

LA MUERTE DEL PRÓJIMO

de

LUIGI ZOJA

A Umberto Galimberti

ÍNDICE

Agradecimientos

Comienzo

1. LEJOS

Viajes

Medios de comunicación

Proximidad e instinto

Alienación

Psicopatía de éxito

De nuevo, medios de comunicación

De nuevo, distancia

2. LA INFLACIÓN DE LA DISTANCIA

Palabra

Emigrantes

Chivos expiatorios

Muros

Distancia de lo próximo, proximidad de lo lejano

“Hikikomori”

Computadora

Tiempo

3. JUNTOS

Hermanos

M al parecer ovimientos

Norteamérica

La China

Europa

Contumacia de la psicología

Valores

Disparar

Provocar

Con

¿Tan solo un elogio?

NOTA BIBLIOGRÁFICA

AGRADECIMIENTOS

Agradezco ante todo a las personas que me concedieron entrevistas para tratar temas específicos: al profesor Paolo De Benedetti, quien me habló de hebraísmo, y en particular del concepto hebreo de *prójimo*; y al profesor Giacomo Rizzolatti, con quien tuve manera de discutir sobre “neuronas espejo”. En relación con algunas referencias a la doctrina católica conversé, en cambio, con el padre Marino Mazzola: dado el tema del presente libro, resulta interesante precisar que dialogamos por e-mail y celular, mientras yo me encontraba en Milán y él, en la Ermita de Camaldoli.

Quiero agradecer además a tres amigos que leyeron con mucha atención la primera redacción del texto, y me proporcionaron sugerencias que en buena parte incorporé: se trata de Mauro Bonaiuti, Roberto Buffagni y Roberto Scarpa.

Un agradecimiento, por último, a Mauro Bersani y Andrea Romano de la Editorial Einaudi de Turín, quienes a su vez me sugirieron modificaciones para la versión final.

COMIENZO

Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor.

Levítico 19.18

Amarás al señor tu Dios de todo corazón,

con toda el alma, con toda la mente,

y al prójimo como a ti mismo.

Lucas 10.27 (Mateo 22.36-40; Marcos 12.28-31)

Durante miles de años, un doble mandamiento rigió la moral judeocristiana: *ama a Dios y ama al prójimo como a ti mismo*.

Al final del siglo XIX, Nietzsche anunciaría: “Dios ha muerto”.

Transcurrido también el siglo XX, ¿no ha llegado la hora de decir lo que todos podemos ver? *Ha muerto también el prójimo*.

Hemos perdido la segunda parte del mandamiento porque cada vez sabemos menos de qué habla. “Tu prójimo” es una cosa muy simple: la persona a quien ves, sientes, puedes tocar. La palabra hebrea *réa'* en el Levítico y la palabra griega *plesíos* en el Evangelio de Lucas quieren decir precisamente esto: el otro que está cerca de ti. Tanto la Biblia como los Evangelios sinópticos no indican a un prójimo abstracto, sino a *tu* prójimo: aquel que está cerca de ti, en quien puedes apoyar tu mano. Santo Tomás no cree que Jesús haya regresado: quiere, antes, verlo y tocarlo (Juan 20.25).

La cercanía siempre ha sido fundamental. De ahí que la aproximación esté protegida por ritos casi sagrados: el paso del “usted” al “tú”, el paso de estrechar las manos al abrazo. A menudo los inmigrantes nos atemorizan porque, al hablar mal nuestro idioma, nos tratan enseguida de tú: nos parece que son invasivos, que se acercan demasiado.

Con el siglo XXI, la lejanía y las relaciones mediadas por la técnica se vuelven predominantes. De esta manera la búsqueda, de intimidad asoma de nuevo de maneras retorcidas. La necesidad de cercanía, reprimida, se disfraza de sexualidad o de otros impulsos formalmente permitidos.

Cristo no modificó el mandamiento judaico, pero ligó a Dios y al prójimo, haciendo absoluto también el amor por este último. El Antiguo Testamento estaba referido a los fieles de Yahvé, no a los otros pueblos. La novedad del cristianismo, generosísima pero abstracta, consiste en transformar en prójimo también al habitante más lejano de la Tierra. El amor le es debido en cualquier caso: he aquí la antigua raíz de ideas modernas como los derechos universales del hombre o las *affirmative actions*. El Evangelio de Lucas sabe que no dice una cosa incomprensible cuando traduce al griego (es decir, desnacionaliza) la verdad judía: ya

setecientos u ochocientos años antes, la *Odisea* había expresado algo semejante (VI, 207-208). “Es Zeus –es decir, para los griegos, el equivalente de Dios Padre– quien nos manda a los pobres / y extranjeros errantes que el don más pequeño agradecen”, había dicho Nausícaa, antepasada de María Magdalena en cuanto a sensibilidad y dulzura. En la *Odisea*, “don” es *dòsis*, y la raíz indoeuropea *do-* significa *dar*, pero también *tomar*: indica tanto la universalidad como el equilibrio de la relación entre prójimos. No es entonces casual que, en las lenguas europeas, “dosis” signifique aún hoy “justa cantidad”.

Al donar al prójimo, al amar al prójimo, nosotros damos lo debido también a Dios. El hombre justo lleva cada día ofrendas a Dios y al prójimo. Durante miles de años el mundo judeocristiano estuvo levantado sobre estos dos pilares. Este mundo conquistó el resto del mundo con la fuerza de sus armas y de su economía: y si el resultado no fue un genocidio global sino una globalización, ello se debe también a la fuerza, inmensa y global, del doble mandamiento.

Ahora bien, la sociedad actual es laica. A finales del siglo XIX, el grito desgarrador de Nietzsche se regó por la Tierra: “Dios ha muerto”. Y aun quien no amaba a Nietzsche tuvo que reconocerlo como profeta: durante el siglo XX, en el mundo judeocristiano las personas religiosas se convirtieron, de mayoría que eran, en minoría. Y, también para esta minoría, la fe se volvió sobre todo un hecho privado, como la elección de una filosofía, de una convicción política, incluso de un amor.

La sociedad regida por dos pilares perdió su equilibrio desde que uno de ellos colapsó. La muerte de Dios vació el cielo. Pero nada resiste a la succión del vacío. El espacio celeste ha sido llenado con la asunción de los milagros de la ciencia y de la economía entre las divinidades, con la elevación hasta las estrellas del deseo personal. Demasiado a menudo se olvida que *desear* [*desiderare*] significa precisamente esto: dejar (*de-*) de confiarse a los astros (*sidera*), prescindir de ello, ocupar nosotros mismos el lugar del cielo.

Seguimos teniendo necesidad de adorar a alguien, pero el lugar de Dios es ahora ocupado por el hombre y sus obras. Conjuntamente, son elevados a modelo y erigidos en meta para los otros hombres. El hombre ideal se ve transfigurado, es divinizado. Por consiguiente, ya no es un hombre *cercano*. Ya no es una vista: es una visión. He aquí el origen del culto de las personas famosas, de las celebridades. Como es natural, las personas cercanas siguen existiendo, pero su trivial imperfección las hace más ajenas que antes.

No es casual que, a finales del siglo XIX, Freud inventara el psicoanálisis, que se difundiría poderosamente en el siglo XX. El aislamiento avanza. Las personas más sensibles son desgarradas por un sufrimiento al que se atribuye el nombre de *neurosis*. Y a través del psicoanálisis, aquellas reconstruirán una relación humana, pero no con un prójimo, sino con un profesional. Su necesidad de cercanía es tan violenta que crea un exceso de intimidad con él: a esto se lo llama *transferencia*, y a él se lo considera neurótico. Freud sugiere técnicas para contenerlo: hace recostar al paciente en un diván para alejar su mirada.

Con el paso del siglo xx al xxi, cede de manera irremediable también el segundo pilar del mandamiento: el hombre metropolitano se siente cada vez más rodeado por los extraños. Ha llegado entonces el momento de pensar en la *secuela* de Nietzsche, y de decirnos abiertamente que ha desaparecido también el prójimo. Los tiempos posteriores a la “muerte de Dios” fueron en ocasiones llamados posteológicos o posreligiosos. Para los tiempos actuales aún no se ha encontrado un nombre. Una desagradable posibilidad sería “poshumanos”.

1. LEJOS

La proximidad y la bondad son razones

de amor generadoras.

Dante Alighieri, *Convivio*, I, XII

Viajes

En las décadas de 1960 y 1970, tomaba cada semana el tren Zúrich-Milán. Los *Gastarbeiter* (obreros golondrina) italianos que lo atestaban, y que proseguían hacia Nápoles o Lecce, llevaban cajas y maletas atadas con pita. Para ellos el prójimo era una presencia obvia. Antes del Paso de San Gotardo extraían un envoltorio. Hacían circular pan y salame por el compartimiento, y servían vino tinto. “¿Querés?”, decía el jefe de familia, tímidamente puesto que yo tenía un libro en la mano. Precisamente como en la *Odisea* (III, 69; IV, 60; V, 95), lo primero es ofrecer de comer. Solo cuando el huésped se ha saciado se le pueden hacer preguntas. No de otra forma, para Moisés, Aarón y los ancianos, saber y sabor tenían aún una raíz común: así, subieron al monte, “pudieron contemplar a Dios, y después comieron y bebieron” (Éxodo 24.11). Nada semejante ocurría en los compartimientos que se detenían en Suiza, como tampoco en aquellos que proseguían solo hasta Milán, por no hablar de los de primera clase. En aquellos años –hice el recorrido cerca de mil veces–, aparte de estos emigrados, los únicos que me ofrecieron algo fueron dos indios que, en la parada de Arth-Goldau, me obligaron a servirme una comida de papas asiáticas.

Aquellos pasajeros arcaicos han desaparecido, como la locomotora de vapor. Hoy, quien se sube al tren no tiene prójimo en el sentido más literal: aún siente que los hombres viven de afecto, pero sabe demostrárselo tan solo a alguien *lejano* itando por el celular y molestando a quien está cerca de él.

Durante largo tiempo, los aviones se inspiraron en los trenes para organizar sus interiores. Ahora, son los trenes los que emulan a los aviones: ofrecen cantidades crecientes de revistas gratuitas, que ayudan a disimular la humanidad verdadera sentada al lado, al mostrar una brillante, chata y falsa imagen de humanidad-modelo para los ojos cansados de realidad. En ocasiones, llegan a ofrecer esta humanidad en venta. Los anuncios explican que podemos comprar óvulos en centros especializados, que proporcionan la descripción y el currículum de los padres biológicos; se puede escoger el color de los ojos, del cabello, la raza (llamada amablemente *ethnic background*, origen étnico), el nivel de educación. Por unas pocas decenas de miles de dólares se adquiere una vida, garantía de fertilidad incluida. Pero también se adquiere la seguridad de que el embrión, que será un hijo, es un ítem de catálogo, abstracto y lejano: ya no es un prójimo.

Para ganar espacio, las compañías ferroviarias han abolido los compartimientos, que daban pábulo a la complicidad. Están por ofrecernos pantallas individuales, que encierran a cada quien en su propio lugar sin desperdiciar preciosos centímetros con paredes. Tal vez perderemos, como en el avión, la mirada por la ventanilla: las pantallas requieren cierta oscuridad. Pero los trenes proporcionarán, entonces, aquello que el viajero pide cada vez más: una manera de evitar el contacto de las miradas. Este parece, en efecto, uno de los motivos por los que quien viaja en avión pasa a la clase superior, multiplicando también diez veces el valor del viaje: lo dicen hoy complejas investigaciones de mercado, que redescubren el peso de la mirada, descrito por Freud hace un siglo.

Resulta poco útil que las ciudades, para recrear la vida en común, distribuyan bancas en las vías peatonales: muchos se sientan en ellas, pero no forman un grupo. Como en el tren, como en el avión, siguen siendo individuos que hablan por celular o escuchan su auricular.

Medios de comunicación

En 1949, George Orwell publicó *1984*: a través de las pantallas, el Gran Hermano –la autoridad omnipresente– entraba en la vida privada de las personas. En 1953, *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, describió una sociedad en la que los libros estaban prohibidos: las personas vivían rodeadas de pantallas y las llamaban “mi familia”. En ambos relatos, el ciudadano ya no notaba cuando el poder eliminaba a los vecinos: vecina era, ahora, solo la pantalla.

Fueron dos libros que conocieron un extraordinario éxito. La gente corría preocupada a comprarlos: si fue escrita antes de nuestra historia, esta no puede ser nuestra historia sino una mera novela, pensaba a manera de conjuro. A su vez, las grandes ventas confirmaban que se trataba precisamente tan solo de dos relatos, de dos *best seller*. Pero en la segunda mitad del siglo XX mucho de aquello que era meramente verosímil se hizo realidad. Ahora sí es nuestra historia.

La pantalla había nacido para aproximar a las personas. Pero en los congresos, donde el orador y el público todavía podrían estar cerca, aquella ha adquirido una función opuesta. La espectacularización de los eventos culturales requiere de luces apuntadas hacia el escenario, en donde el conferencista está rodeado de monitores que le devuelven su imagen. No debe preguntarse: “¿Estoy en relación con quienes me escuchan?”; debe decirse: “¿Me gusto así?”. Desde que sube a la tarima, se transforma en modelo. Y un modelo debe ser admirado, no entrar en relación. Es un amante intransitivo: esperamos que se ame a sí mismo, pero de manera diferente de la prescrita por el mandamiento. La *vergüenza del narcisismo* –que era común a gran parte de las culturas tradicionales– se ha desmoronado ante los embates del mercado, que vende lo superfluo y estimulan la autocomplacencia. Así, el pronombre “yo” (en inglés, *I*) se ha transformado en el prefijo de productos de éxito: iPod, iBook. La palabra *egoísta*, que antes era una ofensa, se ha convertido ahora en un perfume de moda (*Égoïste*), mientras que otro se llama *Envy me* (envídiame), puesto que la envidia se ha convertido en

una cualidad.

La publicidad vial creaba –y no es que me alegre por ello– un tenue vínculo entre aquellos que la leían. Ahora, los subdivide en pequeños grupos: como la televisión, que ha pasado de la transmisión amplia, dirigida a todos (*broadcasting*), a la restringida (*narrowcasting*), subdivida en paquetes, destinados a ser vendidos a tipologías de usuarios diferentes. Un sensor reconoce la estación que escucha quien conduce y adapta el anuncio a su “perfil” de consumidor. ¿Es una emisora de radio alternativa? Adapta la programación y ofrece productos relacionados con la biotecnología. ¿Es de música clásica? Anuncia camisetas de corte tradicional. Pero está por llegar a la autopista el cartel definitivamente personalizado. Reconoce el auto: consultando el banco de datos establece el nombre del propietario y le hace un guiño: “Muy bien, Juan Pérez. Hiciste muy bien en comprar el modelo XY. Pero si quieres el último modelo, hay una oferta especial...”. Con un limitado incremento en los costos, hay un gran aumento de eficacia. El mensaje es concentrado y personal. El consumidor se ve inesperadamente halagado, pero está definitivamente solo. Como la pantalla del celular, como la pantalla de la computadora portátil, también el aviso publicitario ha aprendido a seguirnos: juntos, son “nuestra familia”.

Tradicionalmente, a los ojos les estaba confiada la tarea de identificar al prójimo. El tendero los levantaba hacia el cliente. Al reconocerlo, sonreía, aceptaba un cheque o le daba crédito. Hoy, con un billete de quinientos euros (el de mayor denominación, equivalente a unos setecientos dólares) podríamos salvar del hambre a familias africanas enteras, pero padecerla nosotros mismos por no poder comprar un bocadillo. La cajera hace señas de que no, o bien, en lugar de levantar la vista, la baja hacia el lector automático de billetes. El encuentro de su mirada con el aparato ha reemplazado el encuentro con los ojos del prójimo.

A los jóvenes de la posguerra se les devolvió cierto sentido social, y cierto respeto por la cultura, a través de, entre otras cosas, una crítica irónica del musculoso machismo fascista. En Italia, se leían libros como *Fontamara* de Silone y se veían películas como *Il federale* [El federal] de Salce. El fanático fascista de este film vivía de sus músculos: arranque, salto en medio del fuego, carrera. Nada de cultura, nada de psique, ningún sentido. ¿Ningún sentido? El graduado de la milicia fascista Primo Arcovazzi aún tenía un prójimo, por más distorsionado que estuviera por la ideología. Estaba convencido de ser un ladrillo en la construcción de una Italia que, si todos hubieran sido como él, habría sido mejor. De esta manera se trascendía a sí mismo. Gran parte de los neocíclopes que frecuentan los gimnasios del siglo XXI, por el contrario, no tienen ningún objetivo al cual consagrar su fuerza, ningún sentido ulterior. No se fundirán en un grupo; lo que hacen es solo para sí mismos. Inflan los músculos para hacer que se los miren, o para admirarlos en el espejo: para convertirse en hombres-bíceps.

Hemos entrado a una dimensión humana sin precedentes. La distancia entre Primo Arcovazzi y un activista de izquierda de su generación –o un lansquenete de hace siglos– aún se podía medir: la que existe entre él y el nuevo musculoso es inmensurable.

En las civilizaciones más antiguas y más simples, el hombre no lograba contener en sí el misterio de la psique. De esa manera, lo proyectaba sobre el ambiente circundante; en especial, sobre la naturaleza: el sol pero también la fuente, el árbol pero también el viento eran personificados y considerados mágicos. Dicho estadio se denomina *animismo*. Luego, la institucionalización de la religión, sobre todo del cristianismo, implicó que las fuerzas psíquicas determinantes –lo “sagrado”– fueran proyectadas solo hacia lo alto y sometidas a interpretaciones menos flexibles: fue el estadio teológico. Con la “muerte de Dios”, esto también dejó de ser posible. Ya en el siglo XIX, y en buena parte del XX, los hombres proyectaron el baricentro de la psique sobre las masas (que se convirtieron en el “nuevo objeto sagrado”), construyendo utopías sociales cada vez más rígidas. Con el siglo XXI, también estas fueron puestas en liquidación. El vacío, el frío, los problemas interiores *ya no pueden ser expulsados fuera de la personalidad y del cuerpo*. Esto produce atascos psicológicos antes desconocidos: en su perversión, también la violencia de la manada intenta romper inconscientemente ese aprisionamiento. La utopía es tan solo individual: nutre la mente de instrucción elitista y realidad virtual, y el físico de obsesión por la salud y cirugía estética. La superficie del hombre –literalmente: su piel– se ha convertido en la superficie del mundo.

Proximidad e instinto

Después de la muerte de Dios, la muerte del prójimo es la desaparición de la segunda relación fundamental del hombre. El hombre cae en una soledad absoluta. Es un huérfano sin precedentes en la historia. Lo es en sentido vertical –ha muerto su Padre Celestial–, pero también en sentido horizontal: ha muerto quien estaba cerca de él. Ahora quedó huérfano, dondequiera que dirija la mirada. Circularmente, esto es la consecuencia pero también la causa del rechazo de los ojos de los demás: en toda sociedad, observar a los muertos causa turbación.

La muerte de Dios niega una necesidad presente en la cultura de los hombres. La muerte del prójimo, por su parte, deja sin respuesta una necesidad aún más esencial, una necesidad no solo de la cultura, como la religión, sino también de la naturaleza, biológica. El mandamiento referido a Dios era más complicado: ámalo –prescribía– con el corazón, el alma, la fuerza, la mente. Aquel dirigido al prójimo era más simple, porque está presente desde el estadio animal: ya te amas a ti mismo –recordaba–, haz lo mismo con él. El hombre –dicen la zoología, la etología humana, la sociología, la antropología e incluso las neurociencias– es un ser social. Los otros hombres siempre le han sido necesarios, en todo sentido. Hoy, su *función* puede ser en gran parte reemplazada por máquinas (por ejemplo, la computadora). Pero

aquello que no puede ser sustituido es la presencia humana: la lejanía de los otros causa una privación que es un verdadero daño psíquico. El hombre solo encuentra la depresión; y, en un círculo vicioso, el hombre deprimido es un hombre a quien le faltan la fuerza y el impulso para ir al encuentro del prójimo.

El ser humano está dotado desde su nacimiento de la capacidad de imitar. En la naturaleza, en el interior de pequeños grupos, mirar a los otros es su principal fuente de aprendizaje. Konrad Lorenz y la etología humana han notado que los instintos sociales sobreviven sin dificultad en zonas poco pobladas: a las personas nuevas se les reserva curiosidad y hospitalidad. Pero, en las grandes ciudades, dichos instintos se ven permanentemente trastornados.

En la Antigüedad, solo Roma superaba en el mundo el millón de habitantes, y en 1820 solo lo hacía Londres. La mayor parte de los seres humanos conocía solo a doscientas o trescientas personas en su vida. En 1900, las ciudades habitadas por más de un millón de personas eran 11; en el año 2000, casi cuatrocientas, y en el 2015, serán quinientas cincuenta. Aun donde no crece la población, crecen las fuentes de ruido, causando una “sobrepoblación” de estímulos. Apenas llega la corriente eléctrica a un poblado, el pequeño espacio que durante milenios había sido suficiente para separar las cabañas ya no lo es: cada individuo que usa televisión, estéreo, electrodomésticos produce más ruido que una familia de diez personas sin ellos.

Desde 2008, más de la mitad de la población del globo vive en ciudades, sobre todo en megalópolis de decenas de millones de habitantes. La alienación ya no es una característica de la explotación industrial del siglo XIX, ni una neurosis urbana del hombre occidental del siglo XX: ha devorado a los miles de millones de seres humanos del Tercer Mundo. Un habitante de la ciudad puede ver, cada día, decenas de miles de rostros desconocidos. Las personas que ve no son modelos, porque son demasiadas y porque no se distinguen entre sí. Para su instinto de imitación, es realmente cierto que en la muchedumbre se está solo. El modelo natural ha desaparecido para siempre. La alienación ya no es una patología: ante la saturación permanente, evitar a los demás se ha convertido en una condición para sobrevivir.

Cada quien regresa a casa desorientado luego del encuentro con infinitas nuevas personas que, al contrario de lo que busca el instinto, no le proporcionan ningún conocimiento, porque se carece tanto del tiempo como de la posibilidad de conocer. Cuando enciende el televisor puede encontrar otros miles de personas en pocos instantes, personas aún menos reales. ¿Es posible no darle la razón si aquí, finalmente, dando vuelta a los canales, busca y encuentra algún *rostro conocido* del que tiene una desesperada necesidad y, en ese punto, se ilusiona con que lo ama? Ahora bien, aquellas figuras que la televisión le ofrece, las celebridades, son chatas y frías: no lo observan como los compañeros de viaje en un compartimiento, sino como los compañeros de destino de Orwell y Bradbury. Permanecen, en todo sentido, lejanas, y pueden inspirar solo lejana idolatría o envidia. Imitarlas resulta tan patético como imposible.

