

cía política que despeja el camino para la llegada de una ola de populismo y xenofobia a Europa.

Ante nuestros ojos, la cultura del miedo produce la política del miedo.

**Zygmunt Bauman:** Tienes razón, Leonidas, el miedo no parece ser una anomalía curable y revocable, un crecimiento canceroso en el mundo feliz de la modernidad, una excrecencia maligna que exige ser extirpada, pero que sigue siendo operable; tampoco es probable que si se practica la cirugía, el paciente (la modernidad) sobreviva y salga ileso y en forma del quirófano. Más bien parece que miedo y modernidad sean hermanos gemelos, o, incluso, gemelos siameses, y de una especie que ningún cirujano —por diestro y bien equipado que esté, incluso con la última tecnología quirúrgica—, podrá separar sin poner en riesgo la supervivencia de *ambos* hermanos.

Hay, y siempre ha habido, tres razones para estar asustado. Una ha sido (es y será) la ignorancia: no saber qué pasará a continuación, cuán vulnerables somos a los golpes, qué tipo de golpes serán y de dónde procederán. La segunda fue (es y será) la impotencia: la sospecha de que no hay nada o prácticamente nada que podamos hacer para evitar un golpe o desviarlo cuando nos alcance. La tercera fue (es y será) la humillación, derivada de las otras dos: la amenaza inminente a nuestra autoestima y a la confianza que depositamos en nosotros mismos cuando se revela que no hicimos todo lo que podríamos haber hecho, que nuestra falta de atención a las señales, nuestras indebidas dilaciones, nuestra indolencia o falta de voluntad es en gran parte responsable de la devastación causada por el golpe. Como es improbable que alguna vez alcancemos un pleno conocimiento de las cosas venideras, y las herramientas disponibles para anticiparse a ellas distan mucho de ser completamente adecuadas, los seres humanos parecen condenados a vivir siempre con un grado de ignorancia y falta de eficacia en todo cuanto emprenden. Con franqueza: el temor está aquí para quedarse. Los seres humanos lo

han sabido desde tiempos inmemoriales. La consideración del miedo como una molestia temporal —apartada y anulada de una vez por todas por las tropas de la Razón— fue un episodio aislado y relativamente breve en el segmento moderno de la historia humana. Ese episodio, como has observado oportunamente, concluyó hace mucho.

«Somos de tal forma —escribió Sigmund Freud en 1929, y desde entonces nadie lo ha contradicho seriamente— que solo podemos gozar intensamente del contraste y muy poco de la estabilidad.» En *El malestar en la cultura*, citó la advertencia de Goethe, «*Alles in der Welt läßt sich ertragen, / Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen*» (Nada es más difícil de soportar que una sucesión de días hermosos), para refrendar su propia opinión, definiéndola, sin embargo, como una posible «exageración». Aunque el sufrimiento puede ser un estado duradero e ininterrumpido, la felicidad, ese «placer intenso», sería una experiencia momentánea, efímera, vivida como un destello cuando el dolor amaina. «La infelicidad —sugiere Freud— es mucho menos difícil de experimentar.»

Así pues, la mayor parte del tiempo sufrimos, y constantemente tenemos que el sufrimiento sea provocado por las permanentes amenazas que rondan nuestro bienestar. Hay tres direcciones de las que tenemos que descender nuestro sufrimiento: el poder superior de la naturaleza, la debilidad de nuestros cuerpos y otros seres humanos, y más exactamente, dado que creemos con mayor intensidad en la posibilidad de reformar y mejorar las relaciones humanas que en someternos a la naturaleza y poner fin a la debilidad del cuerpo humano, nos centramos en la deficiencia de las regulaciones que conforman las relaciones mutuas de los seres humanos en la familia, el Estado y la sociedad. Asumiendo que el sufrimiento, o el horror al sufrimiento, es un compañero permanente en la vida, no es de extrañar que el «proceso civilizatorio», esa dilatada y acaso interminable marcha hacia un modo de ser-en-el-mundo más hospitalario y menos peligroso, se centre en localizar y bloquear esas tres fuentes de infelicidad humana.

