencia ante las calamidades del presente. ¿Para qué si no nuestros encantamientos anti-totalitarios, como si quisiéramos suprimir a Hitler o a Stalin retrospectivamente, en vez de enfrentarnos a los despóticos y sangrientos histriones que, a su humilde nivel, llevan a cabo sin embargo espantosos estragos? ¿Hay que esperar a que una hecatombe alcance la dimensión de la

Shoah para reaccionar? El verdadero valor no consiste en ser un héroe a posteriori y en aniquilar el nazismo en 1995, sino en combatir la ignominia propia de nuestro tiempo. Se trata más bien de abrir la conmemoración de Auschwitz a todos los masacrados y torturados a condición de no amalgamar los crímenes unos con otros, de reconocer que existen diversas variantes del genocidio, todas igualmente indignas pero que no ponen nuevamente en tela de juicio el carácter único de la Shoah, «esa monstruosa obra maestra del odio» (Vladimir Jankélévitch).

En otras palabras, hay que evitar dos errores paralelos: el primero, que consiste en nivelarlo todo, en elevar la más mínima fechoría al nivel de un exterminio sin comprender que hay grados en la infamia, que todos los crímenes no son iguales; el segundo, que desacredita cualquier especie de atrocidad aduciendo que no es el Holocausto y sale malparada de la comparación con el patrón oro del horror. La alternativa no está pues entre la memoria que resucita los antagonismos seculares y el olvido que borra las tragedias y absuelve a los verdugos. *La única memoria imprescindible es la que mantiene vivo el origen del derecho: se trata de una pedagogía de la democracia, de una inteligencia de la indignación.* La orden tajante que se da a los que han nacido después de la Shoah y del Gulag es menos sucumbir bajo el peso de un recuerdo abrumador que en hacer todo lo posible para evitar que, ni siquiera atenuados, se repitan esos horrores. Ésa es nuestra deuda fundamental con los mártires del siglo: impedir el retorno de la abominación, fueren cuáles fueren la amplitud, la forma o el rostro que adopte.

Pero para la realización de esta tarea la memoria no basta, la memoria no es segura. Para que los hombres, en un momento dado de su historia, se opongan a la barbarie hace falta un elemento imponderable, un arrebató, un milagro que les salve del deshonor y les impulse a decir no, a alzarse contra lo insoportable. Este arrebató, esta decisión absolutamente inaugural de la libertad es lo que da la medida de una generación.

7. LA ARBITRARIEDAD DEL CORAZÓN¹

(*Los avatares de la compasión*)

Amo a la humanidad pero, para mi gran sorpresa, cuanto más amo a la humanidad en general, menos amo a las personas en particular como individuos.

DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Kurumazov*

Un documento capital y comprometedor para una persona de alto rango ha sido robado en los apartamentos reales. El ladrón es conocido, se trata de un ministro, le han visto apoderarse de la carta, se sabe que está todavía en su poder. El prefecto de policía de París está al mando de la investigación. Ordena indagar y registrar el apartamento del ladrón, se las arregla para que unos bribones lo asalten y lo desnuden de la cabeza a los pies. La carta sigue sin aparecer. Únicamente un detective privado, a instancias del prefecto, descubre el enigma: para ser tan sofisticado, el escondrijo sólo puede ser de una total sencillez. El objeto se le ha pasado por alto a los sabuesos de la policía debido exclusivamente a su evidencia: «Para esconder la carta, el ministro había recurrido al más amplio y sagaz de los expedientes: no ocultarla.» Resumiendo, el ladrón había dejado el documento encima de la mesa, a la vista de cualquiera, para que nadie reparara en él.

Casi podríamos transponer textualmente el esquema del cuento de Edgar Allan Poe, *La carta robada*, a nuestra comprensión del sufrimiento: en los países democráticos donde impera la libertad de información, a fuerza de destapar y de exhibir en la televisión y en los periódicos la desgracia de los demás, ésta se nos va volviendo poco a poco invisible.

1. Una versión abreviada de este capítulo se publicó en la revista *Esprit*, diciembre de 1993.

Rutina del ultraje

Antaño la verdad se imponía exclusivamente bajo forma de revelación: Albert Londres exponiendo detalladamente a los franceses la realidad de las penitenciarías de Cayena, André Gide denunciando las tropelías de las compañías mineras en el Congo, los Aliados descubriendo en 1945 los campos de la muerte, Solzhenitsyn confirmando la existencia del Gulag en la Unión Soviética, los vietnamitas dando publicidad a las atrocidades de los jmeres rojos, todos estos hechos representaban un paso casi instantáneo de la penumbra a la luz. El impacto provenía de la inmensa ignominia repentinamente desatada: ¿cómo habíamos podido vivir sin saber? Nunca abandonaremos del todo esta época: la mayoría de las tiranías continúan viviendo de mentiras, de desinformaciones sistemáticas y manifiestan un gran pudor a la hora de torturar, de apalear o de matar bajo la mirada de un periodista o de un cámara. Durante mucho tiempo todavía los grandes crímenes tendrán necesidad de secreto para poder eliminar no sólo a las personas o a los pueblos indeseables, sino el rastro mismo de su desaparición. Otro régimen sin embargo se está estableciendo hoy en día junto a éste: el reino de la sobreexposición, generador a la vez de equivalencia y de costumbre.

Existe, si así se le puede llamar, un estado esplendoroso del acontecimiento trágico, cuando surge flamante en la pantalla del televisor, y nos conmociona. Es una descarga de adrenalina que produce vértigo, que trastorna la percepción. Semejante intensidad en el horror (asesinatos, matanzas, represiones) nos arranca de nuestro sopor, nos hiere como un ultraje. Pero al punto aparecen otras tomas que disipan las anteriores: los esqueletos de Somalia, las fosas comunes de Ruanda desaparecen en un río de noticias en las que se yuxtaponen un consejo de ministros, la presentación de un nuevo modelo de automóvil, un desfile de moda. Aún no hemos acabado de celebrar unas bodas fugaces con los desaparecidos de Chile, con los niños mártires de Brasil, cuando ya otros inci-

dentes nos reclaman. Las noticias de actualidad se suceden unas a otras y se hacen así la competencia, y poco a poco la abominación que nos había trastornado se degrada en anécdota. El principio de rotación ha funcionado y por esa misma razón el desfile veloz de los dramas del planeta atenúa la atención que debemos prestar a cada uno de ellos. Sometida la información a un doble requisito de renovación y de originalidad, un espectáculo barre el anterior, el siguiente ocupa su lugar. Servidas a rachas, desvinculadas, crueldades y futilidades se suceden formando una guirnalda barroca que las nivela y las anula. Cada noche un nuevo episodio, una nueva cruzada relegan sin esfuerzo el episodio de ayer al olvido; los medios de comunicación poseen esa facultad única tanto de crear como de desgastar el acontecimiento.

La amplitud del catálogo tiene asimismo como consecuencia banalizar la representación del espanto. Si hace veinte años bastaba un spot televisado para sensibilizar las conciencias, hoy en día la afluencia de secuencias de impacto impone la escalada: no hay abyección mostrada que sobreviva o resista a la repetición. La exhibición del horror, lejos de conmovionar, favorece en especial una de nuestras pulsiones: la del «voyeurismo». La sucesión continua de imágenes con la que se nos atiborra a diario y que muestra las desgracias de los demás es ante todo pornográfica: proporciona a todos el derecho de verlo todo, nada debe escapar a la indiscreción del objetivo. (Y el derecho de injerencia óptica, el libre acceso de las cámaras a las matanzas, ha precedido el derecho de injerencia a secas.) Pero por mucho que multipliquemos hasta lo insoportable las tomas de mutilaciones, de muertes, de enfermedades, que carguemos las tintas sobre los efectos, que inventariemos con maniática aplicación todas las figuras de la atrocidad, la apatía renace al final de la desmesura. El exceso no evita la saturación, el infierno a su vez acaba siendo monótono. Y además, por si fuera poco, los medios de comunicación nos sirven a domicilio desgracias en bloque, si así puede decirse. Todos esos hambrientos, esos apestados que irrumpen en nuestros hogares, en general a la hora de las comidas, nos sobrepasan con su profusión, con su diversidad.

Parados contando sus penalidades, negros de las *townships* de Sudáfrica, kurdos perseguidos y niños prostituidos entremezclan sus voces trazando una configuración improbable. ¿Cómo concebir juntas todas esas tragedias, sin relación unas con otras?

Todas estas víctimas parecen dirigirse a nosotros en una única lengua, que es la de la conciencia, y nos lanzan un ultimátum terrible: ¡ocupaos de nosotros! Pero el efecto principal que consigue este batiburrillo de sufrimientos es el de aplastar al telespectador bajo la magnitud de la tarea. Más allá de la vergüenza y de una ligera náusea, no sabe qué hacer con unos dramas que conoce mal y cuya profusión supera sus capacidades. La copresencia inmediata de cada individuo en las desdichas de la humanidad conduce directamente a la inercia: en un mundo donde todos los pueblos parecen atacados de locura asesina y rivalizan en odios fratricidas, nuestra sensibilidad recorre un trayecto que va del horror al abatimiento. Los medios de comunicación consiguen el prodigio de agotarnos con fenómenos sobre los que no tenemos poder alguno (salvo el del talonario de cheques, que es insuficiente). Lejos de movilizar-nos, nos instalan en un ambiente de catástrofe permanente. La angustia que resulta de ello es suave en ambos sentidos de la palabra: superficial y, a fin de cuentas, agradable. Las más espantosas calamidades, en vez de alterar nuestro sosiego, lo ponen de manifiesto y realzan su valor.

La escalada del dolor

Las dos guerras mundiales, la Shoah, el Gulag, el genocidio camboyano han establecido en este siglo un terrible baremo para nuestra sensibilidad. La enormidad de esas matanzas ha disparado la escalada de la sangre a cotas difíciles de igualar, generando una perversión típicamente moderna, que es la afición por las grandes cifras. Puesto que somos varios miles de millones pululando por esta tierra, el coeficiente de injusticias se multiplica hasta alcanzar niveles propiamente fantásticos. Ahora ajustamos la cifra de muertos en función de esa inflación de varios ceros: para conmovernos, necesitamos un cen-

tenar de miles como mínimo. Por menos, zapeamos. De ahí nuestra ambivalencia frente a las matanzas: a través de un cálculo espontáneo comparamos el total de víctimas con el de las hecatombes anteriores, comprobamos con mueca escéptica si son realmente dignos de nuestra atención. ¿Macabra aritmética? Qué duda cabe. Pero a diario vamos absorbiendo a través de los medios de comunicación la idea de que el hombre es cuantificable, que es una mercancía tan corriente que se puede dilapidar sin quebranto. Por un lado, en Europa y América, valoramos en extremo la vida individual, por el otro, percibimos el planeta como un espacio superpoblado donde el hombre prolifera como una plaga. Nuestro ideal de la dignidad eminente de cada persona entra en conflicto con ese dominio y ese horror de la proliferación. ¡Allí donde el número triunfa, la moral capitula!

Y, desde 1945, la unidad de valor en materia de homicidio de masas es el genocidio: en vez de pensar que un crimen no necesita alcanzar el nivel de la exterminación para ser aborrecible, *¡lo descalificamos por no ser siquiera genocida!* Y ponemos el listón tan alto, estamos tan sedientos de aniquilamiento a gran escala que hay monstruosidades que nos pueden dejar fríos, dubitativos. Así, a lo largo de la guerra en la ex Yugoslavia, los prisioneros bosnios y croatas de los campos serbios han obtenido un suspenso: no estaban suficientemente desmejorados, demasiado gordos, aún no estaban en la piel y los huesos, sevicias insuficientes. En el tribunal del sufrimiento universal, los bosnios tienen que rehacer sus tareas. No han hecho todo lo que podían, un aprobado pelado, y aún. Con el cuento de que los campos serbios no eran Treblinka, hemos llegado a la conclusión de que no eran nada, muy delicado hemos tenido el paladar. Si por «¡Nunca más eso!» entendemos la Shoah, con las características exactas que tuvo entre 1942 y 1945, «eso», presumiblemente, jamás volverá a suceder de la misma manera, y podemos dormir tranquilos y diluir el horror de una desgracia actual en las desgracias preteritas que la relativizan. Lo que debería llenarnos de espanto nos deja de mármol, pero se trata de una impasibilidad terrible, pues cree ser profundamente humana y se enmascara de

lucidez. Nuestra clarividencia nos ciega, nuestra desconfianza desconfía de todo menos de sí misma y se blinda por exceso de recelo. Curiosa perversión, ciertamente: ¡el recuerdo del mal, en vez de sensibilizarnos ante la injusticia, estimula nuestra indiferencia al respecto!

La imagen impotente

Por lo tanto, ya no es verdad que una imagen pueda fulminar un ejército, hacer vacilar una dictadura, derrocar un régimen totalitario, y es inútil reclamar más fotos, más películas puesto que su profusión no hace más que estimular *nuestra tolerancia a lo intolerable*.¹ Ingerimos tales dosis de dramas cotidianos que perdemos todas nuestras facultades de rebelión o de discernimiento. Ese cómodo mito según el cual sólo lo que ha sido filmado adquiere existencia –lo demás vegetaría en el estado de «muerte catódica»– olvida que el objetivo transforma a su vez el objeto en ficción. Desde Timisoara y la guerra del Golfo, la fotografía ha entrado a su vez en la era de la sospecha: retoques y montajes pueden falsificar el más conmovedor de los clichés, y aquella época en la que había «una carga moral en cada travelling» (Jean-Luc Godard) hace tiempo que pasó a la historia. Los medios de difusión masivos de la información han trastocado las categorías de lo verdadero y de lo falso: la verdad desaparece en beneficio de la credibilidad, y hasta el directo, lo instantáneo pueden ser objeto de una manipulación. Es una ingenuidad pensar que el ver pueda distribuirse en saber y en deber: esta idea, heredera del optimismo pedagógico del siglo XIX, atribuye únicamente a la ignorancia la totalidad de los males que aquejan a las sociedades. Un velo oscurece las mentes: que lo levanten y los prejuicios caerán, los hombres se movilizarán instantánea-

1. Es la tesis defendida por ejemplo por Bernard Kouchner: «Sin imagen no hay indignación: la desgracia sólo se abate sobre los desgraciados. La mano de las ayudas y de las fraternidades no puede tenderse hacia ellos. El enemigo esencial de las dictaduras y de los subdesarrollos sigue siendo la fotografía y sus consecuencias. Aceptémosla sin resignarnos a ella: es la ley del alboroto. Utilicémosla» (*Le Malheur des autres*, Paris, Odile Jacob, pág. 194).

mente unos por otros. Si los obreros, decía ya Rosa Luxemburg, conocieran verdaderamente su condición, se suicidarían en masa o se sublevarían sin tardanza. Todo el esfuerzo de los revolucionarios consistía pues en rasgar el velo de las tinieblas de la ideología para acelerar la toma de conciencia.

