

CAPÍTULO

2

Allegro moderato-Adagio

¡Teme a tu vecino como a ti mismo!

LA POLÍTICA DEL MIEDO

Hoy en día la moda en política es la *biopolítica postpolítica*, un excelente ejemplo de jerga teórica que, sin embargo, puede desvelarse fácilmente: «postpolítica» es una política que afirma dejar atrás las viejas luchas ideológicas y además se centra en la administración y gestión de expertos, mientras que «biopolítica» designa como su objetivo principal la regulación de la seguridad y el bienestar de las vidas humanas.¹ Está claro que estas dos dimensiones se solapan: cuando se renuncia a las grandes causas ideológicas, lo que queda es sólo la eficiente administración de la vida... o *casi* solamente

1. Para la noción de biopolítica, véase Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Stanford, Stanford University Press, 1998 (trad. cast.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-textos, 1998). Para la noción de postpolítica véase Jacques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998 (trad. cast.: *El Desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996).

eso. Esto implica que con la administración especializada, despolitizada y socialmente objetiva, y con la coordinación de intereses como nivel cero de la política, el único modo de introducir la pasión en este campo, de movilizar activamente a la gente, es haciendo uso del miedo, constituyente básico de la subjetividad actual. Por esta razón la biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potenciales.

Esto es lo que separa una política radical emancipatoria de nuestro *statu quo* político. No hablamos aquí de la diferencia entre dos visiones o conjuntos de axiomas, sino de la diferencia entre la política basada en un conjunto de axiomas universales y una política que renuncia a la dimensión auténticamente constitutiva de lo político, puesto que recurre al miedo como principio movilizador fundamental: miedo a los inmigrantes, miedo al crimen, miedo a una pecaminosa depravación sexual, miedo al exceso estatal —con su carga impositiva excesiva, etc.—, miedo a la catástrofe ecológica, miedo al acoso. La corrección política es la forma liberal ejemplar de la política del miedo. Tal (pos)política siempre se basa en la manipulación de una multitud u *ochlos* paranoide: es la atemorizada comunión de personas atemorizadas.

De este modo, el gran acontecimiento de 2006 se produjo cuando las políticas antimigración se popularizaron y cortaron finalmente el cordón umbilical que las había conectado a los partidos de la extrema derecha más radical. Desde Francia a Alemania, desde Austria a Holanda, con su nuevo espíritu de orgullo por la identidad cultural e histórica, los principales partidos encuentran ahora aceptable subrayar que los inmigran-

tes son invitados que deben acomodarse por sí mismos a los valores culturales que definen a la sociedad anfitriona: «Es nuestro país, ámalo o vete».

La actual tolerancia liberal hacia los demás, el respeto a la alteridad y la apertura hacia ella, se complementa con un miedo obsesivo al acoso. Dicho de otro modo, el «otro» está bien, pero sólo mientras su presencia no sea invasiva, mientras ese otro no sea realmente «otro»... En estricta homología con la estructura paradójica del laxante de chocolate del capítulo anterior, la tolerancia coincide con su opuesto. Mi obligación de ser tolerante con el otro significa en efecto que no debería acercarme demasiado a él, invadir su espacio. En otras palabras, debería respetar su *intolerancia* a mi proximidad excesiva. Lo que emerge a pasos agigantados en la sociedad tardocapitalista como el derecho humano central es *el derecho a no ser acosado*, que es un derecho a permanecer a una distancia segura de los demás.

La biopolítica pospolítica también tiene dos aspectos que inevitablemente parecen pertenecer a dos espacios ideológicos opuestos: primero, la reducción de los humanos a la «nuda vida», al *Homo sacer*, ser sagrado que es objeto del conocimiento de todo gobierno, pero excluido —como los prisioneros de Guantánamo o las víctimas del Holocausto— de todos los derechos; y segundo, el respeto por la vulnerabilidad del otro llevada al extremo con una actitud de subjetividad narcisista que experimenta el yo como vulnerable, expuesto sin descanso a una multitud de «acosos» potenciales. ¿Puede haber un contraste más marcado que el que hay entre el respeto por la vulnerabilidad del otro y la reducción del otro a la «nuda vida» regulada por el cono-

cimiento administrativo? ¿Y si esas dos instancias, no obstante, surgen de un único tronco común? ¿Y si son dos aspectos de una y la misma actitud subyacente? ¿Y si coinciden en lo que uno se ve tentado a designar como un caso contemporáneo del «juicio infinito» hegeliano que afirma la identidad de los opuestos? ¿Y si lo que estos dos polos comparten es precisamente el rechazo subyacente de cualquier causa mayor, la noción de que el último objetivo de nuestras vidas es la vida en sí misma? Por ello no hay contradicción entre el respeto al otro vulnerable y la preparación para justificar la tortura, la expresión extrema de tratar a los individuos como *Homini sacer*.²