La guerra declarada contra el malestar humano se lleva a cabo en los tres frentes. Aunque se han logrado muchas victorias en los dos primeros frentes, y cada vez más fuerzas enemigas han sido desarmadas y excluidas de la acción, en el tercer frente de batalla el destino de la guerra es incierto y no es probable que las hostilidades se detengan completamente. A fin de liberar a los seres humanos de sus miedos, la sociedad debe imponer restricciones a sus miembros; y para perseguir la felicidad, hombres y mujeres tienen que rebelarse contra esas restricciones. La tercera de las fuentes del sufrimiento humano no puede regularse al margen de la existencia. La interfaz entre la búsqueda de la felicidad individual y las irrenunciables condiciones de la vida en común siempre serán una fuente de conflicto. Los impulsos instintivos de los seres humanos están condenados a chocar con las exigencias de la civilización inclinada a luchar y combatir las causas del sufrimiento humano.

La civilización, insiste Freud, es, por esa razón, una eterna compensación; a fin de lograr algo, los seres humanos deben entregar algo más. Lo que se obtiene y lo que se entrega son cosas muy valiosas y ardientemente deseadas; cada fórmula de intercambio no es, por lo tanto, más que un asentamiento temporal, el producto de un compromiso nunca plenamente satisfactorio para ninguno de los dos bandos del antagonismo perpetuamente latente. La hostilidad desaparecería si tanto los deseos individuales como las demandas sociales pudieran atenderse al mismo tiempo. Pero no es el caso. La libertad para actuar según los propios deseos, inclinaciones, impulsos y anhelos, y las restricciones impuestas a todo ello en nombre de la seguridad son necesarios para una vida satisfactoria —soportable y habitable—, ya que la seguridad sin libertad equivaldría a la esclavitud, y la libertad sin seguridad significaría el caos, la desorientación, la incertidumbre perpetua y, en última instancia, la impotencia para actuar resueltamente. Ambas cosas son y serán siempre mutuamente irreconciliables.

Tras sugerir todo esto, Freud llegó a la conclusión de que el malestar psicológico y las aflicciones surgen en su mayoría de la

entrega de buena parte de la libertad a cambio de una (parcial) mejora en la seguridad. Una libertad truncada e inhibida es la principal baja del «proceso civilizatorio» y el malestar fundamental y más extendido, endémico a una vida civilizada. Este fue el veredicto pronunciado por Freud, recordémoslo, en 1929. Me pregunto si dicho veredicto sería el mismo si Freud viviera hoy, ochenta años más tarde; lo dudo. Aunque las premisas seguirían siendo las mismas (las exigencias de la una vida civilizada e, igualmente, el equipamiento instintivo humano legado por la evolución de las especies, que permanecerá inalterable durante mucho tiempo y que presumiblemente será inmune a los caprichos de la historia), el veredicto sería, con toda probabilidad, el inverso...

Sí, Freud repetiría que la civilización es una cuestión de compensación: ganas algo y pierdes algo; pero habría localizado las raíces del malestar psicológico, y del descontento que engendra, en el lado opuesto del espectro de valores. Podría haber llegado a la conclusión de que, en los tiempos presentes, la defaecación de los seres humanos con el estado del mundo es en gran medida el resultado de la entrega de una amplia parcela de la seguridad a cambio de una expansión sin precedentes del ámbito de la libertad. Freud escribió en alemán, y el significado del concepto que utilizó, *Sicherheit*, necesita tres palabras, no una, para ser traducido al inglés o al castellano: certidumbre, seguridad y protección. La *Sicherheit* que en gran parte hemos entregado contiene certidumbre acerca de lo que deparará el futuro y los efectos que tendrán nuestras acciones, seguridad en nuestras tareas vitales y en el rol que socialmente tenemos asignado, y protección ante asaltos a nuestros cuerpos y sus «extensiones», nuestras posesiones. La entrega de la *Sicherheit* conduce a la *Unsicherheit*, una condición que no se somete fácilmente a la disección y el escrutinio anatómico; sus tres partes constitutivas contribuyen al mismo sufrimiento, temor y ansiedad, y es difícil precisar las causas genuinas del malestar experimentado. La responsabilidad por la ansiedad puede atribuirse fácilmente a una causa equivocada, una circunstancia que los políticos actuales, que buscan apoyo electoral, pueden