Pero hace tiempo que la mirada ya no obliga, sobre todo la mirada distraída del telespectador. El ojo no tiene ningún poder de penetración particular, y aunque hayamos perdido la coartada del desconocimiento que era la de nuestros padres, hemos conseguido a cambio otra más temible todavía: la del «conocimiento inútil» (Jean-François Revel), la de la información vana. Un pueblo deja de ser inocente cuando es ilustrado, así reza el credo democrático. Pero lo que sabemos, y más con un conocimiento a menudo vago y confuso, muy pocas veces se convierte en lo que podemos. La imagen ni miente ni dice la verdad, desfila: mantiene a distancia, la pantalla hace pantalla y el universo puede penetrar en nuestra vida sin influir en ella. Tal vez haya llegado la hora de reconocer lo siguiente: los medios de comunicación (y sobre todo la televisión) tienen un poder limitado; su influencia sobre los acontecimientos es relativa. Contrariamente al narcisismo que cultivan espontáneamente, no pueden resolver las grandes cuestiones ni desencadenar movilizaciones masivas, y siempre acaban dejándonos informados e impotentes a la vez. ¿En qué condiciones es eficaz una imagen? Cuando cristaliza un sentimiento difuso en la opinión pública, cuando confirma un prejuicio: durante la guerra del Vietnam, una única foto, la de una chiquilla vietnamita corriendo desnuda bajo las bombas, aterrada (Huyng Cong Ut, 1972), ocasionó más estragos que los reportajes anteriores y reafirmó a los americanos en su desgana para proseguir el conflicto. Una imagen funciona cuando anticipa y justifica una decisión política, cuando acompaña una acción concreta, cuando está reducida al estado de medio (eventualmente falsificable con fines propagandísticos). De lo contrario, carece de todo valor de adoc-trinamiento y su función se reduce a la mera contemplación. Tenemos pues que limitar «el efecto CNN» a sus justas proporciones: las instantáneas insoportables no provocan las de-

cisiones históricas, sino que son las decisiones políticas las que otorgan a algunos clichés un carácter histórico. El bombardeo del mercado de Sarajevo en febrero de 1994 no desencadenó la réplica occidental, sólo reafirmó la determinación, particularmente la francesa, de poner término (provisionalmente) a las condiciones más espantosas del sitio de la ciudad. Resumiendo, la televisión es el mejor antídoto ante el poder de movilización de sus propias imágenes, y los mensajes más apocalípticos, cuando se transmiten tal cual, sin prolongación en la realidad, se vuelven perfectamente digeribles y compatibles con una vida de hombre normal.

«Lo que fue único entre 1940 y 1945», dice Emmanuel Levinas, «fue el abandono.» El que padecen hoy en día los pueblos mártires del planeta es indicativo de otro desastre: ahora el conocimiento de un crimen contra la humanidad que acontece ante nuestros ojos nos deja dubitativos. El extraordinario progreso registrado en la difusión de las noticias, los numerosos testimonios de las organizaciones internacionales o humanitarias nos inundan de datos que paralizan nuestra comprensión y que, sobre todo, hacen retroceder el umbral de lo soportable. Con la guerra del Líbano se inició sin duda *esta coexistencia pacífica con el horror*; se prolongó con Sarajevo, cuyo bombardeo cotidiano muy pronto se integró en el runrún de la actualidad; con Ruanda llegó la apoteosis. Un genocidio tuvo lugar ante la mirada del mundo entero sin despertar más que una especie de pasmo de desolado estupor (al menos durante más de dos meses, tiempo suficiente para que los asesinos concluyeran su trabajo). Se trata en este caso de un *abandono a plena luz del día*, y precisamente el ser demasiado ostensible convierte a esa barbarie en inoperante. Hasta ese punto llega la corrupción específica del espectador ahito: la indignación se va diluyendo a medida que es solicitada, lo peor se vuelve corriente, la indiferencia nunca depende de la información, que desactiva por sí misma los acontecimientos que nos revela. Y denunciar el olvido de los dramas que quedan ocultos por la palabrería cotidiana se ha convertido ya en un tópico mediático. Pero esta denuncia forma parte a su vez del olvido, lo consagra.

Así pues, no hace ninguna falta salir huyendo, cerrar el periódico o apagar el televisor: aguantamos el horror como otros el alcohol. El mundo que había asistido mudo a la exterminación de los judíos y de los gitanos asiste ahora elocuente a la de otros pueblos. En el límite, una dictadura un poco al tanto de nuestras mentalidades podría llevar a cabo sus propósitos, de liquidación con total impudicia y exhibir sus fechorías a la vista y conocimiento de todos: la franqueza total sería una solución menos costosa que la mentira. Cincuenta años después de Auschwitz, tal vez estemos entrando en la era del genocidio banalizado (por descontado, siempre y cuando afecte a pueblos «marginales» con respecto a la historia con mayúscula, siempre y cuando se actúe deprisa, en unos pocos meses). Cosa que es todavía peor, pues esas «soluciones finales», por muy primitivas y perpetradas a machetazos y bastonazos que sean, se llevarán a cabo a plena luz del día y con nuestro consentimiento tácito (sobre todo si, como en Ruanda, los asesinos son nuestros aliados). Mostrarlo todo, exhibirlo todo, exponerlo todo: no hay mejor manera de inmunizarnos contra las calamidades de las que nos informan los medios de comunicación.

Las intermitencias del corazón

De ahí nuestro cansancio recurrente respecto a las catástrofes que siembran el planeta de luto: no es el del salvador agotado por la inmensidad de sus esfuerzos sino el del espectador hastiado por las mismas y sempiternas imágenes. ¿Cómo sentirnos responsables de dramas que se sitúan a miles de kilómetros de nuestros hogares y a los que sólo nos vincula una serie causal infinitamente tenue? No es que nada conmueva los corazones, en cierto sentido todo los conmueve, y también cualquier cosa: una matanza en Burundi, una hambruna en Etiopía, unos perros sometidos a vivisección en un laboratorio y asimismo el nacimiento de unos quintillizos en una clínica. Nuestra atención por los parias de la tierra es tan intensa como instantánea: un buen sollozo inmediatamente barrido por otro. Son imperativos volátiles que no ordenan nada pre-

ciso, una sentimentalidad epidérmica que se inflama por las causas más dispares. Este torbellino de infortunios que afluyen en tropel tiene algo de inhumano en su movimiento mismo: no deja nada estable tras de sí y no provoca más que breves sacudidas nerviosas. He aquí la compasión, esa facultad eminentemente moderna de padecer con los desdichados, sometida a la ley más cambiante: la del capricho.¹ Estamos empezando a estar tan cerca de todas las tragedias del mundo que nos falta distancia para verlas: estamos tan cerca de los demás que ya no tenemos prójimos. Y comunicamos con unos reflejos que se deslizan delante nuestro. *Por este motivo nuestra preocupación por los demás está sometida al régimen de la versatilidad.* ¿Qué es lo que hace que una causa movi-lice a la opinión, le sirva de revulsivo? ¡Misterio! Los criterios de atracción y de antipatía se multiplican y sólo siguen una regla: la de las intermitencias del corazón regido por el ritmo galopante de las noticias. Para que nos guste no basta con que nos haga sufrir: falta todavía ese no sé qué que nos estremece el alma. Sólo reaccionamos caprichosa, volublemente: toda Europa derramó más lágrimas en agosto de 1993 por Irma, aquella chiquilla de Sarajevo herida por la metralla, que por todas las víctimas anteriores de la guerra. Pero del mismo modo que nos apasionamos por su caso, luego lo olvidamos. Las imágenes en efecto trastocan las opiniones, pero diez veces seguidas: y los mismos que exigían una intervención inmediata en Somalia en 1993 a la vista de los cuerpos destrozados de los niños, reclamaban al poco la repatriación del contingente norteamericano nada más producirse las pri-

1. La igualdad, dice Tocqueville, es lo que vuelve sensible a los dolores de los demás y hace que en los siglos democráticos cada individuo manifieste una compasión general por todos los miembros de la especie humana. «Cuando los cronistas de la Edad Media, que por su nacimiento o por sus hábitos pertenecían todos a la aristocracia, relatan el final trágico de un noble, todo son dolores infinitos; mientras que, en cambio, cuentan de un tirón y sin pestañear la matanza y las torturas de la gente del pueblo» (*De la démocratie en Amérique*, París, Folio, Gallimard, *op. cit.*, tomo II, pág. 231) (*La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1993). Los periodistas llaman «kilómetro sentimental» a la ley según la cual nuestro interés por los demás es inversamente proporcional a la distancia que nos separa de ellos: un muerto en casa es un drama, diez mil allende los mares una anécdota.

meras bajas. Nunca mejor dicho, citando a Mandeville: «Tan pronto unas futezas nos llenan de horror como consideramos las mayores enormidades con indiferencia.»¹ La compasión se degrada en una difusa piedad que engloba a todos los desdichados en una misma ternura. La televisión, que acerca a los que están lejos, los vuelve a alejar sumergiéndolos en una misma generalidad. De este modo hemos pasado, en materia de información, de una lógica de la restricción (e incluso de la censura) a una lógica de la saturación. La razón de que las desdichas de los demás se vuelvan banales estriba en que las conocemos demasiado bien, en que en cierto modo son demasiado previsibles. Han dejado de ser estremecedoras puesto que ya no son silenciadas: estamos asfixiados por un exceso de investigaciones, de cifras, de gritos de alarma. Y los patéticos llamamientos para que despertemos producen una especie de insensibilidad redoblada, acolchada, fruto de la saturación y no de la carencia, o más bien una sensibilidad intermitente que se entreabre a veces por efecto de unas rachas de emoción efímera para volverse a cerrar más aún si cabe a continuación.

LA UBICUIDAD O LA AMISTAD

La voluntad de ser responsable tropieza siempre con dos obstáculos: la suficiencia y la bulimia. Bien es verdad que en primer lugar hay que responder de lo que depende de uno, que la culpa de un drama recae primero sobre aquellos que hubieran podido evitarlo, que se trata de una responsabilidad circunscrita pero total dentro de esos límites. El deber compete a los que están más cerca antes de recaer en los que están más lejos, y no se nos pueden imputar todas las desgracias del planeta. Pero la responsabilidad no puede declararse satisfecha con esta delimitación: implica también una obligación de cada hombre para con

1. Bernard de Mandeville, *La Fable des abeilles*, Paris, Vrin, 1974, pág. 135.

todos los hombres, un sentimiento de copertenencia a la misma especie. Así, surge una exigencia absoluta: por mucho que ignore los dramas del mundo, las injusticias cometidas contra otros humanos me conciernen, no puedo declararme indiferente a su suerte, sus heridas se me imponen como si fueran mis propias heridas.

Sin embargo, a su vez la solidaridad universal está amenazada por el irenismo y la desencarnación. Se pretende sin contenido, sin límites, sin fronteras, como un amor perfecto flotando en el cielo. Pero no podemos abrazar todas las causas y a la vez no interesarnos por ninguna. A aquellos que cuando nos preocupamos por Bosnia, Ruanda o Armenia nos instan para que no olvidemos Afganistán, Angola o Abjasia, hay que contestarles que esas mil razones para indignarse se convierten en mil razones para desmovilizarse; que emplazándonos a no preferir ningún combate a otro nos están incitando a un compromiso en todos los frentes que es el *súmmum* de la falta de compromiso. Una solidaridad que se solidariza en general apoya con el mismo entusiasmo las causas más dispares. Es una fidelidad puramente rutinaria a las figuras del exterior: los albaneses, los tibetanos, los kurdos se van sucediendo en la silla de las víctimas, es un rito concebido por adelantado para figurantes diversos. Y los mismos que apoyan a los bosnios en diciembre sostienen a los tutsis en julio, como defenderán a los demócratas argelinos seis meses más tarde. La atención que prestamos al mundo depende del ritmo trepidante de las noticias, pasa rápida y superficialmente sobre todos los puntos calientes del planeta. En esa mano tendida se presiente ya la retractación; esta solidaridad pavloviana sólo presta auxilio para replegarse mejor, y muere de no elegir nada.

Es cuando somos hermanos de todos cuando se establece la mayor frialdad entre los hombres. El imprescindible reparto de las tareas nos obliga a vivir la idea de fraternidad a través de la amistad, a renunciar a la ubicuidad de los apoyos y de la ayuda mutua. Sólo soy amigo de los hombres si establezco unos lazos más estrechos con algunos en

detrimiento de los otros: lo que impide amarlos a todos es también lo que permite socorrer a unos cuantos. La parcialidad desmiente el altruismo que no obstante la presupone puesto que es su condición contradictoriamente vital. Es como si, para ser efectiva, la responsabilidad tuviera que elegir un campo de fraternidad limitado y una geografía propia, que no depende de la distancia, sin la cual sigue siendo indeterminada, es decir ciega. Este recorte no es sólo un elemento limitador; es nuestro punto de inserción en el mundo, su impedimento y su instrumento a la vez. Otros hombres sin duda reclaman nuestra asistencia; pero, como seres limitados que somos, no podemos entregarnos a todos, tenemos que privilegiar la permanencia y la fidelidad.

El universalismo, no obstante, corroe como un remordimiento esta filantropía parcial. Aun una vez descubiertos los viajeros de comercio del compromiso planetario, la preferencia exclusiva por una lucha no tarda en poner de manifiesto su estrechez. Requerida para prestar simultáneamente su atención a los hombres en particular y a la humanidad en general, la acción no puede responder a todas las expectativas ni acabar con todos los sufrimientos, como tampoco aplacar todos los llantos. Eso es lo que hace que la responsabilidad sea aborrecible y trágica: con ella la misión no tiene fin; hagamos lo que hagamos, nunca conseguiremos saldar nuestra deuda con la desdicha de los demás. Y seguimos oscilando, como un péndulo, entre la simpatía universal y la encarnación restrictiva.

La Gran Cuchara

Sería un error sin embargo atribuir esa dureza a no se sabe qué mal uso de los medios de comunicación, contaminados por el espíritu partidista, los perjuicios del espectáculo, los abusos del directo y la dictadura de la distracción. El mal es más profundo y forma parte de la *ubris* democrática: la

mera voluntad de estar informado de todo ya es un disparate. Pues la información exige de cada uno de nosotros que vivamos potencialmente toda la historia presente como un drama que nos afecte personalmente. Y no se puede pedir diariamente al ciudadano lambda que se trague a grandes cucharadas el conjunto de las noticias del planeta sin provocarle una saludable reacción de rechazo, no se le puede exigir que lleve él solo sobre sus espaldas el peso de la humanidad doliente. En eso consiste el absurdo terriblemente monótono de los medios de comunicación: sumergiéndonos sin cesar bajo una marea cada vez mayor de datos, a todas horas, en oleadas continuas, exceden nuestra capacidad de absorción. Nuestra atención no es capaz de soportar un ritmo semejante: aguanta hasta que se descuelga por razones de salubridad intelectual. Replegarse, retirarse, significa para empezar preocuparse por no perder de vista el sentido de las cosas frente a una avalancha sin pies ni cabeza. Gracias a los medios de comunicación nos sentimos abrumados por un deber sin límites que sólo se puede resolver mediante una dimisión sin fronteras.