En *El fin de la fe*, Sam Harris defiende el uso de la tortura en casos excepcionales (pero claro, cualquier excepción; nadie abogaría seriamente por torturar a un niño hambriento que ha robado una chocolatina). Esta defensa se basa en la distinción entre nuestro aborrecimiento instintivo a presenciar la tortura o el sufrimiento de un individuo con nuestros propios ojos, y nuestro conocimiento abstracto del sufrimiento de las masas: es mucho más difícil para nosotros torturar a un individuo que permitir desde lejos el lanzamiento de una bomba que puede causar una muerte mucho más dolorosa a miles de personas.

Todos nos vemos presos en una especie de ilusión ética, similar a las ilusiones perceptivas. La causa final de estas ilusiones es que, aunque nuestro poder de razonamiento abstracto se ha desarrollado mucho, nuestras respuestas emocionales y éticas siguen estando

condicionadas por las reacciones adultas instintivas hacia el sufrimiento y el dolor que se presencia. Por ello disparar a alguien a quemarropa nos resulta mucho más repulsivo que presionar un botón que mate a gran cantidad de personas a las que no vemos:

Pues para muchos de nosotros que creemos en las exigencias de nuestra guerra contra el terrorismo, la práctica de la tortura, en ciertas circunstancias, puede parecer no sólo permisible, sino incluso necesaria. Y sin embargo no nos parece más necesaria, en términos éticos, antes. Las razones de ello son, creo, exactamente tan neurológicas como las que dieron impulso a la ilusión de la luna. [...] Acaso sea el momento de relevar a nuestros gobernantes y elevarlos al cielo.³

No sorprende que Harris se refiera a Alan Dershowitz y a su legitimación de la tortura.⁴ Para suspender esta vulnerabilidad evolutiva condicionada al despliegue físico del sufrimiento de los otros, Harris imagina una «píldora de la verdad» ideal, una tortura efectiva equivalente al café descafeinado o la cola baja en calorías:

una droga que podría sustituir tanto los instrumentos de tortura como el instrumento para el completo ocultamiento de sus secuelas. La acción de la píldora sería la de producir una parálisis y tristeza transitorias de un tipo al que ningún ser humano podría someterse voluntariamente una segunda vez. Imaginemos cómo nos sentiríamos los torturadores si, después de dar esta píldora a los

3. Sam Harris, *The End of Faith*, Nueva York, Norton, 2005, pág. 199 (trad. cast.: *El fin de la fe*, Madrid, Paradigma, 2007).

4. *Ibid.*, págs. 192-193.

2. Véase Agamben, *op. cit.*

terroristas capturados, se levantarán de lo que parecería una siesta de una hora para directamente confesar todo lo que saben acerca de las operaciones de su organización. ¿No estaríamos al final tentados de llamarlo una «píldora de la verdad»?⁵

Las primeras palabras —«una droga que podría sustituir tanto los instrumentos de tortura como el instrumento para el completo ocultamiento de sus secuelas»— introducen la lógica típicamente posmoderna del laxante de chocolate: la tortura concebida aquí es como el café descafeinado, es decir, obtenemos el resultado deseado sin tener que sufrir los molestos efectos secundarios. En el conocido Instituto Serbsky de Moscú, el desagüe psiquiátrico del KGB, inventaron una droga para torturar a los disidentes: una inyección en la zona del corazón del preso que ralentizaba su pulso y le causaba una ansiedad terrorífica. Visto desde fuera, el prisionero parecía simplemente estar dormitando, pero en realidad estaba viviendo una pesadilla.