Para el público se ha tornado más difícil decir por qué una celebridad es tal. Un buen día “apareció” en los medios de comunicación, “perforó la pantalla”. A menudo, dentro de esta imagen hay en efecto una personalidad poco común. Pero con respecto a los ideales de un tiempo –Gandhi, Winston Churchill, Isadora Duncan, Picasso– se estaba en condiciones de decir por qué eran conocidos. Hoy, en cambio, la fama parece la consecuencia del hecho de ser una celebridad, pero también, circularmente, su causa. Las celebridades son ante todo una expresión exagerada de sí mismas, en especial de su propia y casi digital belleza, lejana e intransitiva. Picasso había producido pinturas nuevas, Gandhi una nación nueva. Las celebridades producen su propia fama: como el neocíclope, son un fin en sí mismas.

En el estado de naturaleza, el hombre reacciona ante una sombra con miedo y a la vez con interés: la sombra puede indicar la presencia de un animal o de otro hombre. Las imágenes de la televisión o la computadora son más realistas que una sombra, pero menos verdaderas como presencias. Nos acostumbramos, así, a reprimir continuamente tanto la alarma como la curiosidad que, con el primer impacto, nos han causado: al fin y al cabo, no son reales. Pero la represión permanente cuesta energía y genera rigidez, es una artritis de la psique. La costumbre de encontrar imágenes no verdaderas hace normal no experimentar ningún sentimiento ante figuras verdaderamente nuevas.

A este punto, cuando bajamos a la calle estamos acostumbrados a considerarlo todo como una puesta en escena comercial: así, incluso las personas reales se ven obligadas a aumentar continuamente el volumen para hacerse oír. El mendigo tradicional –apartado y digno, que sostiene una escudilla con una demanda *implícita*– se ha vuelto invisible. También a él se le pide una exageración expresiva. En su horrible provocación erótica invertida, el mendigo posmoderno debe expresar la otra cara del sexo *explícito* y sin preliminares. Permaneciendo durante horas de rodillas, en el centro del andén, rompe el denso flujo de la multitud, mientras sostiene un gran cartel: “Ayuda, tengo hambre”. Los extremos se tocan. Por el mismo andén elegante pasan los modelos, y también los modelos tienen hambre. A menudo, su vida alimenticia y sexual se encuentra trastornada. Deberían ser, precisamente, *modelo*. Pero su cuerpo grita una soledad en la que nadie quisiera encontrarse. En los desfiles, la pose, el paso, la mirada altiva y lejana no suponen, pese a la exposición íntima, una invitación al amor, sino precisamente su contrario: una condición inalcanzable.

La ansiedad es un estado de alarma ante algo que se sale de lo ordinario: algo semejante pero no lo suficiente, algo extraño, extranjero. Pero, viviendo en las metrópolis y en la sociedad posmoderna, esta ansiedad deviene permanente, hecho que no carece de consecuencias.

Los arrolladores cambios sociales y tecnológicos de finales del siglo XX pasaron a la historia como “Revolución Informática”. Los Estados Unidos conocieron un incremento de la prosperidad y una disminución de la criminalidad con pocos precedentes en la historia. Pero, precisamente en esa época, debido a la igualmente rápida laceración de las relaciones

humanas y a la desenfrenada obesidad de la crónica policial, el norteamericano promedio se encontraba convencido de que la situación económica estaba empeorando y la criminalidad creciendo. Es una falsa percepción que se repite en cada rincón de Occidente, asociada a la transformación en desconfianza de la confianza en el prójimo.

El Home Office inglés (ministerio del interior) ha establecido que, en una década, los hurtos en residencias privadas descendieron en un 59%, pero el 65% de la opinión pública cree que están aumentando, estimulada también por la poderosa publicidad que vende una nueva generación de instalaciones de alarma.

En 15 años, la cantidad de apartamentos disponibles en Múnich aumentó en un veinte por ciento, mientras que la población descendió en un siete por ciento; sin embargo, precisamente en ese lapso el mercado no dejó de satisfacer las necesidades de la gente, que comenzó a hablar de “miseria habitacional”. Se quiere estar solo: sigue creciendo la *demanda de distancia*.

Silenciosamente, con el tiempo, la desconfianza excede los ámbitos laborales y se infiltra en los espacios privados. No porque los hombres sean necesariamente peores, sino porque nuevas instituciones legales, compañías de seguros y demás producen su sustento a partir de rivalidades. En los Estados Unidos, pero dentro de poco también en Europa, el continuo crecimiento de las demandas civiles por daños y perjuicios ha envenenado un hilo conductor del tejido social: la vecindad. En la vecindad, los niños se visitaban durante tardes enteras, incluso sin pedir permiso. Hoy, sin embargo, si un niño rompe involuntariamente una maceta del vecino, este puede dirigirse a un abogado para que haga llegar a sus padres una lista de los daños. Ir a visitar a quien vive al lado se hace un poco más difícil. Por primera vez en la historia del prójimo, nos preguntamos si ello no puede resultar *riesgoso*.

La tecnología ha puesto la música al alcance de todos, en cualquier momento y lugar, a bajo costo, con reproducciones de excelente calidad. Desde siempre, se cree que la música hace más gentil el ánimo; aun aquella más violenta se considera ocasión de que los jóvenes socialicen y los sustrae de actividades indecentes. Pero los dispositivos personales también han habilitado una condición nueva, el *sounding out*. Es suficiente proveerse de auriculares para exportar fuera de casa el placentero autismo digital al que nos han acostumbrado los reproductores de música domésticos.

Cuando dio al mundo el primer walkman, Akio Morita previó su uso excesivo e impuso que hubiera conexiones no para uno, sino para dos auriculares. Sin embargo, ni siquiera el mítico jefe y fundador de la Sony podía hacer algo contra el invisible mercado de la distancia, que está comprando el mundo. El walkman sigue siendo individual: producido por el individualismo mercantil, reprodujo individualismo musical. Sin adquirir una costosísima casa rodeada de jardín, es suficiente encender el iPod para alejar al vecino. Hacer ejercicio ya no es jugar a la pelota con los hijos o dar una vuelta en bicicleta con la pareja: son centenares los que corren aislados en el parque, practicando una masturbación acústica.

El comportamiento social no es solo un invento de la civilización. Sus formas elementales son la prosecución de un instinto ya presente en los animales. El simio que ha aprendido a operar un mando para alcanzar un plátano renuncia al fruto si se da cuenta de que mover aquel comando le provoca sufrimiento a otro simio. Como es natural, este segundo cuadrúmano debe ser real, cercano y visible: debe, desde todo punto de vista, ser el prójimo.

Las neurociencias han proporcionado la confirmación de argumentos que de lo contrario habrían corrido el riesgo de quedar en lo abstracto. En los grandes simios, y en el hombre, que es su pariente, han sido descubiertas las *neuronas espejo*. Es normal que, al realizar un gesto, se activen en el cerebro las neuronas correspondientes. Las neuronas espejo, sin embargo, tienen un comportamiento particular. Para funcionar *no requieren de una actividad* del sujeto: es suficiente que los sentidos (generalmente la vista, que es el más desarrollado) perciban a alguien próximo que realiza esa actividad. Así, si su vecino come una fruta, el simio empieza a salivar y a mover imperceptiblemente las mandíbulas aunque no la esté masticando él. Y también si el otro se retuerce y grita debido a una herida, el sujeto puede fruncir la cara, como si estuviera sufriendo a su vez: entretanto, sus neuronas reflejarán, como un espejo, dichas experiencias, que no está viviendo personalmente pero con las que ha entrado en resonancia. Por lo demás, la facturación de la pornografía se justifica en buena parte precisamente de esta manera: ver a otros individuos comprometidos en actividades sexuales despierta cierta excitación sexual.

Tanto para la zoología como para las neurociencias, una base de la solidaridad –y por ende de los mandamientos religiosos y las utopías sociales– no nace con la evolución del primate al hombre: ya existe en el instinto.

En la década de 1920, Plenty Coups, uno de los últimos grandes jefes indios, consignó en sus memorias la muerte espiritual de su gente: “Cuando los bisontes desaparecieron, los corazones de mi pueblo cayeron al suelo, y ellos ya no pudieron levantarlos. Después de eso, ya no sucedió nada”. Y otro jefe confirmaría: “Ya no sucedió nada. Tan solo hemos vivido. [...] Ya no sucedió nada que pudiera ser contado”. Los sucesos y los relatos desaparecieron al mismo tiempo. La vida del pueblo continuó únicamente en las estadísticas oficiales.

Los indios crow recibieron del gobierno norteamericano ayuda suficiente como para sobrevivir. Pero, confinados pasivamente en las reservas, sus manos ya no cazaban bisontes ni construían campamentos; y sus corazones se apagaban como un fuego que dejara de ser alimentado. Los individuos estaban vivos, mas la tribu había muerto. Al transformarse la economía y la técnica, cambiaron las relaciones –la proximidad tribal– que vinculaban a los hombres entre sí y con el mundo circundante. Las manos ya no tocaban al bisonte, que la naturaleza les había asignado como prójimo, a un punto tal que buena parte de sus ritos estaban referidos a él. Su simple sociedad se deshizo, como una tela que se separara en hilos aislados, carentes de trama. *La cultura desapareció sin que nada la sustituyera* y el vacío fue

llenado por la depresión. Las tribus indias, internadas en las reservas, conocieron el alcoholismo, la criminalidad, los suicidios antes prácticamente inexistentes. Así, grupos humanos considerados *atrasados* fueron en cambio los primeros en experimentar la condición posmoderna.

En las comunidades simples, las sensaciones permanecen estables. Pero cuando la sociedad y la técnica se tornan más complejas, el tacto ya no puede decir nada. Al empuñar un bastón puedo sentir si toco ligeramente al vecino o lo golpeo, y le hago daño. Pero si empuño los mandos de un avión puedo bombardear masas humanas sin advertir para nada su sufrimiento. El sentido ético "natural" puede corresponder a una percepción incluso táctil del bien o el mal hecho a un vecino, cuyos placer o sufrimiento se advierten de inmediato. Con la interposición de la técnica (la distancia, aun literal, dada por el vuelo aéreo y los sistemas de bombardeo), la sensación física y la compasión instintiva ya no constituyen coordenadas.

Pese a estar poseído por un salvaje impulso de destrucción, el Aquiles de la *Ilíada*, como la mayor parte de los guerreros de la historia, realizaba elecciones morales: la espada estaba en su mano. El militar de hoy, por el contrario, se ha convertido él mismo en apéndice de una máquina. El listón de la moral es puesto cada vez más arriba, porque exige un pensamiento cada vez más abstracto, complejo, subordinado a una información técnica casi inaccesible. Un porcentaje cada vez mayor de la población –no solo de los soldados– permanece por debajo de dicho listón: se convierte en mayoría no necesariamente inmoral, pero sí amoral.

En estas condiciones, se advierte un vacío. Se tiene la ilusión de llenarlo regresando a los ancestrales sentimientos de solidaridad, cuya nostalgia se percibe. Pero la respuesta a esa necesidad natural llega a menudo prefabricada desde el mercado no natural de las emociones: es, por ejemplo, el sentimentalismo del dolor-espectáculo, el género de televisión llamado *pity-show*. Ese entretenimiento quisiera liberar compasión, acercando de nuevo a ese prójimo que se ha deslizado lejos. Pero no puede, porque la emoción llorosa es producida desde el exterior, mientras que la com-pasión, como lo dice la palabra, surge desde adentro. El buen samaritano no se detiene a asistir a la víctima de un asalto por el hecho de haber escuchado un sermón o una demanda de ayuda, sino porque la ve y experimenta –sin comunicarse con nadie– un sentimiento de compasión (Lucas 10.33). Casi todas las iniciativas mediáticas que ofrecen algún regreso idílico al pasado (por ejemplo, las de los predicadores televisivos) ofrecen algo falso. No solo porque, a menudo, ese pasado nunca ha existido, sino porque aquello de lo que se siente nostalgia es un acaecimiento interior, y solo profundizando en ese interior sería posible restablecerlo.

La técnica y la economía han perfeccionado el producto, pero sus procedimientos separan a los hombres contribuyendo al aislamiento y a la privación sensorial. Un equipo estereofónico puede ofrecernos en casa un sonido más perfecto que la orquesta: en efecto, elimina esa

estridencia lejana, ese levísimo golpe de tos en el fondo del auditorio. Pero no sustituye por completo la emoción común de la velada musical. Acaso un día las neurociencias podrán probar qué neuronas son las que se activan en presencia de los concertistas  o no lo hacen cuando escuchamos solos el equipo de sonido.

Tal vez el hombre, además de en animal social, se ha convertido en un ser cultural tan complejo que tiene la necesidad de vivir las experiencias más intensas permaneciendo inmerso en dicha complejidad. Ella expresa sintéticamente el trabajo con el que la historia humana ha llegado a dicho suceso: en nuestro caso, los espectadores deben reservarse anticipadamente esa velada y coincidir en el mismo lugar con un grupo de músicos, quienes se habrán preparado con una antelación aún mayor. Como es natural, sería mucho más práctico recostarse en el sofá y, sin importar la hora, poner un disco compacto con las interpretaciones más perfectas de las últimas décadas. Pero faltaría algo. Ese algo es la historia humana. Y la historia humana es también la ininterrumpida serie de encuentros y percepciones que el auditorio conserva y el disco borra, al entregarnos una pieza musical ahistórica.

No es solo la persona no educada quien no aprecia fácilmente *La Gioconda* o la *Quinta Sinfonía* de Beethoven. También la persona culta corre el riesgo de no gozar de ellas si se le presentan de improviso, al oprimir una tecla, sin ninguna preparación, descontextualizadas. La técnica hace accesible de manera cada vez más perfecta el texto, pero lo aísla cada vez más del contexto. No solo el hombre, sino también el contexto humano, colmado de emociones colaterales, es cada vez menos *próximo*. El aislamiento de lo humano respecto de lo humano vuelve problemático también el arte.

Con la pérdida del contexto desaparece la comunidad en la que originariamente se desplegaba el arte (la emoción del teatro griego, recitado para toda la ciudad; el arte sagrado, objeto de disfrute en ritos colectivos). Gozar de una obra maestra significa también participar en un trabajo que alcanza un punto culminante. Pero la televisión no puede ofrecer, de las obras maestras teatrales o musicales, sino una *reproducción* perfecta: el *trabajo* permanece invisible. Los músicos de la orquesta y los directores son solo letras en la pantalla.

El problema, considerado por Benjamin, de la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica ilimitada no reside solo en la inflación derivada de esta reproductibilidad, sino en su definitiva descontextualización, en su devenir profano, en su soledad. El arte, de hecho, no ha muerto. La forma artística se encuentra en todas partes: pero ya no puede ser próxima a nada.

Alienación

La alienación es una reina de los siglos pasados. Pocos conceptos son tan significativos, y pocos han sido vaciados tanto por la inflación. Pasando del optimismo de Rousseau al idealismo de Hegel, al materialismo de Marx, a las filosofías existencialistas, la alienación ha

dejado en nosotros un confuso recuerdo. Parece una idea poco actual, referida a una pérdida de identidad, de rol, de sentido de la vida como consecuencia de la explotación o el anonimato.

En realidad, hoy se habla menos de *alienación* porque está en todas partes. Ya no está solo en la estructura productiva, sino en la estructura de la sociedad, donde ya nadie es próximo, mucho menos prójimo. Si todos se encuentran distantes, ¿se encuentran distantes de dónde? Ya no existe un punto del cual se hayan alejado.

La alienación con respecto a los demás y aquella con respecto a las cosas avanzan al mismo paso, y una y otra se retroalimentan. El obrero de Marx estaba alienado porque no era dueño del objeto que producía ni conocía su mundo, sino solo una pequeña parte repetitiva de la producción. Hoy en día está alienado también el capitalista.

Enron dio lugar a un famoso escándalo en parte porque sus jefes no producían, propiamente hablando, nada; se ocupaban de contratos, compraban, vendían, administraban. Financiaban, promovían, expandían el sector energético. Al estar más lejos del trabajo humano, se está más lejos del respeto por los hombres. Esto conduce a la tentación de especular. A medida que, gracias a la técnica, la ganancia ilícita se aproxima, mientras que las víctimas se tornan lejanas y virtuales, también la tentación del crimen se incrementa. Cuando las cartas llegaban en papel, muchas podían ser invasivas e inútiles, pero casi ninguna ocultaba una estafa: no tanto porque en otro tiempo la gente fuera más honesta, sino porque era más difícil mandarlas y más fácil remontarse al emisor. Desde que se reciben correos electrónicos, no solo la mayoría de los mensajes llega sin ser requerida: gran parte de la correspondencia (para muchos ya es el cuarenta o el cincuenta por ciento) es un fraude propiamente dicho. Quien lo envía, aunque resida en la misma ciudad, se encuentra lejísimos; es prácticamente inalcanzable.

En Italia, un ineficaz monopolio telefónico fue sustituido por la ágil estructura de la empresa privada. Sin embargo, según se leía en los periódicos hasta hace poco tiempo, y de manera paradójica para una empresa ágil, entre el empresario al mando y la Telecom por él administrada pueden mediar siete pasos: siete empresas, cada una dentro de la otra, donde solo la última es la de teléfonos. Estos pasos se denominan *cadena de mando*: las siete empresas no son contenedores productivos, sino legales, uno dentro del otro hasta el séptimo (llegado al cual también Dios se detuvo). Pero, de esta forma, la actividad humana que cuenta y los hombres que la llevan a cabo se encuentran al otro lado de la cadena: perdidos de manera irremediable en cuanto prójimos, inmensamente lejanos. La gran empresa moderna, por lo demás, dedica una gran parte de su actividad a servicios de protección, escudos internos y externos más estratificados que el de Aquiles, que protegen el carácter secreto de los programas y la buena reputación, excavando trincheras, lanzando campañas y contraataques: con ello, su lenguaje se ha militarizado de forma irreversible.

Alguien podría objetar que estamos hablando de servicios, mientras que cuando se producen objetos las cosas son diferentes. En una época, el empresario estaba orgulloso del

objeto que producía, y a menudo lo estaba también el obrero, incluso cuando dicho objeto se encontraba dirigido a un sector de ricos mimados: el trabajador subrayaba que era una soldador de la Ferrari, no de latas sin historia. Hoy, la industria del automóvil con sede en Europa se está convirtiendo en ensamblaje, en un lugar del Tercer Mundo, de motores y carrocerías producidos en otro lugar del Tercer Mundo. Esto no significa solo que ha sido borrado gran parte del mundo obrero europeo. Quiere decir asimismo que el empresario del automóvil conoce sus productos sobre todo a través de gráficas generadas por computadora, precisamente igual que el empresario de telecomunicaciones podría ya no saber cómo está hecho un teléfono: su jornada está absorbida por abogados, contadores, notarios y políticos que lo ayudan a abrir y cerrar las siete cajas.

También el empresario está alienado, y ya no siente amor por el objeto que produce, porque su verdadera actividad dejó de ser la producción de objetos. ¿Qué puede amar, en vista de que también el empresario es un hombre y tiene necesidad de amar?

La respuesta es demasiado fácil, y demasiado fácilmente sarcástica: el dinero. Ciertamente, también el empresario de los siglos pasados lo amaba: de lo contrario, ¿qué empresario hubiera sido? Pero también estaba orgulloso de producir un objeto mejor que el de su rival, y su sentimiento era transitivo: cuando, por la calle, veía a una familia en uno de “sus” automóviles, o, en la oficina, a una persona con “su” teléfono, un poco de ese orgullo se transfería al usuario del producto. Era calculador, pero intentaba ganar algo más que dinero. El empresario de hoy no necesariamente es peor. Pero su actividad crea menos objetos que se puedan tocar. Difícilmente puede tener en el escritorio un prototipo de su producción. Las cosas lo dejan solo. No es posible adorar simulacros de dos dimensiones como las gráficas o las patentes. ¿Ante qué altares podría inclinarse? La gran novedad no es el giro de una economía de productos reales a una financiera, sino el giro de un empresario ligado al producto a uno alienado.

Psicopatía de éxito

A estas alturas resulta inevitable una pregunta: el empresario, cada vez más alejado de los hombres por estar cada vez más ocupado en contratos y batallas legales, ¿corre el riesgo de perder cualidades psicológicas como la humanidad y la empatía? ¿Los nuevos e inmensos abusos financieros –Enron en los Estados Unidos, Parmalat en Italia– podrían ser, siguiendo un círculo vicioso, tanto consecuencia como, una vez que el público se ha habituado, causa de la erosión del respeto por el prójimo?

Nacido hace poco, ya descuella con gran impulso un nuevo sector de la psicología organizacional: la *corporate psychopathy* (psicopatía organizacional). Los escándalos de finales del siglo XX y comienzos del XXI, en efecto, no se trataron de actos inmorales ocasionales de personas que se equivocaron, capaces de arrepentirse, sino de perversiones morales permanentes que, de no haber sido descubiertas, habrían continuado, puesto que no

producían ningún sentimiento de culpa: se trata de la condición llamada *psicopatía*, considerada difícil de remediar.

Uno de los más conocidos cuestionarios para identificar los disturbios psicopáticos es el *Psychopathy Checklist* de Robert Hare. Con motivo de la nueva inmoralidad empresarial, el autor produjo una versión de dicho cuestionario dividida en dos partes. Una primera lista está dirigida al factor I: falta de escrúpulos, de responsabilidad, de sentimiento de culpa, tendencia a mentir y a la manipulación, cinismo, etc. La segunda lista se refiere al factor II: inestabilidad, comportamientos abiertamente desviados, agresividad no controlada.

En Europa, los estudios sobre la *corporate psychopathy* se encuentran menos desarrollados que en los Estados Unidos, pero muestran tendencias semejantes. Una investigación de Belinda Board y Katarina Fritzon, de la Universidad de Surrey, comparó un grupo de 39 *mánagers* exitosos con criminales y pacientes psiquiátricos graves. La clasificación final dividió a la población examinada en “*psicópatas exitosos*” y “*psicópatas no exitosos*”.

Intentemos resumir lo que resulta interesante para nuestros fines. Tanto según los estudios de Hare y Babiak como según los de Board y Fritzon –realizados no solo en diferentes instituciones sino en diferentes continentes–, la personalidad del *mánager* brillante presenta no pocos elementos en común con la del psicópata. Las características antisociales, sin embargo, están presentes en proporciones diferentes y se manifiestan de una manera menos directa. El factor I de Hare, que corresponde a una inmoralidad no visible, y por lo tanto especialmente peligrosa, está presente tanto en los *mánagers* como en los psicópatas criminales. El factor II, por el contrario, se encuentra solo en los criminales tradicionales. Es, en cierto sentido, menos sorprendente y también menos peligroso, por ser tan obvio como visible.