Incitándonos a considerar la Tierra como una aldea global única cuyos habitantes nos serían tan familiares como nuestros vecinos de escalera, los medios de comunicación nos imponen una especie de preocupación cotidiana e insensata por el planeta. Esa expansión inaudita de la conciencia es como una hemorragia: sintonizar con el planeta, ser un ciudadano informado capaz de emitir un juicio sobre los sucesos de la época es una labor que requiere una dedicación a jornada completa. ¿Se tiene en cuenta el trabajo que representa la lectura diaria de uno o varios periódicos, sin olvidar la escucha atenta de por lo menos un boletín de noticias radiado o televisado? Indudablemente, la prensa escrita, porque exige esfuerzo y paciencia para ser leída, frena el efecto de aturdimiento óptico propio de la pantalla de televisión. No obstante, el mejor periódico, lejos de ser la oración de la mañana, como pensaba Hegel, es en primer lugar el laboratorio de la dispersión que nos obliga a tragarnos un sinfín de cosas que están en las antípodas de nuestras preocupaciones: sucumbimos bajo el peso de una monstruosa enciclopedia del

instante presente tan hinchada como irrisoria.¹ (Tanto más cuanto que la prensa escrita también puede ahogar al lector bajo toneladas de papel, multiplicar informes y encuestas interminables, caer en la grafomanía.)

El sobrevuelo o la selección

Imposible, impensable, por supuesto, prescindir de los medios de comunicación, convertidos en el oxígeno del *homo democraticus*: sus informaciones son imprescindibles para nuestra comprensión del presente. Pero para integrar las noticias del día hay que empezar por olvidar las de la víspera. Y el entusiasmo que manifestamos a la hora de recorrer un diario o un semanario pronto queda reemplazado por una sensación de agobio: la tarea no tiene fin y cuesta seguir la cadencia de los hechos, mantener la cabeza fuera del agua. Al contrario del libro, objeto cerrado, limitado, máquina de resistir el tiempo cuya concisión nos permite acceder a verdades esenciales, el periódico, independientemente de los talentos desplegados en él, es una palabra sin resuello, que caduca en cuanto ha sido enunciada. Los periodistas inmolan cada día a una diosa tan intransigente como caprichosa, la actualidad, que los persigue y los obliga a acelerar, a acosarla sin tregua ni descanso. (Sería interesante al respecto hacer un recuento en los medios de comunicación de los registros más propiamente literarios, grandes reportajes, columnas, artículos de fondo, editoriales que resultan de otra inspiración y cuya calidad, a veces excepcional, frena esa sensación de desgaste. Pues el periódico pretende durar aunque no sea más que un galimatías ilegible al cabo de veinticuatro horas.) Rutinante de miles de nombres, de cifras y de aventuras tan arbitrarias como cambiantes, la actualidad es un abismo sin fondo, un despilfarro colosal. Esa masa gigantesca que es ya el resultado de una selección en las redacciones se desmo-

1. El escritor polaco de ciencia ficción Stanislas Lem imaginó un libro monstruoso que narraría un único minuto de la humanidad en todos los campos, *Bibliothèque du XX^e siècle*, París, Seuil, 1989.

rona al acumularse. El tamaño reducido del libro es garantía de enriquecimiento, mientras que la apertura del periódico deja una impresión de fragmentación y de vacuidad. Incapaces de conciliar la inteligibilidad de lo real con el respeto a su complejidad, estamos menos *desinformados que desorientados* y corremos tras un mundo en estado de transformación perpetua (sobre todo desde la caída del comunismo).¹ Treinta minutos, una o dos horas para el planeta, es demasiado y demasiado poco a la vez. Estos compendios cotidianos nos ofrecen unas síntesis tan definitivas como vanas. Allí donde hasta los mismísimos expertos confiesan estar en un apuro y se equivocan a menudo, ¿cómo pedir a un individuo cualquiera que resuelva, que influya en la política? Ni siquiera un ciudadano modelo que dispusiera de prolongados momentos de ocio y que analizara la prensa con la minuciosidad de un entomólogo podría hacerse más que una muy pequeña idea de las convulsiones que sacuden la época; incluso el periódico más objetivo, más pedagógico nos obligaría a filtrar las noticias, a «hacer nuestra selección» en el inmenso laberinto de los acontecimientos. La amplitud de lo que no alcanzamos a comprender crece a medida que aprendemos, y al cabo de este esfuerzo salimos aquejados por una ignorancia terriblemente docta.

¿Por qué ponerse al corriente del estado del mundo? Por elemental cortesía hacia los demás, pues la cortesía es ya una «pequeña política» (Leo Strauss), porque como cohabitante de la ciudad, me debo también a mis contemporáneos. Pero, a través de la información, la humanidad entera en tanto que persona colectiva se hace consciente de sus vilezas. Los medios de comunicación son pues portadores de una moral heroica y nos abruman con una culpabilidad tan agobiante como abstracta: ante todas las bajezas del mundo que presen-

1. «Cuando la URSS se desmoronó, nosotros, los americanos, perdimos algo más que un enemigo. Perdimos a un colaborador en la búsqueda del sentido» (Richard Cohen, *International Herald Tribune*, 27 de octubre de 1993). Sobre el hecho que la democracia puede morir por haber triunfado y su deber de crearse los enemigos que van a revitalizarla, remito a mi libro *La Mélancolie Démocratique*, Paris, Seuil, 1990.

ciamos cada día en directo, hagamos lo que hagamos, nunca cumpliremos del todo con la solidaridad esencial que nos une a nuestro prójimo. ¿Cómo velar por lo que haga un hermano cuando se pertenece a una familia tan numerosa y turbulenta? Sencillamente, zapeando. Bebemos a diario, a través de la pantalla de televisión o de la página del periódico, el vino de la fraternidad, pero se trata de una embriaguez superficial de la que resulta una resaca monumental. Esta solidaridad proliferante tiene la impresión de ir a morir de una indigestión de sufrimientos: se trata a lo sumo de una crisis de aerofagia, pues nunca hemos estado en contacto con seres de carne y hueso: todo puede afectarnos pues nada llega a alcanzarnos. Si el hecho de vivir en un universo «más presente para sí mismo en todas sus partes de lo que lo ha sido nunca» (Maurice Merleau-Ponty) nos priva de una despreocupación total, nos liberamos de nuestra carga reduciéndola a un espectáculo. ¡Sangramos mucho, pero, como en los cuentos, nuestras heridas se cierran al instante! Una vez más este caparazón es imprescindible: la técnica mediática y su «visibilidad» universal neutralizan la idea de responsabilidad dilatándola a las dimensiones del planeta.

A partir de ahí oscilamos entre dos callejones sin salida: o nos dejamos llevar por el frenesí electrónico y sus *shows* cotidianos, nos emborrachamos con una inflación de desgracias en directo, siguiendo un curioso carnaval de compasión y de desapego, o nos concentramos en algunos temas candentes arriesgándonos a descartar otros de forma arbitraria, nos ceñimos a un doble proceso de reducción de la velocidad y de enrarecimiento. Terrible dilema el del amor que todo lo abarca y nada retiene o el de la encarnación que se limita a uno o dos ámbitos y no quiere saber nada del resto. Ser humano en la actualidad significa escoger entre dos tipos de inhumanidades: la del sobrevuelo y la de la selección. Pues comprometerse es siempre excluir, practicar el olvido respecto a otras causas que ignoramos deliberadamente. Y lo que es válido en un plano individual vale para la ONU, que, desbordada por sus cometidos desde el final de la guerra fría, jerarquiza a su vez sus intervenciones, omite púdicamente

ciertas zonas o poblaciones siniestradas al amparo de un discurso oficialmente universalista.

EL AMOR AL INDIGENTE

La trascendencia de la víctima

Nuestra época se pretende benévola para los indigentes: no cesa de ponerlos en un pedestal, de recordar el escándalo de su pobreza a los que nadan en la opulencia, de exaltar a los héroes del sacrificio. Hasta el punto que ya no se habla de opinión sino de afectividad pública, como si nuestros conciudadanos no fueran más que una cohorte de Buenos Samaritanos con el corazón rebosante de amor por sus hermanos afligidos. Sobre la ruina de los grandes proyectos políticos florece una palabra caritativa que lo baña todo en una especie de amabilidad irreprimible. ¿Qué princesa, actriz, *top-model* no tiene sus indios, sus kurdos, sus sin hogar, sus osos panda o sus ballenas, como si cada cual anduviera hurgando en el pozo inmenso del infortunio para hacerse con su cosecha propia de fetiches? Ligas, fundaciones e instituciones proliferan: todo lo que provoca sufrimiento genera algún comité encargado de combatirlo. Hasta las revistas rebosan de concursos de beneficencia en los que los lectores tienen que elegir y recompensar a los hombres y mujeres más serviciales. No hay gran empresario, cantante o actor que no apadrine una asociación contra el cáncer, el sida, la miopatía o que no preste su nombre para coleccionar fondos para el Sahel o Bangladesh. ¿Qué es una estrella en la actualidad? Una Madre Teresa que se dedicara al cine, o que hiciera sus pinitos en la canción.¹ Todas esas criaturas sublimes no tienen más que un sueño: ¡convertirse en santas! Esta plusvalía del corazón parece una baza imprescindible en cualquier carrera artística: hay

1. Gina Lollobrigida, en *Paris-Match*, 4 de mayo de 1993: «Comparto la lucha de la Madre Teresa y ayudo a mi manera.» La principal fotografía difundida el día de la muerte de Audrey Hepburn era una en la que se veía a la actriz visitando a unos niños en Somalia.

que mostrar que «se tiene corazón» y, en el transcurso de una gira o de una serie de galas siempre hay que rodearse de minusválidos o pobres que, por contraste, realzan al propio personaje. Se trata de una especie de ostentación al revés en la que se mantiene *mezza voce* la obsesión por la imagen: la nobleza de una causa ha de repercutir sobre su promotor. En los años cincuenta triunfaban los grandes «héroes del consumo» (Jean Baudrillard), consumados despilfarradores que llevaban un tren de vida excesivo en el que predominaba el gasto, el lujo y la desmesura. En nuestros días son los héroes de la compasión quienes están en la cresta de la ola y quienes suscitan ardientes simpatías por su compromiso en favor de los desheredados.

Sin embargo no nos precipitemos menospreciando esos juegos malabares o considerándolos una mera maniobra publicitaria. Felicitémonos por el contrario de que en un remoto recoveco de su mente el hombre contemporáneo todavía pueda levantar un pequeño altar a la generosidad, alegrémonos de que exista, incluso tenue, incluso caricaturesco, un vínculo con los desposeídos. La sociedad resultaría inhabitable sin esta multitud de pequeños gestos de ayuda mutua y de amistad que impulsan a la gente a echarse una mano al nivel más cotidiano. El que cada vez haya más ciudadanos dispuestos a socorrer a sus compatriotas necesitados sin esperar los subsidios del Estado constituye el anverso positivo de la crisis.¹ Que unas personas famosas o ricas dediquen una parte de su tiempo a los indigentes no tiene por qué chocar: es una forma de agradecer a la suerte los favores recibidos: más vale un poco de generosidad, aunque sea por vanidad, que ninguna. No hay que considerar esta afición por la desgracia únicamente como un efecto del esnobismo o como una estrategia de mercadotecnia. Indudablemente, hoy en día los parias de la tierra ya no son portadores de un mensaje mesiánico cuyo objetivo consistiría en reconciliar a la humanidad consigo misma. Pero nuestra época, frívola y feroz, continúa a su manera estrepitosa celebrando la trascendencia de la víctima, reconociendo en su

1. *Le Monde* dedicó a estos «Aventureros de la generosidad» una interesante serie de artículos bajo la dirección de Danielle Rouard (agosto de 1993).

decadencia el rostro del escándalo y del misterio. Ya no consideramos la indigencia o la enfermedad como fatalidades o castigos merecidos, ya no creemos en el valor edificante del dolor, que es una plaga que hay que destruir o atenuar, ya no pensamos como Bernanos que «los pobres salvarán el mundo (...) sin quererlo (...) a su pesar».¹ Pues la degradación de un ser humano me incumbe, en todos los sentidos de la palabra: su indigencia, en cuanto tomo conciencia de ella, se convierte en mi ley, compromete mi responsabilidad. Su sufrimiento hace las veces de requerimiento, desentenderse sería una vergüenza. En la ofensa que se le hace a otro, mi propia humanidad queda maltrecha. Mejor aún: si lo humanitario representa un progreso respecto a la caridad es porque, en vez de reservar su solicitud exclusivamente para el entorno inmediato, manifiesta una preocupación potencial por el género humano en su conjunto y proclama que los otros son en todas partes mi prójimo, aunque estén lejos de donde yo me encuentre. Por muy problemático que sea, este cambio es capital.

Esta cuasi divinidad del débil, que aún persiste hoy en día, esta gloria oscura fruto del ultraje impide que poco a poco vayamos conformando nuestro siglo, que se acabe con la era victoriana, tan dura con los menesterosos. Este interés por los desposeídos, que Nietzsche consideraba la peor herencia de la moral de los esclavos, es decir del cristianismo, culpable en su opinión de haber divinizado a la víctima, nosotros por el contrario sabemos que constituye el patrimonio y el orgullo de la civilización.²

1. Citado in Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres*, Paris, Fayard, 1990, pág. 363.

2. Karl Jaspers transforma esta inversión de los valores, esta ruptura con las normas vigentes en el privilegio de la enseñanza de Cristo, aquel que abrió una patria a los sin patria. «Puesto que Jesús se sitúa en el lindero extremo del mundo, porque es la excepción, tiene una posibilidad todo lo que, según los criterios del mundo, es considerado como vil, imperfecto y feo, todo lo que es rechazado y excluido del orden admitido, la posibilidad otorgada al hombre como tal en cualquier condición» (*Les Grands Philosophes*, Paris, Presse-Pocket, 1956, tomo I, pág., 280) (*Grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993). ¿Cómo no citar asimismo la obra de René Girard, el anti-Nietzsche por antonomasia, cuya relectura tan ilustrativa de la Biblia y de los Evangelios abre sobre el mundo contemporáneo unas perspectivas apasionantes, aunque Girard no ofrezca más solución que el salto absoluto, la conversión religiosa?