Harris viola sus propias reglas cuando se concentra en el 11 de septiembre y en su crítica de Chomsky. El punto defendido por Chomsky es precisamente que existe cierta hipocresía a la hora de tolerar el asesinato abstracto-anónimo de miles de personas mientras se condenan los casos individuales de violación de los derechos humanos. ¿Por qué debería Kissinger, cuando ordenó el bombardeo de Camboya que causó la muerte de decenas de miles de personas, ser menos criminal que los responsables de la caída de las Torres Gemelas? ¿No será porque somos víctimas de una ilusión ética? El horror del 11 de septiembre se presentó en los me-

dios de forma detallada, pero se condenó a la televisión Al Yazira por mostrar las fotos de los resultados del bombardeo de Falluja por Estados Unidos y por complicitad con los terroristas.

Hay, sin embargo, una manera mucho más inquietante de ver todo esto: la proximidad (del sujeto torturado) que causa simpatía y hace de la tortura algo inaceptable no es la mera proximidad física de la víctima, sino, en su versión más fundamental, la proximidad del prójimo, con toda la carga judeocristiana y freudiana del término; la proximidad de algo que, sin importar lo lejos que esté físicamente, está siempre por definición «demasiado cerca». A lo que apunta Harris con su imáginaria «píldora de la verdad» es nada menos que a la *abolición de la dimensión del prójimo*. El sujeto torturado deja de ser un prójimo, es ahora un objeto cuyo dolor es neutralizado, reducido a un factor con el que hay que vérselas como en un cálculo racional utilitario (el dolor es tolerable si evita una cantidad de dolor mucho mayor).

Lo que desaparece aquí es el abismo de infinitud que se relaciona con un sujeto. Es por tanto significativo que el libro que argumenta a favor de la tortura sea además un libro titulado *El fin de la fe*, no en el sentido obvio de «¡ves, es sólo nuestra creencia en Dios, el mandato divino de amar a tu prójimo, lo que nos previene en última instancia de torturar a la gente!»; sino en un sentido mucho más radical. El «otro» sujeto —y, en definitiva, el sujeto como tal— es para Lacan algo no dado directamente, sino una «presuposición», algo que *se presume, un objeto de creencia*. ¿Cómo puedo estar seguro de que lo que veo ante mí es otro sujeto y no una máquina biológica carente de profundidad?

5. *Ibíd.*, pág. 197.

Así pues, este presunto sujeto no es otro ser humano con una rica vida interior llena de historias personales que se narran a sí mismas para adquirir una experiencia de la vida llena de sentido, puesto que tal persona no puede ser en última instancia un enemigo. «Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado.»⁶ Qué mejor ejemplo literario de esta tesis que el *Frankenstein* de Mary Shelley. Shelley hace algo que un conservador nunca habría hecho. En la parte central de su libro permite al monstruo hablar por sí mismo, contar la historia desde su propia perspectiva. Su elección expresa la actitud liberal de libertad de expresión en su mayor pureza: todo punto de vista debe ser escuchado. En *Frankenstein*, el monstruo no es una «cosa», un objeto horrible al que nadie osa enfrentarse, sino que está plenamente *subjetivizado*. Mary Shelley se mueve dentro de su mente y le pregunta qué es ser etiquetado, definido, oprimido, excomulgado, incluso físicamente deformado por la sociedad. Es permisible pues presentar al criminal definitivo como la víctima definitiva. El asesino monstruoso se revela como un individuo profundamente herido y desesperado, ansioso por encontrar compañía y amor.

Sin embargo, este procedimiento tiene un límite claro: ¿estamos preparados para afirmar que Hitler era un enemigo puesto que su historia no fue escuchada? En *Lenin's Tomb*, David Rimmick cuenta sus intentos, durante su visita a Moscú en 1988, de conocer a Lazar Ka-

6. Epígrafe de «Living Room Dialogues on the middle East», citado de Wendy Brown, *Regulative Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pág. 1.

ganovich, último superviviente del círculo más próximo a Stalin, que dirigió el programa de colectivización de 1929-1933 y fue responsable de muchas destrucciones y de mucho sufrimiento. Siendo un nonagenario, llevaba una vida de reclusión en un apartamento solitario. Lo que fascinaba a Rimmick era la perspectiva de ver a una persona verdaderamente malvada:

¿Todavía creía Kaganovich? Quería saber. ¿Sentía alguna culpa, alguna vergüenza? ¿Y qué piensa de Gorbachov, actual secretario general? Pero no se trataba de eso, en realidad. Lo que yo quería principalmente era sentarme en la misma habitación que Kaganovich, ver de qué manera era un hombre malvado, saber lo que hizo, qué libros tenía a su alrededor.⁷

Lo que con toda probabilidad encontró Rimmick fue un frágil y benévolo anciano atascado en sus sueños. Cuando, en la década de 1960, Svetlana Stalin emigró a Estados Unidos a través de la India y escribió sus memorias, presentó a Stalin «desde dentro» como un padre cálido y un líder responsable, que cargó sobre sus espaldas todos los asesinatos en masa impuestos por sus malvados colaboradores, Lavrenti Beria en particular. Más tarde el hijo de Beria, Sergo, escribió unas memorias en las que presentaba a su padre como un cariñoso padre de familia que simplemente seguía las órdenes de Stalin y que secretamente había intentado limitar los daños. El hijo de Georgy Malenkoy, Andrei, también contó su propia historia, en la que describía a su padre, el sucesor de Stalin, como un honesto y acti-

7. David Rimmick, *Lenin's Tomb*, Nueva York, Random House, 1993, pág. 11.

vo trabajador, siempre temeroso por su vida. Hannah Arendt tenía razón. Estas figuras no son personificaciones del sublime y byroniano mal demoníaco: la distancia entre su experiencia íntima y el horror de sus actos era inmensa. La experiencia que tenemos de nuestras vidas desde nuestro interior, la historia que nos narramos acerca de nosotros mismos para poder dar cuenta de lo que hacemos, es fundamentalmente una mentira. La verdad está fuera, en lo que hacemos.⁸

Algo que nunca deja de sorprender a la conciencia ética ingenua es cómo la misma gente que comete terribles actos de violencia contra sus enemigos puede desplegar una cálida humanidad y una sincera preocupación por los miembros de su propio grupo. ¿No es extraño que el mismo soldado que asesina a civiles inocentes esté dispuesto a sacrificar la vida por su batallón? ¿Que el comandante que ordena el fusilamiento de rehenes pueda esa misma tarde escribir una carta a su familia llena de sincero amor? Esta limitación de nuestra preocupación ética a un estrecho círculo social parece ir en contra de nuestra comprensión espontánea de que todos somos humanos, con las mismas esperanzas básicas, miedos y penurias, y por tanto con el mismo derecho al respeto y a la dignidad.

Consecuentemente, los que limitan el alcance de su preocupación ética son en un sentido profundo incoherentes, «hipócritas» incluso. Por decirlo en términos habermasianos, están implicados en una contradicción pragmática, puesto que violan las normas éticas que

8. Por ello cualquiera interesado en el tema del mal debe echar un vistazo a *La conciencia Nazi*, de Claudia Koonz (Barcelona, Paidós, 2005), un informe detallado del discurso ético nazi que proporcionó la inspiración fundamental de sus crímenes.

sostienen su propia comunidad discursiva. Negar los mismos derechos éticos básicos tanto a los que son focos a nuestra comunidad como a los de su interior es algo que un ser humano no hace de forma natural. Es una violación de nuestra proclividad ética espontánea e implica una autonegación y una represión brutales.

Cuando, después de la caída del comunismo, al disidente de Alemania Oriental Stephan Hermlin se le reprochó haber escrito algunos textos y poemas, antes de la década de 1950, en honor de Stalin, replicó con furiosa indignidad que en aquellos años en Europa el nombre «Stalin» servía como inspiración para hablar de libertad y justicia y no tenía nada que ver con las horribles cosas que «secretamente» sucedían en la Unión Soviética. Una excusa, desde luego, hábil y factiosa: no es preciso saber la verdad acerca del terror estalinista para sospechar que en el estalinismo había algo terriblemente malo. Leer los textos públicos (los informes oficiales de los juicios, los ataques contra los enemigos, los panegíricos oficiales a Stalin y otros dirigentes) tenía que haber sido más que suficiente. En cierto sentido bastaba con ello para saber todo lo que había que saber. Y por esta razón, la mayor y más sorprendente de las hipocresías fue la actitud de los observadores comunistas occidentales al considerar que las acusaciones estalinistas revelaban una realidad psicológica de los acusados verdadera. En una carta a Walter Benjamin de 1938, Theodor Adorno le explica una conversación que tuvo con el compositor izquierdista Hans Eisler en Nueva York:

Escuché con no poca paciencia su floja defensa de los juicios de Moscú, y con considerable disgusto el chiste que hizo acerca del asesinato de Bujarin. Afirmó haber

conocido a este último en Moscú, y me dijo que la mala conciencia de Bujarin era tal que no pudo ni siquiera mirarlo a él, a Eisler, directamente a los ojos.⁹

Aquí la ceguera psicológica de Eisler es asombrosa: malinterpreta el terror de Bujarin (su miedo al contacto con extranjeros cuando sabe que está bajo observación y a punto del arresto) como una culpa interior por los crímenes de los que fue acusado. ¿Cómo podemos comprender esto junto al hecho de que los productores culturales del estalinismo eran percibidos por muchos en Occidente como una expresión de auténtica moralidad, llena de un cálido humanismo y fe en el hombre? (recuérdese la recepción en Occidente de la trilogía de Gorki de Mark Donskoi). Quizá debamos desplazarnos desde el reproche de la ingenuidad de los viajeros occidentales acerca de los horrores de la Unión Soviética estalinista hasta una noción más deleuziana de series contingentes que se intersectan y generan significados totalmente divergentes, como una historia de ciencia ficción en que los científicos descubren que la explosión que en la Biblia señala el mensaje divino fue en efecto la huella visual de una terrible catástrofe que destruyó una floreciente civilización alienígena. Lo difícil de aceptar es que los horrores de los que surge la trilogía de Gorki en ningún modo socavaran la autenticidad de su efecto sobre una audiencia occidental o incluso rusa.

Es significativo lo que dijeron a sus parientes minutos antes de estrellarse los pasajeros del vuelo 93 de

9. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *The Complete Correspondence: 1928-1940*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, pág. 252 (trad. cast.: *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 1998).

United Airlines y de los otros tres aviones que se divisaron en el cielo estadounidense el 11 de septiembre de 2001: «Te quiero». Martin Amis subrayó la cuestión paulina de que todo lo que importa en última instancia es el amor: «El amor es un nombre abstracto, algo nebuloso. Y aun así el amor vuelve a ser la única parte de nosotros que es sólida, tanto si el mundo se desmorona como si la pantalla se vuelve negra».¹⁰

Sin embargo persiste una sospecha: ¿esta confesión desesperada de amor es además un fraude del mismo tipo que el repentino giro hacia Dios de alguien que inopinadamente se enfrenta a la muerte, en fin, un movimiento oportunista e hipócrita de miedo, no de auténtica convicción? ¿Por qué tendría que haber más *verdad* en lo que hacemos en esos momentos desesperados? ¿No será más bien que en esos momentos el instinto de supervivencia nos hace *traicionar nuestro deseo*? En este sentido, las conversiones en el lecho de muerte o las confesiones de amor son sacrificios del deseo. De acuerdo con numerosas autobiografías, muchos de los condenados en los juicios estalinistas se enfrentaron al pelotón de fusilamiento defendiendo su inocencia y su amor a Stalin, gesto patético dirigido a redimir su imagen a ojos del gran «otro». Así pues, uno no puede sino sentirse afectado por cómo, en su correspondencia íntima, Ethel y Julius Rosenberg negaban ser espías soviéticos, interpretando el papel de víctimas inocentes de un complot del FBI, aunque, para embarraso de sus defensores, documentos recientes prueban que por lo menos Julius era un espía (aunque de nivel

10. Martin Amis, «All that Survives Is Love», *The Times*, 1 de junio de 2006, págs. 4-5.

menor de lo que sostenía la acusación). Lo extraño es que cuando leemos sus documentos íntimos ahora, incluso sabiendo lo que era, no podemos escapar a la ilusión de que lo que dice en ellos es cierto, como si Rosenberg se hubiese convencido a sí mismo de su inocencia. Esta circunstancia se hace todavía más extraña cuando tenemos en cuenta que, si realmente creía en la Unión Soviética, ¿por qué no iba a espiar para ella, y estar orgulloso de ello? (Esto, por cierto, nos lleva a lo que hubiera sido un acto ético verdadero: imaginemos a una esposa telefonando a su marido en los últimos segundos de su vida para decirle: «Sólo quería que supieses que nuestra boda fue un engaño, que no soportarte...».)