utilizar y muy a menudo utilizan en su propio beneficio, aunque no necesariamente para beneficio de los electores. Naturalmente, prefieren atribuir el sufrimiento de sus electores a causas que pueden combatir y que los demás «vean» que combaten (como cuando proponen endurecer la inmigración y la política de asilo, o la deportación de extranjeros indeseables) que admitir la verdadera causa de la incertidumbre: que no tienen la capacidad o la voluntad de combatir, ni una esperanza realista de superar el estado actual de cosas (como la inestabilidad de los empleos, la flexibilidad del mercado laboral, la amenaza del paro, la perspectiva de una reducción de la capacidad adquisitiva de las familias, un nivel de deuda incontrolable, una renovada preocupación por las presiones a la tercera edad o la fragilidad general de los vínculos y las relaciones humanas).

Vivir en condiciones de incertidumbre prolongada y aparentemente incurable augura dos sensaciones igualmente humillantes: la ignorancia (no saber qué deparará el futuro) y la impotencia (ser incapaces de influir en su curso). Y ambas cosas son realmente humillantes. En nuestra sociedad fuertemente individualizada, donde se considera que cada individuo (hipotéticamente, por así decirlo) ha de asumir la plena responsabilidad de su destino, sugieren la incompetencia del que sufre frente a las acciones de otras personas, evidentemente más exitosas, que parecen triunfar gracias a su mayor destreza y aplicación. La incompetencia sugiere inferioridad, y ser inferior y ser considerado como tal es un doloroso golpe a la autoestima, la dignidad personal y el valor de la autoafirmación. En la actualidad, la depresión es la enfermedad psicológica más común. Acosa a un número creciente de personas recientemente englobadas bajo el nombre colectivo de «precarizado», un término acuñado a partir del concepto de «precariedad», que denota precisamente incertidumbre existencial.

Hace cien años la historia humana a menudo se representaba como la historia de un progreso en libertad, lo cual suponía que, como otros relatos populares afines, la historia era guiada de

forma consistente en una única dirección inmutable. Los recientes cambios en el estado de ánimo público sugieren otra cosa. El «progreso histórico» parece recordar más un péndulo que una línea recta. En la época en la que Freud escribía, la queja común era la falta de libertad; sus contemporáneos estaban preparados para renunciar a buena parte de su seguridad a cambio de eliminar las restricciones impuestas a su libertad. Y al final lo lograron. Ahora, en cambio, se multiplican los indicios que apuntan a que un número progresivamente mayor de individuos estaría dispuesto a entregar una parte de su libertad a cambio de poder olvidar el espectro aterrador de la inseguridad existencial. ¿Estamos asistiendo a otra oscilación del péndulo? Y si esto ocurre, ¿cuáles serían las consecuencias?

El miedo es una parte integral de la condición humana. Podemos eliminar la mayoría de las sucesivas amenazas que provocan miedo (Sigmund Freud definió la civilización como una disposición de los asuntos humanos en virtud de esa idea: limitar, a veces eliminar completamente, la amenaza de perjuicios perpetrados por la aleatoriedad de la naturaleza, las debilidades del cuerpo y la enemistad de los vecinos), pero al menos hasta ahora nuestra capacidad se queda corta a la hora de eliminar a la «madre de todos los temores», el «miedo de todos los miedos»: el pavor primordial exhalado por la conciencia de nuestra mortalidad y la imposibilidad de escapar a la extinción. Hoy podemos vivir en una «cultura del miedo», pero nuestro conocimiento de la inexorabilidad de la muerte es la razón principal de que tengamos cultura, es la principal fuente y motor de la cultura, de cualquier cultura. De hecho, la cultura podría definirse como un esfuerzo permanente, siempre incompleto y en principio infinito por hacer habitable la vida mortal. O bien podríamos intentar dar un paso más y concluir que nuestro conocimiento de la mortalidad, y por lo tanto nuestro perpetuo miedo a la muerte, nos hace a nosotros mismos, y a nuestra forma de estar-en-el-mundo, humanos.