LA LOCURA DE LAS MARATONES TELEVISIVAS

La maratón televisiva es la escenificación de una generosidad histórica. Aunque el pretexto lo constituyan los niños que padecen enfermedades genéticas (o los que padecen el sida), los héroes son los propios donantes y la sociedad entera se aplaude a sí misma a través de sus liberalidades. El espectáculo obedece al doble principio de la exageración y de la celeridad: decir que se tiene la sonrisa en la boca es quedarse corto, se manifiesta un buen humor, una jovialidad sorprendentes habida cuenta de que no hay tiempo que perder. Este Yom Kippur de los buenos sentimientos que ha de compensar en dos días un año de egoísmo tiene algo de maratón y de feria a la vez. Ahí la bondad debe exhibirse, proclamarse; pasó a la historia aquella noción arcaica de una caridad de la penumbra y de la discreción. Hay que desgañitarse, entusiasmarse ruidosamente en una lid donde ciudades, municipios, colegios, colectividades y hospitales rivalizan por ver quién extiende el cheque de mayor importe. El verdadero placer estriba en competir, en hacer público el gesto más insignificante. Todo es cuestión de ritmo, de emulación: se trata de que no decaiga, de que no haya tiempos muertos, de mantener una presión constante (tanto más cuanto que cualquiera de nosotros podría algún día beneficiarse de los efectos de la investigación que se habrá llevado a cabo). El envite, cosechar un importe total superior al de años anteriores, explica el suspense y la energía desplegada. Las centralitas están saturadas, los récords se muestran en pantallas gigantes. Pero firmar cheques, coleccionar dinero no basta. Se trata de representar la caridad a través de un esfuerzo sobrehumano. Por contraste con los minusválidos, la gente se lanza de forma exageradamente hiperbólica a una orgía de proezas inútiles: treinta horas seguidas de tenis, de baloncesto, de rock sin descanso, escalada en solitario de la Torre Eiffel, los hombres del GIGN descendiendo en rápel, cabeza abajo, por la fachada de una Casa de la Radio, los bomberos de Marsella simulando desde lo alto de

un campanario el rescate de una joven vestida de novia. En 1993 unos abogados de Lille organizaron el alegato más largo de los anales judiciales (24 horas), en Soissons un ciclista batió el récord del mundo de bicicleta estática al recorrer 800 kilómetros en menos de 20 horas. En Arles, un charcutero fabricó el mayor salchichón del mundo, 75 kilos, etc. Creíamos hallarnos en los Evangelios, y nos encontramos en el Libro Guinness de los récords. ¿Qué relación hay entre estas proezas y la miopatía? Ninguna: lo esencial es pasar un mal rato y que se note. En el plató, hasta los presentadores parecen enfermos del baile de San Vito: los hay que brincan cuando anuncian los resultados, todos patalean, chillan, ríen a mandíbula batiente y toman por testigos de la euforia a los pocos niños que han sido traídos en sillas de ruedas.

De hecho, esta necesidad de movilidad es una especie de comprobación mediante lo absurdo: cuanto más impedidos están los enfermos, más saltan, corren, escalan, pedalean los benefactores, como si quisieran asegurarse de su perfecto estado de salud. ¿Cómo no íbamos a querer a esos pequeños minusválidos? Infunden ingenuidad en la nación, son las víctimas expiatorias sobre las que restaurar la armonía de la comunidad. Si las enfermedades genéticas no existieran habría que inventarlas para brindarnos la ocasión de montar maratones televisivas y experimentar durante dos días ese gran arrebató colectivo. Pues el caso es que funciona: y tan importante es el efecto de arrastre que, en 48 horas, todo un país se dota de los medios para hacer progresar la ciencia en un punto concreto. Mezcla de obscenidad y de eficacia, de farsa y de fe, la maratón televisiva resume todas nuestras ambivalencias hacia las víctimas: las compadecemos sinceramente, pero las necesitamos para amarnos y redimirnos a través de sus padecimientos. Por último, a contrapelo de la antigua e ingrata filantropía, inicia una nueva forma de caridad entretenida que mezcla juego, proeza y competición. Dos morales se fusionan en las maratones: la utilitarista y la lúdica. ¡Ser bueno se convierte en algo provechoso y divertido a la vez!

El dolor farsante

¿Qué caracteriza al 'desheredado en nuestras sociedades? Que no se lo ve, o mejor dicho, que se percibe demasiado bien su decadencia para mirarle a la cara. A su indigencia material el desdichado tiene que añadir la desgracia de la exclusión, es literalmente transparente, camina en pleno día como si fuera de noche. Posee todos los rasgos de un individuo en negativo: no propietario, no ciudadano, sin intimidad, «en estado de carencia de semejante» (Philippe Sassier), ha caído fuera de la comunidad de los hombres: que la pobreza comience de nuevo a ser visible en nuestras grandes urbes, que se exhiba otra vez como una llaga repulsiva no hace más que confirmar el fenómeno. En el indigente sólo se percibe la indigencia, no al hombre. Por lo tanto no hay generosidad que no empiece por devolver a los menesterosos una identidad y un rostro humano, que no seleccione entre la masa de los desheredados unos cuantos ejemplares representativos. De este modo la estrella (o el benefactor) presta su nombre a quien no lo tiene, obliga a las miradas a posarse sobre él. El proceso puede resultar chocante pero la miseria sigue necesitando un escenario para despertar piedad.

Ya desde de la Edad Media ha existido una industria de la mendicidad basada en la fabricación (o la imitación) de los chancros y las úlceras y que persiste en la actualidad en muchos países pobres (se amputa, por ejemplo, al niño más débil de la familia para que se vuelva útil y vaya a mendigar). Esta exhibición del cuerpo torturado es el último, el atroz recurso de aquellos que deben mutilarse para sobrevivir. A un nivel menos dramático, el mismo esquema es el que obliga, por ejemplo, a los mendigos del metro de París que van recorriendo los vagones del convoy para ver si consiguen alguna moneda, a tratar de impresionar a los pasajeros con un breve y contundente relato de sus miserias. Para no aburrir a los viajeros ya bombardeados con mil historias todas semejantes, hay que venderse con elocuencia, adoptar una expresión contrita, poner mucho empeño, incidir en la payasada si es necesario. Y siempre es la misma lógica la que impone a los pueblos y mi-

norías aplastados *representar su desamparo* y, en general, exagerar para llamar la atención. Poco o mucho, hay que convertirse en actor del propio mal, hacer que exista la propia pena para los demás. ¡El buen menesteroso no tiene que sufrir demasiado, pues entonces repugna, pero sí lo suficiente para despertar el interés! Peor para él si su dolencia no es evidente y por ello decepciona nuestra intención de hacer el bien. ¡Demuéstreme su desesperación! El verbo del oprimido no sólo es pobre, sino que choca con la competencia de los demás oprimidos, que también están deseando hacerse oír. En las sala de espera de la conciencia mundial, millones de afligidos se piso-tean y empujan con la esperanza de que serán oídos y auxiliados. De ahí también, como hemos visto, el prestigio aterrador de que goza el término genocidio y la captación de la que es objeto, en peligro de devaluación a fuerza de ser invocado sin ton ni son.

Del mismo modo, la función de los grandes espectáculos mediáticos de la caridad consiste en sacar a los desfavorecidos de las tinieblas del anonimato y en mostrar modelos de valentía, de civismo, de bondad en principio accesibles para cualquiera. Para ser visto y oído, para despertar la compasión que se dirige siempre a un ser singular,¹ el desdichado ha de ser separado de la masa, individualizado y apadrinado (por una cadena de televisión, una marca, un personaje famoso, un periódico). Así se produce lo que llamaré *la recreación cosmética de la víctima*, a la que se prepara, se maquilla para volverla presentable. Se la remodela, se la reelabora para que se la pueda oír y ver mejor de lo que se ve al mendigo en la esquina. El principio también es válido para algunas organizaciones humanitarias que en sus cartas presentan biografías de niños y niñas abandonados que son pura invención y se dirigen directamente a los donantes para solicitar su ayuda. El desheredado

1. Según la descripción que hace Hannah Arendt en su *Essai sur la Révolution*, la compasión va a la persona, la piedad va al conjunto: «La compasión, por su propia naturaleza, no puede estar inspirada por los sufrimientos de toda una clase. No puede ir más allá de lo que sufre una persona única sin dejar de ser lo que es por definición: un co-sufrimiento» (París, Gallimard, 1967, pág. 121) (*Sobre la revolución*, Madrid, 1967).

siempre ha de ser una persona concreta con un rostro identificable, y cuyo destino puede seguirse; como aquel cartel de la AICF de 1994 en el que se veía dos fotografías, una junto a la otra: la de una muchacha, primero cadavérica y luego redondita y sonriente, con el pie siguiente: «Leila 100 francos más tarde.» También los más flacos han de ser sacados del océano de la hambruna, hasta los esqueletos deben ser fotogénicos, elegidos, a título de muestra, seleccionados según un riguroso *casting* del horror.¹ Pero esa reconstrucción, ese encuadre son en primer lugar la consecuencia de una responsabilidad que debe mantenerse dentro de la dimensión humana para ser eficaz. Una estadística no hace llorar, y las grandes cifras de la indigencia conmueven menos que la visión de un hombre o de una mujer destrozados por las carencias o la enfermedad. Para llegar a ser efectiva, la caridad requiere tareas a su escala, quiere seguir siendo un altruismo del cara a cara, del encuentro. Para nosotros, los hombres sólo existen a través de las situaciones en las que podemos cruzarnos con ellos. Por descontento, en todas y cada una de mis actividades el mundo me concierne: pero algunos hombres esperan de nosotros ayudas inmediatas porque están cerca de nosotros y esas expectativas definen unas líneas de actuación privilegiadas.

No es de extrañar que los mayores gestos de entrega surjan durante las catástrofes naturales (ciclones, tormentas, inundaciones) que ponen en peligro a unas comunidades concretas: la fraternidad se produce en primer lugar por proximidad, a la hora de compartir un mismo sufrimiento que obliga a un auxilio y a una asistencia mutuos.

1. Claude Coutance, premio Nicéphore Niepce 1993, con motivo de la exposición de su obra en el palacio de Tokio, explicaba lo siguiente a propósito de un reportaje en Somalia: «Buscaba en los rostros los estereotipos del hambre tal como los definen los occidentales: gente flaca, miradas, actitudes. No fotografié con el corazón sino con una máquina fría, cínica que hay que saber utilizar. Me ponía a veces a 30 centímetros de las caras. Me pasaba a veces dos horas para obtener una imagen. Sin saberlo, hacemos un *casting*: pues buscamos las escenas más conmovedoras. No hay nada tan conmovedor como los esqueletos» (*Le Monde*, 1 de junio de 1993).

Debido a todo ello resulta difícil suscribir totalmente el discurso lírico y tierno que la época se dedica a sí misma. Pues la persona caritativa, según una antigua perversión ya denunciada en los Evangelios, tiende siempre a la inversión del fin y de los medios. La abolición del sufrimiento sirve en primer lugar para la promoción de los benefactores que ocupan el primer plano, independientemente de las personas a las que hay que socorrer. Adhiriéndose a la publicidad, la caridad traiciona su primer mandamiento: el tacto y el secreto. «No vayáis a practicar la virtud con ostentación para ser vistos por los hombres», dice el Nuevo Testamento. Pero según sus partidarios, la ley del alboroto se justifica ante todo por un afán de eficacia. Alertar a los medios de comunicación es facilitar esas «insurrecciones de la bondad» de las que habla el Abbé Pierre, movilizar instantáneamente alrededor de una calamidad. El argumento es incontestable. Pero, para algunos, la tentación de confundir el estrépito necesario en torno a las víctimas con el delicioso guirigay alrededor de su persona es muy grande. Hay dos tipos de voluntarios: el buen guía que a través de su actuación predica con el ejemplo y nos familiariza con los réprobos, y el malo que está allí para que le vean y cuya figura se interpone entre los menesterosos y el público. El voluntario debería tener la transparencia del cristal. El espesor de su ego nubla nuestra visión, sobre todo para él la imagen es esencial y su sacrificio sólo existe por la impronta que deja en la película. Su regla de oro consiste en exhibirse: consolando a un amputado, arrojando a un bebé, llevando un saco de harina, poniendo una inyección. La publicidad y la apariencia son más importantes que el compromiso real, que es ingrato, complejo y poco espectacular. La fotografía por el contrario rodea al salvador de una halagadora aureola. Se produce, como suele decirse, devolución en términos de agradecimiento, un reintegro simbólico e inmediato.

¿El narcisismo? Pecado venial, se dirá, puesto que se trata de una característica totalmente compartida, por lo tanto sólo

cuentan los actos, no las intenciones o los efectos forzosa-mente impuros. ¡Por descontado! Sin embargo, se corre el riesgo de buscar indigentes no para ayudarlos sino para des-collar gracias a ellos, para acabar de pulir la propia imagen, para saborear los deleites de la beneficencia proclamada a los cuatro vientos. Soy bueno y quiero que se sepa. Los desdicha-dos ya no buscan una mano caritativa, sino que es el benefac-tor impaciente quien busca una víctima a la que ayudar, sin demora. Hay casi algo de antropofagia en esa bondad ham-brienta de proscritos para exaltar la propia mansedumbre. ¿Cuántas organizaciones humanitarias se disputan heridos y agonizantes como partes de mercado, como botines que les corresponden? Los indigentes son como máximo personas de quienes se saca partido, embellecen por contraste a los hé-roes que acuden a consolarlos, a alimentarlos, a sosegarlos. Sirven para elevar a unos cuantos personajes fuera de lo co-mún, para llevarlos a la cumbre y que destaquen luminosa-mente sobre un fondo de miseria, de insensatez y de ansie-dad. Por ejemplo, en Francia, durante el año 1993, la tragedia bosnia sirvió sobre todo para ilustrar la valentía del general Morillon, que en Srebrenica se opuso a que los serbios depor-taran a los habitantes de la ciudad. Pero la oleada de chovi-nismo que siguió prueba que el coraje del general sirvió efec-tivamente de bálsamo para nuestra mala conciencia, y que hizo olvidar de un plumazo la ambigua actuación de Francia en ese conflicto. Los salvadores tienen la obligación de ser siempre magníficos, incluso hasta la impudicia: recuérdese por ejemplo a Sofía Loren posando en Baidoa junto a unos ni-ños extenuados, y a sus *paparazzi* que no vacilaron en apartar a empujones a algunos pequeños somalíes exhaustos para fo-tografiarla. Una foto de esas características vale tanto como un Oscar o un premio. Pues queremos a esos muertos de hambre, a esos lisiados, pero los queremos débiles, desarma-dos, enteramente a nuestra merced, nos gustaría que tuvieran la inocencia del niño, la impotencia del niño, la gratitud del niño. Nada nos resultaría más ofensivo que un menesteroso que no manifestara un agradecimiento desbordante hacia no-sotros: tiene que seguir siendo, hasta la eternidad, una mano

tendida, un tubo digestivo, una herida que vendamos, un organismo que reparamos. Es un hombre todavía, pero también algo menos que un hombre, puesto que está reducido a sus necesidades biológicas, mantenido en estado de supervivencia. Nunca es un igual con el que eventualmente podríamos iniciar una relación de reciprocidad.¹ Nos complace la necesidad que la víctima tiene de nosotros, como ya puso de manifiesto Rousseau.² El escándalo ontológico de la caridad es la desigualdad entre el donante y el beneficiario, quien, incapaz de socorrerse a sí mismo, sólo puede recibir, sin devolver ni responder. Amarle por esa única razón, cuidarlo en su desgracia significa ejercer sobre él no nuestra nobleza de alma sino nuestra voluntad de poder. Uno se pretende propietario del sufrimiento del otro, lo cosecha, lo destila como un néctar que sirve para consagrarnos. Hay pues una caridad que educa y prepara la emancipación de aquel al que se ayuda, hay otra que lo rebaja, que lo hunde en su invalidez, que le pide que colabore a su propia inhumanidad. A partir de ese momento el filántropo moderno se transforma no en amigo de los pobres sino en amigo de la pobreza: los indigentes sólo sangran para permitirle acudir en su ayuda y sacar de su perdición un desconsiderado prestigio.