Los izquierdistas occidentales que desafiaron heroicamente la historia anticomunista de sus propios países y lo hicieron con la mayor sinceridad proporcionan más ejemplos de la tragedia producida por la guerra fría. Estaban dispuestos a ir a la cárcel por sus convicciones comunistas y en defensa de la Unión Soviética. ¿No es la misma naturaleza ilusoria de su creencia lo que hace tan trágicamente sublime su postura subjetiva? La miserable realidad de la Unión Soviética estalinista confiere a su convicción interior una frágil belleza. Esto nos lleva a una conclusión radical e inesperada: no es suficiente con decir que nos las estamos viendo con una convicción ética trágicamente extraviada, con una confianza ciega que evita la confrontación con la misera y terrible realidad de su punto de referencia ético. ¿Y si, por el contrario, tal ceguera, tal gesto violento de exclusión, de negarse a ver, tal traición a la realidad, tal actitud fechtista de «sé muy bien que las cosas son terribles en la Unión Soviética, pero creo pese a todo en el socialismo

soviético» es el constituyente más fundamental de *cualquier* postura ética?

Kant era consciente de esta paradoja cuando desplegó su noción de entusiasmo por la Revolución francesa en *El conflicto de las facultades* (1795). La auténtica significación de la Revolución no reside en lo que realmente estaba sucediendo en París (gran parte de lo cual era terrorífico e incluía explosiones de pasión asesina), sino en la respuesta entusiasta que los acontecimientos en París generaron en los observadores simpatizantes a lo largo de Europa:

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, de la que hemos sido testigo, puede tener éxito o fracasar. Puede acumular tantas miserias y horrores que un hombre sensato que pudiera promoverla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz jamás se resolvería, sin embargo, a repetir el experimento a semejante precio. Pero esa revolución encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía *leine Teilnehmung dem Wunsch nach*] rayana en el entusiasmo, y cuya manifestación lleva aparejada un riesgo que no podía obedecer a otra causa que a una disposición moral del género humano.¹¹

Traducido al lenguaje lacaniano, el acontecimiento real, la auténtica dimensión de lo *real*, no estaba en la inmediata realidad de los acontecimientos violentos de París, sino en qué les parecía esta realidad a los obser-

11. Immanuel Kant, «The Conflict of Faculties», en *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 182 (trad. cast.: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004).

vadores y en las esperanzas despertadas en ellos. La realidad de lo ocurrido en París pertenece a la dimensión temporal de la historia empírica; la imagen sublime que generó aquel entusiasmo pertenece a la eternidad...

Mutatis mutandis, lo mismo se aplica respecto a los admiradores de la Unión Soviética. La experiencia soviética de «construcción del socialismo en un solo país» ciertamente «acumuló miseria y atrocidad», pero aun así generó entusiasmo en el corazón de los espectadores (que no supieron de su otra cara). La pregunta aquí es: ¿debe cualquier ética basarse en semejante gesto de denegación fetichista? ¿Está obligada incluso la ética más universal a trazar una línea divisoria e ignorar cierta parte del sufrimiento? ¿Y los animales que destripannos para nuestro consumo? ¿Quiénes de entre nosotros serían capaces de continuar comiendo cortezas de cerdo después de visitar una granja en la que se priva de visión a estos animales y en la que no pueden siquiera moverse y, son cebados sólo para morir después? ¿Y qué, por ejemplo, de la tortura y el sufrimiento de millones de personas, de lo que somos conscientes pero que elegimos ignorar? Imaginemos el efecto de tener que ver una película *snuff* que retratase lo que ocurre miles de veces al día a lo largo y ancho del mundo: actos brutales de tortura, extracción de los ojos, aplastamiento de testículos (la lista sería infinita). ¿Podría el espectador ser capaz de continuar con su vida tranquilamente? Sí, aunque sólo si de algún modo fuera capaz de olvidar (en un acto que suspende la eficacia simbólica) lo que ha presenciado. Este olvido implica un gesto de lo que se llama denegación fetichista: «Lo sé, pero no quiero saber lo que sé, así que no sé». Lo sé, pero rechazo asumir por completo las consecuencias de este

conocimiento, de modo que puedo continuar actuando como si no lo supiese.