Los sujetos que, en la clasificación de Hare, presentan solo el factor I, según la Universidad de Surrey son psicópatas exitosos y revisten altos cargos empresariales. Lo que los diferencia del grupo de los no exitosos es la agresividad. En los *mánagers* ella se manifiesta de manera más diferenciada y sin prisa: no agreden físicamente; someten al ex prójimo a un cinismo empresarial.

El grupo de los psicópatas no exitosos está compuesto, en cambio, por criminales clásicos (siempre según el estudio de la Universidad de Surrey, que de hecho entrevistó a algunos en la cárcel). Se trata de malhechores de otros tiempos, que, aunque presentan características necesarias como la falta de escrúpulos, no supieron adaptarse por completo a las nuevas relaciones económicas y tecnológicas. En efecto, *aún tienen necesidad del prójimo*, si bien, como lo indica su temperamento, lo necesitan para agredirlo.

La aceleración impuesta a la sociedad por la Revolución Informática y por la competencia del mercado ha eliminado a las personas dotadas de lealtad, consideración y escrúpulos, y ha favorecido el surgimiento de tipos intuitivos, cínicos, oportunistas. Esta “selección cultural”

supone una vez más, en la vida económica cotidiana, un angostamiento a través del cual un flujo pacífico se convierte en una corriente agresiva. Una selección semejante ya se vio en ocasión de grandes cambios políticos. También en esos casos, su aceleración favoreció la psicopatía: se impusieron quienes habían aprovechado las ventajas inmediatas, en desmedro del sentido último de la acción política. Es cuanto hemos podido ver tanto en el caso de los nacionalismos, cuando derivaron hacia el fascismo, como en el caso de la Revolución Rusa o de la Revolución Cultural China, al igual que en la renacionalización del comunismo, por ejemplo, con la disgregación de Yugoslavia. Cada uno de estos angostamientos implicó una compresión y una aceleración de la historia. En cada caso, la compresión retuvo a la mayoría de las personalidades equilibradas y liberó una corriente de psicópatas.

Los estudios sobre la psicopatía organizacional no son nada revolucionario. A menudo se limitan a ensamblar detalles correspondientes a la microhistoria que, a su vez, se conectan con la macrohistoria. Así por ejemplo, un mánager que después revelara ser un psicópata habría debido activar las alarmas al no haber asistido al funeral de su madre. Pero esto, según aprendemos en los libros, es cuanto hizo Stalin. La diferencia es que, cuando se comportó así, Stalin ya era Stalin, mientras que un gerente no debería tener el poder de un tirano: interrogados al respecto, los lectores de la página web de la CNN respondieron en un ochenta por ciento que hoy en día los responsables empresariales deberían ser sometidos a tests para evaluar posibles psicopatías. En la práctica, nada de ello ocurre, y el resultado es la explosión cotidiana de nuevos escándalos.

Tal vez, la lucha final no será –según la predicción de Ignazio Silone en su escrito sobre los comunistas decepcionados– un choque entre comunistas y excomunistas, sino entre capitalistas y excapitalistas convertidos en psicópatas. Del empresario posmoderno se exigen dotes poco comunes: sin embargo, no es fácil que llegue a ser, para los trabajadores a él subordinados, un mito equivalente a los héroes tradicionales. Como ya lo habían previsto León Tolstoi y John Ruskin, su actividad lo transforma fácilmente en un cínico sin honor. Al contrario del comandante que pone a salvo a los suyos y se hunde con la nave, él es el primero que ha de salvarse.

Por lo demás, se remonta a hace casi un siglo el programa de la economía moderna, según el cual el capitalismo-avidez habría terminado por reemplazar al capitalismo clásico o fordista. Ya en 1919, en efecto, un juez estadounidense había condenado a Henry Ford, que pretendía reinvertir las ganancias de su fábrica de automóviles abriendo nuevas plantas y mejorando la producción: la histórica sentencia les dio la razón a sus socios, los hermanos Dodge –quienes más tarde se convertirían a su vez en industriales del automóvil–, porque, según dicho juez, la finalidad de una empresa es enriquecer a los propietarios, no dar trabajo a los obreros o proveer de productos más útiles a los consumidores.

En el mundo existen todavía, nominalmente, diversos países anticapitalistas, comunistas

y/o aun revolucionarios, así como diferentes movimientos anticapitalistas, socialistas, comunistas y/o revolucionarios en los países capitalistas. Hace medio siglo, su voz amenazaba de muerte al capitalismo liberal, si bien precisamente en aquellos años los países con economías de mercado estaban poniendo en práctica la distribución de la renta y de los servicios más equitativa de la historia humana. Se tomaba como cosa obvia que la salud y la instrucción eran un derecho universal. En cuanto a la redistribución de la riqueza, aun en los Estados Unidos y bajo un gobierno de centroderecha (el del republicano Dwigth Eisenhower, que había sido comandante de las Fuerzas Armadas), la alícuota del impuesto sobre la renta personal llegaba al noventa por ciento. En resumen, incluso en la patria del capitalismo, y en nombre de los intereses de la sociedad, el Estado tomaba recursos de los individuos con mayor avidez que cualquier capitalista.

Entre entonces y hoy, una revolución (literalmente: un vuelco) ha tenido lugar. En efecto, aquella tendencia se ha invertido por completo. Una infinidad de “paraísos fiscales” permite eludir los impuestos más altos –que, en cualquier caso, se han tornado, aun en el socialismo escandinavo, infinitamente inferiores–, mientras que en el último gran país comunista, la China, el índice de Gini (que crece con la concentración de las rentas) ha seguido aumentando hasta llegar a ser el doble que en un país prototípicamente capitalista como Japón, y se aproxima ya al de Brasil. La riqueza se está concentrando de nuevo en manos de los privilegiados, con una velocidad que no tiene precedentes en la historia, mientras que el progreso económico a menudo les deja a los trabajadores y las clases medias solo las migajas.

Sabido es que, en la modernidad, la distancia entre países ricos y pobres se ha seguido incrementando. Al comienzo de la Revolución Industrial, en el Occidente “rico” la renta per cápita era en promedio tres o cuatro veces superior que en los países no europeos. Hoy, la brecha es del orden de varios centenares: la renta per cápita del país más rico, Noruega, es ya más de quinientas veces la del Congo y casi setecientas veces la de Burundi.

Al interior de Europa y Norteamérica, sin embargo, la primera mitad del siglo xx había aportado no solo un gran progreso técnico, sanitario y educativo, sino también *una sustancial disminución de las diferencias sociales*. Alrededor de la década de 1960, la tendencia se invirtió. Hoy, en los Estados Unidos el uno por ciento de la población dispone de una renta equivalente a la del 55% que se encuentra más abajo. La acentuación de la desigualdad es tan veloz que *el solo incremento* de la renta de estos privilegiados entre los años 2003 y 2005 fue superior en un 37% a la renta *total* del veinte por ciento de los norteamericanos menos ricos.

Esta es la “revolución mundial de los ricos”, la única que, en las últimas generaciones, se ha producido y se ha mantenido. Y en su interior podemos quedar cegados ante la aún más espectacular “revolución de los súper-ricos”. Consideremos el progreso económico en los Estados Unidos entre 1951 y 1970; es decir, en las décadas en que esta impactante distorsión daba sus primeros tímidos pasos. Por cada dólar adicional ganado por el noventa por ciento de la población, el 0,01% de súper ricos ya ganaba 162 dólares. Pero entre 1990 y 2002, *a cada dólar adicional* ganado por el estadounidense normal correspondían *18 mil dólares* que

iban al bolsillo de cada miembro de esta élite. Esto significa, no solo que la concentración de la nueva riqueza se ha acelerado vertiginosamente (en menos de dos generaciones aumentó más de cien veces), sino también que las nuevas ganancias de este 0,01% de los norteamericanos son casi el doble de las nuevas ganancias del noventa por ciento de la población tomada en conjunto.

En la última generación, los empleados de las empresas estadounidenses obtuvieron en general el derecho a llamar a los jefes por su propio nombre, sin anteponer ningún título y ni siquiera un "señor" ("*Hello, John!*": este uso equivale al tuteo en idiomas como el italiano, el francés o el alemán). Se trata de un sarcasmo involuntario: todavía en 1980, el director jefe (Chief Executive Officer-CEO) de una empresa norteamericana ganaba en promedio cuarenta veces el salario de sus trabajadores subordinados. Ahora, la diferencia oficial es ya de centenares de veces, pero la real es aún mayor, puesto que los datos no incluyen las ganancias sobre el capital que se les reconocen a los *mánagers*. En el mismo país, en la misma ciudad, pero también dentro del mismo lugar de trabajo, en donde se finge que se ha logrado una mayor cercanía mediante el tuteo, la distancia se ha tornado incalculable.

Con mayor o menor demora, el mundo está siguiendo esta tendencia. Las personas razonables se hacen una pregunta: si en la cúspide de las diferentes empresas industriales y financieras las recientes transformaciones han concentrado un inesperado porcentaje de psicópatas, ¿qué ocurre en la cúspide de toda la sociedad? Esta cima de la macropirámide social es en efecto la suma de las cúspides de las micropirámides (empresas, grupos sociales, etc.) que la integran, y si bien el análisis clínico de todo el estrato más alto de la sociedad no es posible, resulta lógico suponer que este ha de ser un concentrado de las psicopatías comprobadas en la cima de los sectores de los que se compone.

Los revolucionarios cambios, entonces, no consisten tan solo en una rapidísima concentración de la riqueza. La otra novedad desconcertante es que en los puestos de mando ha tomado asiento una inmoralidad sin precedentes. Y quienes la denuncian como psicopática, en este caso, no son los anticapitalistas, sino algunos hipercapitalistas.

Si se hace una búsqueda en Internet del término *corporate psychopathy*, es posible encontrar páginas y páginas que enlistan libros y artículos sobre esta nueva criminalidad. No provienen, sin embargo, de editores o movimientos de izquierda, y aún menos de iglesias, para los y las cuales la suerte del prójimo ya no parece ser de actualidad, sino de publicaciones especializadas en *administración empresarial*. Desde que la *res publica* devino *res privata*, quienes escriben de estos asuntos son, como hemos podido ver, las expertas de psicología criminal de la Universidad de Surrey. O el doctor Paul Babiak, psicólogo de la industria neoyorquina (que, inevitablemente, obtiene sus ingresos de la propia industria). El más célebre es el ya citado Robert Hare, profesor emérito de la British Columbia University, durante largo tiempo consultor de subversivas organizaciones, como el FBI, y que expone sus teorías en laboratorios revolucionarios, como los congresos de la policía canadiense. La crítica a la nueva inhumanidad del capitalismo posindustrial se ha convertido en una especialidad de

la sociedad capitalista posindustrial.

De nuevo, medios de comunicación

En una época, el teatro, para sobrevivir, intentó colaborar con el cine. Sin embargo, terminó siendo aplastado en un rincón por este último. Ahora el cine, a su vez, está asediado por los videojuegos. Y también él ha intentado llegar a alguna solución de compromiso, pero para ser igualmente derrotado. Con el siglo XXI, la clasificación de la “industria del espectáculo” ya presenta a la cabeza los videojuegos. El segundo lugar en términos de ventas corresponde a la música, y el cine recién está tercero. Un nuevo medio, de menor valor intrínseco, desplaza al mejor, como en la circulación monetaria, donde los billetes de papel hacen desaparecer las monedas de metal precioso: estas siguen teniendo curso legal, pero ya casi no circulan.

Hasta el año 2006, los personajes virtuales (los personajes de los dibujos animados y, precisamente, de los videojuegos) imitaban a las personas reales: se daba por sentado que esto los hacía más atractivos. En 2006 hizo su debut la película *300*: para esta ínfima evocación de la lucha entre los persas y los espartanos de Leónidas, trescientas comparsas de Hollywood fueron maquilladas, por primera vez, lo más “realistamente” posible, como en un videojuego.

En el teatro, el actor reía y lloraba para transmitir conmoción, precisamente porque era cercano. Y Aristóteles afirmó que la esencia del teatro es la *mímesis*. *Mímesis* puede ser traducido con “imitación” o también con “reflexión”: durante milenios, sin saberlo, el teatro se valió del funcionamiento de las neuronas espejo. No solo la tragedia imita a la realidad, sino que los espectadores re-flejan y re-crean (el teatro también es recreación) la conmoción, haciendo *mímesis* de los actores e imitándose recíprocamente. Quien ríe, imita a quien ríe; en grupo, se ríe incluso por un comentario en un idioma incomprensible. Y también el llanto es contagioso. El teatro conmueve cuando recurre a la proximidad.

El cine moviliza las percepciones de los espectadores de manera más completa, pero se dirige a ellos de modo más individual. Así, infunde distancia entre uno y otro. Muchos salen de la sala hundiendo el pañuelo en el bolsillo: pese a tratarse de una ficción técnica, en la relativa proximidad creada por la oscuridad se puede llorar juntos y reír juntos. En parte, esto es válido también para la televisión: resulta impermeable a la risa y al llanto únicamente quien la mira solo, en un idioma desconocido.

Por último, el videojuego ha acostumbrado a sus usuarios a una intensa y continua *excitación*, en desmedro del sentimiento de *participación* (la compasión, que era máxima en el teatro). En el videojuego, los personajes son virtuales y, para colmo, fingidos: esto se utiliza como justificación a fin de que se pueda jugar a matar sin escrúpulos morales. A estas alturas, de manera legítima, también el productor cinematográfico puede pensar que el público ya no está acostumbrado a la empatía. En caso de que se le ofrezcan personajes demasiado

humanos, el espectador, ya no habituado al prójimo, podría desorientarse. He aquí entonces que se le proporciona una película-videojuego: esta despierta la conocida y tranquilizadora excitación, pero sin turbarlo con el pedido de que sienta compasión.

El enorme progreso de los medios de producción y de comunicación acostumbra a una distancia afectiva entre observador y observado: alimenta constantemente los ojos con imágenes perfectas de personas con las cuales no se tiene nada en común. Mientras *reproduce de manera ininterrumpida distancia*, el medio de comunicación la explota, inventando nuevas visiones perturbadoras. Estas, si bien en un comienzo compensan la distancia afectiva, cansan rápidamente. Se puede producir, con ello, un círculo vicioso. El público teme la apatía y exige más excitación. La oferta de crueldad, reedición virtual de los antiguos descuartizamientos públicos, se ve facilitada por el progreso técnico y satisface en lo inmediato, pero hace que suba el nivel de dependencia. Se rompen entonces otros tabúes y se promueven sistemas de difusión cada vez más capilares. La prisa y la presión comercial no dejan espacio para la elección más simple: alternar el recalentamiento de las emociones con su enfriamiento natural. Muchos espectadores son adictos a las imágenes crueles y podrían verse ante el riesgo de enfrentar una crisis de abstinencia, al igual que los toxicómanos. De manera simétrica, el mercado no puede correr el riesgo de detenerse, puesto que enfrenta costos permanentes: así, tiene enseguida algo para ofrecer con el fin de llenar cualquier vacío.

La posibilidad de transmitir imágenes a través de la red ha hecho rapidísimos progresos: así, grabaciones de video caseras –que se pueden realizar incluso con el celular– pueden ser colgadas en Internet, haciéndolas accesibles en todo el mundo. Se dice que esta facilidad contribuye a difundir un voyeurismo de la violencia. En el *cyberbullying* y en el *happy slapping* se graban las imágenes de un compañero de la escuela indefenso que es golpeado y humillado por la manada, o de una compañera de quien se abusa, incluso sexualmente, y luego las imágenes “puestas en la red” son ofrecidas para el consumo de los cinco continentes. Naturalmente, el acoso violento existía con anterioridad, pero la posibilidad de reproducirlo gratuitamente –sin pagar ni con la cartera ni con los sentimientos– parece haber ofrecido tanto un estímulo como una facilidad adicional para su multiplicación.

En una sociedad en la que el vecino emociona cada vez menos, la instintiva necesidad de compasión utiliza todo medio para volver a “sentir” al prójimo. Siendo inconsciente, esta justa necesidad a menudo es satisfecha de manera injusta. Gozar del sufrimiento explícito es la otra cara del voyeurismo, que en la pornografía busca el goce sexual explícito. En la desesperada búsqueda del prójimo se viola la más extrema intimidad: el derecho a gozar y padecer apartados. Es el primer paso de esa aproximación al dolor del otro que constituye una necesidad humana desde siempre. Siendo neurótico y no consciente, no desemboca sin embargo en la compasión, sino en su contrario: en una complicidad con los verdugos.

Este voyeurismo está en el origen de la disputa entre prohibicionistas (que quisieran

castigar a quien graba, cuelga en Internet y ve estas imágenes) y permisivos, para quienes la prohibición empeoraría la situación al crear un mercado negro. Más interesante que la solución de este dilema es su sentido simbólico: se discute si la visión de la violencia es *participación* en la violencia misma, y por tanto merecedora de castigo. Cuando se mira –dice la pregunta moral– ¿se comparte la aberración de la manada y su responsabilidad? ¿De qué manera se está psicológicamente implicado y *presente*? Sin saberlo, todo el asunto gira alrededor de este interrogante, que es el único que cuenta. El *voyeur* quiere volver a ser prójimo; pero, al no ser consciente de esta necesidad, puede satisfacerla solo por un camino perverso, mediante el mal.

Con el *snuff film*, se dice, cae la última frontera: pero es lo mismo que se ha dicho en todas las épocas de tantas indecencias.

En el *snuff film*, una persona real es asesinada realmente, no por motivos reales –como la venganza o el robo, que son inmorales pero comprensibles–, sino para registrarla en imágenes. La venganza nace de una relación: de odio, ciertamente, pero intensa. En cambio, quien registra sacrificios humanos modernos está físicamente cerca, pero en sus sentimientos se encuentra irremediamente lejos de la víctima. Para entender este hecho es preciso entrar en una psicología que ha abolido realmente al prójimo. Como es obvio, no se trata de una novedad absoluta: también la vida de los gladiadores era sacrificada para ofrecer un espectáculo. Pero es algo que el cristianismo y las concepciones modernas de la sociedad civil pensaban haber prohibido para siempre.

Como es previsible, un tema como este da pábulo a lugares comunes y a un fenómeno de mitificación. Los investigadores han seguido muchas pistas, pero los verdaderos productores de estas imágenes no han sido descubiertos. ¿El *snuff film* y el *happy slapping* son eventos reales o son, sustancialmente, mitos metropolitanos? Nadie ha respondido de manera convincente. No obstante, es verdad que se trata de ideas excitantes. Y aunque fueran “solo” mitos, en cualquier caso son mitos de éxito. Son, entonces, absolutamente reales en cuanto nuevos *eventos de psicología colectiva*.

En cualquier caso, fueron publicaciones y películas (entre las cuales una llamada precisamente *Snuff*, que pretendía ser la filmación de un asesinato real) de la década de 1970 las que dieron lugar a una oleada de películas sanguinarias más allá de todo lo creíble. Estas, a su vez (y aquí no importa si registrando masacres reales o fingidas), contribuyeron tanto a alejar la compasión del ciudadano medio como, según diferentes estudios, a la indiferencia moral frente a la criminalidad entre los jóvenes que las consumen.

Con la creciente dependencia de las pantallas, lo que ocurre en ellas puede volverse más verdadero que la realidad. La videocrueldad se difunde porque la víctima ya no es más un ser humano verdadero y cercano: en el momento mismo en que es golpeada y grabada ha dejado de ser real. El registro visual prevalece a tal punto sobre la realidad que, para la manada, la

víctima ya no tiene la profundidad de la existencia: es tan solo un conjunto de píxeles. El *snuff film* es la victoria extrema de la ficción sobre la vida, la “solución final” (en el sentido de la *Endlösung* nazi) de las molestias que se derivan de la realidad. Importa poco si la víctima actuó o fue asesinada en realidad: lo que importa es que su miedo de morir sea visible y disfrutable. La nueva, extrema obscenidad consiste en mostrar ya no los genitales, sino el rostro petrificado por el terror.

La sociedad fascinada por esta videocrueldad podría ser una sociedad que ha abolido tan radicalmente lo sagrado como para estar condenada al retorno de lo que ella había reprimido. La primera reaparición de lo que ha sido reprimido comienza siempre por las formas más primitivas. Y entre las formas más antiguas de sacralidad se encontraba, precisamente, el sacrificio humano: inconscientemente, el voyeurismo consumista ha desenterrado, resucitado y convertido en espectáculo el más arcaico de los ritos religiosos.

Con el nuevo siglo y llegando a los límites de la ley, la muerte ha sido registrada en imágenes allí donde ello fuera posible sin incurrir en co-responsabilidad.

Como se sabe, en algunos países la eutanasia es legal o por lo menos tolerada. En diferentes casos, tanto los moribundos como quienes los asistieron dieron su consentimiento para registrar los momentos terminales, preferiblemente evitando el instante de la muerte propiamente dicho. Las asociaciones que alivian –y aceleran– la muerte operan con criterios que, desde su punto de vista, son morales, y han colaborado en estas filmaciones con fines educativos.

La técnica y la estadística facilitan por su parte otras formas de “asistencia” al suicidio. Basta calcular el número de los que se matan cada año en ciertos lugares y ubicar allí una cámara de video portátil. De esta manera, las dos docenas de saltos al vacío desde el puente Golden Gate de San Francisco, ocurridos en el año 2004 –cuatro segundos de caída en cada caso–, se convirtieron en el documental *The Bridge*, compuesto con suicidios reales.

Es difícil decir si en los documentales sobre la eutanasia o el suicidio prevalece el voyeurismo de la muerte o la reflexión sobre ella. Emitir un juicio al respecto sería más simple si dichos documentales no hubiesen sido presentados en diferentes festivales cinematográficos, lo cual, por el contrario, ha ocurrido.

Exhibido por los medios de comunicación como vivo, vivaz, falsamente inmortal, el mundo posmoderno se desquita ofreciendo al ciudadano normal emociones cada vez más monótonas. De aquí se deriva la gran fascinación por la muerte. Günter von Hagens ha explotado esta fascinación prescindiendo incluso de la pantalla: su exposición *Body Worlds* muestra simplemente cadáveres sin piel, abriendo la sala de anatomía al vasto público. La misma ha dado la vuelta al mundo y ha sido vista por más de veinte millones de personas.

Venerar a los difuntos es el más antiguo de los ritos humanos; y quizás, sin saberlo, los espectadores se ven impulsados también por la necesidad de redescubrirlo. Pero esta moderna procesión, si bien hace visible la muerte, les falta al respeto a los muertos: que una vez fueron humanos, estuvieron vivos y eran el prójimo. El rito en el que se exhiben los despojos mortales es el paso *antes de* la sepultura, y el difunto tiene nombre. En aquellas exhibiciones, en cambio, el rito ocurre *en lugar de* la sepultura, y los muertos son pedazos de carne momificados y anónimos.