La santidad sin esfuerzo

Como si el ideal caritativo fuera una carga demasiado pesada para nuestras débiles espaldas, existe una versión *soft*,

1. «Toda la acción humanitaria en Bosnia está basada en la idea de que hay gente en Bosnia que no es capaz de socorrerse a sí misma. Las organizaciones encargadas de la ayuda humanitaria se imaginan que se van a encontrar con algo parecido a la sequía y a la guerra de Somalia, o incluso con algo parecido a los kurdos en las cumbres de las montañas. Algo como el Tercer Mundo. Como si los bosnios fueran víctimas de alguna catástrofe natural que les habría hecho olvidar cómo leer y escribir, gobernar y administrar las ciudades. En cuanto dejan de ser víctimas, empiezan a ser odiados por las organizaciones humanitarias.» (Erwin Hladmik-Milharic, en *Mladina* (Eslovenia), reproducido en *Courrier International*, 15 de abril de 1993).

2. Clifford Owm lo recuerda en un excelente artículo, «Rousseau y el descubrimiento de la compasión política», en *Écrire l'Histoire du XX^e siècle*, Paris, Gallimard-Seuil, 1994, págs. 109-110.

fácil, rentabilizable mediante pequeñas acciones sin importancia. A través de una especie de mimetismo degradado con los caballeros del deber cuyas proezas canta la prensa, cada uno de nosotros, a su modesta escala, puede participar sin esfuerzo en la gran fiesta del corazón. Variante laica de la práctica de las indulgencias en la Iglesia, esta forma de saldar la deuda con las desdichas del prójimo se caracteriza por la sencillez. Se limitará, por ejemplo, a asistir a un concierto de rock contra el racismo, el hambre en el mundo, las violaciones de los derechos del hombre. La lucha se metamorfosea en diversión, las virtudes del sonido y del baile bastan por sí solas para pulverizar el mal, el ejercicio de la fraternidad se vuelve a la vez cómodo y encantador. No hay más imperativo que menear el cuerpo juntos en una operación que participa del guateque y de la magia negra: el milagro acontece, el hambre, el racismo retroceden insensiblemente. Y qué más da si las bodas del pop, de la compasión y del hedonismo conforman una parodia de solidaridad, qué más da si los generosos donantes se despiertan a veces cornudos y desconsolados cuando se enteran de que su dinero ha ido a engrosar las arcas de una dictadura. (Como sucedió con el grupo Band Aid de Bob Geldof, la mayor estafa moral de los años ochenta, que sirvió principalmente para que el régimen de Mengistu se aprovisionara de armas y acelerara el reagrupamiento de las poblaciones rurales en zonas de control. A eso lleva la despreocupación cuando opta por ignorar la ley elemental de cualquier compromiso: un conocimiento mínimo del territorio, de las poblaciones a las que se ayuda, de las fuerzas presentes.) Mejor aún: el consumo nos transforma, gracias a los productos patrocinadores, en mecenas instantáneos. No hay tableta de chocolate, marca de café, de pan tostado, de detergente para la ropa o de jerséis que no subvencione una causa humanitaria, que no participe en la gran cruzada del corazón. Con un poco de discernimiento en la selección de nuestras compras podemos manifestar de la mañana a la noche nuestra benevolencia activa, vaporizar nuestra bondad sobre el mundo como quien rocía una planta. ¿Desea usted por ejemplo ayudar a los sin techo? Póngase una camiseta

Agnès B.¹ ¿Proteger a una tribu amazónica? Beba cafés Stentor. ¿Oponerse a la violencia, a la discriminación y a la maldad? Compre Benetton. De este modo hará usted el bien sin saberlo, como M. Jourdain hacía prosa.

¿Hay algún momento del día en el que no se tenga ocasión de manifestar un altruismo voraz? ¿Qué objeto, hasta el más trivial –calzoncillos, dentífrico, pirulí– no podría a su vez ser englobado en la esfera de la caridad? Se acabó el rigorismo de antaño, se desvanecieron los escrúpulos trasnochados: actuamos sin tener necesidad de levantar un dedo. Todo lo que llevo, utilizo, bebo o como dispensa en algún lugar a mi alrededor y como por arte de magia auxilio y consuelo. La limosna está incluida en la compra. Se trata de una especie de bondad distraída, automática que va prodigando consuelo pese a nosotros. Las virtudes del compromiso acaban así reconciliadas con las comodidades del sopor. No hay cosa más agradable que esta caridad sin obligaciones: pues así puedo ser egoísta y sacrificarme, ser desapegado e implicarme, ser pasivo y militante. ¿Y cómo no experimentar gratitud hacia las empresas que nos certifican que llevar un jersey, utilizar un detergente, ingerir un plato pueden aportar algún remedio, por ínfimo que sea, a las miserias del mundo y aliviarnos de nuestras preocupaciones?

Se dirá que todo eso no puede hacer ningún daño, que ese espolvoreo, inevitable en una época en la que la multiplicidad de causas nos asfixia, es preferible a la inercia. A no ser porque esa minúscula contribución se convierte en una coartada para no hacer nada más.² La abnegación extraordinaria de unos pocos (en general encargados de aplacar nuestros re-

1. Remito a las impresionantes palabras de Agnès B, cuando relata que vende camisetas en beneficio de las personas que no tienen hogar: «Las personas que entran en la tienda hacen una obra humanitaria. Se implican. Es normal, imprescindible. Quiero al Abbé Pierre. Es superimportante. Es casi el único digno de respeto» (*Le Monde*, 5 de agosto de 1993).

2. Como demuestran las cifras: aunque los franceses donen 7 mil millones de francos a las organizaciones de caridad (en parte por razones fiscales), eso representa cuatro veces menos de lo que gastan en perros y gatos. En cuanto a los voluntarios, 2 millones, la mitad trabaja sobre todo en el ámbito deportivo (Jacques Duquesnes, *Le Point*, 19 de diciembre de 1992).

mordimientos) no puede hacer olvidar la apatía o la tibieza de la mayoría. No hay que confundir el ideal admitido y afirmado con el ideal cumplido, sino que hay que trabajar para reducir la distancia que media entre ambos ideales. Al respecto, nuestra sociedad no es peor que otra; pero es característico de nuestro tiempo y de su retórica sentimental que *la indiferencia ya no se atreve a confesarse como tal y utilice el lenguaje del sacrificio, del corazón en la mano*. La frialdad y la insensibilidad retornan tras una inflación de buenas palabras, de grandes principios, y *con la sonrisa del amor dejamos morir a los demás*. Se alienta así una especie de egoísmo apacible que ha digerido su propia crítica y se cree eminentemente bueno. Comprar la solidaridad con un par de vaqueros o un bote de yogur es respecto a la preocupación por el prójimo lo que la prostitución respecto al amor. Disculpen ustedes por recordar que la caridad no puede ser divertida, que ha de ser «un poco seria», como dicen los fundadores de SOS-Sahel, de lo contrario corre el peligro de degenerar en chiste. Aplicarle los criterios y los métodos propios del consumismo significa introducir el descaro en el ámbito ético. Cuando el mercado se pone al servicio de la moral y pretende promover la ayuda y la solidaridad está poniendo la moral a su servicio porque ésta se ha vuelto rentable. Si la beneficencia se vuelve algo mecánico, si la generosidad se extiende por doquier como si fuera un gas y se desvanece por disolución, deja de ser un acto de renuncia a la comodidad personal, a la satisfecha felicidad. Irrisoria, esa «santidad» refleja aumenta la confusión a través del descrédito que destiñe sobre otras actitudes más sinceras. En esas falsificaciones nuestras sociedades consumen sus ideales en el sentido literal del término, los ridiculizan celebrándolos. Y muere entonces nuestro espíritu de fraternidad, no por agostamiento sino por desbocamiento, en una avalancha de simulacros, fanfarrias y buenos sentimientos.

El Pacto de Lágrimas

El siglo XVIII, dicen, era muy aficionado a las lágrimas; Rousseau cantaba la belleza del sollozo liberador y los enciclopedistas no experimentaban reparo alguno a la hora de llorar en público, más aún de felicidad y de asombro que de pena. A ese respecto habría que escribir una historia del llanto en Europa, estudiar ese famoso «don de las lágrimas» que destaca Michelet a propósito de san Luis y que celebra como un ejercicio espiritual Ignacio de Loyola,¹ esa alegría paradójica de dejar que surja el estallido de dolor, esa purificación colectiva de toda una comunidad. Nuestra época ha repudiado las lágrimas en beneficio de lo lacrimógeno: pocos estallidos tumultuosos de gritos desgarradores pero muchos ojos húmedos, velados, siempre al borde de la efusión. Se trata de una actitud de humildad permanente frente a los golpes del destino, de una especie de religión de la simpatía emocionada que se compadece de todo lo que vive, siente o sufre, del niño maltratado al animal abandonado. Por esa rueda pasan los naufragos de la vida desfilando como en una procesión, cualquiera puede representar ese papel mientras responda al doble criterio de lo espectacular y de lo sentimental. Nuestra bondad está ante todo ávida de desgracias, establece una especie de lista de éxitos del sufrimiento planetario, hace malabarismos con las víctimas, que consume en gran cantidad: un día catapulta a una chiquilla asesinada al primer puesto para destronarla poco después sustituyéndola por un nuevo y apetitoso desastre. Así funcionan las misas solemnes de nuestras conmiseraciones: sólo consideran la multitud de los seres dolientes como una deliciosa ocasión de humedecer el pañuelo. Doble movimiento: sólo lo que va mal llama nuestra atención, y ante cualquier problema, privilegia-

1. Roland Barthes dedicó un texto muy bello a este tema en «Poderes de la tragedia antigua», en *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1993, tomo I, págs. 216 y siguientes, así como en *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, pág. 79.

mos la aproximación miserabilista, la que conmueve. ¿Toca tratar de unos temas sociales determinados? Inmediatamente el parado, el toxicómano, el sin techo, el joven de suburbio tienen la obligación de estar desesperados, constituirse en objeto de compasión. Su conformidad con este tópico hace que sean televisivos o radiofónicos y permite evitar otras aproximaciones más políticas: tras cada caso particular, se oculta algo patético que hay que encontrar. Mientras sigan siendo unos desgraciados, se los compadece; a la que se rebelan o protestan, se los teme, se los odia. El *reality-show* se convierte en el único principio de explicación del mundo: sus infortunios me interesan. No queremos ser informados, sólo conmovidos. Descubrimos la adversidad con el ardor de un perro que desentierra trufas, hay casi entusiasmo, y hasta cierta voluptuosidad en implicarse así en la mala suerte de los demás.

¿Por qué estos enternecimientos cotidianos? Son un certificado de cohesión en un mundo siempre en vías de desmembramiento. Sólo es verdadera la emoción que nos une al prójimo y permite reconstruir una apariencia de comunidad, al contrario de la reflexión, siempre sospechosa y que separa. La emoción es el idioma del corazón porque prescinde de la mediación de las palabras o de la razón. En el espectáculo del dolor buscamos algo de ese «calor de los parias» propio, según Hannah Arendt, de los humillados, una especie de comunicación epidérmica con los desesperados desde la atalaya de nuestro confort. Si en la base de nuestros rituales caritativos y mediáticos existe una utopía, ésta reside en esa voluntad de refundar el vínculo social, de recrear un poco de fraternidad a través del sentimiento más efímero, la misericordia para todos los ofendidos. Llorar o mejor dicho apiadarse de los demás es agradecerles que hayan sabido conmovernos, es redimirnos con un costo mínimo de nuestro desinterés hacia ellos, es por último conjurar la mala suerte que les afecta, es mantenerlos a distancia desahogándonos con ellos. Postura deliciosamente pasiva que no incita a la acción ni al pensamiento. Cada día nos sentimos más propensos a esa glorificación del menesteroso: pues mientras cumpla unas condicio-

nes determinadas y respete las leyes de esa dramaturgia, la decadencia de los agonizantes puede ser una fiesta. Hace mucho que la novela policiaca nos ha acostumbrado a considerar el crimen y sus refinamientos como un enigma de calidad. Y así como valoramos las fechorías de los asesinos, también obtenemos un placer paradójico viendo sufrir al prójimo, exigimos nuestra ración cotidiana de asesinatos, de accidentes, de atentados. Hay un sadismo de la piedad, y a fuerza de exhibirlas, se acaba gozando con las desgracias de los demás. Tal es la ambigüedad de nuestras ceremonias expiatorias. El contrato de conmiseración que se establece a diario con los medios de comunicación mezcla de forma equívoca la repulsión y el goce: la visión o el relato de los suplicios ajenos son terroríficos, pero también recreativos. Ahora, con las víctimas, nos regimos por el deseo: ¡Que gane la mejor!