Comienza a quedar claro que cualquier ética podría basarse en este gesto de denegación fetichista. Incluso la excepción aparentemente obvia, la ética budista de solidaridad con todo ser viviente, cae dentro de este saco. Después de todo, lo que el budismo ofrece como solución es una indiferencia universalizada, un aprendizaje de cómo sustraerse a un exceso de empatía. Por eso el budismo puede convertirse con tanta facilidad en lo auténticamente opuesto a la compasión universal: la defensa de una actitud despiadada y militar, que es lo que el destino del budismo zen demuestra con acierto.

Sorprenderse de este hecho no es una actitud propiamente filosófica. Es decir, ¿y si lo que aparece como una incoherencia, como el fracaso a la hora de delinear las consecuencias de la propia actitud ética, es, por el contrario, su condición de posibilidad positiva? ¿Y si tal exclusión de cierta forma de alteridad del alcance de nuestras preocupaciones éticas es consustancial al auténtico gesto fundador de la universalidad ética, de modo que cuanto más universal es nuestra ética explícita, más brutal es la exclusión subyacente? Lo que la actitud omnicomprensiva cristiana (recuérdese el famoso lema de san Pablo, «no hay hombres ni mujeres, judíos o griegos») implica es una profunda exclusión de quienes no aceptan la inclusión en la comunidad cristiana. En otras religiones «particularistas» (e incluso en el islam, a causa de su expansionismo global) hay un lugar para los otros: se les tolera e incluso se les mira con condescendencia. El lema cristiano «todos los hombres son hermanos», sin embargo, también significa que quienes no aceptan la hermandad *no son hombres*. En los pri-

meros años de la revolución iraní, Jomeini aprovechó la misma paradoja cuando afirmó, en una entrevista para la prensa occidental, que la revolución iraní era la más humana de la historia: nadie había sido asesinado por los revolucionarios. Cuando el sorprendido periodista le preguntó por las penas de muerte de que habían dado cuenta los medios de comunicación, Jomeini respondió con total pasividad: «¡Los que fueron asesinados no eran hombres, sino perros criminales!».

Los cristianos suelen elogiarse a sí mismos por supe- rar la noción judía exclusivista del pueblo elegido y abarcar a la humanidad entera. Pero el caso es que, en su misma existencia como pueblo elegido por Dios y con un privilegio directo, los judíos aceptan la humanidad de otros pueblos que veneran a sus dioses falsos, mientras que el universalismo cristiano excluye tendenciosamente de la universalidad humana a los no creyentes.

¿Y qué hay acerca del gesto opuesto (como el real- zado por el filósofo francés Emmanuel Lévinas) de abandonar la afirmación de mismidad que subyace a la universalidad, y cambiarla por el respeto a la otredad? Hay, como ha apuntado Sloterdijk, otra faceta «anver- sas» y mucho más perturbadora de la figura levinasiana del prójimo como el otro imponderable que merece nuestro respeto incondicional.¹² Esto es, el otro impon- derable como enemigo, el enemigo que es el otro abso- luto y ya no es el «enemigo honorable», sino alguien cuyo razonamiento nos es ajeno, de modo que no es po- sible encuentro alguno con él en la batalla. Aunque Lé- vinas no tiene esta faceta en mente, la radical ambigüe-

12. Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, op. cit., pág. 134.

dad, el carácter traumático del prójimo hace fácil com- prender cómo la noción de Lévinas del otro preparó el terreno (abrió el espacio) para ello del mismo modo que la ética kantiana preparó el terreno para la noción de mal diabólico. Por horrible que pueda sonar, el otro levinasiano como abismo de otredad del que emana el imperativo ético y la figura nazi del judío como el enemigo-otro subhumano tienen el mismo origen.