En vista de la demanda, los cadáveres de contrabando se han convertido en artículo de exportación para los países pobres, en especial para los asiáticos. Hay una relación entre los antiguos rituales y los “ritos” del consumismo occidental. Infortunadamente, se mueve en una dirección perversa: no del rito falso hacia el verdadero, sino al contrario. Ya la India había hecho el ensayo con una parte del cuerpo humano. El cabello, ofrecido en el altar por los fieles en antiguos ritos religiosos, era demasiado apetecible para no ser revendido a organizaciones que se ocuparan de los occidentales calvos: un nuevo comercio lo lleva de sus templos [*templi*, n. del t.] a nuestras sienes [*tempie*, n. del t.].

De nuevo, distancia

La construcción de distancia ha experimentado una vertiginosa aceleración en algunos momentos históricos. Los textos de Zygmunt Bauman y Ulrich Beck han reconstruido la manera como la propaganda transformó al vecino en “judío” y en “extranjero”. Sin embargo, si retrocedemos para incluir en una única mirada diferentes salas del museo de la historia, podremos ver que la década de 1930 es una fase aguda de un recorrido que atraviesa toda la modernidad.

Los verdugos nazis trataban de ser indiferentes ante el prójimo, pero a menudo no lo conseguían. Introducían entonces absurdos suplementos de crueldad, para humillar a la víctima, para convencerse a sí mismos de su no-humanidad. La ideología enseñaba a no tener remordimiento, tratándose de seres inferiores. Pero, como ha puesto en evidencia Jonathan Littel, si los verdugos hubieran estado completamente convencidos de ello, habrían debido matar como carniceros, sin emociones, sin variaciones neuróticas; en cambio, algunos lo lograban, otros no. El viaje hacia la distancia avanza a toda velocidad, el trabajo psicológico para crearla se ha intensificado, pero no ha sido concluido del todo: al presenciar una masacre, Himmler se siente mal.

El nazismo ha sido el laboratorio más vistoso en un proceso de deshumanización compleja, que aquí acelera, más allá se torna lento o se detiene. Pero, en conjunto, la transformación del congénere próximo en remoto continúa durante la modernidad: no porque los hombres se vuelvan esencialmente peores, sino porque la superpoblación, combinada con el incremento de las comunicaciones y los transportes, acostumbra a recorridos supremamente veloces, al tiempo que desacostumbra a la proximidad afectiva.

La deshumanización de ciertos momentos históricos ha sido particularmente visible. Lo específico de hoy es su difusión apática al conjunto del horizonte, que no es tanto que sea péfido como indiferente. Luce cada vez más enrarecido el telón de fondo provisto por un mito universal y estable. En él, el hombre tenía su lugar, el sufrimiento tenía su redención, y la inhumanidad, un relieve inmediato. Aun la matanza de Troya, decía Homero, fue querida por los dioses para ser narrada. El hombre, estando en el ámbito del mito, no podía serlo todo: sin embargo, ser una parte del mismo le otorgaba una identidad. Hoy en día, el hombre lo es todo: mas habiendo perdido todo punto de referencia, también es nada.

El mito está vivo, nos dice hoy una literatura comercial, y también el rito lo está. Incluso lo sobrenatural está vivo. Según estas teorías, los grandes espectáculos –*La guerra de las galaxias, Harry Potter*– no hacen otra cosa que proponer de nuevo un mito. Pero el mito, se debería responder, era el contenedor, y el individuo el contenido. En cambio, el mito del que se habla hoy –en el libro, en la película, en el videojuego– es tan solo un contenido: y el individuo es el contenedor. Aun Dios, la naturaleza, la familia, que eran en una época contenedores, se han marchitado para convertirse en meros relatos del individuo, que ya no tiene nada a su alrededor.

¿De dónde nos hemos alejado, si todos estamos lejos? Nos hemos alejado de los contenedores universales. Ya no estamos protegidos por paredes. La relación yo-tú era la pared más cercana de una serie de fortalezas, una dentro de la otra. Si ya no existen bordes, ni las manos de Dios y del prójimo, quizás, como dice la poesía de Rilke (*Herbst [Otoño]*), todos estamos cayendo. La diferencia es que no sabemos de dónde, ni hacia dónde. Tal vez nuestra condena no consista en estrellarnos, sino en caer sin fin.

2. LA INFLACIÓN DE LA DISTANCIA

Los demás no son para nosotros otra cosa que paisaje.

Fernando Pessoa, *El libro del desasosiego*

Palabra

Vivimos en medio del gran desperdicio, que las generaciones futuras tendrán que pagar. Pero, más que el desperdicio de recursos energéticos o del agua, lo difícil es remediar el desperdicio de palabras.

La utilización excesiva de hidrocarburos o de las cuencas acuíferas es un fenómeno reciente. El abuso de la palabra, en cambio, es un plano inclinado por el que Europa se ha deslizado a lo largo de la historia. Es posible filtrar el agua contaminada en los últimos años, pero ¿se puede purificar el lenguaje degenerado a lo largo de los siglos? Que cada quien pudiera apoderarse de palabras y abusar de ellas para sus propios fines era un peligro advertido ya en el siglo VI a. de C. por Heráclito, quien decía: “Si bien el sentido de la palabra es común, muchos la  en como cosa particular” (Diels-Kranz, fragmento 2).

La palabra se ha alejado de los “parlantes”.  siendo ya próxima, nos ha privado de un instrumento para alcanzar al prójimo. Es un círculo vicioso. La creciente distancia respecto de los otros ha servido de estímulo para hablar más, con la esperanza de alcanzarlos. Hubiéramos querido construir un puente, pero hemos elaborado palabras devaluadas: naufragos sin destino que recorren los océanos del discurso. Y también la estructura de la lengua se ha perseguido a sí misma. La palabra ya no llega a su objeto, se ha hecho intransitiva. Se intenta entonces obligarla a lograr su propio rescate; en italiano, por ejemplo, usando como transitivos verbos que no lo eran: *dormir sueños restauradores, habitar lugares maravillosos, hablar frases sabias, pensar pensamientos corajudos, actuar actos desconsiderados*. Expresiones demasiado abstractas que se convierten en “reflexivas”, y que no alcanzan a ningún “otro” sino que regresan al sujeto.

Palabras fundamentales han sido puestas en peligro. El concepto de *persona humana* se construyó a lo largo de los siglos y permitió definir los derechos del hombre. Y sin embargo, precisamente por el hecho de ser universal, corre el riesgo de no ser ya un concepto sentido: como la idea de prójimo, extendida por Cristo también a quien está lejos, la persona extendida a todos ha sido una conquista, pero se ha tornado demasiado abstracta. Es significativo que una de las invenciones más importantes del siglo XX haya sido el psicoanálisis. Se ha discutido sin llegar a concluir si constituye una ciencia o no. Es, en cualquier caso, un suntuoso diálogo ritualizado. Si el discurso entre los hombres se ha visto devaluado por la secularización y la comunicación de masas, la complejidad y el costo del psicoanálisis le restituyen su profundidad y su valor.

La palabra originaria era canto, poesía, rito. Antes de que los hebreos y los griegos aprendieran de los fenicios la utilidad práctica de la escritura, su lengua era solo hablada: en la civilización oral, expresada en aquellas formas elevadas, no le era difícil permanecer sagrada.

Homero recitaba de memoria. Transmitida únicamente de boca en boca, la palabra de un autor no existía sino como palabra de un hablante: quien la pronunciaba tenía que estar muy próximo, al alcance del oído. Escucharlo era un evento colectivo, solemne y sagrado, aun cuando Homero no fuera un funcionario religioso, ni hablara en nombre de un Dios absoluto, sino solo de una divinidad parcial, la Musa. Si faltaba una presencia sensible, la palabra caía en la nada. Esta vivía solo en el encuentro.

La palabra cubre un recorrido entre quien la emite (hoy: el productor) y quien la recibe (hoy: el usuario). En el origen, uno y otro se encontraban siempre juntos.

Los signos escritos empezaron a poner distancia entre quien crea las palabras y quien las utiliza. A diferencia de lo que ocurre en el discurso hablado, quien escribe y quien recibe la palabra escrita pueden estar distantes en el tiempo y en el espacio, no ser ya próximos. Más aún, quien escribe prefiere generalmente estar solo. Por supuesto, nos explicará que lo hace precisamente porque ama al prójimo: se aísla únicamente para concentrarse mejor y alcanzarlo de manera más lograda con sus frases. No obstante, aun si el escrito se dirige a un *tú*, al leer se siente a menudo el sabor de la soledad. El contenido crea una comunidad espiritual de autor y lector, pero entre la producción del texto y su uso se ha insertado una distancia material.

Con la escritura, la *palabra* se transformó en signo de un ausente, huella seca de la que el pie se ha alejado. Dio así un primer paso hacia la “profanación” y el vaciamiento inflacionario. Las palabras rituales son objeto de respeto en el momento de la lectura, pero palidecen a medida que pasa el tiempo sin que nadie las lea y las pronuncie: las religiones monoteístas protegen ritualmente sus escritos porque saben que de lo contrario se deslizarían hacia la secularización de la palabra moderna.

El modo de *recibir* la palabra escrita experimentó una revolución alrededor del siglo II. Como nos dicen las *Confesiones*, san Agustín, llegado a Milán para encontrar a Ambrosio, lo vio leer. Pero Ambrosio movía apenas los labios sin sonido, recorriendo la página con la vista. Hasta entonces, leer había querido decir leer en voz alta: hacerlo era un acto de generosidad muy racional, dado que los libros, copiados a mano, eran todavía poquísimos y muy costosos, y la mayoría no sabía leer. La lectura silenciosa, no transmitida a una persona próxima, habría sido un lujo individual tal que ni se pensaba en ella ni se la enseñaba. Ambrosio, sin embargo,

la practicaba ya con destreza. El proceso era más veloz, más concentrado y, entonces, a la vez, más racional: pero ya no suponía al prójimo, es más, lo convertía en una molestia. Después de aquel que la producía, también quien utilizaba la palabra había dado un giro hacia el individualismo.

El tránsito del volumen al libro también ocurrió en sentido racional y profano. Mientras el rollo (latín: *volvo*, de donde *volumen*) se presta particularmente para la función ritual y pública, las páginas de un libro, de pergamino o corteza (*liber*), pueden consultarse por separado con mayor facilidad, yendo hacia adelante, regresando atrás, sin el esfuerzo (pero también sin la solemnidad) de desenrollar y volver a enrollar todo. Era un nuevo sistema, promovido por el cristianismo, que dilataba la palabra más allá del rito, hacia nuevas tareas políticas y culturales. El rollo hebreo supone la comunidad de los oyentes mucho más que el libro, en el cual el monje, por su cuenta, estudia determinado problema.

Mientras los libros eran pocos, se regalaba la lectura más que el libro. Según Dante, Paolo y Francesca (*Divina Comedia*, Infierno, Canto V) se incendiaron de amor leyendo juntos. La lectura común es una llama. Hoy, en lugar de la palabra que relata, se dona un objeto, e incluso si el objeto es un libro, *su relato ya no es recitación* y ya no une a las personas.

En Europa, la *composición* de escritos siguió siendo sustancialmente personal y permaneció sin variaciones desde el nacimiento de la escritura hasta Gutenberg. En el siglo XV, se empezó a imprimir. La imprenta fue una invención de revolucionaria generosidad, pero introdujo un momento mecánico, en el que la palabra podía ser confiada a personas más lejanas y ajenas: un buen tipógrafo puede no tener nada en común con el autor y el lector, e incluso imprimir en lenguas que no conoce. Mientras la copia se hacía a mano, tenía lugar sobre todo en lugares sagrados y protegidos como los monasterios. La tipografía, en cambio, es un lugar profano, al que cualquiera puede entrar.

Con el tránsito gradual de la épica y del texto sagrado a la novela, también *los contenidos* se adaptaron a las nuevas técnicas de reproducción y a la nueva soledad de la lectura: el libro habla de ciertos sucesos, pero podría narrar otros; el relato es libre y contingente. La producción industrial, dice Benjamin, imprime en ella su sello y transforma la literatura en pasatiempo individual. El texto ya no es un contenedor sagrado, sino solo un contenido de la vida privada y burguesa.

Hasta tiempos recientes, sin embargo, la primera versión de un escrito seguía naciendo de la mano de un autor que sostenía una pluma.

Con el siglo XX, precisamente la función de la mano se altera rápida e irreversiblemente. Por primera vez, con la máquina de escribir, la palabra ya no proviene de la mano, sino que tan solo la atraviesa. La pluma era una prótesis de la mano. Con la escritura mecánica, es la mano la que se está transformando en una prótesis de la máquina. Con la computadora, y luego con el correo electrónico, el tacto está cada vez más lejos del gesto creador e incluso del papel. E igual ocurre con la vista. A diferencia de la graffía manual, las propias palabras leídas

en la pantalla podría haberlas escrito otro: solo el pensamiento, al reunir las en la propia mente, atestigua que son propias. Si, como dice San Juan, Dios es palabra (o verbo, 1.1), tocar a Cristo quería decir tocar la palabra (*verbum, logos*). La necesidad de Santo Tomás era entonces profundamente simbólica: la palabra se había hecho carne (Juan 1.14) para hacerse tangible y ser a su vez próxima.

La mano, ha dicho Leroi-Gourhan, no es solo una ejecutora de actividades decididas por la cabeza. El proceso es circular: en la evolución de la especie humana también la mano ha promovido el desarrollo del cerebro. Por ello, Heidegger se puso en guardia contra las novedosas técnicas que la volvían pasiva. Según Jung, no solo el pensamiento guía las sensaciones táctiles: también la sensación produce pensamiento.

Actualmente, la comunicación escrita se torna cada vez más veloz, pero el tacto se ve crecientemente excluido. Santo Tomás podría comunicarse por correo electrónico con Cristo y ver resuelta su desconfianza, porque las contraseñas garantizan la identidad de los interlocutores. Pero habría eliminado solo una duda racional, no recuperado la fe. Como dice el relato evangélico, la fe busca al hombre entero: espíritu y carne, presencia mental y presencia táctil. Con el correo electrónico, el Santo Tomás que habita en nosotros sufre de *privación sensorial*: un sufrimiento que hoy todos conocemos, si bien no nos percatamos de ello precisamente porque nos afecta a todos y en todo momento.

Si era realmente ciego, Homero, al dirigirse a los presentes, los tocaba. Desde la invención de la escritura, el autor tocó cosas cada vez más frías, interpellando a un lector cada vez más lejano, a través de una intermediación cada vez mayor. Se pasó de la copia a mano a la composición tipográfica manual, luego a la mecánica, luego a la escritura a máquina del mismo original, a las traducciones, al envío de disquetes o discos compactos; por último, al envío electrónico del texto a cualquier distancia: para hacerlo se oprime una tecla, sin tocar siquiera las hojas o discos en que el texto se encuentra registrado. En las técnicas modernas, el hombre encuentra el antiguo destino trágico: casi todas fueron invenciones generosas, pero al propio tiempo fueron enemigas de la proximidad humana. Querían el bien del hombre, pero le ocasionaron una nueva herida.

Emigrantes

Hubo un tiempo en que el viajero golpeado por la suerte, el náufrago aferrado a los restos de una embarcación suscitaban piedad, curiosidad, incluso un escalofrío erótico. Pasaba a formar parte de los huéspedes, que a su vez eran sagrados y estaban protegidos por los dioses. Es de nuevo Nausícaa quien nos informa: “No existen gentes que lleguen entre nosotros los feacios con intenciones hostiles. Nosotros somos caros a los dioses. Y vivimos apartados, en un rincón del mar, donde no recibimos visitas” (*Odisea*, VI, 201-205). Cuando Ulises, con la sal incrustada, arriba, agotado, a sus pies, la hija del rey de los feacios no le pregunta quién es o de dónde viene. Un huésped es un prójimo, que tiene necesidades concretas. “Darle una mano”

significa precisamente mover las manos en su ayuda. Así, Nausícaa les ordena a las doncellas que le ofrezcan ropas limpias, que lo laven en el río y que unjan su cuerpo con aceite. Ulises, que no se arredra ante las lanzas del enemigo ni ante el Cíclope, no soporta la imagen de aquellas jóvenes manos sobre su piel desnuda y llagada por la sal. La cercanía es imprevista y excesiva, y el naufrago retrocede: tras agradecer los ofrecimientos, dice que se encargará de su propio cuidado (*Odisea*, VI, 18-22).

El viajero llegaba de lejos, pero podía transformarse en prójimo, prodigio que ya no ocurre. Y no solo era acogido: se convertía a menudo en algo superior al ciudadano normal. En una sociedad casi carente de medios de comunicación, era un mensajero de otro mundo y tenía siempre algo que enseñar. La oferta de princesas locales al extranjero inesperado no es un frívolo embellecimiento posterior, sino precisamente un reconocimiento simbólico de su rango. Nausícaa se ofrece a Ulises y Lavinia es ofrecida a Eneas por el rey Latino, su padre. Así como la princesa Malintzin es ofrecida a Cortés, muchos viajeros occidentales recibirán durante largo tiempo dones y mujeres, aun cuando su llegada dé comienzo a la conquista.

Naturalmente, esta no era la única posibilidad. Los desplazamientos de poblaciones numerosas podían dar lugar a conflictos trágicos. Pero, en conjunto, cierta cantidad de nómadas era considerada normal en cualquier parte: y no habría podido ser de otra manera, puesto que fue la forma de vida predominante hasta la difusión de la agricultura, es decir hasta hace algunos miles de años. En mayor o menor medida, tanto los cazadores como los agricultores tienden a defender el territorio: pero, mientras la densidad de la población es escasa, los conflictos no son inevitables.

Por lo demás, hasta hace poco tiempo, Italia, país sin una tradición de inmigración, acogía a los extranjeros como *visitantes* más que como *inmigrantes*. La diversidad, al no ser frecuente, enseñaba algo nuevo. Encontrar a un chino o un indio evocaba grandes y antiquísimas civilizaciones: su pensamiento diferente, más que desconfianza, despertaba curiosidad. Se trataba de una actitud que era parte de la cultura nacional, actitud muy poco menoscabada por el breve colonialismo italiano y por el aún más breve racismo fascista.

El mismo naufrago era un caso extremo de viajero, derrotado por la suerte. En la tradición europea, la guerra en el mar era cruel como todas las guerras, pero entre los comandantes de naves victoriosas existía la costumbre de no ensañarse con los naufragos y, de ser posible, de ayudarlos. Este histórico patrimonio de humanidad en la inhumanidad desapareció hace poco. Con la Segunda Guerra Mundial, la nave que lograba hundir a la enemiga, si podía, se detenía a verificar si había sobrevivientes, pero ya no para recogerlos, sino para ametrallarlos.

Hoy, los inmigrantes llegan por mar en embarcaciones que son restos de hecho. Sin embargo, se les percibe cada vez menos como viajeros, y cada vez más como invasores. Con la nueva inmigración, Occidente, que temía volverse apático después del fin de las ideologías y de la caída del muro de Berlín, ha descubierto el centro emotivo de una nueva política y una razón para levantar nuevos muros. Cada vez más a menudo, por lo demás, los inmigrantes no

son como Ulises, que se avergüenza y dice que se ocupará de su propio cuidado: tienen demandas desde el momento mismo en que desembarcan.

Chivos expiatorios

Curiosamente, más que con el oscurantismo, los occidentales empezaron a construir la distancia mediante su contrario. La Ilustración, el positivismo, el progreso de las ciencias y las leyes, el debilitamiento de la religiosidad tradicional entre las clases cultas favorecían, durante el siglo XVIII, el XIX y la primera parte del XX, derechos y distinciones siempre nuevas. Como siempre ocurre con las cosas humanas, esto produjo un resultado luminoso (las Luces) y uno menos consciente, oscuro.

Los nuevos derechos crean una doble dinámica: por una parte, ella aproxima a los hombres; por la otra, al ponerlos en competencia, aleja a unos de otros. Los iguales, en efecto, desean cosas iguales. Uno de los dichos norteamericanos más difundidos recuerda que “todo ciudadano puede convertirse en Presidente de los Estados Unidos”. Su derecho deriva de ser un igual, no algo diferente. De ahí que el ejercicio cotidiano de ese derecho consista en luchar para ser diferente. Los Estados Unidos inventaron la actual sociedad igualitaria de masas y – en honor al principio igualmente norteamericano de los controles y contrapesos (*checks and balances*)– institucionalizó, precisamente como contrapeso, la búsqueda del mejoramiento personal (el *derecho a perseguir la felicidad* contenido ya en los primeros renglones de la Declaración de la Independencia). Antes en Occidente, y después en otros lugares, todas las sociedades los copiaron. Pero los hombres que compiten tienen más dificultades para ser próximos.

Algo semejante a lo que ocurrió con los derechos ocurrió con el saber. Las nuevas ciencias ayudan a entender a los hombres. Pero, para hacerlo, los definen, los clasifican: ponen de manifiesto sus diferencias. En nombre del nuevo conocimiento, establecen una distancia. Las ciencias no solo hicieron progresar una nueva conciencia: sentaron también las premisas para despertar el antiquísimo rito del chivo expiatorio. La idea de *selección natural* introducida por Darwin se deslizó hacia el darwinismo social. Esta ideología se presentaba como extensión del estudio de la naturaleza: sostenía que las culturas (a menudo definidas *razas*, con lo que la cualidad es fijada desde el nacimiento, como inmutable) “inferiores” están destinadas a desaparecer, por “selección natural”. Exterminar está mal, pero ayudar a la naturaleza en sus procesos de crecimiento y reforzamiento de las variantes más aptas es cosa buena, y no motivo de culpa.

René Girard, quien ha estudiado la agresión de que es objeto el chivo expiatorio en términos de arcaica expulsión del mal, ha dicho: el individuo común no teme al hombre diferente, sino a lo opuesto, a la falta de diferenciación. Esto explica el hecho de que a menudo el saber haya sido manipulado: de que no haya sido utilizado para entender a los hombres, sino para clasificarlos y descargar la agresividad sobre algunos de ellos. En la

década de 1930, en Alemania, aquellos que eran próximos, a menudo amigos, vinieron a ser definidos por dos novedades: un pedazo de tela amarilla en que se fijaba el ojo, y una categoría que atravesaba el pensamiento al dirigirse a ellos. Ya no eran más “los vecinos”: se habían convertido en “los judíos”.

En los antiguos ritos, el chivo expiatorio podía ser expulsado o sacrificado, y aún en el siglo XX muchas minorías fueron expulsadas o masacradas. Hoy en día ya no se oye que se haga propaganda de programas como los de los nazis. Pero no deberíamos concluir de ello, demasiado rápido, que el conocimiento sobre el exterminio judío y sobre otros crímenes contra la humanidad nos haya hecho más tolerantes.