La cultura es el sedimento del intento permanente por hacer habitable la vida con la conciencia de la mortalidad. Y si por casual-



lidad llegáramos a ser inmortales, como a veces soñamos (ingenualmente), la cultura llegaría a su fin, que es lo que descubre el Joseph Cartaphilus de Esmirna (en el cuento de Jorge Luis Borges), ese infatigable buscador de la Ciudad de los Inmortales, o Daniel25, clonado y condenado a ser infinitamente reclonado, el protagonista de La posibilidad de una isla, de Michel Houellebecq. Como observó Joseph Cartaphilus, tras haber constatado su propia inmortalidad, y consciente de que «postulado un plazo infinito de tiempo todas las cosas suceden a todos los hombres» y de que por esa razón «lo imposible es no componer, siguiera una vez, la *Odisea*», Homero fue condenado a volverse un troglodita. Y como descubrió Daniel25, una vez eliminada la perspectiva del final del tiempo y asegurada la infinitud, «el mero hecho de existir era una desgracia», y la tentación de negarse voluntariamente al derecho de otras clonaciones y partir hacia la «mera nada, una pura ausencia de contenido» era imposible de resistir.

Precisamente el conocimiento de tener que morir, de la brevedad no negociable de la vida, de la posibilidad o la probabilidad de visiones que quedarán no cumplidas, proyectos no realizados y cosas no llevadas a cabo, es lo que impulsa a los seres humanos a la acción y hace volar la imaginación humana. Ese conocimiento hizo de la creación cultural una necesidad y transformó a los seres humanos en criaturas de cultura. Desde los inicios de la cultura y su larga historia, su motor ha sido la necesidad de cubrir el abismo que separa la transitoriedad de la eternidad, la finitud de lo infinito, la vida mortal de la inmortalidad. O el impulso para construir un puente que permita cruzar de un lado del abismo al otro. O el deseo de imprimir nuestra presencia constante en la eternidad, dejando en ella una huella inmortal de nuestra visita, por breve que esta sea.

Esto no quiere decir, evidentemente, que las fuentes del miedo, el lugar que ocupa en la fórmula vital y los focos de las repuestas que evocan sean inmutables. Muy al contrario, cada tipo de sociedad y cada etapa histórica tiene sus propios miedos, específicos de cada época y sociedad. Aunque es poco aconsejable sope-

sar la posibilidad de una alternativa «libre de miedo», es importante identificar los rasgos distintivos del miedo específico de nuestra época y sociedad por el bien de la claridad de nuestro propósito y el realismo de nuestras propuestas.

Cuando tenían sed, nuestros ancestros tomaban su dosis diaria de agua de arroyos, ríos, pozos y a veces charcos cercanos... Nosotros compramos una botella de plástico sellada en una tienda cercana y la llevamos con nosotros para tomar sorbos ocasionales. He aquí una «diferencia que marca la diferencia». Una diferencia similar distingue nuestros miedos contemporáneos de los miedos de nuestros ancestros. En ambos casos, lo que marca la diferencia es su comercialización. El miedo, como el agua, se ha convertido en una mercancía de consumo y se ha sometido a la lógica y las reglas del mercado. Además, el miedo también ha llegado a ser una mercancía política, una moneda utilizada para gestionar el juego del poder. El volumen y la intensidad del miedo en las sociedades humanas ya no reflejan la gravedad objetiva o la inminencia de una amenaza; son, en cambio, derivados de la plenitud de las ofertas del mercado y la magnitud de la promoción comercial (o propaganda).

Observemos, en primer lugar, los usos comerciales del miedo. Es de sobra conocido que en una economía «desarrollada» (y que se desarrolla compulsiva, obsesiva y adictivamente) la lógica del marketing no está gobernada por la necesidad de satisfacer necesidades existentes, sino por la necesidad de ampliar las necesidades a la oferta y de reforzarlas con deseos, muy levemente emparentados a necesidades, pero fuertemente relacionados con las técnicas de marketing que trabajan con la tentación y la seducción. El marketing se dedica al descubrimiento o la invención de preguntas para las que se idean productos que se conciben como respuestas; a continuación, se induce al mayor número posible de clientes potenciales a formular esas preguntas con una frecuencia creciente. Como el resto de las necesidades, la necesidad de protección ante las amenazas tiende a exagerarse como un resultado y a adquirir un impulso propio y constantemente alimentado por