Cuando Freud y Lacan insisten en la naturaleza problemática del imperativo básico judeocristiano de «ama a tu prójimo», no marcan la típica posición críti- co-ideológica sobre cómo toda noción de universalidad está contaminada por nuestros valores particulares e implica por ello exclusiones secretas, sino que señalan la cuestión mucho más potente de la incompatibilidad del prójimo con la dimensión misma de la universali- dad. Lo que se resiste a la universalidad es la dimensión propiamente *inhumana* del prójimo. Por ello encon- trarse a uno mismo en la posición del amado resulta tan violento, incluso traumático: ser amado me hace sentir directamente la distancia entre lo que soy como ser de- terminado y la insondable X que hay en mí y que causa el amor. La definición lacaniana del amor («amar es dar algo que uno no tiene...») ha de ser complementada con: «... a alguien que no lo quiere». Pues, efectivamen- te, ¿somos conscientes de que los conocidos versos de Yeats describen una de las más claustrofóbicas conste- laciones que uno pueda imaginar?

Si tuviese yo las telas bordadas del cielo
recamadas con luz dorada y plateada,
las telas azules y las tenues y las oscuras

de la noche y la luz y la media luz,
extendería las telas bajo tus pies:
pero, siendo pobre, sólo tengo mis sueños;
he extendido mis sueños bajo tus pies;
pisa suavemente, pues pisas mis sueños.

En pocas palabras, como afirmó el filósofo francés Gilles Deleuze, «Si vous êtes pris dans le rêve de l'autre, vous êtes foutu» (Si estás preso en el sueño del otro, estás jodido); o, como escribió en un memorable pasaje Neil Gaiman, el autor de la novela gráfica *The Sandman*:

¿Has estado alguna vez enamorado? ¿Horrible, verdad? Te hace muy vulnerable. Abre tu pecho y abre tu corazón y significará que alguien puede entrar en ti y re-
volverte por dentro. Tú construyes todas esas defensas, construyes una armadura completa de forma que nada pueda herirte, y entonces una persona estúpida, similar a cualquier otra estúpida persona, se aventura en tu vida estúpida... les das una parte de ti. No la pidieron. Sólo que un día hicieron alguna tontería, como besarte o sonreírte, y desde ese momento tu vida ya no es tuya. El amor toma rehenes. Se mete dentro de ti. Te come por completo y te deja llorando en la oscuridad, de forma que una simple frase como «quizá sólo deberíamos ser amigos» se convierte en una astilla de cristal directa hacia tu corazón. Duele. No sólo en la imaginación. No sólo en la mente. Duele el alma, un verdadero dolor que se mete-dentro-de-ti-y-te-descuartiza. Odio el amor.¹³

En los últimos años de su vida, el director de cine soviético Andrei Tarkovski vivió en Estocolmo mien-

13. Accesible en línea en http://thinkexist.com/quotes/neil_gaiman.

tras trabajaba en su película *Sacrificio*. Se le ofreció una oficina en el mismo edificio en que disponía de una Ingmar Bergman, que por entonces todavía vivía en Estocolmo. Aunque los dos directores se profesaban un profundo respeto y una gran admiración, nunca se conocieron, sino que se evitaron escrupulosamente, como si su encuentro directo pudiese haber sido demasiado doloroso y destinado a fallar por la aproximación de sus universos. Ellos inventaron y respetaron su propio código de discreción.

LA VIOLENCIA DEL LENGUAJE

Entonces, ¿por qué hoy este miedo a la sobreproximidad del otro como sujeto de deseo? ¿Por qué la necesidad de descafeinar al otro, de privarlo de la materia prima de su goce? Sospecho que ésta es una reacción a la desintegración de los muros simbólicos de protección que mantienen a los demás a una distancia segura. Aquello de lo que carecemos en nuestra cultura, en que las confesiones brutales son contrarrestadas por el miedo políticamente correcto al acoso, lo que mantiene al otro a distancia, es el espíritu tan bien descrito por Gore Vidal. Vidal dio una respuesta perfecta al peridista vulgar e intruso que le preguntó a quemarropa si su primer compañero sexual había sido un hombre o una mujer: «Era demasiado educado como para preguntarlo», dijo.

Esté donde esté, esta desintegración de los muros protectores de la civilización es más palpable que en los choques de diferentes culturas. En otoño del año 2005 Occidente fue conmocionado por una explosión de