Es incluso posible que no se hable ya de chivos expiatorios porque un deseo de expulsarlos siempre está presente de manera implícita. La expulsión del chivo expiatorio expresaba una necesidad excepcional de lejanía en una sociedad donde todos eran próximos. Hoy, a causa de la superpoblación y de la complejidad de la vida metropolitana, *la necesidad de distancia se ha impuesto en la vida de cada día.*

Se podría sostener que la hostilidad hacia los inmigrantes es el sustituto de una actitud sentimental un tanto obsoleta –el amor al prójimo– mediante una actitud más racional: los inmigrantes les quitan trabajo a sociedades que ya sufren el desempleo, y su inclusión comporta costos nuevos e imprevisibles. Pero la estructura de la sociedad occidental, que nadie impugna seriamente, requiere de los inmigrantes. Entre los años 1995 y 2005, el bienestar de Europa se habría visto afectado de no haber seguido acogiéndolos. En Gran Bretaña, en donde su contribución a la economía es particularmente elevada (diez por ciento), le dejan al Estado cuatro mil millones de dólares más de lo que le cuestan. En Alemania, cada inmigrante le significa al Estado cincuenta mil euros más de los que recibe del mismo a lo largo de su vida. Naturalmente, los emigrantes ayudan también a sus países de origen: el millón de indios que vive en los Estados Unidos representa solo un 0,1% de la población de la India, pero un diez por ciento de su renta.

Dado que el rendimiento de los inmigrantes es tan alto, las reglas de la buena economía deberían sugerir que se incremente la inversión dirigida a ellos. Pero esto se refiere tan solo a su función económica. Para los debates públicos, por el contrario, parece mucho más importante la función psicológica: en efecto, quien encuentra un chivo expiatorio logra poner de acuerdo a las masas. Así, si bien es cierto que en los países de destino crece el gasto para acoger a los inmigrantes, con una rapidez muy superior crecen los recursos para mantenerlos fuera. En los países desarrollados, el porcentaje de gasto dirigido a su acogida permanece sustancialmente invariado. Por el contrario, en los últimos veinte años los Estados Unidos han aumentado en un cuatrocientos por ciento el gasto orientado a las barreras y los filtros establecidos a la inmigración. Italia, en donde el costo para acoger a los inmigrantes y el gasto para rechazar a los ilegales se igualaban, entre el año 2002 y el 2003 modificó el presupuesto para dedicar solo el veinte por ciento a los primeros y el ochenta por ciento a los segundos.

El rito durante el cual se expulsaba del poblado a un chivo expiatorio, portador de los males, era la expresión más tradicional y aceptada de distanciamiento, pero era un evento siempre raro. Hoy, este rito es menos dramático, pero de ocurrencia cotidiana.

Diferentes críticos de la modernidad acusan a los programas de televisión. En *Gran Hermano*, algunos convivientes artificiales hacen de prójimo; en realidad, no tienen que convivir, tienen que excluirse recíprocamente. En otro show exitoso, el *anillo más débil* (*The Weakest Link*) del grupo es eliminado precisamente como chivo expiatorio: la “culpa” de que es portador es, justamente, la de ser el más débil. Afirma Zygmunt Bauman: “Si los campos de concentración sirvieron como laboratorios en que se probaron los límites de la tendencia totalitaria endémica en la sociedad moderna”, estos shows “desempeñan la misma función para la *nueva modernidad*”. Bauman exagera diciendo que estos programas prueban que el hombre, como ya había dicho Enzensberger, se ha tornado superfluo: la presencia humana es aún indispensable, precisamente para que haya un rito con triunfadores y perdedores. Lo que ya no resulta necesario es el prójimo.

Cuando Nietzsche dijo que Dios había muerto no quiso significar con ello que había visto una defunción: solo quiso decir que, a diferencia de lo que ocurría en los siglos anteriores, Dios ya no era necesario para explicar las relaciones sociales, familiares, políticas, las formas del arte y del saber: en una palabra, la vida. Después de la industrialización del siglo XIX, después del estrecho nexo entre guerra y producción económica en el siglo XX, y con la globalización del XXI, ya no es posible describir una sociedad sin hablar de mercancías y comercio. En cambio, es posible explicar la misma sociedad prescindiendo no solo de Dios sino también del prójimo: como si las relaciones económicas no ocurrieran en una comunidad, como si no fueran una subespecie de las relaciones humanas. Las dos ideas sobre las que se basa la moral judeocristiana se han tornado superfluas (es decir, *optional*), y ello tanto para nuestras acciones como para nuestra mente.

Muros

En la era de los viajes interplanetarios es significativo que el mayor incremento del gasto para la inmigración se refiera a una cosa inventada aun antes de la escritura: el muro.

Los muros antiguos eran barreras, murallas, fortificaciones. Tenían una función militar, si bien raramente llegaban a desempeñarla. En los Estados Unidos, el resultado de las guerras con los indios fue que se encerrara a las tribus en reservas. Para el nazismo, volver a cerrar los guetos (que precisamente la democracia moderna había abierto) fue el comienzo de la “solución final”. El estalinista Ulbricht borró el mundo capitalista detrás del muro de Berlín. Y Sudáfrica selló las fronteras del *apartheid* con una barrera electrificada de alta tensión.

La mayor parte de los muros propiamente dichos, sin embargo, pertenece al final del siglo XX y a comienzos del XXI. Los muros más recientes pretenden desdoblarse por miles de

kilómetros sin que existan planes para replegarlos de nuevo: no solo en lugares sobrepoblados como Palestina, sino en medio de la nada, cortando desiertos en Norteamérica (México-Estados Unidos), del norte de África (Marruecos-Polisario), o árabes (Yemen-Arabia Saudita, Irak-Kuwait), hasta llegar al mar. A los inmigrantes que rodean la barrera buscando el paso no les queda otra cosa que descender al agua. Por ello, hoy, más que en la tierra, mueren en el mar (pero no en el *agua*: al Caribe han llegado barcas con cadáveres de africanos deshidratados, que habían partido rumbo a Europa para ser arrastrados a América por las corrientes).

Los muros y la globalización han hecho obsoleto un vínculo al que nos habían acostumbrado los discursos de la economía: aquel entre capital y trabajo. Hoy, el desplazamiento del dinero es virtual. En un instante, por Internet, los capitales llegan al otro extremo de la Tierra. La “mano” de obra, en cambio, es realmente una mano, que no puede ser separada del brazo y del cuerpo a los que pertenece; y ese cuerpo, persiguiendo desesperadamente los desplazamientos de la actividad económica, a menudo deja de vivir.

La Muralla de Adriano y la Gran Muralla China defendían al Imperio Romano y al Imperio Celeste de las invasiones militares. Muchos muros actuales, por el contrario, protegen de las invasiones de la pobreza: tratan de transformar en fortalezas aquellas que han sido llamadas las “fronteras más desiguales del mundo”. En el corto plazo logran mantener afuera a algunos inmigrantes ilegales, pero con el tiempo contribuyen a consolidar precisamente esa desigualdad económica que causa la inmigración. Solo el muro entre Israel y algunos territorios palestinos protege como en otro tiempo de posibles agresiones.

La mayor parte de los muros es una contribución a esa negación del prójimo que caracteriza nuestra época. Si no se construyeran, la pobreza o las enfermedades repugnantes que, en su interior, muchos países han logrado eliminar o encerrar en instituciones especiales, volverían a ser próximos –a poderse ver y tocar– a lo largo de sus fronteras.

Para contener la inmigración, la Unión Europea ha firmado acuerdos con los países del norte de África; y los Estados Unidos, con México. De esta manera el filtro se desplaza mucho más al Sur: a África occidental, a Guatemala. Esta barrera “anticipada” es menos cruel que la que detiene a los inmigrantes en la frontera de destino, después de meses de viaje en que se gastan ahorros de años (y es más conveniente porque, con el salario de un guardia europeo o estadounidense, más al sur se pueden pagar diez). Pero se prefiere detenerlos a gran distancia también porque de esta manera no llegarán bajo nuestros ojos, a despertar obsoletos sentimientos de compasión.

Los muros crean separaciones no solo en el espacio, sino también en el tiempo. No solo en la geografía, sino también en la historia. El escándalo del *prójimo* –declara el muro– ha sido desplazado *lejos*, a un país diferente, que vive en una época no moderna. Puesto que más allá de la línea de frontera no se puede construir otra distancia, porque allí termina la jurisdicción nacional, la construcción de la lejanía se hace materia: el distanciamiento horizontal del

extranjero prosigue en dirección vertical, elevando el muro, y la necesidad psicológica se solidifica, al convertirse en piedra y cemento. Los muros son la nueva exigencia simple de los nuevos electorados simples. A ellos no les interesa la advertencia de Enzensberger en el sentido de que mientras más barreras construya un país para “defender sus propios valores”, menos valores tendrá para defender.

El muro quiere “encerrar afuera”, pero al mismo tiempo encierra adentro a los privilegiados: exactamente como el miedo a los ladrones a menudo condena de por vida, detrás de las rejas, no a los malhechores sino a las personas acomodadas que les temen. También por ello el muro preferible es el más lejano.

Si bien es cierto que a la larga los muros no detendrán realmente las migraciones, lograrán otro objetivo: ser monumentos. Sin saberlo, los muros quieren ser recordados (*monumentum*, de *monere*: servir de admonición, recordar). Las fortificaciones romanas y chinas fueron eludidas por los invasores: pero de estos no queda huella, mientras la Gran Muralla es, aún hoy, la única construcción humana visible –como si fuera próxima– desde un avión a cualquier altura. La China arroja hoy a millones de chinos por todo el mundo. Pero esos emigrantes pueden estar seguros de seguir siendo chinos también en las generaciones futuras, y ello porque durante miles de años, pese a sus dimensiones continentales y a las dificultades de las comunicaciones internas, la China estaba recogida en el contenedor de la Gran Muralla.

Distancia de lo próximo, proximidad de lo lejano

La alternancia de proximidad y distancia corresponde a la lucha entre el bien y el mal, binomio central en toda religión. Las sociedades arcaicas aceptaban con resignación la coexistencia de ambos: solo en ciertas circunstancias exorcizaban el mal mediante el sacrificio o expulsando a un chivo expiatorio. Generalmente, solo el dios sabía cuántos, en esa sociedad, eran los hombres. Cuáles eran los hombres. En qué medida y por qué eran diferentes entre sí. Cuáles eran buenos y cuáles malos. Raramente los humanos se tomaban el derecho de hablar en su nombre.

El monoteísmo fue el primero en arrojar todo su peso en la balanza para inclinarla del lado del bien. Y, sabiendo que la psique construye la ecuación yo = bien, otro = mal, se volvió exigente: les pidió a los fieles no excluir al otro como enemigo, sino incluirlo como prójimo. Al pedir que se extienda a todos esta actitud, Cristo amplía la moral de los judíos hasta los límites de lo humano. No basta amar al prójimo literal, al vecino. Es necesario realizar un esfuerzo y ayudar activamente al que está más allá.

¿Hasta qué límites puede llegar esta moral? ¿Sobrevive a las crecientes mediaciones técnicas que se interponen entre los hombres? Esta pregunta es más actual que nunca. Recibimos noticias contradictorias. Hoy, la mayoría no escucha ya los Diez Mandamientos, ni

aun las plataformas políticas que contengan utopías, pero el número de los que quieren ayudar a los demás se puede advertir en la vitalidad del voluntariado.

Según expertos en comunicación, solo una pequeña parte de las informaciones que los hombres intercambian es directa: está contenida, por ejemplo, en el discurso que un sujeto le dirige a otro. La mayor parte (se habla incluso del ochenta por ciento) es confiada al contexto, a los matices de tono (en diferentes culturas puede ser demasiado descortés decirle “no” al interlocutor: pero hay infinitas maneras para decir que sí haciendo entender que se trata de un no). Esta parte esencial de la comunicación difícilmente sobrevive en el diálogo llevado a cabo por chat, correo electrónico o videoconferencia: en la mayor parte de los casos, el “prójimo” mediado por la técnica deja pronto de transmitirnos matices humanos y, por lo tanto, de emocionarnos. Por lo demás, ciertos sucesos lejanos, de los que nos informan los medios de comunicación, pueden despertar sorprendentes movilizaciones: las noticias, sin embargo, se transforman en seguida en comunicaciones impersonales y frías. El problema es entonces la duración del compromiso “caliente”. Semejante resulta el sentimentalismo de quien adopta un perro abandonado porque no sabe controlar la compasión que despierta en él, pero pronto lo abandona a su vez porque debe partir de vacaciones. Tanto las vacaciones como el sentirse bueno son *necesidades* a las que aquel no sabe decir que no: no se trata de *conductas morales* porque, comprimidas en el exceso de estímulos del consumismo, son por completo instantáneas, carecen de coherencia en el tiempo.

Si se considera el arco de la historia de la humanidad, la igualdad de derechos, entre sexos y entre pueblos, acaba de nacer. Hasta hace un instante, hombres y mujeres, occidentales e indígenas, estaban mucho más separados.

Paradoja aparente: en un mundo que empieza a aceptar la igualdad de quien era considerado lejano se están construyendo nuevas distancias frente a los vecinos. La rapidísima difusión de la ecografía fetal en la India y en la China permite saber enseguida si las familias esperan un varón. Con ello, la condición de la mujer recibe una nueva e inesperada ofensa: millones de fetos femeninos son abortados. Mientras la igualdad de los sexos ha sido finalmente proclamada por legislaciones universales, estas dos potencias emergentes, que por sí solas representan casi el cuarenta por ciento de la población mundial, podrían acumular decenas, centenares de millones de varones en exceso: “zánganos” humanos sin esperanza de encontrar una compañera.

Pero ¿cuán *cercanos* son estos padres de sus hijos? Al decidirse a renunciar a una hembra, ¿están demostrando que aman más al hijo varón? El procedimiento de la ecografía tiene cierto costo. De manera que, por ahora, las que abortan el feto femenino son familias de nivel económico medio-alto. Estas prefieren tener un varón, si bien están bastante informadas como para saber que, llegado este a la edad adulta, correrá el riesgo de tener que enfrentar la soledad: en efecto, faltarán mujeres para formar parejas. Entonces, ¿por qué hacen esa elección? Al renunciar al para ellos tradicional respeto por el tiempo, el Oriente del bienestar está importando de Occidente la prisa consumista. Así, el niño no nacerá por amor a él como

persona, ni por el futuro que le podrá asegurar a la familia, sino por una inmediata exigencia social: es preciso tener un automóvil y es preciso tener un hijo varón. Lo que le sucederá cuando sea adulto es algo lejano, no próximo. El criterio determinante es satisfacer, *ahora*, las expectativas de la *vecindad* que nos observa. Se trata de un espacio que correspondía al espacio del prójimo, pero que en el entretanto se ha transformado en arena para la competencia entre estatus, es decir, en su antítesis: la comparación tejida de envidia.

Además de la ecografía, que permite conocer el sexo del embrión, Oriente ha adoptado otras técnicas médicas de Occidente. Si bien en la jerarquía de los estereotipos raciales están en una situación de menor desventaja con respecto a los africanos o los nativos de América, los habitantes de Asia oriental sueñan con el modelo europeo y gastan cifras cada vez más elevadas en operaciones de cirugía plástica que borran los ojos rasgados. Para la publicidad se prefieren allí individuos en los que dichas características raciales están atenuadas, mientras muchos jóvenes se tiñen el cabello de rubio, un color que entre ellos nunca ha existido. Y en la India nuevos cosméticos que aclaran la piel están alcanzando ventas colosales. Repitiendo el modelo de nuestras celebridades, también en Asia lo lejano parece más amado que lo próximo.

En Occidente, la población está envejeciendo a un ritmo sostenido. De manera simultánea, los occidentales representan una porción decreciente de la población terrestre. Pero, precisamente en un mundo en el que los jóvenes y los europeos son un porcentaje en continua disminución, los medios de comunicación, la publicidad y el público –tanto occidentales como de los otros continentes– fingen que casi todos son blancos y jóvenes. Siguiendo las leyes del libre comercio, se torna precioso aquello que es raro. No interesa el hombre como es, sino el hombre que se quisiera ser, el falso: subespecie de lo inalcanzable, de lo no-próximo.

“Hikikomori”

*Los hombres alaban el día,
yo huyo del sol,
y en una madriguera tenebrosa
arrojo el alma.*
Yukio Mishima

Cuando Mishima escribió estas palabras tenía 15 años. En aquella época se había construido una habitación-madriguera hecha de penumbra, en donde las pilas de libros servían sobre todo para velar la luz del día. Entonces, Japón –el Imperio del Sol– se había lanzado a una expansión que terminaría carbonizándose en las explosiones atómicas. Mishima es

considerado, a menudo, autor militarista por su fascinación ante la estética del combatiente y del samurái: pero en sus años de formación había hecho, por el contrario, una elección leopardiana y raquítica. “Considerar al sol como un enemigo había sido, en mi tempranísima juventud, el único espíritu de revuelta contra los tiempos. [...] Incluso escribí una obra sobre las noches del Medioevo; todo esto duró hasta el fin de la guerra; luego me percaté gradualmente de que estaba por empezar un período en el que mi hostilidad hacia el sol habría parecido una concesión al espíritu de la época”: esto lo confesó en una de sus obras más célebres, que, significativamente, se titula *El sol y el acero* (*Taiyō to tetsu*, 1968).

Se trató de una extraordinaria anticipación de los tiempos, si bien hoy *Sol y acero* no es recordado como manifiesto de los *hikikomori*. Los *neet* (*not currently engaged in employemeny, education or training*, “actualmente no involucrados en un trabajo, estudio o entrenamiento”), término inglés que indica a los *hikikomori* japoneses y a sus equivalentes occidentales, son uno de los problemas más irresolubles y arrolladores de la sociedad posmoderna. Al discutir acerca de él, a menudo se hace referencia a Japón porque allí el fenómeno se manifestó por primera vez y ha alcanzado la extensión más amplia. *The missing million* (“el millón perdido”, solo en Japón) los ha llamado el doctor Tamaki Saito, el mayor experto en este problema psíquico y social. Pero aplicar en bloque una etiqueta médica a un millón de personas, hablar de *patología*, como hace Saito, podría obstaculizar precisamente la comprensión de aquella exigencia psicológica en la que hunde sus raíces.

El porcentaje de jóvenes devorados por esta oscuridad también es altísimo en los otros países asiáticos que han conocido un rápido desarrollo económico: Taiwán, Singapur, las regiones industrializadas de la China, Corea del Sur. Es como si los pueblos del Extremo Oriente ya no necesitaran emigrar por motivos económicos, sino que hubieran escogido, acaso por ser más introvertidos que los occidentales, emigrar al interior de sí mismos.

Los *hikikomori* están ausentes de la vida, pero tal vez su *renuncia* sea, en el origen, una *búsqueda* de algo que está ausente en la sociedad, que ellos persiguen con furia y desesperación. La diferencia entre ellos y Mishima está en el hecho de que el escritor sabía que *buscaba* esa oscuridad, ese silencio y aislamiento y esa lentitud que la modernización japonesa negaba ya en 1940. Los jóvenes *hikikomori* –*neet* del siglo XXI–, en cambio, están básicamente asustados, y son conscientes tan solo de *huir de algo*.

Saito propone que se considere *neet* a quien ha abandonado la escuela, el trabajo, la vida social desde hace por lo menos seis meses. Se trata, de manera predominante, de jóvenes varones, a menudo primogénitos o hijos únicos, pertenecientes a familias educadas y acomodadas. Esto permite enfocar el origen y al mismo tiempo la dificultad de identificar el fenómeno. En efecto, las familias sienten vergüenza por la situación y se resisten a denunciarla (la antropología norteamericana, recordémoslo, ha clasificado a Japón entre las “civilizaciones de la vergüenza”). Dada la buena situación económica, pueden seguir manteniendo al hijo (que, puesto que no tiene vida social, no resulta ni siquiera costoso), pero ahora se plantea la pregunta referida a los costos y a los devastadores problemas de

organización de estos ermitaños metropolitanos, una vez que sus padres hayan muerto de vejez.

En general, el padre es silencioso y permanece ausente por estar demasiado ocupado en el trabajo: tiene el sentido del deber tradicional de Japón, sentido que, sin embargo, desde 1945 ha sido depurado tanto del autoritarismo como de la autoridad. El hijo, criado con todos los cuidados materiales, carece de un modelo: como le ocurre a su generación, no conoce emperador, imperio ni tradiciones, ni se interesa por ellos; como muchos jóvenes, critica sin embargo la “religión del trabajo” –y del éxito económico– de la posguerra. Y esto, como hemos observado desde el comienzo, es, siguiendo un círculo vicioso, tanto uno de los síntomas como una de la raíces de la desaparición del prójimo.

La madre es, a su vez, tradicional, pero carece de autoridad. Inconscientemente, mimaa al hijo varón también porque ella misma carece de objetivos en la vida, de manera que lo quiere mantener dependiente de ella y lograr una revancha en una sociedad en donde la mujer aún sufre de inferioridad.

A menudo el hijo es un muchacho sensible. Japón exige desde hace tiempo un rendimiento superior que el usual en Occidente, pero, hasta no hace mucho, compensaba a los jóvenes con un sentido de pertenencia y con un puesto de trabajo de por vida. La globalización económica ha destruido estas seguridades y sustituido la inclusión con la competencia exasperada. En un primer momento, el futuro *hikikomori* habrá sufrido en silencio, y se habrá retirado por completo de la escuela o del trabajo solo al ser víctima de un episodio de *bullying* o de *mobbing*, la moderna humillación infligida por el grupo al individuo, que repite inconscientemente el ritual del chivo expiatorio.

El *hikikomori* se encierra con llave en su habitación. Permanece despierto preferiblemente de noche y duerme de día. La madre pone un plato ante la puerta, y él lo toma cuando todos duermen. No se excluye por completo del mundo: suele tener computadora conectada a Internet. Es decir, mantiene cierto diálogo con sujetos lejanos, mientras todo su comportamiento –la puerta con seguro, el horario invertido– declara esa muerte del prójimo que sus propios prójimos, los familiares, se rehúsan a admitir.

Paradójicamente, el *neet-hikikomori* conserva cierta autonomía: es él quien se excluye de la sociedad. Puesto que carece de temperamento competitivo, si no lo hiciera, caería fácilmente entre los *freeters*, que en Japón son aún más numerosos (cerca de 1.800.000). Esta nueva clase de trabajadores precarios fragilísimos (*one call workers*) no rechaza el trabajo ni la sociedad, pero permanece establemente excluida de ellos. Los *freeters* viven en los asientos de los cibercafés, que permanecen abiertos 24 horas y son menos costosos que el alojamiento más económico, esperando ser llamados para realizar una actividad ínfima. No tienen casa, lugar de trabajo ni familia. Viven entre extraños. Lo único que aún es próximo para ellos es el celular.