De la compasión como desprecio

Hay una característica que comparten la caridad y lo humanitario surgidos en las fisuras de la justicia y de la política que consiste en preferir el alivio específico de un sufrimiento a la espera mesiánica de la salvación total. Ambas cosas manifiestan una misma impaciencia de la generosidad. Sin embargo, la caridad siempre corre el riesgo de querer reemplazar el Estado, como lo humanitario el de prescribir la política (a costa de ser manipulado por ésta). Debido a lo cual la relación entre estas diferentes instancias es más conflictiva que complementaria: pueden paralizarse, pero también estimularse, cooperar, mejorarse unas a otras.¹

La caridad asume un papel de escándalo beneficioso cuando sacude los egoísmos establecidos, desafía la ley y el orden, perturba la comodidad de los aposentados; pero se vuelve escandalosa a su vez cuando pretende bastarse a sí misma y no

1. Como bien dice el Abbé Pierre: «La caridad tiene dos funciones: una antes de la ley, para que la ley progrese; y otra después de la ley, pues por mucho que establezcamos leyes nunca bastarán» (*Autrement*, septiembre de 1991, pág. 237).

trata de inscribirse duraderamente en lo real mediante una prolongación jurídica o política. Es escandalosa cuando eleva las incapacidades intelectuales o físicas de los indigentes a la categoría de cualidades fundamentales, cuando venera la figura del vencido porque está vencido y no puede hacerse cargo de sí mismo. Hay ahí una terrible ambivalencia que consiste en convertir la miseria en una plaga necesaria, casi en una virtud, en tomar a los más pobres de entre los pobres como única medida de lo humano; dicho en pocas palabras, en exaltar la desgracia, el dolor y la muerte como los fundamentos más dignos de la condición humana.

De igual modo lo humanitario constituye una irreemplazable escuela de valentía: no satisfecho con ir directo a las víctimas, posee una cualidad única de testimonio, sobre todo desde que recusó la regla de confidencialidad que regía la Cruz Roja. Se basa además en la idea de que sólo la sociedad civil es dinámica, de que sólo ella dispone de los recursos capaces de derribar las rigideces burocráticas, los reglamentos inhumanos. Con el acento puesto sobre la iniciativa individual, en la voluntad de torpedear los procedimientos políticos, lo humanitario es nuestra última ilusión de democracia directa. (Por ese motivo fue reinventado en Francia por antiguos izquierdistas, es decir por mentes acostumbradas a desconfiar de los aparatos, de las mediaciones y de los partidos.) Y en eso estriba su grandeza y su verdadera belleza. Posee todos los atractivos de la utopía, establece una nueva internacional del altruismo que afirma concretamente la unidad del género humano, del hombre abstracto al margen de cualquier pertenencia religiosa, social o étnica. Pero se vuelve sospechoso en cuanto rechaza interrogarse sobre sí mismo en nombre de una especie de chantaje a los oprimidos que ordena actuar en el acto, nunca reflexionar; porque hallaría la terrible verdad del sufrimiento, que no tolera objeción ninguna y fulmina a cualquiera que se oponga a ella. Se vuelve sospechoso cuando equipara las situaciones de guerra y de crisis con las calamidades naturales, cuando sólo admite esencias (el indigente, el refugiado, el herido) y no quiere nombrar el Mal, designar a los verdugos. Es criminal final-

mente cuando ocupa el lugar de una solución que habría podido ahorrar miles de vidas en el acto (el ultimátum a los sitiadores serbios de Sarajevo en febrero de 1994 hizo más en pocos días por los habitantes de la ciudad que los veintidós meses anteriores de ayuda humanitaria que en el mejor de los casos les permitían, según sus propias palabras, morir con el estómago lleno). Cae entonces, inevitablemente, en los defectos de los ideólogos revolucionarios que criticaba en el pasado: el mesianismo, el universalismo desencarnado, la lógica del todo o nada. Al ignorar los Estados, las realidades nacionales, el bagaje histórico, manifiesta un deseo de intervencionismo en todos los frentes, pretende, únicamente con sus recursos, acabar aquí y ahora y de una vez y para siempre con la injusticia. Resumiendo, al reclamar lo imposible pierde el sentido de lo posible, la idea de que, a falta de instaurar el paraíso en la tierra, la política sigue siendo la elección de lo preferible por delante de lo detestable. Y ese angelismo le lleva directamente al cinismo.

Por esta razón tanto lo humanitario como la caridad han de estar contenidos dentro de unos límites estrictos y no contribuir a la confusión de los órdenes; imprescindibles en su campo, estos «contrapoderes morales» (Jacques Julliard) se vuelven nocivos en cuanto se dejan llevar por la embriaguez de su omnipotencia y se presentan como la solución a los problemas de la humanidad. Nada sería peor que ver cómo la ONU y los Estados democráticos adoptan a su vez, para resolver las grandes crisis, una lógica estrictamente caritativa que sólo quiere ver víctimas en todas partes y jamás denunciar a los culpables. Miles de admirables actos de abnegación nunca reemplazarán una verdadera política social. Extasiarse ante la prodigalidad y la complacencia de los donantes significa olvidar que palían mal las carencias del Estado. Al respecto, la consagración mediática del Abbé Pierre en Francia tal vez sea contemporánea a la derrota de su ideal: los franceses se han resignado masivamente a la pobreza de masa y por eso delegan en el fundador de Emaús la tarea de redimirlos de su mala conciencia, de apaciguar su alma. Tomamos por signo de un triunfo lo que es síntoma de un abandono colectivo.

Admirable sentimiento, la compasión no establece entre los hombres más que una solidaridad del dolor, matriz común de todos los seres vivos, tanto humanos como animales (Cuando Brigitte Bardot envía una tonelada de alimentos para perros a Sarajevo no se sale de una lógica estrictamente humanitaria: no se trata de un error, sino por el contrario de un gesto tremendamente revelador.) Instauro, pues, una comunión puramente negativa, en la que no tenemos nunca semejantes, sólo apariencias de semejantes. Pero, más que los corazones y sus impulsos, el intercambio y la palabra fundamentan una verdadera amistad entre los hombres y permiten instaurar una morada común, habitable para todos, un mundo de libertades recíprocas. Así como la caridad aplaca una herida inmediata, sólo la política, es decir el enfrentamiento codificado, a través del espacio público, de los intereses y de los derechos, fabrica iguales. Hay que colocar la emoción en su justo lugar, y sin esta facultad de sentirnos afectados por el acontecimiento no tendríamos ninguna posibilidad de ser morales o inmorales. Pero sólo es, en el mejor de los casos, un punto de partida, y si se la estimula en exceso, esta sacudida vital anestesia la sensibilidad.

La compasión se transforma en una variante del desprecio a partir del momento en que por sí sola conforma nuestra relación con los demás excluyendo otros sentimientos como el respeto, la admiración o la alegría. Resulta más fácil simpatizar en abstracto con gente infeliz –forma elegante de apartarlos–, puesto que simpatizar con la gente feliz requiere una disposición de ánimo más abierta, ya que nos obliga a luchar contra el obstáculo que representa la envidia. Convertir la compasión en el valor cardinal de la ciudad significa destruir la posibilidad de un mundo en el que los hombres podrían hablarse y reconocerse como personas libres. Tanto lo humanitario como la caridad buscan únicamente individuos afligidos, es decir seres dependientes; por el contrario, la política exige interlocutores, es decir seres autónomos. Una cosa produce seres asistidos, la otra requiere seres responsables. Por eso hay tantos individuos o pueblos en situación difícil que se resisten a dejarse tratar como víctimas; rechazan nuestra piedad que

los humilla y prefieren salvaguardar su dignidad mediante la sublevación o la lucha antes que ser meros juguetes de la misericordia universal.

El espacio del menú

Creímos, hace unos años, estar haciendo un enorme progreso negándonos, a propósito del conflicto de Biafra, a distinguir entre los heridos buenos y los heridos malos (una forma de repetir el gesto de Henri Dunant, el padre de la Cruz Roja, socorriendo a todos los soldados heridos en la batalla de Solferino). Todos tendrían el mismo valor ante nuestra benevolencia, y las nociones de derecha y de izquierda, de progresista o de reaccionario ya no contarían para nada. ¿Cómo no percatarse de que esta nueva ética se limita a sustituir las divisiones puramente ideológicas de antaño por nuevos criterios? En primer lugar, y contrariamente al angelismo de rigor, las opciones de orden político siguen siendo primordiales: así, tanto en Bosnia como en Ruanda, lo humanitario fue un biombo tras el que ocultar unas opciones diplomáticas inconfesables. En un caso había que disfrazar un apoyo tácito a Serbia, única potencia local fuerte en la región; en el otro, la operación Turquesa, por muy necesaria que fuera, le sirvió a Francia para redimirse de un comportamiento, para hacer olvidar su apoyo a los responsables del genocidio y, peor aún, para salvarlos con el fin de conservar una posición privilegiada en la región de los Grandes Lagos. Pero más que nada, tanto ayer como hoy, elegimos a nuestros desfavorecidos igual que elegimos a nuestros objetos de amor, nos encaprichamos de un pueblo como les cogemos ojeriza a otros. Hay que tener el valor de reconocer que las naciones, las etnias no son iguales ante nuestra solicitud, que hay unas que serán más mimadas que otras. No es la desgracia lo que nos dicta nuestro deber; somos nosotros quienes, entre los desdichados, decidimos quiénes merecen nuestro interés. En otras palabras, se trata menos de una *moral de la urgencia* que de una *moral de la preferencia*. Y nuestra respuesta a los desfavorecidos siempre es el resultado de una elección compleja.

Cuando hay cerca de 23 millones de refugiados en el mundo (sólo había 2,4 millones en 1974) reclamando ayuda, cuando la guerra vuelve a prender en nuestras fronteras, provocando éxodos y desolaciones, cebándose ante todo en las poblaciones civiles, las situaciones de urgencia se nos tendrían que presentar todos los días, cada minuto. Sin embargo, nuestra respuesta es siempre parcial y partidista. ¿Por qué Somalia antes que Liberia o Mozambique? Se interviene en un sitio para no intervenir en otro y por una operación lograda olvidamos otras diez que habrían sido igual de necesarias. No sólo cada cual trocea el planeta según sus afinidades o sus intereses particulares, sino que hay calamidades mediáticamente rentables y otras que apenas merecen una sonrisa desolada. ¡Decididamente, hay desposeídos que nunca gozarán de la menor consideración!

En el plano ético no existe más obligación que la que he decretado yo mismo: sólo nosotros determinamos en función de nuestros estados de ánimo el carácter insostenible de una situación, y cada país, como cada organización caritativa, tiene sus áreas de influencia privilegiadas. Ni siquiera una moral de la urgencia extrema puede evitar ser discriminatoria: es prerrogativa de la caridad, así como de lo humanitario, actuar desde fuera sobre unos menesterosos designados en cierto modo por ella misma. (Mientras que la Historia nos implica a nuestro pesar en crisis o sobresaltos de los que no podemos zafarnos, que en política los descontentos reagrupados en partidos, movimientos y sindicatos se imponen a nosotros por la presión, nos obligan a mirarlos, a tenerlos en consideración.) Siempre habrá indigentes y menesterosos que preferiremos a otros: *el orden de lo caritativo es el espacio del menú*. Que las razones de este favoritismo hayan dejado de ser explícitamente ideológicas, como en los tiempos de la guerra fría, hace que la comprensión de este fenómeno se vuelva más difícil todavía. El orden mundial que sucede a la división Este-Oeste no es ya el de la inclusión progresiva de todos los continentes en un mismo espacio político y económico: traza por el contrario una nueva línea divisoria entre las naciones dignas de interés y las otras, relegadas a las tinieblas o a la anarquía.

A aquéllas les ofrecemos nuestra tecnología, nuestro apoyo militar, nuestros intercambios culturales. A éstas nuestra mansedumbre, nuestros medios de comunicación y unas cuantas mantas. *Lo único que nos concierne no es lo que nos conmueve, sino lo que nos amenaza o nos resulta provechoso.* Mientras los desamparados en nuestros países no pongan fundamentalmente en peligro las estructuras sociales seguirán a merced de nuestro altruismo, es decir de nuestra inconstancia. Y lo que es cierto para los excluidos del interior es más cierto todavía para los del exterior. Sólo existen los regímenes, grupos y Estados capaces de ejercer un chantaje sobre los demás, de representar un interés vital, de poner en tela de juicio la existencia del todo.

Los cateados de la Historia

Se acabó el afán por propagar la democracia, los derechos del hombre y la civilización: la compasión y su traducción institucional, las tropas de la ONU y las organizaciones humanitarias, se plantean como objetivo principal fijar un número determinado de poblaciones en los márgenes, establecer una barrera sanitaria alrededor de las regiones en crisis con el propósito de aislarlas igual que se aísla a un enfermo.¹ Y cuando Estados legalmente reconocidos, tras haber implorado ayuda militar de Europa o de Estados Unidos, ven que en su lugar llegan aviones de ayuda humanitaria cargados de alimentos y de medicinas, están legitimados para pensar: el mundo nos ha abandonado. Lo humanitario, cuando ocupa el lugar de lo político, es la cara moderna de la abstención, suavizada por el envío de unas cuantas misiones y de algunos equipos médicos. Quedan adscritos al orden de lo caritativo estricto los grupos étnicos o las partes del mundo de los que hemos decidido desentendernos o con los que no sabemos qué hacer, predestinados, en cierto modo, al purgatorio eterno. En pocas palabras, así como la compasión nos *obliga*, sólo la política nos *fuerza*. Siempre será más fácil

1. Sobre la nueva división del mundo, consultar el libro premonitorio de Jean-Christophe Ruffin, *L'Empire et les Nouveaux Barbares*, Paris, Lattès, 1991.

descuidar el deber moral que ignorar un peligro concreto que nos conmina a reaccionar so pena de graves consecuencias.

Hay una tragedia de la acción que ni siquiera lo humanitario puede evitar: todo compromiso es único y se alza sobre la revocación de una multitud de otros compromisos que desatendemos. No hay por lo tanto ayuda capaz de cubrir el conjunto del planeta, los hombres no tienen el mismo precio en todas partes y en el mismo momento. Más que la generosidad o la indignación, es también la lógica del sacrificio la que actúa tras nuestra efervescencia. Y cabe preguntarse si el derecho de injerencia, recientemente promulgado, no sirve para cubrir con un púdico velo esa desigualdad de trato, si no es en realidad el derecho a descuidar a algunos pueblos fingiendo prestarles auxilio. La gran innovación del deber de asistencia teorizado por Bernard Kouchner y Mario Bettati estriba en otorgar, sobre el papel al menos, un *derecho a los sin derechos* y en limitar la omnipotencia de los Estados sobre sus ciudadanos. Emprendiéndola con el sacrosanto principio de la soberanía, disociando al ciudadano del hombre, este deber define «el derecho natural de las víctimas» (François Ewald) y prohíbe que pueblos enteros sean aplastados por sus gobiernos. En realidad, como muchos han observado, el derecho de injerencia no aniquila la soberanía de las naciones pero limita la de unos Estados en beneficio de otros (que no se sitúan exclusivamente en el Norte). Por eso hay pocas posibilidades de que sea aplicado en las zonas de influencia de las grandes potencias si va en contra de sus propios intereses. Hasta el proyecto de un ejército mundial encargado de mantener ese derecho, de proteger a los débiles y de prevenir los conflictos olvida que la ONU está dirigida de hecho por unos pocos Estados que dictan la ley en detrimento de los más pequeños. El deber de asistencia no suprime ese derecho del salvador a escoger y a disponer de las víctimas a su conveniencia. Eso no lo desacredita, pero marca sus límites por el momento. ¿La utopía de una política de los derechos del hombre ajena a los cálculos de los Estados tiene alguna posibilidad de hacerse realidad? Es demasiado pronto para responder, tanto más cuanto que los dos grandes casos de intervención que han tenido lugar hasta la fecha, Kur-

distán y Somalia, son demasiado ambiguos para demostrar nada. (Somalia es incluso un contraejemplo, puesto que el fracaso militar sirvió para disuadir por mucho tiempo a los americanos de repetir expediciones de este tipo.)