sí mismo. Una vez inmersos en el juego de la protección ante el peligro, ninguna de las defensas ya adquiridas parece suficiente, y la tentación y el potencial seductor de aparatos e instrumentos «nuevos y mejorados» están asegurados. Por otra parte, cuanto más profundo sea el compromiso de estrechar y reforzar perpetuamente las defensas, más profundo e intenso será el miedo a la amenaza: la imagen de la amenaza crece en asombro y capacidad de aterrorizar en proporción directa al crecimiento de las preocupaciones por la seguridad y la visibilidad y el ostrucionismo de las medidas de seguridad. Un verdadero círculo vicioso. O un caso extraño de *perpetuum mobile* verdaderamente «autosostenido», que ya no necesita energía procedente del exterior, ya que la obtiene de su propio impulso. La obsesión por la seguridad es inagotable e insaciable; una vez que se ha liberado no hay forma de detenerla. Se alimenta y exagera a sí misma; a medida que adquiere su propio impulso, deja de necesitar el empuje de factores externos, y produce, en una escala siempre creciente, sus propias razones, explicaciones y justificaciones. La fiebre suscitada y alimentada por la introducción, el afianzamiento, el mantenimiento y el reforzamiento de las «medidas de seguridad» pasa a ser el único impulso necesario para que los miedos, las ansiedades y las tensiones de inseguridad e incertidumbre se autorreproduzcan, crezcan y proliferen. Por radicales que sean, las estrategias y los aparatos diseñados, obtenidos y puestos en marcha para garantizar la seguridad no serán lo suficientemente radicales como para apaciguar los miedos; no durante mucho tiempo y, en cualquier caso, cada uno de ellos será superado, desbancado y marcado como obsoleto por conspiradores traicioneros que aprenden cómo sortearlos o ignorarlos, y que sabrán superar, asimismo, cada obstáculo sucesivo que se erija en su camino.

Moazzam Begg, musulmán británico arrestado en enero de 2002 y liberado sin cargos después de tres años de prisión en Bagram y Guantánamo, señala acertadamente en su libro *Enemigo combatiente* (2006) que el efecto global de una vida vivida bajo alertas de seguridad virtualmente incesantes —belicismo, justificacio-

nes de tortura, prisión arbitraria y terror— es «haber empeorado considerablemente el mundo». Y, añadiría, no haberlo hecho ni un ápice más seguro; sin lugar a dudas, el mundo se percibe como considerablemente menos seguro hoy que hace diez o veinte años. Parece como si el efecto primordial de las profusas, extraordinarias e inmensamente costosas medidas de seguridad emprendidas en la última década haya sido ahondar nuestra sensación de peligro, la densidad de los riesgos y la inseguridad. Y actualmente hay pocas trazas que prometan un pronto regreso a la comodidad de la seguridad. Sembrar las semillas del miedo permite recoger abundantes cosechas políticas y comerciales, y el atractivo de una cosecha opulenta inspira a los buscadores de beneficios políticos y comerciales a forzar la apertura de nuevas plantaciones para el cultivo del miedo...

Resumiendo, quizás el efecto más pernicioso, seminal y a largo plazo de la obsesión por la seguridad (el «daño colateral» que *perpetra*) es el debilitamiento de la confianza mutua, y la siembra y el cultivo de la sospecha mutua. Las fronteras se trazan a partir de la falta de confianza, y la sospecha las fortifica con prejuicios mutuos y las recia en primeras líneas de batalla. Un déficit de confianza conduce inevitablemente a un debilitamiento de la comunicación; al evitarse la comunicación y en ausencia de interés por renovarla, la «extrañeza» de los extraños está condenada a hacerse más profunda y a adquirir tonos aún más oscuros y siniestros, que a su vez los descalifica aún más radicalmente como interlocutores potenciales en un diálogo y en la negociación de un modo de coexistencia mutuamente seguro y agradable. El tratamiento de los extraños como «problema de seguridad» puro y simple está detrás de una de las causas del verdadero «*perpetuum mobile*» en patrones de interacción humana. La desconfianza hacia los extraños y la tendencia a estereotiparlos como bombas de tiempo listas para explotar, crece en intensidad a partir de su propia lógica e impulso, sin necesitar pruebas adicionales de su conveniencia ni estímulos extra ante actos hostiles del adversario seleccionado (en lugar de ello, ellos mismos producen profusa-

mente esos estímulos y pruebas). En definitiva, el efecto principal de la obsesión por la seguridad es el rápido crecimiento del estado anímico de la inseguridad, con su cortejo de miedo, ansiedad, hostilidad, agresión y un debilitamiento o silenciamiento de los impulsos morales.