Computadora

Corea del Sur ha superado a cualquier país en número de conexiones a Internet. El país tiene también el récord mundial de participación en los MMORPG (*massively multiplayer online role-playing games*, “juegos de rol multijugador masivo en línea”), es decir, de toxicoddependencia informática.

Los participantes en estos juegos están en fuerte aumento en todo el mundo. Quien empieza tiende a jugar cada vez más horas al día. Esto es devastador para la vida normal, también porque comunicarse por Internet con personas de otros continentes desquicia la pertenencia al propio huso horario. Para jugar con los norteamericanos, el europeo permanece despierto a medida que avanza la oscuridad: pero es medianoche en Europa cuando el Asia de las primeras luces de la mañana empieza a llamar a su computadora. El jugador toma un café o un *Red Bull* (que concentra muchos cafés virtuales, precisamente como la pantalla contiene numerosas realidades virtuales) para poder continuar. Lo lejano es preferido casi siempre, desde que lo próximo provoca ansiedad: en el mundo, millones de hombres se conectan a sitios de Internet pornográficos, que muestran como “disponibles” a mujeres lejanas, y mientras tanto rehúyen la relación erótica con la compañera que duerme en la habitación de al lado.

También se encuentra en fuerte crecimiento el negocio de las terapias de desintoxicación, cuya receta base es el internamiento en un lugar sin computadora. Una vez dado de alta, es aconsejable residir en donde no exista conexión a Internet. Pero, para ello, el surcoreano debería desplazarse al Norte del país, en donde existe más tecnología nuclear que telefónica. Así, el sesenta por ciento de los surcoreanos entre los nueve y los 39 años son jugadores frecuentes, y de ellos un millón lo son tanto como para abandonar toda vida normal: descuidan los estudios y el trabajo pero también la alimentación, en algunos casos hasta llegar a la muerte.

La China está saliendo de un milenarismo sueño rural, pero ya cuenta con treinta millones de jugadores, de manera que el gobierno ha decidido intervenir en el caso de los menores de edad. Así, un filtro informático los identifica y mide los tiempos de juego. Después de tres horas, recomienda suspender y hacer ejercicio físico. Pero aquí el paternalismo confuciano toma una dirección inesperada: si el muchacho no se detiene, la intervención estatal le hace perder la mitad de los puntos; y si continúa, después de cinco horas se los reduce a cero. La República Popular China es, así, el primer país pos-MMORPG: para combatir el riesgo de dependencia, ha atravesado el juego y adoptado sus reglas. El poder del “padre” se transforma en el de un hermano mayor, el paternalismo en fraternalismo. El adolescente espera severos castigos, confucianos o maoístas: la autoridad lo deja con la boca abierta, derrotándolo en su propio terreno.

Un fenómeno de la amplitud del de los “juegos de rol multijugador masivo en línea” no puede

simplificarse. No es posible, por ejemplo, adscribirlo de manera exclusiva a las nuevas tecnologías y a la nueva economía. Su velocidad y su volatilidad facilitan la dependencia y la degeneración, pero por sí mismas no las crean. El vicio echa raíces en una base humana que no pertenece al siglo XXI, sino a cualquier época: es la sintonía total que puede instaurarse entre la mente y las imágenes que se le ofrecen.

Una de las páginas más hermosas de todos los tiempos relata cómo un muchacho puede ser absorbido por el mundo fantástico y pasar a depender de él. Al evocar el momento en que los padres lo obligaban a apagar la luz, Franz Kafka no describe el trauma de un niño a quien interrumpían la lectura, sino dos mundos que rebotaban el uno contra el otro, sin posibilidad de encontrarse.

Los adultos se exasperaban porque consideraban que si el muchacho seguía leyendo, al día siguiente estaría cansado. Él no lograba comprenderlos: ¿por qué decían que no dormiría lo suficiente? La historia en la que residía carecía de confines, e igualmente la noche era inmensa, ilimitada. Cuando la fantasía enciende su luz en una vida oscura, solo el mundo imaginario es importante y real. Esto no supone ni que las imágenes sean malignas ni que el joven sea débil. Requiere, sin embargo, que un buen día el muchacho se incline hasta la base de las imágenes, las levante y las cargue sobre sus hombros. Después deberá ir por el mundo relatándolas. Esto rescata y restituye al prójimo. Esto es lo que hace de Franz Kafka el escritor Franz Kafka: no un esclavo de las imágenes, sino su señor.

Activar la fantasía puede hacer que nazca un artista. Viceversa, devorar imágenes industriales es demasiado fácil y embrutecedor: así como no se vuelve obeso el agricultor o el cazador que consigue el alimento por sí mismo, sino quien consume comidas prefabricadas. También por ello los juegos en línea, al parecer, hasta ahora no han revelado a un Kafka.

No es posible limitarse a predecir que la “intoxicación” debida a los juegos en línea aumentará: como ya ocurrió en el caso del *trash* de la televisión o del mundo editorial, podría tener lugar entre el público, en determinado momento y de manera espontánea, una saturación. Los productores de juegos, sin embargo, guardan no pocos ases en la manga. Habiéndose dado cuenta de que la difusión de los juegos que giran alrededor de aventuras heroicas y astrales alcanzaban un techo, y de que los familiares de los jugadores se quejaban de su ausencia de la vida cotidiana, colmaron precisamente esta laguna.

Muchos nuevos juegos del estilo del *Second Life* ya no proponen una existencia virtual hecha de guerras estelares, sino una a base de horarios, vida de oficina y familiar. El jugador, reprendido por los padres, por su cónyuge, por los compañeros de trabajo por tener la cabeza en el viejo juego, se lanza de lleno al nuevo juego telemático. Aquí aprende a respetar los compromisos que tiene con la madre, la mujer, los colegas, pero en el interior de un juego virtual; y también en este es preciso comprometerse a fondo y durante largo tiempo, durante horas y horas al día, de lo contrario se pierden puntos y se corre el riesgo de ser excluido. El pasatiempo, artificial y modernísimo, utiliza un sentido del deber absolutamente real, y tan

antiguo como la sociedad humana. En cierto sentido, reeduca verdaderamente en los roles sociales y familiares, así como en el hecho de que cada individuo debe soportar su parte de costos. Pero no responde a la exigencia de Santo Tomás: no se encarna nunca en una presencia real y tangible.

Al conectar transversalmente a infinitos jugadores, el sentido de realidad de los juegos se impone a tal punto que diferentes multinacionales están realizando inversiones publicitarias en su interior. Cuando la gente todavía salía a la calle, tenía sentido recordarle la Coca-Cola mediante un cartel en la esquina; desde que permanece en casa y se limita a entrar a la computadora para jugar, resulta más conveniente un letrero que le haga publicidad a la bebida directamente en el paisaje virtual del juego.

Los occidentales se preguntan si el enclaustramiento informático y los porcentajes de *neet* llegarán también entre ellos a los picos alcanzados en el Extremo Oriente. Para responder a este interrogante sería preciso disponer de más información sobre el avance del fenómeno en los diferentes países. La condición de *neet* parece, en cualquier caso, típica de los varones. Podría ser una patología que hiciera época, expresar una incapacidad de competir con los nuevos roles de la mujer, y constituir un contrapeso de síndromes femeninos como la anorexia: el rasgo común es el retiro de la afectividad a partir de la adolescencia.

En Europa, el problema parece ser ya agudo en Gran Bretaña, mientras que, por ahora, tiene menos peso en los países mediterráneos. La sociedad inglesa ha transitado de estructuras tradicionales a un individualismo competitivo más rápidamente que otras: aún más que los Estados Unidos, donde la confianza en la iniciativa personal es anterior a la Constitución y a la independencia. Por el contrario, al parecer el sur de Europa cuenta con ciertas defensas en las tradiciones familiares. En todo el continente, es el joven italiano quien más a menudo come con la familia, y en Gran Bretaña las investigaciones lo proponen como un modelo para prevenir la dependencia telemática. El muchacho británico, en efecto, a menudo pasa precisamente el tiempo de las comidas ante la computadora, tragando alimentos prefabricados: generalmente, obesidad, dependencia de los juegos y *neet*-ismo proceden juntos.

Sola, y equipada con una tecnología que tiene la función de enmascarar la soledad, una parte de la juventud posmoderna no podía no llegar al cuello de botella y a asomarse más allá.

¿Qué ocurre cuando se está demasiado solo y desde hace mucho tiempo? Se es contaminado por la tristeza y luego por la desesperación. Y ¿en qué se piensa cuando se ha sido devorado durante demasiado tiempo por la tristeza y la desesperación? En el suicidio.

El suicidio siempre ha constituido una paradoja, puesto que por una parte corresponde a una vida no lograda, y por la otra requiere que el suicida logre tener éxito en una de las más difíciles batallas: una vez que se ha decidido que no se quiere vivir más, se debe vencer el

instinto de conservación. El suicida es débil y es fuerte. Pero las paradojas se suman en la dimensión virtual. El motivo del suicidio es, cada vez más, la soledad, y matarse corresponde a aceptarla como definitiva: sin embargo, se buscan compañeros en Internet, para morir en pareja o también en grupos relativamente numerosos. La computadora es un personaje importante del drama. No solo se difundió cuando estaba desapareciendo el prójimo, y parece haberlo sustituido, al ofrecer una relación con los congéneres lejanos, sino que es de nuevo a la computadora a la que nos dirigimos para no morir solos.

No se puede decir ni que la computadora sea la causa de la soledad terminal ni que sea una consecuencia suya. Pero la soledad y la computadora se acompañan. Hace menos de una generación, Corea del Sur tenía una de las tasas de suicidio más bajas del mundo. Hoy, uno de los índices más altos: solo entre los años 2000 y 2004, el número de personas que se quitaron la vida aumentó en un 75%. Cada mes, las autoridades cierran en promedio cien sitios de Internet en donde los aspirantes suicidas se buscan con el fin de morir juntos. Pero es como recoger agua con un balde agujereado: las reglas y los castigos no desalientan a quien ya ha decidido morir.

Tiempo

"Vivre sans temps mort", decía la incitación de la Internacional Situacionista. *"We want the world, and we want it now"*, proclamaba un eslogan del movimiento contestatario estadounidense, en una alarmante sintonía con el consumismo despreciado. La experiencia del prójimo se ha evaporado porque se ha tornado irreal el espacio en que la vivíamos. Pero, para ser real, una experiencia requiere también del otro contenedor, el tiempo. Así como el espacio tenía el metro, el tiempo tenía una unidad de medida y depositábamos nuestra confianza en su inmutabilidad. En cambio, de repente todo se ha tornado más veloz.

La televisión, ha dicho más o menos Baudrillard, es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto las reproduce, y de las que no son, en cuanto, al representarlas, las hace existir. Y la televisión nunca se detiene. La televisión acelera. Cada minuto de transmisión contiene hoy casi el doble de palabras que en tiempos de los primeros programas. La televisión sirve para vender tiempo (para comerciales), y este tiempo es precioso. Con los fenómenos de aceleración, lo interesante no es preguntarse a qué corresponde cada incremento sino si, de continuar a ese ritmo, se encontrará un límite. Si se considera en abstracto, una aceleración no sería de por sí un mal. En un noticiero de la misma duración, si el presentador habla más rápidamente podría informarnos no solo sobre los hechos nacionales, sino sobre los sucesos de todo el mundo. Superado cierto umbral, sin embargo, se produce el colapso: debido a la excesiva rapidez, toda noticia deviene incomprensible.

De otra parte, debido a las exigencias del mercado (existían también en tiempos de Mozart), las mismas piezas musicales han conocido, con el transcurso del tiempo, una ejecución cada vez más veloz: un poco más de velocidad quiere decir casi siempre un poco

más de efecto. O más precisamente: los tiempos rápidos han sido tocados más aprisa, los *adagio* más despacio, pero en conjunto ha prevalecido la aceleración. En cualquier caso, ha sido una concesión hecha al público, semejante a la de las industrias alimenticias que, cuando advierten un descenso en las ventas, aumentan ligeramente las especias o los azúcares en sus productos. ¿Hasta cuándo es posible proseguir en esta senda?

Uno de los grandes historiadores del siglo xx dijo: “La destrucción del pasado, o mejor, la destrucción de los mecanismos sociales que conectan la experiencia de los contemporáneos con la de las generaciones anteriores, es uno de los mecanismos más típicos y al propio tiempo más extraños de los últimos años del siglo xx. La mayor parte de los jóvenes al final del siglo creció en una suerte de presente permanente”.

El distanciamiento del pasado, hace notar Hobsbawm, empieza con los más jóvenes. Esto significa que, a medida que las franjas etarias avancen, el mundo estará compuesto cada vez más por individuos ajenos al pasado.

El virus de la inmunodeficiencia humana (HIV, por sus siglas en inglés) ha sido un gran flagelo de Occidente que hoy, como las guerras, como ciertos productos obsoletos, ha sido desplazado a los países del Tercer Mundo. En las últimas dos décadas del siglo pasado, los rápidos avances sanitarios y la información capilarizada –una de las indiscutibles ventajas de los medios de comunicación– lo comprimieron en los rincones. No obstante, el comienzo del nuevo siglo nos ha ofrecido noticias contrastantes. De un lado, los países desarrollados se separaban del mal geográfica y también históricamente: el HIV parecía destinado a convertirse en una mítica epidemia del pasado, como el cólera o la peste. Del otro, precisamente esta percepción colectiva creaba una lejanía ficticia. Así, la combinación de libertad sexual y de vuelos *low-cost* hacia países en donde la infección está difundida hizo aproximar de nuevo el contagio.

Las investigaciones realizadas en el nuevo siglo confirman que el público ya no carece de información sobre el HIV. Todos conocen la posibilidad de enfermarse. Pero los más jóvenes la consideran “cosa de los ‘80”: un hecho de cuando aún no habían nacido, que no les atañe. En su imaginario, es “un riesgo del siglo pasado”. (Con el cambio de milenio, un escalofrío recorrió el idioma inglés. La palabra *history* –historia del pasado, a diferencia de *story*, que es la historia-narración– siempre había gozado de respeto. Implicaba cultura, sapiencia, amplitud de horizonte. Pero de improviso, de manera espontánea, entre los jóvenes se impuso una nueva frase, una frase ofensiva: “*You are history*”, que quiere decir: “Eres pasado, no significas nada, no cuentas para nada”.) No se puede movilizar a una nueva generación para que combata riesgos del pasado. En el siglo xx nos impartieron las reglas de tránsito enseñándonos a prestar atención a los automóviles: si nos hubieran recomendado no dejarnos arrollar por los caballos no habríamos aprendido nada.

La creación de lejanía, entonces, se refiere tanto al tiempo como al espacio. Al igual que el

espacio, el tiempo tiene diversas direcciones. Y el distanciamiento en el tiempo se refiere al pasado pero también al futuro.

El regreso del riesgo del HIV depende de la reducida percepción del tiempo. Para los muy jóvenes, las décadas pasadas pueden ser tan lejanas como siglos, haciendo que la enfermedad se sitúe en una posición más remota en su imaginación. Pero la misma devaluación vale para el futuro. Muchos jóvenes practican una sexualidad sin precauciones no solo porque una epidemia de la década de 1980 es tan lejana como la peste de *Los novios*,¹ sino también porque el enfermo de cuarenta o cincuenta años en quien podrían convertirse al enfermarse es tan distante que es prácticamente un otro. Al tener una evolución lenta, el HIV concierne a “otra persona”: tan lejana en el tiempo que no puede ser ni un yo ni un prójimo.

Por lo demás, ¿por qué ejemplos podrían dejarse guiar los jóvenes? Los gobiernos están asediados por previsiones aterradoras. Dentro de algunas décadas las franjas costeras podrían estar sumergidas, y a vastas regiones podría faltarles el agua: sin embargo, las políticas de aquellos se refieren sobre todo a los próximos cuatro o cinco años, los mismos en que podrían ser reelegidos. Y también las enfermedades de la Tierra se encuentran distantes en el tiempo, se refieren a un ambiente “otro”.

En los Estados Unidos, el número de personas tatuadas se aproxima a los cincuenta millones. Puesto que también en los Estados Unidos hay ancianos y neonatos, se presume que el porcentaje de tatuados entre los jóvenes es elevadísimo. El tatuaje proviene de sociedades arcaicas, donde generalmente acompañaba la iniciación. Pero los ritos de iniciación celebraban un paso irreversible –la pubertad, por ejemplo–, contribuyendo al esfuerzo de aceptarlo para siempre. De ahí que se grabara algo imborrable en el cuerpo del iniciado. El tatuaje de hoy, por el contrario, acompaña el rito de lo efímero, el consumismo.

Con el crecimiento de los tatuajes apareció una nueva forma de ansiedad, el *tattoo regret* (remordimiento de tatuaje). Es como si muchos tatuados concedieran la razón al Levítico, que condenaba esta alteración física (19.28). Pero el motivo consciente es más simple. En efecto, millones de personas llevan en el cuerpo una parte de otra persona con la que ya no tienen nada en común: su nombre.

En la sociedad posmoderna, la atracción erótica no comporta la obligación de formar una pareja estable. Si las dos personas se casan, el mercado de los divorcios puede ofrecer, según los países, salidas más o menos expeditas. Pero los más jóvenes son conscientes de esta inestabilidad, y en general son más razonables que las generaciones anteriores. Así, postergan el matrimonio hasta una edad más avanzada. Curiosamente, sin embargo, muchos de aquellos que integran parejas no oficiales realizan otro paso: se hacen tatuar, a menudo en lugares

¹ *I promessi sposi* (1840), novela del milanés Alessandro Manzoni (1785-1873) que describe de manera extraordinaria la peste que asoló Milán en 1630. [N. del T.]

íntimos, el nombre del amante. Es como si una parte de ellos, inconsciente y arcaica, quisiera apropiarse para siempre tanto de la otra persona como del antiguo vínculo de indisolubilidad.

Es interesante, en efecto, notar que, a medida que las costumbres autorizaron que las relaciones de pareja se volvieran menos permanentes, los regalos de pareja referidos al cuerpo fueron tomando la dirección contraria. Antes se regalaba un suéter, una bufanda, que se limitan a cubrir el cuerpo, y se ponen y quitan en un instante. Hoy, se regalan el *piercing* y el tatuaje, que se convierten en parte estable del mismo. El otro está lejos, y la necesidad no consciente de él penetra, literalmente, bajo la piel. No se dona entonces un anillo (aun la argolla matrimonial se puede quitar), ni se agrega el nombre del otro en los documentos (que se pueden reescribir) sino en el cuerpo, que es siempre el mismo.

Como consecuencia de una oleada de arrepentimientos, se desarrollaron las técnicas láser que logran borrar los tatuajes. Pero el tatuaje que se hizo en el curso de una sesión requiere, con los instrumentos actuales, al menos una decena de sesiones para ser borrado. Y, puesto que los estadounidenses afectados por el *tattoo regret* son bastante más que el diez por ciento de los tatuados (según Harris Poll, del *Washington Post*, al menos el 17%), la cuenta es rápida: el mercado del arrepentimiento del tatuaje está produciendo un nivel de facturación que en poco tiempo podrá superar aquel, ya enorme, de la realización de los tatuajes.

La oleada que conduce a borrarlo es fortísima, incontenible, y tan irracional como la que lleva a hacerse tatuar. Entre otras cosas, diferentes especialistas alertan contra el potencial cancerígeno de los pigmentos que, al borrar, penetran en el sistema linfático. Pero es en vano. En un comienzo no se plantea la pregunta: ¿qué significa querer ser libres y distantes y, al mismo tiempo, tan cercanos como lo somos a nuestra propia piel? Hacerse tatuar es precisamente forzar los hechos para evitar responder. Y, luego, borrar el tatuaje es querer permanecer en la oscuridad, invirtiendo el decurso del tiempo para rechazar a un “prójimo” tan cercano que sobrevive bajo la epidermis y negando un problema que seguirá existiendo sin nuestro consentimiento.

 año 2006, Richard Wisemann, de la Universidad de Hertfordshire, midió la velocidad media de los peatones en 32 ciudades. El experimento es interesante porque puede ser comparado con uno análogo desarrollado en 1994 por Robert Levine, de la California State University. Los resultados son sorprendentes. En solo 12 años la velocidad media del peatón aumentó globalmente en un diez por ciento y, en los lugares de más acentuado desarrollo económico, como la China y Singapur, entre el veinte y el treinta por ciento. Si la progresión se mantuviera, antes del fin de siglo los peatones podrían ser más rápidos que cualquier transporte urbano, con lo que se descongestionarían los vehículos públicos pero se pondría en riesgo la industria del automóvil. El profesor Wisemann ha observado asimismo que, ya con los ritmos actuales, a la par de la velocidad aumentan las enfermedades cardiocirculatorias y disminuye la ayuda prestada al prójimo. Así, debido a la combinación de estos dos factores,

para aquella fecha los sucesos mortales podrían ocurrir más en el andén que en la calzada.

De entre las actividades normales –aquellas que pensábamos que hacían referencia a una “norma” que no cambia–, acaso solo el coito no ha cambiado sus estándares temporales: nadie invita a realizarlo más rápidamente. Sin embargo, a este punto el individuo medio, comprimido en su vehículo por la aceleración de las actividades más elementales (la comida promedio es más rápida, en la noche se duerme menos, etc.), ya no logra cambiar de camino. Pese a la indiscutible liberación sexual de las décadas pasadas, la eyaculación precoz y la frigidez siguen siendo sorprendentemente frecuentes. El remedio consiste en hacer girar más velozmente el negocio de las nuevas terapias sexuales, no en correr menos, pues esto ya es imposible. Y aún más profunda que la sexual ha sido la liberación de los negocios.

Por lo demás, se equivoca quien piensa que solo los vivos han sido capturados por el círculo infernal de la prisa: lo han sido también los muertos.

Recientemente visité un lugar en donde pensaba encontrar verdadera tranquilidad. Los cementerios son más tranquilos que los lugares de actividad normales. Ciertamente, hoy, los cementerios de las ciudades están sometidos al desorden: concebidos hace tiempo, cuando la ciudades eran menos populosas, sufren de congestión. Ahora bien, los bisabuelos a quienes yo iba a visitar eran venecianos. Y Venecia es el centro urbano que se está despoblando más rápidamente en el mundo, lo que debería poner a la isla de San Michele, en donde se encuentra el cementerio, a salvo de la sobrepoblación.

Vaya sorpresa, entonces, al leer el aviso:

Asignación de nichos, osarios y urnas cinerarias:

Hasta 1954: perpetua

De 1955 a 1961: 100 años

De 1962 a julio de 1998: 50 años

Desde agosto de 1998: 30 años

Y además, otras directivas, en una progresión asfixiante, vinculaban la permanencia no solo a la fecha de la muerte, sino a la solvencia del usuario del espacio y la eternidad:

Tumbas de familia: 90 años

Campos contra pago: 15 años

Campos comunes: 10 años

En resumen, para limitarnos a los nichos sepulcrales, el difunto de 1999 deberá desalojarlos en el año 2029. Para los abuelos y padres alojados en los nichos vecinos, ese descendiente ya no será próximo ni siquiera en la muerte. Faltan espacio y *tiempo* para todos: solo ellos son “perpetuos”.