Desconfiemos de esta inflación de disposiciones tan generosas que cuentan con pocas posibilidades de traducirse algún día en realidad. Incurrimos en un contrasentido fundamental presentando el deber de injerencia como un refrito de la voluntad colonial. La amenaza que pesa sobre un cierto número de naciones de Asia, de África o de América Latina no es el neoimperialismo sino el abandono puro y simple. Por muy intolerable que fuera, el colonialismo manifestaba por lo menos una voluntad de propagar la Ilustración, de educar, de «civilizar». La voluntad de expansión ya no impulsa a las grandes potencias, como a finales del siglo pasado, ahora las mueve el afán de comercio y de intercambio entre ellas, entre naciones ricas, prescindiendo de las demás regiones. Su discurso oficial, universalista, sigue siendo el de una preocupación igual por todas; pero esta ficción de un amor que no escoge es una fórmula retórica que oculta un discreto ostracismo. Existe la humanidad que prospera y la humanidad que se estanca, hay Estados que cuentan, que encarnan Progreso y Democracia, y los demás son los cateados de la Historia en marcha. Ahora es la comunidad internacional, a través de la voz de sus representantes en la ONU, la que decide con total legalidad sacrificar a tal o cual grupo en aras de la tranquilidad del conjunto. La humanidad como un todo impone esta penosa cirugía: hay que amputar. No mediante la guerra, sino mediante la omisión, el apartamiento.

Desgraciados pues de los pueblos y las minorías que no dispongan de ninguna sanción estratégica o económica contra los Grandes del momento, pobres de aquellos que no puedan defenderse a sí mismos. Pues se convertirán en pueblos sobrantes, en pueblos desechados, predestinados al limbo y a la oscuridad. Pues dependerán entonces de la caridad internacional, es decir de una nueva forma de arbitrariedad: la del corazón.

DE LA VICTIMOLOGÍA COMPARADA:
ISRAEL Y PALESTINA

¿Qué frenaba hasta el otoño de 1993 cualquier posibilidad de acuerdo entre el Estado hebreo y los palestinos? El hecho que unos y otros se consideraban titulares de la ex-poliación máxima. Ya sólo tenían una tierra para dos pueblos; y he aquí que, para colmo, se disputaban además el monopolio de la desgracia absoluta. En nombre del daño inmenso infligido al pueblo judío, Israel consideraba cualquier crítica como una amenaza directa para su existencia, cualquier enemigo como un exterminador en potencia. Inversamente, los palestinos, presentándose como el prototipo de los desposeídos, reivindicaban para sí todos los títulos de los judíos: diáspora, persecución, genocidio. De ahí nacía entre árabes e israelíes esta competencia victimista que se enunciaba de la siguiente manera: somos los más desgraciados, por lo tanto tenemos todos los derechos y nuestros adversarios ninguno. Se trataba de un horror retórico que paralizaba a las partes en presencia y podía conducir a los peores excesos. Dos tragedias se enfrentaban en un territorio minúsculo, y hay tragedia cuando ambas partes tienen igualmente razón: desde la guerra de independencia de 1948, «hombres libres, los árabes, partieron al exilio como miserables refugiados; y refugiados miserables, los judíos (muchos de ellos supervivientes del Genocidio), se apoderaron de las casas de los exiliados para empezar su nueva vida de hombres libres».¹

Israel era odiado también porque, nación occidental, se presentaba bajo el camuflaje de un ultraje inmemorial y confiscaba a los pueblos antiguamente colonizados su discurso dolorista volviéndolo contra ellos. Acumulaba dos defectos irremediables: la arrogancia del Occidente imperialista y la usurpación del sufrimiento. Y los árabes no veían por qué tenían que pagar por el pecado nazi come-

1. Tom Segev, *Le Septième Million, Les Israéliens et le Génocide*, Paris, Liana Levi, 1993, pág. 197.

tido en Europa por unos europeos contra otros europeos. De este modo, toda una parte de la izquierda occidental pudo, en nombre del sufrimiento de los palestinos, enmenrarles la plana a los judíos: habéis traicionado vuestro destino, que era el de sufrir y de testimoniar a través de vuestro calvario en favor de toda la humanidad. Ahora el nuevo judío habla árabe y lleva kufia. Perdiendo «la magistratura del martirio» (Charles Péguy) acaparáis un papel que ya no os corresponde, os volvéis sordos y ciegos a los males que ocasionáis sobre esta tierra que no es la vuestra. Constituyéndoos en nación, habéis perdido vuestra singularidad. En pocas palabras, que no fueran conformes al estereotipo de la víctima es lo que la gente reprochaba a los judíos: había abominado de ellos cuando eran desgraciados, los odiaba vencedores. A través de la política del Estado hebreo fueron considerados responsables de la más mínima vejación infligida a los árabes y el discurso judeófobo recobró una segunda juventud deslizándose en el discurso anti-sionista.

Bien es verdad que durante mucho tiempo Israel, ese país del malentendido ejemplar entre Oriente y Occidente, acumuló la doble imagen del perseguidor y del perseguido: suficientemente fuerte para ganar las guerras y reprimir la Intifada, demasiado débil para no temer el cerco, para no tener miedo de ser borrado del mapa como le prometían sus enemigos. Instruido por milenios de persecuciones, Israel nunca ha contado más que consigo mismo, poniendo en pie uno de los ejércitos más poderosos de la región. Esta resolución, llevada a veces hasta la extrema brutalidad, le ha salvado. «Indudablemente somos unos paranoicos, pero no son buenas razones lo que nos falta para ello», confesaba el antiguo jefe de los servicios de inteligencia militar, el general Shlomo Gazat. En demasiadas ocasiones la invocación de la Shoah por las administraciones en el poder ha servido para justificar cualquier represalia, incluso desproporcionada, contra las poblaciones palestina o libanesa, cualquier mal trato o acto racista. «El gran error de la actualidad», dirá el filósofo Yeshayahou Leibowitz,

viejo opositor de la política del Gran Israel, «consiste en hacer de la Shoah la cuestión central a propósito de todo lo que concierne al pueblo judío. El único contenido judaico que numerosos intelectuales encuentran en su judeidad es su interés por la Shoah.»¹ «Discrepo, no estoy de acuerdo con que se transforme la Shoah en una máquina de guerra política (...) no quiero que los judíos tan sólo compartan entre sí el recuerdo de las atrocidades», abunda en el mismo sentido el profesor Yehuda Elkana, superviviente de Auschwitz.² «Considerando que el mundo entero nos odia», escribía por su parte en 1980 el editorialista Boaz Avron, preocupado por la politización exagerada del genocidio llevada a cabo por Menájem Beguin, «creemos estar exentos de rendirle cuentas de nuestros actos.» Es el mismo Beguin quien, con ocasión de la guerra del Líbano, respondiendo a las críticas de la comunidad internacional, proclamará: «Nadie puede darle lecciones de moral a nuestro pueblo.» Aquel mismo verano también dirá: «Los judíos no se someten ante nadie salvo ante Dios.» Solía comparar el documento fundacional de la OLP con *Mein Kampf* y juraba perseguir sin tregua ni descanso «a esa bestia con dos piernas» que era Arafat-Hitler. Beguin conseguirá esta respuesta por parte del novelista Amos Oz: «Hitler ya está muerto, señor Primer Ministro. (...) Lámentese o no, es un hecho: Hitler no se esconde en Nabatyeh ni en Sidón ni en Beirut. Está muerto y enterrado. Señor Beguin, no deja usted de manifestar una insólita necesidad de resucitar a Hitler para poder volverlo a matar todos los días bajo forma de terroristas... Esta necesidad de resucitar y de hacer desaparecer a Hitler es fruto de una melancolía que los poetas deben expresar, pero que en un hombre de Estado es un sentimiento arriesgado que puede conducir a un peligro mortal.»

Inversamente, el movimiento palestino, durante mucho

1. Yeshayahou Leibowitz, *Israël et Judaïsme*, Conversaciones con Michael Shashar, prefacio y traducción de Gérard Haddad, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, pág. 118.

2. Entrevista con Nicolas Weill, *Le Monde*, 8 de abril de 1994.

tiempo sumido en el extremismo, apoyando las opciones políticas más disparatadas (entre ellas la invasión de Kuwait por Saddam Hussein), había desarrollado un terrorismo ciego, dispuesto a atacar, en cualquier parte del mundo, el más mínimo símbolo de judaísmo, escuela o sinagoga, y a convertir a cada judío en rehén de Israel. Muchos países árabes recuperaban en bloque las tesis del antisemitismo europeo, considerando además que la «entidad sionista» constituía el último avatar de la cruzada occidental en Oriente. Sin embargo, en el seno mismo del Estado hebreo, que seguía siendo democrático a pesar de las guerras y de un entorno despótico, una amplia fracción de la población, favorable a la paz, apelaba al diálogo con los palestinos, convencida de que salvo soluciones radicales y repugnantes (como la deportación masiva de árabes fuera del país), las concesiones eran inevitables. Ese mismo sector es el que reunió en Tel Aviv en 1982 a cerca de 300.000 personas para protestar contra las matanzas de Sabra y de Chatila, perpetradas por las falanges libanesas cristianas bajo la mirada complaciente del ejército israelí (en ningún país árabe se producirá un movimiento de indignación parecido). Fue ese mismo grupo, por último, el que, sin ceder ni un ápice sobre la seguridad y el derecho absoluto del Estado israelí a vivir dentro de sus fronteras reconocidas, exigía que Israel abandonara su mentalidad de asediado, esa delectación mórbida de creerse odiado por todos, y aceptara otorgar a los palestinos un principio de autonomía. En cada israelí, en efecto, existen dos personas divididas «entre un aislacionismo nacionalista» y «una apertura humanista» (Tom Segev), una que dice «Acuérdate de lo que te han hecho», y otra «Ama a tu prójimo como a ti mismo», según las palabras de Hugo Bergman, durante el juicio de Eichman. Finalmente, han sido los partidarios de la paz en Israel y entre los palestinos quienes han permitido, a costa de qué dificultades y de qué recelos, iniciar negociaciones, tender la mano al otro, a aquel que, ayer aún, era considerado el diablo y al que a partir de ahora se mira como a un semejante. Desenlace

ejemplar, aunque todavía corra el peligro de fracasar, y que demuestra que, tras un siglo de enfrentamientos, es posible abandonar aquello que Nabil Chaath, consejero de Yasir Arafat, llamó «la victimología comparada».

Conclusión

La angosta puerta de la sublevación

Nada ha terminado, por supuesto, nada nos dice que la inmadurez y la lamentación constituyen la inclinación inexorable de nuestros países. Mientras que la irresponsabilidad en el antiguo bloque comunista era estructural –el ciudadano debía sumisión al Estado que lo tomaba a su cargo–, la nuestra sigue estando circunscrita, y es por lo tanto en principio reformable. Pero cuando la excepción llega a ser tan frecuente adquiere la importancia de una cuasiestructura. La puerilidad y las lamentaciones no son accidentes, sino desafíos a los que siempre nos tendremos que enfrentar: así como la democracia está tan amenazada por el totalitarismo como por su doble, la sociedad de la responsabilidad atrae a su contrario como una amenaza difícil de conjurar. La eterna propensión del hombre libre a la dimisión, a la mala fe puede ser contrarrestada o frenada, pero nunca del todo sofocada. No ceder a las tentaciones de la debilidad implica una disciplina gigantesca y es difícil contar con la disciplina. Pues el individuo es una construcción frágil que se sostiene gracias a un cierto número de contrapesos: la abundancia material, el Estado de derecho y de providencia, el ejercicio de la ciudadanía. Basta con eliminar una sola de estas construcciones para que se tambalee, se desmorone.

Creemos ayudar al sujeto mimándolo, aligerándolo de todo lo que no sea él, descargándolo de sus deberes, de sus obligaciones para que pueda dedicarse por entero a su exquisita subjetividad. Con lo cual se le priva de puntos de referencia, de límites, se consigue que se vuelva más ansioso de sí mismo, se confunde la independencia con el vacío. Se incrementa sin quererlo el espantoso derrotismo de aquel que, agobiado por su libertad, se apresura a olvidarla, a pisotearla. Pero fortalecer al individuo es vincularlo y no aislarlo, es enseñarle de nuevo el sentido de la deuda, es decir de la responsabilidad, es reinsertarlo en diversas redes, en diversas lealtades que hacen de él un fragmento de un conjunto más amplio, es abrirlo y no limitarlo a sí mismo (a condición de que esas pertenencias sean libremente consentidas). Pues el hombre occidental no necesita que lo protejan, que lo confinen en el doble recinto del hospicio y de la guardería: tiene necesidad de algún valor que lo impulse, de desafíos que lo despierten, de rivales que lo preocupen, de hostilidad estimulante, de trabas útiles. Tiene necesidad de seguir siendo un ser de discordia, que albergue en su seno ideales contradictorios, un ser cuyo conflicto signifique su riqueza y no su maldición, tiene necesidad de seguir librando dentro de sí una pequeña guerra civil. El individualismo no se curará mediante un regreso a la tradición o a una permisividad mayor, sino a través de una definición más exigente del propio ideal, por su arraigo en un conjunto que lo supera: sólo es viable frenado por fuerzas que parecen negarlo pero que en realidad lo van reaprovisionando de obstáculos, enriqueciendo. Si se lo priva de coerciones, se agosta; si se lo ataca, se fortalece. Nunca somos «hombres, sencillamente hombres» (Hannah Arendt), sino siempre productos de una situación precisa, que no se puede concebir sin una nación, un régimen político, un pueblo, una herencia cultural. En vez de enfrentar en un combate estéril lo particular contra la sociedad, hay que pensarlos en términos de antinomia, de fecunda oposición, puesto que se engendran uno a otro. Doble punto de vista igualmente

legítimo en el que se oponen la preocupación por uno mismo y la preocupación por el mundo. Que la persona privada detenga el orden social que a su vez la limita, que sea un cortafuegos contra la movilización masiva, contra los conformismos, pero sin degenerar en desinterés por el destino común. Hay que confrontarla con gérmenes de «comunitarismo» que pueden matarla, pero también fortalecerla, su antítesis debe ser su elemento íntimo que la revitalice por oposición. De igual modo que la colectividad encuentra en la voluntad de cada individuo una frontera infranqueable, no hay auténtica libertad que no sea contenida, es decir ampliada y limitada por la libertad de los demás, arraigada en el prójimo. Para frenar la regresión pueril o victimista bajo todas sus formas hay que abrir al sujeto a lo que lo engrandece, a lo que lo saca de sí hacia un más-ser.