Todo esto no significa que ética y seguridad sean irreconciliables ni que estén condenadas a permanecer en este estado. Solo señala los abismos que la obsesión por la seguridad ha de superar en el camino hacia una coexistencia (y cooperación) pacífica y mutuamente provechosa de etnias, clases y culturas en nuestro globalizado mundo de diásporas. Aunque con el agudizamiento y el afianzamiento de las diferencias humanas en prácticamente todos los asentamientos y vecindades humanas, un diálogo respetuoso y abierto entre diásporas es una condición cada vez más importante y, de hecho, crucial para nuestra supervivencia compartida, y también, por las razones que he intentado esclarecer anteriormente, es más difícil de alcanzar y defender contra las presentes y futuras circunstancias. Que sea difícil, no obstante, solo significa una cosa: la necesidad de mucha buena voluntad, dedicación, disposición al compromiso, respeto mutuo y un rechazo compartido a toda forma de humillación humana; y, por supuesto, la firme determinación de restaurar el equilibrio perdido entre el valor de la seguridad y el valor del decoro ético. Una vez alcanzadas y afianzadas todas estas condiciones, el diálogo y el acuerdo (la «fusión de horizontes» de Hans Gadamer) podrían (tan solo podría) convertirse, a su vez, en el nuevo *perpetuum mobile* dominante en los patrones de la coexistencia humana. Esa transformación no tendrá víctimas, solo beneficiarios.

Lo que me anima a traer a nuestra consideración otro estímulo que fortalece, exacerba e intensifica las obsesiones por la seguridad y que acentúa la densidad y la oscuridad de las nubes del miedo, concretamente, las necesidades de legitimación del Estado en la era de la globalización...

La incertidumbre y la vulnerabilidad humanas constituyen las bases de cualquier poder político. El Estado moderno ha prometi-

do proteger a sus sujetos contra esas acompañantes siamesas, increíblemente resentidas, pero constantes de la condición humana, y contra el miedo y la ansiedad que tienden a generar; y, probablemente, esa promesa ha bastado para consolidar su razón de ser y la obediencia de los ciudadanos y el apoyo electoral.

En una sociedad moderna «normal», la vulnerabilidad y la inseguridad de la existencia, y la necesidad de vivir y actuar bajo condiciones de incertidumbre intensas e irredimibles, están aseguradas por la exposición de la búsqueda vital a fuerzas de mercado notablemente caprichosas y endémicamente impredecibles. Excepto por la tarea de crear y proteger las condiciones legales para la libertad del mercado, no hay necesidad de que el poder político contribuya a la producción de incertidumbre y al estado derivado de la inseguridad existencial; los caprichos del mercado bastan para erosionar los cimientos de la seguridad existencial y mantener el espectro de la degradación social, la humillación y la exclusión rondando sobre la mayoría de los miembros de la sociedad. Al exigir obediencia y la observancia de las leyes a sus sujetos, el Estado puede basar su legitimidad en la promesa de «mitigar» el alcance de la vulnerabilidad y la fragilidad propias de la condición de sus ciudadanos: «limitar» los daños y los perjuicios perpetrados por el libre juego de las fuerzas del mercado, proteger a los vulnerables de los golpes excesivamente rudos y asegurar a los desvalidos contra los riesgos que entraña la libre competencia. Este tipo de legitimación encuentra su expresión última en la autodefinición de la moderna forma de gobierno como un «*État-providence*»: una comunidad que asume por sí misma, en su administración y gestión, la obligación y la promesa —antao atribuida a la providencia divina— de proteger a los fieles de las inclementes vicisitudes del destino, para ayudarlos en sus desgracias personales y ofrecerles ayuda en sus cuitas.