Al acercarse al hoy, el tiempo se acelera para los muertos, exactamente igual que ocurre con los vivos. Valdría la pena, entonces, que la Universidad de Hertfordshire le consagrara un estudio a este tema.

Desde siempre se ha dicho que el hombre es hombre también porque tiene una relación con la muerte diferente de la que tienen los otros animales. Cuando muere su semejante, el animal se detiene al lado del cuerpo solo mientras está caliente. El hombre, sin importar a qué civilización pertenezca, realiza ritos y entierra a los muertos. De alguna manera, para él el muerto continúa viviendo.

Pero a esta antigua conciencia los tiempos le están superponiendo una nueva. Nos convertimos en humanos percatándonos de que también los muertos están vivos. Devenimos poshumanos –o algo que es diferente de lo humano– cuando comenzamos a convencernos de que también los vivos están muertos. Los vivos –la mayor parte de los vivos– parecen haber dejado de vivir desde un tiempo que, cuando nos damos cuenta de ello, nos parece inmemorial: que no es, entonces, una consecuencia del nuevo siglo. La mayoría de los jóvenes aún no ha empezado a vivir. La mayor parte de los demás –no solo los ancianos, también los de cuarenta– parecen anquilosados en un *rigor mortis* psíquico, que contrasta con la agitación física. No tienen pensamientos autónomos. No se interesan en los hombres que tienen cerca, y no por maldad, sino porque no los comprenden.

En cierta medida, esto ocurría en todas las épocas. Pero era más difícil verlo reproducido en los grandes paneles de la vida y quedar hipnotizados: entonces era más fácil seguir siendo sociedad y humanidad. Las obligaciones recíprocas, la piedad, la compasión, circulaban. Podían seguir existiendo y, en ocasiones, era posible creer que se trataba de amor. Desde que el mundo se hizo laico, y todas las cosas perdieron el encanto divino para tornarse medibles, los actos repetitivos de los otros ya no se consideran un rito –presencia de un contenedor universal– sino neurosis aislada, obsesividad, rigidez cadavérica. El prójimo se ha transformado en alguien lejano, saliendo del espacio. Y el vivo se ha convertido en un muerto que escapa del tiempo.

Pero ¿dónde nace esta sensación? ¿Es sensación o proyección? ¿Es inerte el observado o quien observa? El mundo se renueva a una velocidad sin precedentes y ya no se reconoce a sí mismo. La mirada siente la distancia, pero no sabe si ella está en el ojo o en el mundo que observa.

3. JUNTOS

Hermanos

¿De qué regimiento sois,

hermanos?

Giuseppe Ungaretti

Con el siglo xx se extingue el mundo patriarcal que había acompañado la hegemonía europea sobre la Tierra. Se ha dicho que la sociedad de los hermanos sustituyó a la de los padres en las décadas de 1960 y 1970. En realidad, había sido anunciada desde hacía siglos. “Libertad, igualdad y *fraternidad*” son ya los principios de la Revolución Francesa, que no quería abolir el amor al prójimo, sino cambiar su dirección. En lugar de mirar hacia arriba, prefería ver a los hombres situados en el mismo plano.

Después de la verticalidad del Medioevo, un orden horizontal –que ligaba a los familiares, los ciudadanos y los fieles entre sí, sin pasar en cada caso por la mediación del padre, el rey o la figura divina– había atravesado el Renacimiento. El arte, la literatura, la vida se habían inclinado hacia lo cercano más cercano, el mundo circundante.

La última cena de Leonardo da Vinci, fresco formalmente religioso, es el más denso grupo horizontal dibujado en toda la historia. Ni el ojo del pintor ni el de sus personajes se dirige hacia lo alto; la atención se desplaza a lo largo de la mesa, hacia los vecinos y los diálogos que los vinculan. El fresco ha atraído multitudes de visitantes en todas las épocas y dejado pasmados a los críticos por su poder. Debido a sus técnicas demasiado nuevas, luego de pocos años ya se había deteriorado mucho, y sin embargo el flujo de admiradores continuaba. La gran novedad, la verdadera novedad era en efecto la mirada terrestre, destinada a prevalecer sobre la teológica. Sin declararlo, sin saberlo, esta pintura anticipaba la sociedad de los hermanos. El teatro de la vida –dice la modernidad– ya no es una representación de marionetas, cuyos hilos verticales conducen hacia arriba, a la mano que los unifica: es una representación de individuos que comparten un escenario horizontal.

El orden patriarcal, tanto en la familia como en la sociedad, era rígido, verticalista, aparentemente sin incertidumbre, y, en ese sentido, tranquilizador.

Como todas las revoluciones que tienen éxito, la revolución de los hermanos no podía no ser extremadamente lenta, discontinua, quebrada por movimientos regresivos. Los tres principios de la Revolución Francesa deciden su éxito y su límite: ganarán contra los enemigos, pero se desangrarán combatiendo entre ellos. *Fraternidad* e *igualdad*, que unen,

lucharán con la *libertad*, que favorece al individuo frente a las necesidades colectivas. El hombre tiene deberes sociales. El hombre tiene igualmente derecho a alimentar aspiraciones personales. La tensión entre la libertad de los deseos y la solidaridad no puede encontrar solución, sino tan solo alcanzar equilibrios.

Una de nuestras grandes catástrofes ha sido la incapacidad de ver este problema como lo que es: una antinomia trágica. Durante más de dos siglos, muchos maestros afirmaron que el equilibrio estaba cerca: que la fraternidad y la igualdad favorecerían la libertad, y que la libertad favorecería tanto la fraternidad como la igualdad. Sin embargo, una vez entrados en el siglo XXI, las necesidades individuales son al parecer la aspiración universal, mientras que la solidaridad constituye la excepción.

Nos preguntamos por qué, si bien larga y profunda, también la revolución de los hermanos parece sufrir la típica suerte de las revoluciones: la de malvender, tarde o temprano, el alma, con sufrimientos a menudo más atroces que los que se combatían. Una posible respuesta reside precisamente en el equilibrio entre los dos principios inspiradores (que en las décadas de 1960 y 1970 se identificarían con frecuencia con Marx y Freud, aunque sin su consentimiento).

Uno y otro –liberación del deseo y solidaridad– son nobles derivados de la Revolución Francesa e incluso de la del Renacimiento. No obstante, estando su puesta en práctica confiada a una cadena de individuos, el deseo individual nunca cesa de habitar en la carne y de pulsar en las venas de ambos, aunque no ocurra lo contrario. La solidaridad se ve asediada y, con el tiempo, corroída por el deseo, mientras que el deseo no teme verse secretamente infiltrado por la solidaridad.

A diferencia de la solidaridad, que puede responder a alguna medición objetiva y que pone los límites personales espalda contra espalda, el metro del deseo es subjetivo, y, una vez alcanzado su límite, trabaja para desplazarlo más allá, para tornarse ilimitado. Las manías individuales se insinúan en las motivaciones inconscientes al igual que en un alimento un veneno no identificado por los exámenes realizados. Por acumulación, un buen día termina por matar a los organismos que se nutren de él. Basta pensar en la derrota del comunismo en la Guerra Fría: probablemente las pasiones egocéntricas de sus líderes fueron sus responsables, en una medida mucho mayor que la política norteamericana.

Para el hombre no es necesario aprender a desear: el deseo es una prolongación directa de sus apetitos animales. Si bien es un animal social, el hombre debe, por el contrario, básicamente, aprender a comportarse con los demás. Nuestra sociedad es demasiado compleja si se la compara con los grupos humanos “naturales”; el impulso a seguir a la manada tiene poca relevancia o es incluso contraproducente en una vida metropolitana funcional.

El neopaganismo y la liberación del “deseo natural”, derivados del movimiento romántico, habían abierto el siglo XX con un torbellino creativo y cosmopolita. Su punto de encuentro más significativo fue Ascona, en la margen suiza del Lago Mayor, en donde hasta 1914 los vegetarianos se encontraban con los anarquistas, los teósofos con los antropósofos, Lenin con los príncipes, los artistas con los pacifistas y utopistas de todos los países. Este cuerpo extraño causaba turbación en los párrocos, quienes señalaban a las autoridades la presencia de hordas de extranjeros –acomodados e instruidos– que corrían desnudos por los bosques adorando a los astros.

Las guerras mundiales y el interregno de los fascismos privaron de oxígeno al movimiento y suspendieron sus programas internacionales, pero no lograron aniquilar su inspiración. Y ¿cómo habrían podido hacerlo? Si era la inspiración de Dionisio, que había sobrevivido al cristianismo a lo largo de milenios. El movimiento deseante prosiguió como una corriente subterránea, que regresaría a la superficie en la segunda mitad del siglo.

De una parte, la solidaridad y la igualdad representaban la aspiración de los excluidos del bienestar y la inspiración de muchos intelectuales. De otra, tentaciones dionisíacas y nietzscheanas manifestaban su impaciencia ante el somnoliento mercantilismo y su democracia, y radicalizaba el moderno “derecho” al deseo. El Futurismo intentaría entonces hacerse movimiento europeo y cantar la guerra, “única higiene del mundo”: negaría el pasado, adoraría la acción y la velocidad; propondría la violencia muchos años antes que el fascismo, y la libertad para el instinto muchas décadas antes que los “hijos de las flores”. Por un lado sería hipermoderno; por el otro, extremismo romántico.

A medida que el mundo se moderniza, el verdadero prójimo, el vecino a quien se puede tocar, es fuente de una solidaridad cada vez más problemática: pero sigue siendo la reserva áurea de la humanidad. Es con él que se puede volver a contar durante las tempestades. De manera paradójica, son precisamente las monstruosidades del siglo XX las que así lo confirman. En el momento del estallido de la Gran Guerra, los socialistas habían tenido que escoger: la solidaridad internacional con los trabajadores de los otros países, o bien la solidaridad con la burguesía de su propia casa, con el propietario adversario pero *próximo*, a quien se encuentra todos los días. Un sentimiento primordial, una corriente irracional pero incontenible los conduciría a escoger al más cercano. La solidaridad entre los trabajadores de Europa –solidaridad socialista, comunista, anarquista, cristiana, humanista– parece disolverse como nieve bajo el sol, formando riachuelos que, por la fuerza de la gravedad, irían a irrigar el torrente hedonista, egoísta, “heroicista” y dionisíaco de los nacionalismos.

Sin embargo, también a través de la fractura de las guerras mundiales, los principios de la Revolución Francesa seguirían recorriendo el mundo. Con la larga movilización de los ejércitos, la *fraternidad* internacional –aprendida en la teoría– podía convertirse en experiencia diaria. La verdadera solidaridad requiere proximidad. Con la guerra de 1914,

poco después de que el pueblo se hubiese unido a los burgueses –es decir, a los *vecinos enemigos*– aquella serpentearía entre los infantes enfrentados, es decir, entre *enemigos vecinos*: en la inmovilidad de las trincheras, los ejércitos adversarios convivían a pocos metros. En la noche de Navidad de 1914, simplemente pasándose la voz, a través de las posiciones más remotas de la desmesurada línea del frente, los soldados alemanes y aliados saldrían de las trincheras para disponer mesitas en las cuales jugar cartas o beber juntos, e iluminarían árboles de Navidad, intercambiarían tabaco, jugarían partidos de fútbol. Con estupor recíproco, los sajones del ejército alemán descubrirían que estaban festejando con los anglosajones del ejército británico. Y, juntos, enterrarían a los muertos en la tierra de nadie, una franja tan estrecha como para que bastara un solo cura para darles la bendición a todos.

En la Navidad de 1915 ello ya había dejado de ser posible: la tierra entre las trincheras, revuelta por los proyectiles, ya no tenía superficies que pudieran dar lugar a mesas o a juegos de pelota. Y también la mentalidad, a su vez, empezaría a recorrer líneas retorcidas por las bombas. Entonces, en los dos lados del frente, los altos mandos prometerían someter a la corte marcial y al fusilamiento esas elementales formas de “*fraternización con el enemigo*”.

La Gran Guerra fue la primera guerra llevada a cabo intensamente también con medios de comunicación de masas y oficinas de propaganda cuya tarea era precisamente *instruir para la distancia* y para la hostilidad. El hombre situado a pocos metros, pero más allá de la alambrada, solo podía ser un otro, y ser odiado también en Navidad. Aunque se hubiera aprendido a reconocerlo, si era advertido en el momento en que encendía un cigarrillo o miraba las fotos de sus hijos, podía estar cerca, extremadamente cerca, pero –decían las órdenes– nunca podía ser un prójimo. Al final del conflicto, los soldados llevarían a casa recuerdos de la guerra: fotografías de cadáveres enemigos en posiciones obscenas, fragmentos de sus cuerpos. El muerto no respetado debía ser objeto de odio. Los combatientes habían aprendido no solo a matarse unos a otros –cosa que ha ocurrido en todas las épocas– sino, lo que resulta nuevo, a *pervertir la proximidad*. El escenario de Auschwitz aún no estaba listo, pero ya estaban listos el foro, los bastidores, la mentalidad. Durante la retirada de las tropas italianas de Caporetto (o Kobarid, 1917) los oficiales escogían individuos de la multitud en desbandada. Y ello para fusilarlos enseguida, para que sirviera de ejemplo: tenían la culpa colectiva de caminar en la misma dirección que los enemigos. Lejos se estaba de intentar establecer una responsabilidad individual mediante un juicio militar, así fuera sumario. O de desperdiciar el tiempo tratando de establecer el nombre de cada uno: tan solo se registraba el total de los fusilados, y se procedía a liberarse de los cuerpos que eran solo una masa colectiva, anónima y sin honor. La muerte se había convertido en número y en procedimiento industrial.

Una vez terminados los combates, en 1918, al contrario de lo que siempre había ocurrido, los desmovilizados no regresarían al orden patriarcal: se convertirían en veteranos sobrevivientes, en una manada de hermanos en su versión más feroz.

Aun en la espantosa racionalidad de la máquina nazi, los únicos intersticios en que la humanidad lograría insinuarse serían grietas causadas por la cercanía. Ante la orden de matar también a los judíos que les habían servido como cocineros, que los habían alimentado, en las *Einsatztruppen* (“grupos de acción”, escuadrones de la muerte) algunos temporizarían, inventarían excusas, se despojarían de la disciplina poniendo al descubierto una oculta humanidad. La cercanía es un dique natural que protege el sentimiento, tan poderoso como para quebrar las armas metálicas de la ideología, para impulsar a traicionarla con tal de no perder cierta calidez.

Movimientos

Una vez terminado también el segundo tiempo de la Gran Guerra (convencionalmente conocido como Segunda Guerra Mundial), el mundo fue dividido en dos por la Cortina de Hierro. Formalmente, la mitad comunista se inspiraba en la *igualdad* y la *fraternidad*, mientras que la capitalista lo hacía en las *libertades* individuales. Durante dos décadas, la primera extendió sus pretensiones sobre el mundo: completó la incorporación de Europa Oriental, concluyó la conquista de la China y avanzó en la de Indochina, incorporó en su esfera de influencia una buena parte de África, triunfó en Cuba y estableció cabezas de puente en la América continental. El Mayo francés de 1968 fue interpretado por muchos como la apertura del frente definitivo, ya en el interior del mundo capitalista. Un movimiento espontáneo, que pretendía una solidaridad radical, parecía haber germinado a partir de los intelectuales de las nuevas generaciones de Occidente.

A menudo se ha preguntado si su florecimiento no fue sobrevalorado por quienes lo vivieron, al haber sido considerado, en especial en Francia, Alemania e Italia, una irreversible renovación de Occidente en un sentido social.

La retrospectiva que vendría en las décadas posteriores haría de su paisaje algo aún más vasto: ya entonces se hablaba de *contestación global*. El ‘68 fue casi una sacudida mundializadora espontánea, puesto que hizo su explosión en París (y en Italia, y en Berlín, en la que el ‘68 empezó en el ‘67), pero también en Praga y en Ciudad de México, en Tokio y en Chicago. Es decir, en continentes y sociedades muy diferentes entre sí. Durante algunos años, los movimientos innovadores se promovieron recíprocamente por el mundo, como un ataque concéntrico contra el conformismo y, a menudo, contra el sentido común. En parte, los medios se impusieron sobre los fines. Es decir, sin un demiurgo que lo programara, la comunicación – es más, los medios de comunicación– favoreció una alimentación recíproca de los impulsos, que continuó de manera casi autónoma y en forma de avalancha. Hasta que generó una necesidad de orden, una reacción que se alimentó igualmente de sí misma siguiendo vías transnacionales, pero que obtuvo en todas partes, al contrario de aquellos movimientos, el auxilio del *establishment*. Se trató por lo tanto de sucesos que hicieron irreconocible la historia, si bien no en el sentido entendido en aquel entonces.

De todo ello pervivieron leyes nuevas y decisivas. Subsistieron cambios importantes en las costumbres (referidos en particular a la sexualidad y la familia). Se fundaron instituciones globales de carácter humanitario y ambientalista (*Medicines sans Frontières* nace en 1968; *Friends of the Earth*, en 1969). Pero el gran viraje no fue de ninguna manera de naturaleza social: por el contrario, la marea reflujo hacia el polo opuesto, presidido por el individuo y sus deseos. Ahora bien, no solo los estudiantes, sino también una buena parte de los intelectuales se vieron atrapados por la nostalgia de esa *Ítaca* universal que es la vida burguesa: una vida a la que intentaban acomodarse los propios obreros, pero que terminaría siendo trastornada por dichas pruebas.

En 1977, un observador como Foucault afirmaba todavía que con el final de la década de 1960 se había “asestado el primer gran golpe a los poderes constituidos” y que desde entonces se procedía en esa dirección. Por el contrario, precisamente en las décadas de 1960 y 1970 estaba teniendo pleno éxito aquella que, en el primer capítulo, denominamos la “revolución mundial de los ricos”. *Los privilegios* –y los egoísmos– de los poderes constituidos *se estaban reforzando fuertemente*. Y desde entonces no harían otra cosa que incrementar su ventaja. Es verdad que esto lo decimos hoy, con mirada retrospectiva. Pero quizá sea cierto también que lo afirmamos sobre la base de datos fundamentales recogidos en aquel entonces; datos que, por lo tanto, ya para aquella época estaban disponibles.

Coincidiendo de manera inconsciente, en los años de los movimientos los revolucionarios (por exceso de entusiasmo) y los conservadores (por exceso de alarma) conspiraban en la exageración del alcance de la renovación. El hecho de que aun una mente como la de Foucault transformara su propio deseo de revolución en realidad revolucionaria prueba hasta qué punto –en el inconsciente colectivo, pero también en el inconsciente personal– el deseo era el gran ganador.

La globalización con que comienza el siglo XXI ya estaba presente en las décadas de 1960 y 1970, aunque no bajo una forma económica sino cultural. Y la globalización, al vincular a todo el mundo, terminaría por imponer la ideología de la confrontación: es decir, de la competencia, y ello tanto en la economía como en el plano de los deseos.

Muchos sucesos convencionalmente atribuidos al '68 fueron en realidad la continuación de grandes olas preexistentes. Su prolongación en el tiempo resulta aún más evidente si se distingue de nuevo, en su interior, el alma creativo-liberadora y el alma social.

La primera proviene en general de corrientes artísticas y culturales de la década de 1950 o incluso de la de 1940. Los movimientos político-sociales, en especial en Europa, se hacen visibles, en cambio, más tarde, y actúan a su vez sobre los movimientos propiamente creadores, proporcionando nuevas ideas. De tal forma, la novedad “del '68” no reside literalmente en el surgimiento de nuevas inspiraciones, sino en el hecho de que agrupaciones o formas de pensamiento, en parte ya existentes, parezcan soldarse unas a otras, y provoquen

una reacción en cadena. Se asiste así tanto a una unificación geográfica como a una confluencia entre innovadores políticos e innovadores del deseo. En cierto sentido, se regresa a los ideales de la Revolución Francesa, luchando para darles cuerpo, sangre y *unidad*. Esta “solidaridad horizontal” se contrapone también a las instituciones comunistas oficiales, criticadas en cuanto expresiones de un patriarcado verticalista (y, más profundamente, en cuanto antidionisíacas y no eróticas).

Norteamérica

Desde la posguerra, los Estados Unidos dominan tanto la escena político-económica como la cultural. Al finalizar la década de 1950 se afirma allí el *happening*. El *pop art* nace en Gran Bretaña, pero se difunde con gran fuerza en Norteamérica. En 1957 ve la luz *On the Road*, de Jack Kerouac, y se convierte en emblema de la *beat generation*: se trata, más que del manifiesto de una literatura, del manifiesto de una generación.

Los movimientos estudiantiles norteamericanos de la década de 1960 se oponen a la guerra de Vietnam, pero son también la prosecución de luchas anteriores por los derechos civiles. Y los derechos civiles, a su vez, son una cuerda tendida, con un extremo anudado a la Segunda Guerra Mundial: en 1948 se produce el fin de la segregación racial en las Fuerzas Armadas; en 1954, la sentencia de la Corte Suprema que prohíbe la segregación en las escuelas (*Brown versus Board of Education*); entre 1955 y 1956, el boicoteo del transporte público en Alabama, hasta la sentencia que prohíbe la segregación en el mismo. En 1955 aparece también un manifiesto ideológico muy significativo, *Eros y civilización*, de Herbert Marcuse. Los dos continentes atlánticos lo leen de acuerdo con sus respectivas tradiciones: los norteamericanos buscan en él enseñanzas prácticas, los europeos inspiración teórica. Marcuse consolidaría su influencia al publicar en 1964 *El hombre unidimensional*.

En los Estados Unidos, el compromiso de la década de 1950 se extiende a la de 1960, y parece multiplicarse sin cesar. Su sinceridad no está en discusión, pero su masificación simplifica los temas y disminuye la conciencia. En 1966, el “personaje del año”, al que *Time* le consagra su mítica portada, ya no es un Roosevelt o un Gandhi: de manera sorprendente, se proclama como nuevo protagonista del mundo al “joven menor de 25 años”, el *baby boomer*.

El “freudismo de masas”, que se difunde rápidamente, se desliza hacia el marketing del optimismo, abstracto y sentimental, y se recubre de tautologías: en 1966, en un nuevo prólogo a *Eros y civilización*, Marcuse anunciaría “la liberación de las tendencias instintivas a la paz y la serenidad”. Con ello esparciría de manera precoz la semilla de la comercialización, la espectacularización y el rechazo de la política dominantes en la Norteamérica de hoy.