En definitiva, no hay más que un medio de progresar, y éste es profundizando incansablemente en los grandes valores de la democracia, de la razón, de la educación, de la responsabilidad, de la prudencia; es reforzando la capacidad del hombre de no doblegarse jamás ante el hecho consumado, de no sucumbir al fatalismo. A nosotros nos toca demostrar que la democracia con sus armas clásicas del debate y de la argumentación todavía puede oponerse a sus propias contradicciones, nos toca probar que el ciudadano quejumbroso, ahito, narcisista es capaz de hermosas sorpresas antes de que la propia realidad se encargue de castigarlo con todo el impersonal rigor que le es propio. Denunciar la frivolidad demasiado a menudo perjudicial no impide confiar en las personas, en su aptitud para corregir sus propios errores, para imponerse unos límites, para despertar a la inteligencia de los peligros, para comprender por último que en determinadas circunstancias la libertad es más importante que la felicidad. Como la democracia, la libertad nunca es más valiosa que cuando está amenazada; cuando se da por descontada, es natural que la felicidad recupere la preeminencia; pero entonces, debido a una dialéctica perversa, la libertad vuelve a estar amenazada. En última instancia, siempre hay que apostar por la clarividencia y por la grandeza del hombre. Ninguna dificultad es en sí insuperable,

el único peligro estriba en aportar soluciones antiguas a situaciones nuevas, en perder el sentido de las proporciones, en expresar las más nimias contrariedades en términos de Apocalipsis. Por ello, tanto el optimismo como el pesimismo resultan impropios debido a que yerran la verdad contrastada de nuestro universo, un funambulismo entre dos extremos. Ni desesperación ni beatitud, sino un desasosiego eterno que nos exige combatir alternativamente en varios frentes sin creer nunca que detentamos la solución o el reposo.

EL CAOS DE LAS DESGRACIAS

En una palabra, tanto las minorías como los pueblos oprimidos no tienen más que un derecho, pero éste es sagrado: dejar de serlo y convertirse de nuevo en sujetos de su historia; y respecto a ellos no tenemos más que un deber, pero éste es absoluto: prestarles asistencia. Sin embargo, el hecho de haber estado sometido no confiere a una categoría de seres humanos ninguna superioridad metafísica sobre los demás. Adoptar, respecto a la Historia, el punto de vista de los vencidos, como exigía Walter Benjamin, no ha de llevarnos a sacralizarlos. La idea según la cual el explotado siempre tendría razón, incluso cuando cae en la violencia ciega, ya no es sostenible. Una causa no es forzosamente justa porque haya hombres que mueran por ella: el fascismo fue una causa, el comunismo también, y el islamismo es otra. Ningún grupo, por su historia, está a salvo de la barbarie, ninguno ha adquirido por obra de las desgracias padecidas una especie de gracia divina que le eximiría de rendir cuentas y le autorizaría a sostener que sus intereses se confunden con los de la moral y del derecho. Ninguno, por último, puede arrogarse la misión exaltante de redimir o de guiar al género humano, de designarse nuevo Mesías. Los papeles de perseguidor y de víctima se han vuelto intercambiables, cualquier colectividad o particular puede adoptar uno u otro. Se acabaron pues esos pueblos arcángeles, esos individuos intocables que prohíben a los demás que les juzguen y

contemplan el mundo con mirada reprobadora, considerando que debido a los ultrajes padecidos se les debe todo.

No se puede no obstante dejar de auxiliar a lo perecedero, a lo frágil, y abandonar a expoliados y siniestrados so pretexto de que en toda revolución cabe a partir de ahora la sospecha de que incuba el crimen en su seno y de que se limita a sustituir una tiranía por otra. La legítima desconfianza hacia las mentiras del siglo —y hacia la peor de todas, el comunismo— sólo desembocaría en un agravamiento de la injusticia si vetara motines y alzamientos, cerrara todas las salidas y se convirtiera únicamente en una lamentable conformidad con el orden de las cosas. Hay que dejar una puerta abierta a la sublevación, aunque sea una puerta angosta. Existe un derecho imprescriptible a la resistencia para cualquier persona o minoría amenazadas y es conveniente alabar los miles de intentos de los ofendidos y de los humillados para salir del envilecimiento e imponer a los demás el reconocimiento de su dignidad. Cuando no hay otra forma de volverse humano que sublevarse, siempre se tiene razón haciéndolo.

Todos los maltratados, sin embargo, no tienen los mismos intereses: es imposible agruparlos bajo una misma bandera, federarlos en una misma internacional. Mientras los hay que se lamentan del descubrimiento de América por Cristóbal Colón como una verdadera plaga, otros deploran la caída de Constantinopla o los estragos de las cruzadas, otros finalmente jamás se recuperan de las heridas de la esclavitud, del colonialismo o de la catástrofe del Genocidio. ¿Y qué tiene en común la criatura prostituida de Tailandia o de Filipinas con los timorenes diezmados por Yakarta, con las minorías cristianas oprimidas en tierras del islam, con los gitanos acosados en Europa central y con todos esos pequeños pueblos cuyo único crimen consiste en querer existir con sus particularismos, su lengua y su cultura? No hay pues ningún buen sujeto de la Historia encargado de representar a todos los menesterosos, ninguna nación o grupo que a imagen de Cristo asumiera el insondable sufrimiento de la humanidad. El llanto de los réprobos es una inmensa cacofonía, sus heridas se suman sin superponerse y sus intereses no son convergentes. El mal es plural, la barbarie

muestra varios rostros y, puestos a quedarnos del lado de los que sufren, cada dolor es único y requiere una respuesta apropiada. Nuestros compromisos son por lo tanto forzosamente dispersos, rivales, inconciliables.

¿Cómo ignorar por otra parte a esos pueblos cuya historia entera se asienta en una sucesión de cataclismos (los indios de ambas Américas, los intocables de la India, los judíos, por lo menos hasta la creación de Israel, los negros de Estados Unidos, los kurdos, los armenios, etc.) y que siguen atormentados por una memoria del exilio, del envilecimiento, del tráfico de esclavos, de los linchamientos, de los pogromos, de la exterminación? Hay pues regiones, incluso naciones, respecto a las cuales hay que tener en cuenta una particularidad histórica. Pero esta cláusula de excepción no significa en modo alguno un derecho a la inmunidad. Y esos mismos grupos no pueden escudarse indefinidamente tras un pasado de sufrimientos para disculpar sus brutalidades presentes o exigir una dispensa. Es pues delgada, imperceptible incluso la línea que separa el momento en que los dominados sufren y han de ser socorridos y aquel en que los mismos dominados empiezan a matar, a su vez, infligiendo a otros más débiles que ellos lo que ellos padecieron por parte de los más fuertes. Con frecuencia ambas situaciones cohabitan, exterminados y exterminadores se mezclan indistintamente y se requiere para desentrañarlos una gran capacidad de arbitraje, una gran inteligencia política y una dosificación sutil que aúne comprensión e intransigencia.

LA DECEPCIÓN NECESARIA

¿Cómo evitar entonces esta reversibilidad demoníaca que convierte a la víctima de hoy en el inquisidor de mañana, cómo sustraerse a ese implacable metrónomo que marca el compás de toda la historia del siglo? Mediante la democracia y el Estado de derecho, los únicos sistemas políticos que suspenden el odio y la venganza, que permiten la expresión del conflicto conteniéndolo no obstante en unas formas estrictamente

codificadas. Salir de la condición de víctima, una vez abatido el opresor y fijadas las compensaciones, significa acceder a las responsabilidades que la libertad implica, someterse a imposiciones morales y jurídicas válidas para todos. De la democracia se podría decir lo que decía Séneca de las instituciones: que resultan de la maldad de los hombres y que al mismo tiempo le ponen remedio. Es ese tesoro espiritual y moral común a la humanidad entera y que, en cada sociedad, es un dispositivo para mantener el mal a distancia y prevenir el triunfo de la arbitrariedad y de la fuerza. La forma en que una guerrilla o un movimiento de liberación llevan su lucha es en general reveladora del tipo de sociedad que instaurarán; a pesar de un margen inevitable de violencia y de inmoralidad, la selección de los medios es ya la de los fines. El derecho a la insubordinación ha de quedar contrarrestado por el deber de recusar el terror y el despotismo como métodos de gobierno y hay que cerrar cuanto antes estos largos paréntesis de caos y de absolutismo que son las guerras y las revoluciones. La aspiración a la luz pública de todos los olvidados es la aspiración a convertirse en hombres como los demás, a reintegrarse en la norma común y no a gozar de una exención particular.

El acceso a la libertad es pues el acceso a «la pecabilidad ordinaria», a la obligación de responder de los actos propios, incluso de los menos lucidos. Hay que saberlo: entrar en la Historia ensucia necesariamente. Una vez perdida el aura del calvario que justificaba su rebelión, las víctimas siempre nos decepcionarán y darán la impresión de traicionar sus promesas. Pero no nos han prometido nada; nosotros somos quienes les prestamos la perfección de la que carecemos, nosotros somos quienes nos equivocamos esperando demasiado de ellos, como si el infortunio y la gehena necesariamente tuvieran que engrandecer a un pueblo y convertirlo en el instrumento de la redención para toda la especie. Escudarse tras esta decepción para no tender una mano amistosa a quien gime bajo el peso de las cadenas es un sofisma injustificable que agrava la ignominia añadiendo la complicidad.

Es inútil sin embargo albergar ilusiones desmesuradas: la esperanza anunciada por la Biblia, la redención de los cauti-

vos, la liberación de los oprimidos, no se producirá. Los quebrantos no serán reparados, los malvados continuarán regocijándose y los justos llorando. Pero por lo menos nos cabe la posibilidad de eliminar, hasta donde podamos, la suma de los sufrimientos injustificables. Sepamos por lo menos desentrañar, bajo el griterío de los charlatanes disfrazados de malditos, de los asesinos vestidos de evangelistas, la voz de todos los afligidos que se alza y suplica: ¡ayudadnos!

Pero, desde el final de la guerra fría, ¿siguen las democracias occidentales queriendo defender todavía el derecho y la libertad fuera de sus propias fronteras? ¿Les queda algún resquicio de ambición civilizadora, que no sea el de perseverar en su ser, con el peligro de consumirse lentamente de inanición? En eso estriba todo.

ÍNDICE DE RECUADROS

Los lamentos del hombre corriente	37
El ascetismo del ocio	56
La lógica canibal	80
Retrato del Idiota como militante	83
Las dos inmadureces	101
De los viejos pilluelos a los jóvenes viejos	110
Demonologías de todo tipo	139
¿Censura o reciprocidad?	190
Complots al por mayor	220
Las perversiones de la memoria	229
La ubicuidad o la amistad	243
La locura de las maratones televisivas	253
De la victimología comparada: Israel y Palestina	275

ÍNDICE

El hombre menguante	11
Primera parte	
¿ES EL BEBÉ EL PORVENIR DEL HOMBRE?	
1. El individuo vencedor o la consagración del rey Polvo	21
2. El reencantamiento del mundo	46
3. Unos adultos pequeñitos, muy pequeñitos	86
Segunda parte	
UNA SED DE PERSECUCIÓN	
4. La elección a través del sufrimiento	117
5. La nueva guerra de secesión (De los hombres y de las mujeres)	149
Tercera parte	
LA COMPETENCIA VICTIMISTA	
6. La inocencia del verdugo (La identidad victimista en la propaganda serbia)	195
7. La arbitrariedad del corazón (Los avatares de la compasión)	233
Conclusión	
LA ANGOSTA PUERTA DE LA SUBLEVACIÓN	281
<i>Índice de recuadros</i>	291

Nada resulta más difícil que ser libre, dueño y creador del propio destino. Nada más abrumador que la responsabilidad que nos encadena a las consecuencias de nuestros actos. ¿Cómo disfrutar de la independencia y esquivar nuestros deberes? Mediante dos escapatorias, el infantilismo y la victimización, esas dos enfermedades del individuo contemporáneo. Por una parte, el adulto, mimado por la sociedad de consumo, quisiera conservar los privilegios de la infancia, no renunciar a nada, mantenerse instalado en la diversión permanente. Por otra, emula al mártir, aun cuando no sufra más que de la simple desdicha de existir. Doble dimisión que no carece de riesgo: para muestra, las relaciones hombre/mujer vividas según el modelo de la guerra o bien de la secesión, el rechazo a crecer erigido en valor absoluto, la creciente judicialización de cualquier aspecto de la relación social e incluso individual y, en todas partes de nuestra próspera Europa, el culto a lo maldito en medio del bienestar.

¿Serán los «biendolientes» nuestros nuevos bienpensantes? ¿No ha llegado ya el momento de no confundir la libertad con el capricho? ¿Son el miedo y la debilidad el precio a pagar por nuestro rechazo a la madurez? Finalmente, ¿cómo mantener la democracia si una mayoría de ciudadanos aspira al estatuto de víctima aun a riesgo de ahogar la voz de los verdaderos desheredados?

«Uno de los mejores análisis de la sociedad actual aparecidos en los últimos años» (Fernando Savater, *El País*).

«Un libro que se inscribe en un debate abierto por *La cultura de la queja* de Robert Hughes... Pascal Bruckner es uno de nuestros más brillantes filósofos, un intelectual en el sentido más auténtico de la palabra, que lleva a cabo una reflexión jamás separada de la acción... Una indispensable reflexión sobre nuestra sociedad de irresponsabilidad ilimitada, gangrenada por la cultura de la queja» (Michel Schneider, *Le Point*).

«Bruckner confirma su predilección por el rol de observador desengañado de nuestras miserias, de analista implacable de nuestras mitologías, en resumen, de moralista, en el sentido que esta palabra tenía en los pasados siglos» (Tzvetan Todorov, *Le Nouvel Observateur*).

Pascal Bruckner nació en 1948. En colaboración con Alain Finkielkraut escribió dos espléndidos y provocativos ensayos, *El nuevo desorden amoroso* y *La aventura a la vuelta de la esquina*, publicados en España por Anagrama. Ya en solitario, es el autor, entre otros títulos, de los ensayos *Le sanglot de l'homme blanc* y *La mélancolie démocratique*, así como de las novelas *Lunas de hiel* (llevada al cine por Polanski) y *Le Divin Enfant*. Con *La tentación de la inocencia* obtuvo el Premio Médicis de ensayo.



9 788433 905284