Esta fórmula del poder político —su misión, tarea y función— retrocede hacia el pasado. Las instituciones del «Estado providencial» (Estado benefactor o Estado del bienestar) —conce-



bidas originalmente para desempeñar y sustituir las prácticas tranquilizadoras y en cierto modo menos inclusivas e incomprensiblemente irregulares de la Divina Providencia— están siendo progresivamente eliminadas, desmanteladas o demolidas, a la par que las restricciones previamente impuestas a las actividades mercantiles y al libre juego de la competencia empresarial y sus consecuencias están siendo también eliminadas. Las funciones protectoras del Estado se estrechan y son cada vez más «selectivas», y se limitan a cubrir a una ínfima minoría de los inválidos y de sempleados, aunque incluso esa minoría tiende a ser reclasificada y pasa de ser una cuestión de prestaciones sociales a un problema de ley y orden; la incapacidad de un individuo para formar parte del juego del mercado según sus reglas estatutarias, utilizando sus propios recursos y asumiendo un riesgo personal, tiende a ser progresivamente criminalizada, reformulada como síntoma de intención criminal o en todo caso concebida como criminalidad potencial. El Estado se lava las manos ante la vulnerabilidad y la incertidumbre que surge de la lógica (más exactamente, de la ausencia de lógica) del libre mercado. La nociva fragilidad del estatus social ahora se redefine como una cuestión privada, un asunto que los individuos tendrán que afrontar con los recursos de que dispongan como posesión privada. Como señala Ulrich Beck, se espera que los individuos busquen soluciones biográficas a con-tradicciones sistémicas.<sup>1</sup>

Estas nuevas tendencias tienen efectos secundarios: minan los cimientos en los que el Estado se apoyó progresivamente durante la mayor parte de la era moderna, cuando reivindicaba un papel esencial para combatir la vulnerabilidad y la incertidumbre que acosaban a sus ciudadanos. El notorio crecimiento de la apatía política, la pérdida de interés y de compromiso político («Ya no hay salvación para la sociedad», como formuló Peter Drucker de forma célebre y sucinta) y la masiva retirada de la población de la

participación en la política institucionalizada demuestran el derribamiento de los cimientos del poder estatal.

Tras haber rescindido su interferencia programática previa con la incertidumbre y la inseguridad producidas por el mercado, y tras proclamar, por el contrario, que eliminar una tras otra las restricciones residuales a las actividades orientadas al beneficio es la tarea principal de todo poder político que se preocupe por el bienestar de sus sujetos, el Estado contemporáneo tiene que buscar otras variedades «no económicas» de vulnerabilidad e incertidumbre en las que apoyar su legitimidad. Esa alternativa parece ubicarse (en primer lugar y de forma más espectacular, pero no exclusiva, en la administración de Estados Unidos) en la cuestión de la seguridad personal: los miedos imperantes o futuros, explícitos u ocultos, genuinos o supuestos que proceden de amenazas al cuerpo humano, las posesiones y los hábitats, tanto si surgen de pandemias y dietas o de estilos de vida poco saludables, actividades criminales, conductas antisociales de las «clases inferiores» o, más recientemente, del terrorismo global.

A diferencia de la inseguridad existencial nacida en el mercado, demasiado evidente como para ser seriamente cuestionada y excesivamente profusa, visible y obvia para que nos resulte cómoda, esa inseguridad «alternativa» diseñada para restaurar el monopolio perdido del Estado sobre las oportunidades de redención tiene que ser artificialmente reforzada o al menos muy dramatizada para inspirar un volumen suficiente de temor, y al mismo tiempo eclipsar y relegar a una posición secundaria la inseguridad «económicamente generada» acerca de la que la administración del Estado apenas puede hacer nada y no está especialmente dispuesta a hacer nada. A diferencia de las amenazas generadas por el mercado al bienestar y el sustento, la gravedad y la dimensión de los peligros a la seguridad personal han de presentarse en el tono más sombrío posible, de modo que la no materialización de las amenazas anunciadas y los golpes y el sufrimiento predichos (en realidad, todo lo que quede por debajo de los desastres anunciados) puede ser aplaudido como una gran victoria de la razón gu-

1. Véase Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 2010.

bernamental frente al destino hostil, como el resultado de la loable vigilancia, la atención y la buena voluntad de los órganos del Estado.

Vivimos en un estado de alerta permanente derivado de múltiples peligros. Peligros que se aseguran que acechan al otro lado de la esquina, rezumando y goteando desde campamentos terroristas disfrazados de congregaciones y escuelas religiosa islámicas; desde los *banlieus* poblados por inmigrantes, las calles pobres infestadas por las clases inferiores, los «distritos violentos» incurablemente contaminados por la violencia, áreas prohibidas de las grandes ciudades; peligros derivados de los pedófilos y otros delincuentes sexuales en libertad, de los vagabundos problemáticos, las bandas juveniles violentas, los holgazanes y agresores... Las razones para tener miedo son muchas; y puesto que su verdadero número e intensidad son imposibles de calcular desde la perspectiva de la limitada experiencia personal, se añade otra razón para estar aterrado, quizá la más poderosa: no hay modo de saber dónde y cuándo se materializarán todas estas advertencias.

**L. D.:** En una realidad adiaforizada, una experiencia de victimismo exitosa y convincente y un relato persuasivo del sufrimiento es el camino al éxito y el reconocimiento, no porque la humanidad y la sensibilidad triunfen en este mundo, sino porque un elemento agonístico acompaña al sufrimiento, el martirio y el victimismo, tal como acompaña a la competencia económica o las luchas de poder (una víctima exitosa también entra en el mundo del poder y el prestigio). Víctimas y mártires compiten: ¿quién es más convincente y quiénes exhiben más autenticidad? El sufrimiento de éxito y una historia que influye en la mayoría abre las puertas a la estructura de la autoridad simbólica, el poder y el reconocimiento, o al menos asegura fórmulas y una fraseología tras la que se ocultan el poder y la influencia política.

En pocas palabras, las víctimas son celebridades, y las celebridades son víctimas. Esta es la historia del éxito en la modernidad líquida. En un mundo consumista, el sufrimiento también se con-

sume, así como las víctimas y las historias —todo lo intenso, todo lo que puede experimentarse agudamente a una distancia segura o por medio de una relación de poder protectora y «amante»—. La adáfora también es operativa aquí, ya que, después de todo, no hablamos de una relación compasiva con seres humanos, sino de un acceso dictado por una distancia segura ante el dolor o por un poder y una relación atenta.

Las nuevas redes sociales, como Facebook, sirven para focalizar fragmentos de nuestra privacidad con la expectativa de que nosotros también recibiremos atención en una era de consumo diferente, acción social rutinizada y anestesia moral. La exhibición entusiasta de nuestra vida (junto con historias relacionadas con el trabajo, el éxito y la familia, con fotografías personales y familiares exhibidas ante cientos y miles de «amigos» virtuales) pasa a ser un sustituto de la esfera pública y, simultáneamente, se convierte en una nueva esfera pública y líquida. En esta esfera la gente busca inspiración, reconocimiento y atención, nuevos temas y prototipos de personajes para las creaciones literarias, al mismo tiempo que se convierte en una zona en la que toma forma un público casi global de admiradores y amigos diseminados por todo el mundo.

Es, recordando las palabras de Malcolm Muggeridge, un *cri du coeur* del hombre tecnológico que lucha desesperadamente con su sensación de insignificancia y pretende superar la apatía de su entorno, el penetrante silencio cognitivo y la vacuidad moral que se extiende bajo los editoriales alarmistas y los titulares explosivos, los lemas de la publicidad y las declaraciones de conspiraciones globales y el fin del mundo. Es la solitaria y desesperada búsqueda individual de un espacio propio, un espacio que nos protegerá si no físicamente al menos virtualmente. En este sentido, el fenómeno de Facebook representa una lucha contra la inexistencia y la falta de presencia de cada cual en el mundo. Es una protesta inconsciente y con frecuencia esporádica de la multitud virtual y sus figurantes contra el hecho de que son seres carentes de existencia, una ficción de importancia y significación, pues es como si todo en el mundo se hiciera en su nombre.