A los aspectos de verdadera solidaridad (en especial con la población de color) se mezclan cada vez más los aspectos “neopaganos”. Camille Paglia los considera el producto más típico de la década de 1960, y los define como una nueva versión inconsciente de los cultos de Baco

o Cibeles. De manera imperceptible, sin interrupción, se produce un deslizamiento: de la construcción de una sociedad más libre y justa al particularismo de las sectas. La lucha contra los excesos del prohibicionismo antidrogas degenera en un movimiento dionisiaco de sexo y LSD; no pocos poseídos adoran a Elvis Presley, convencidos de que no ha muerto; y Charles Manson llega a fundar una secta en la que hace creer que es la encarnación simultánea de Cristo y Satanás. Los cultos hacen metástasis, prevalecen sobre el compromiso y lo desacreditan; sientan las bases para los excesos consumistas y para la multiplicación de los fundamentalismos con que se cerrará “el siglo americano”.

En los Estados Unidos, el '68 es un punto de quiebre, al igual que en Europa, pero sobre todo en un sentido terminal, marcado por el asesinato de Martin Luther King y por la elección de Richard Nixon.

La China

También en Oriente, los más relevantes de los hechos tuvieron lugar antes del '68. En 1966 se dio inicio a la Revolución Cultural China. En la lucha entre las estructuras del Partido Comunista y Mao, este último movilizó la horda horizontal de los hermanos. La crítica de la jerarquía se transforma ahora de posibilidad en deber. Con una rapidez posiblemente nunca antes vista, de la crisálida de la renovación surgió el insecto de la destrucción. Al retirarse la ola, no quedarían sino unos pocos recuerdos de una comunidad solidaria, pero sí muchos signos de una pasión feroz. Si los cálculos dicen que fueron destruidos 4.922 de los 6.843 lugares de Pekín calificados como “de interés histórico o cultural”, la inmensa mayoría de ellos fue destruida ya en agosto y septiembre de 1966; es decir, no a lo largo de los años –puesto que en las revoluciones prolongadas algo podría escaparse– sino en seguida, ya en sus comienzos. Y hay que decir que Pekín fue afortunada. Chou en Lai estableció límites extremadamente rígidos en la ciudad, e hizo incluso intervenir al ejército, pero cuando trató de adoptar una directiva nacional Mao la vetó.

Poco después, la Guardia Roja dirigió su guerra contra Confucio, con aquello que la hija de Deng llamó “jubilosa arrogancia”. Fue una pequeña iniciativa autónoma, porque la gran campaña contra el antepasado de la religiosidad china se lanzaría tan solo en 1973. Pero ya en noviembre de 1966, doscientos estudiantes de la Universidad Normal de Pekín visitaron el santuario de Confucio en Qufu. Querían eliminarlo para siempre. Revolcaron la tierra en donde estaba sepultado desde hacía dos milenios y medio, sin encontrar en la materia a quien querían borrar en el espíritu. Además de la suya, profanaron dos mil tumbas. Quemaron los templos, destruyeron miles de libros y objetos antiguos, miles de árboles. Todo, para borrar herencias supersticiosas. Para ser libres. Para no tener historia. Para convertirse en hijos solo de sí mismos.

Se preparaba una de las más grandes catástrofes culturales de todos los tiempos: en la China, la tempestad tendría otros diez años por delante. A veces, los purificadores tuvieron

más suerte, y en las tumbas encontraron restos humanos: los llevaron a la plaza, los sometieron a proceso y los quemaron. Ardieron también los libros. Pero, a diferencia de otras quemadas históricas, estas fueron a menudo “espontáneas”. Además, ya no se confiaba en nadie, los hijos denunciaban a los padres, y quien tenía una biblioteca la destruía personalmente: con ello, se limitaba a anticipar una pérdida inevitable, evitando así que se le tildara de enemigo.

Al finalizar la Revolución *Cultural*, la China había perdido para siempre millones de textos irremplazables y algunos de los tesoros más valiosos de su antigüedad. Por el contrario, su secular tolerancia la perdería solo limitadamente. En la plaza, en la prensa, se trató de reeducar a la población mediante la humillación pública; nunca el chivo expiatorio había sido ofrecido a masas tan desmesuradas. Pero la mentalidad común –la educación confuciana que sobrevive en la China desde hace milenios– aprueba la reeducación, no la humillación.

En la ola de la Revolución Cultural, muchos occidentales buscaron el alma solidarista de los movimientos juveniles. Diferentes corrientes europeas obtuvieron de ella una inspiración artística más que política, para quedar luego desorientadas por la prioridad marinettiana y futurista otorgada a la devastación del pasado. El vínculo horizontal que debía sustituir las jerarquías confucianas terminaría dándole cuerpo al instinto de la manada más que a la fraternidad. “Las masas –recuerda alguien que lo vivió– eran como perros que a la orden del látigo se lanzan a morder, preocupados solo de que el látigo no los alcance a ellos”.

Europa

La conciencia actual advierte que a menudo las novedades se inspiran en el deseo más que en la solidaridad. El mundo habría debido renovarse finalmente en la fraternidad: pero, puesto que estaba prohibido prohibir, cada cual estaba autorizado a proporcionar una formulación individual del nuevo sentido social.

En la tranquila Holanda, el movimiento de los *provos* llevaría el desorden a la escena de la década de 1960. Como dice su nombre, su programa era una rueda fijada sobre el perno de la provocación. En Gran Bretaña (en muchos sentidos, entre los grandes países occidentales, el menos afectado por el ‘68), esta época estuvo recorrida por la pasión social de la *New Left Review* y, de manera aún más violenta, por la pasión creativa e iconoclasta de los *angry men* (los “jóvenes rabiosos”): su manifiesto, *Look Back in Anger*, de John Osborne, había aparecido en 1956. Los Beatles triunfarían no solo con su excelente música, sino como símbolo de la época: eran la nueva jerarquía horizontal, una microsociedad paritaria de hermanos. No obstante, ya en 1965 sonaría su hora fatal: como colegiales de saco y corbata, desfilarían ante la Reina para ser honrados con la orden del Imperio Británico. En el inolvidable ‘68, John Lennon confesaría a sus tres colegas que era Jesucristo, y tendría lugar la lamentable separación de los cuatro.

En 1957 había nacido en Francia la Internacional Situacionista, con un programa de

rechazo de la “pasividad existencial”, que debía ser sustituida con “situaciones dignas del propio *deseo*”. Este grupo de élite intelectual apelaba a la “espontaneidad de las masas” para promover una “revolución permanente de la vida cotidiana”. La mayoría de los movimientos franceses era libertaria y se mantenía distante del Partido Comunista; así los trotskistas, los situacionistas, los seguidores de Sartre. De otra parte, no sería fácil prever la manera de coordinar a obreros y estudiantes en la primavera de 1968, ni calcular la amplitud de una protesta propiamente política. El Mayo francés fue enorme pero breve. Más que otros países, Francia había concentrado en el ‘68 el corazón de la nueva ola. De una manera más rápida que en otros países europeos, su alma político-social pareció disolverse en aquella deseante del *gauchisme contre-culturel*: a partir de la contracultura florecería, a su vez, un abuso comercial del adjetivo *nuevo* (*nouvelle cuisine, nouveaux philosophes*, y así sucesivamente). El 30 de mayo de 1968, De Gaulle acusaría al movimiento de “intimidación, intoxicación y tiranía”, y disolvería la Asamblea Nacional a la espera de nuevas elecciones. Hoy, con el nuevo milenio, el viraje mundial hacia una “política del miedo” es visible para todos: se vota por partidos que prometen seguridad, no ideales. Pero dicho viraje se anunciaba ya en las elecciones francesas de junio de 1968, cuando la sola UDR de De Gaulle obtuvo más del sesenta por ciento de los escaños: el cincuenta por ciento más que todos los otros grupos políticos juntos. El breve verano de la nueva humanidad ya había terminado.

Ahora bien, el 30 de mayo de 1968 la utopía no fue derrotada solo en Francia: a las diez de la mañana, en el marco del programa de laicización de Alemania Oriental, la iglesia de Sankt Pauli en Leipzig fue destruida por la dinamita, solo por el hecho de ser una iglesia. La burguesía occidental cedía frente al miedo de la novedad, al mismo tiempo que los aparatos de Europa Oriental lo hacían ante un edificio gótico del año 1213: ante el miedo del pasado.

“La protesta [de los jóvenes] continuará, porque es una necesidad biológica”, había escrito Marcuse, olvidando, en su entusiasmo, que la “necesidad biológica” había proporcionado una base también para los razonamientos de Goebbels.

El docente “californiano” hablaba como un filósofo que manipulaba el psicoanálisis en abstracto. Un psicoanalista (Fachinelli), para quien Freud no era solo teoría y para quien el deseo era una observación clínica, lograría avizorar más concretamente el camino emprendido: “De manera en un comienzo irreflexiva, luego cada vez más consciente, el grupo ha puesto en movimiento la dialéctica del deseo. Cada meta y cada propuesta se ven superadas en el momento mismo en que han sido alcanzadas. [...] El grupo aprende cada vez mejor que lo esencial para su supervivencia *no es el objeto* del deseo, sino el *estado* de deseo”. De esta manera, sin embargo, es inevitable agregar que ese grupo desaprende a ser grupo. Tampoco es cierto que “la atención utópica organizada de esa manera es la única posibilidad eficaz de negación de este presente”.

Dicha posibilidad de negación de lo existente no fue la única, y tampoco fue eficaz. En todo

el mundo, el deseo se radicalizó de la manera que conocemos por experiencia directa y cotidiana: como deseo individual. De forma titubeante en la década de 1970, luego cada vez con mayor determinación, la sociedad cambió, en Occidente, pero también en Oriente y en el Tercer Mundo. En todas partes aprendió a desear la misma cosa: enriquecerse.

La incapacidad de conciliar el vínculo social y el deseo equivale siempre a la victoria de este último. La construcción de un grupo de iguales requiere de una voluntad continua, hecha de vigiliias, de aburridos ajustes y renunciias. De lo contrario, como los milagros, se disuelve en pobres imágenes después de la aparición inicial. El deseo, por el contrario, sobrevive por sí solo, incluso en el más perezoso, incluso mientras duerme. La solidaridad conoce el sueño, mientras que el deseo no duerme nunca. Dioniso es un dios insomne.

El inconsciente –había dicho el célebre *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari– no es solo un sótano de deseos amontonados: es una verdadera “máquina deseante”, que sería el caso de aprender a guiar y conocer. Después del desplome del impulso social en junio de 1968, precisamente el *Anti Edipo* (publicado en 1972) tuvo la tarea de hacer avanzar el deseo, como segunda alma del movimiento, que celebraría el funeral de la primera.

En el prólogo a la edición norteamericana de esa obra, Foucault escribió: “Es el vínculo del deseo con la realidad [...] lo que posee una fuerza revolucionaria. [...] El individuo es el producto del poder. Lo que es necesario es *desindividualizar*. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que une a individuos jerarquizados, sino un generador permanente de *desindividualización*”. El lector estaba de acuerdo con el autor a propósito del deseo, pero confiaba en aquello que conocía de manera inmediata, dejando de lado conceptos abstractos como “desindividualización”. Precisamente el público al que Foucault se dirigía, el público de los Estados Unidos, frente a la antinomia grupo-individuo estaba optando radicalmente por el segundo. La fuerza de la sociedad norteamericana siempre se ha manifestado en las asociaciones locales sin fines de lucro con objetivos sociales (*grass root*). Entre 1968 y 1997, su número se duplicó: pero ya entre 1962 y 1988 *el número promedio de sus afiliados bajó de diez mil a solo mil*. El ocaso de la vida social norteamericana comenzó precisamente en los años míticos y, con semejante progresión, su extinción podría estar muy cerca.

Con el nuevo milenio, dentro de Occidente, Europa logra hacer que los fenómenos de la mercantilización y el individualismo propios de los Estados Unidos se tornen menos rápidos, pero no logra evitarlos ni proponer alternativas a ellos. Después de la Iglesia, se vacía la sociedad civil. Como les sucedió a los grupos de base en los Estados Unidos, también en Europa se debilitan rápidamente los sindicatos y los partidos nacidos de las ideologías. El vaciamiento de las iglesias es el aspecto físico de la muerte metafísica de Dios. El vaciamiento de las asociaciones civiles lo es de la muerte del prójimo.

Contumacia de la psicología

La autocrítica y la asunción personal de responsabilidades son indispensables para que una transformación sea duradera. Esta no es una condición necesaria únicamente en la terapia psicoanalítica: lo es aún más en los esfuerzos para transformar la sociedad. El siglo xx –equipado con armas atómicas pero no con las armas de la crítica psicológica– habría debido permitirnos entender que la demonización del adversario conduce a un callejón sin salida. La “toma de conciencia” (término utilizado a menudo por los movimientos contestatarios) habría podido transitar de la proyección de las culpas sobre el adversario a su aceptación en primera persona. Sin embargo, mientras más grande es el peso de las responsabilidades, más obliga a experimentar sentimientos de depresión y de duelo. Extender el psicoanálisis de la clínica individual a la sociedad debería significar precisamente hacerse cargo de ello. Pero las formas melancólicas eran inconciliables con la inspiración dionisiaca de aquellos movimientos y con el hedonismo mercantil al que le entreabrían la puerta.

Si bien en el plano teórico los movimientos de las décadas de 1960 y 1970 hacían frecuente referencia al psicoanálisis, de hecho terminaron por adoptar su contrario: la psicología de masas y su fuga en la inconsciencia. Mediante la regresión al sueño del yo colectivo evitaban la disociación (dia-bolización o división interna) y se la atribuían al enemigo. Creaban así una cohesión temporal, tanto entre ellos –tan diferentes en su génesis– como entre su alma solidaria y su alma deseante. El aspecto moral venía a ser simplificado: el bien era atribuido al propio grupo, el mal al grupo adversario. En el incesante debate, se analizaban las diferentes formas de solidaridad. La de la sociedad liberal-capitalista era considerada una asociación entre deshonestidades, mientras la que se encontraba en el interior del movimiento se tenía por espontánea y buena (si bien en muchas ocasiones degeneraba en la complicidad con el terrorismo homicida). En cuanto al deseo, el de carácter burgués no era más que avidez, mientras que el de los movimientos contestatarios era un redescubrimiento de los impulsos naturales.

De esta manera, sin embargo, mientras los eslóganes reclamaban: “La imaginación al poder” (ya Breton, en el *Manifiesto del Surrealismo*, había hablado de derechos de la imaginación), mientras Marcuse invitaba a oponer la fantasía al represivo *principio de realidad* y a considerar la imaginación como una fuerza terapéutica, mientras la canción “Imagine” (John Lennon, 1971) se transfiguraba en himno, se practicaba la *incapacidad de identificarse con los otros*, en especial con los moderados y con las clases medias a estas alturas ya mayoritarias; es decir, se practicaba la máxima simplificación psicológica. En los Estados Unidos, quien llevaba el uniforme de la policía era definido “cerdo” (*pig*), aunque se ocupara del tráfico. La imaginación, que parecía haberse ampliado, entraba ya en agonía. Y en su vacío se propagaban las imágenes mediáticas prefabricadas.

Así, también las fuerzas de la innovación producían distancia al interior de una sociedad que desde hacía tiempo se venía enfriando y distanciando. Resulta significativo que el propio Marcuse invirtiera la posición de Freud hasta el punto de proponer como modelo el mito

egocéntrico de Narciso, prototipo de patología social. El tiempo pasaba, pero el impulso, en lugar de transformarse en proyecto orgánico, volvía a manifestarse como provocación artística (inevitablemente individual) y casi como desafío surrealista.

Durante la Guerra Fría, la cúpula gobernante de los dos bloques había llevado adelante como “política psicológica” oficial la escisión y la proyección de las culpas. El fin de dicha guerra significó que se presentara una ocasión de maduración única en la historia: cada quien podría en adelante asumir sus propias responsabilidades. El nuevo tema de la política internacional, por lo demás, ya no era la defensa frente al enemigo tradicional, sino la defensa de la Tierra entera frente al embate de la hiperexplotación.

Cuando cayó la Cortina de Hierro, a ambos bloques vino a faltarles el adversario absoluto. Fue un momento irrepetible para enfrentar los desafíos planetarios del desarme y el ecosistema. Era la ocasión para mirar ya no hacia afuera sino al espejo, y para decir: “Yo no estoy del lado del bien y los demás, del mal. Todos estamos del lado del mal: todos somos responsables de la degeneración ambiental y cultural del planeta”.

Ya entonces muchos datos permitían saber algo muy simple: para contrastar el desastre ecológico y la pérdida de recursos, y a la vez mantener el nivel de vida alcanzado por Occidente extendiéndolo a otros países, era necesario enfrentar una larga lucha, que suponía un costo y un compromiso equiparables a los de las guerras mundiales o la Guerra Fría. Se trataba, no obstante, de una batalla en la cual había solo aliados, no había enemigos; había solo inversión civil, no había masacres militares. Una novedad en contraste con el populismo y la paranoia que dominan la política internacional, pese al fin de los grandes conflictos y a siglos de Ilustración. Ahora bien, aprovechar esta oportunidad habría requerido, tanto en el frente comunista como en el capitalista, una autocrítica, para la cual no solo las masas y las clases dirigentes sino también buena parte de los intelectuales carecían de preparación, de la que no se podía disponer de un día para otro. Occidente se había lanzado al consumismo individualista y acrítico, y las sociedades poscomunistas estaban ansiosas por imitarlo.

En el mundo comunista, una rígida censura había obstaculizado el desarrollo del pensamiento crítico. Pero también en Occidente la nueva “ilustración radical personalizada” había consolidado la costumbre de confirmar las convicciones del sujeto sin pasar demasiado por la prueba de los hechos.

Incluso el liderazgo cubano y la figura del “Che” Guevara, sin duda alguna de una moralidad más elevada que el promedio de los revolucionarios, mostraban no pocos rasgos de romanticismo inconsciente y narcisista. Si el líder carismático no hubiera privilegiado los desafíos provocadores una vez llegado al poder, y, por ejemplo, no hubiera importado tantos consejeros militares soviéticos sino, en cambio, algunos economistas socialdemócratas suecos, habría ayudado más a la sociedad cubana y se habría expuesto menos a la pulseada – militar y económica– con los Estados Unidos, inevitablemente destinada a ser perdida.

Además de realizar elecciones valerosas, también el “Che” había dado su consentimiento para que se antepusiera la liberación de las pasiones a la efectiva emancipación del Tercer Mundo. Su célebre y violento Mensaje a la Tricontinental (La Habana, 16 de abril de 1967) –mientras se encontraba como clandestino en Bolivia– es un documento inspirado, pero al mismo tiempo una constante invitación a la impaciencia y a la materialización del deseo: una exhortación que, en las décadas siguientes, sería hecha propia por los pueblos en vías de desarrollo a los que estaba dirigida, pero en un sentido consumista, no revolucionario. En esta ebriedad dionisiaca, Guevara empezó a dejar de ser una realidad, para convertirse en una imagen que vivía sobre todo en camisetas. Como Elvis Presley, pasó a ser considerado inmortal por jóvenes poseídos. No es casual que hoy se le recuerde a menudo en motocicleta: un “Che” individualista y *beat*, un “Che”-Kerouac, no latinoamericano sino norteamericano. O bien que su imagen hoy se adorne con una aureola pop-religiosa, que lo transfigura en “Che”-sus Christ.

El progreso de América Latina, por su parte, fue impedido por las botas de los militares en las décadas siguientes. Juan Bautista Alberdi –uno de los padres de la Argentina, patria de Guevara– había dicho: “Los pueblos, como los hombres, no tienen alas; hacen sus jornadas a pie y paso a paso”. Esto significa que quien quiere hacer que vuelen asume la responsabilidad de verlos estrellarse como inmensos Ícaros ingenuos y furiosos. Alberdi se había ocupado solo de la instancia social, no de la instancia del deseo. Había sido solo el inspirador de un progresismo económico y cultural burgués, que había conducido a la Argentina más arriba que otros países sudamericanos y también que muchas naciones europeas, pero ciertamente no al cielo.

Nunca una sociedad ha sido transformada a fondo en el arco de una década. La sociedad de la década de 1960 parecía que estaba por convertirse, paulatinamente, en la sociedad menos injusta de la historia, tanto por una mayor equidad en términos de riqueza como en virtud de nuevos derechos adquiridos. Ahora bien, también la lucha por el cambio gradual puede ser heroica: así, Olof Palme, protagonista del reformismo escandinavo, pagó con la vida, tal como Ernesto Guevara: pero no era igualmente atractivo y, a diferencia del “Che”, cuando le dispararon no estaba comprometido en una empresa militar, de manera que nadie se dedicó a reproducirlo en camisetas.

Valores

El impulso de los movimientos contestatarios logró constituir efectivamente una masa, y contribuyó a la crisis final de la era burguesa, liberal y socialdemócrata. Sin embargo, en el punto de llegada no se encontraba la era de la solidaridad libertaria, sino la del hipercapitalismo consumista igualitario. Este fue menospreciado como sujeto, puesto que sus encarnaciones suelen estar fragmentadas, son zigzagueantes y permanecen en conflicto entre sí. Pero este desordenado conjunto demostró su fortaleza en cuanto necesidad, al confiarse a

la bulimia potencial de todos los hombres: basado en la universalidad de los apetitos, el suyo devoró tanto a la burguesía –reemplazada por la “clase media” amorfa del hiperconsumismo– como al proletariado –reemplazado por el precariado–. Este fue su aspecto socioeconómico. Con la costumbre de proyectar las responsabilidades, el aspecto psicológico consistió, en cambio, en la disminución de los intelectuales críticos, y en la simplificación que ha servido de base al populismo mediático posterior.

El asalto global contra la ética burguesa dejó su huella, y fue una de las premisas necesarias para el surgimiento del actual consumismo interclasista. Debido a la falta de imaginación, la que fuera llamada Nueva Izquierda perdió la oportunidad de poner remedio a las rigideces de la vieja izquierda (en muchos idiomas, puede resultar interesante señalarlo, las dos izquierdas se distinguen por la mayúscula). En el atraso de la vieja, en la confusión de la Nueva, se estaba acomodando un hiperproducto del liberismo deseante, el mercado absoluto. La tapa de *Time* hubiera debido inducir a la reflexión. Los jóvenes no se estaban convirtiendo en sujetos, sino en objetos: ya cuando se publicó la mencionada portada (1966) se estaban transformando en una nueva mercancía mediática, que resumía la tendencia absolutista del consumo.

En las décadas posteriores la solidaridad se deshizo rápidamente, a la vez que la distancia persistió. El “deseo” se tornó ingobernable, y sus componentes sin tiempo se sumaron a las nuevas posibilidades que ofrecían el mercado y la técnica, utilizando novedosos multiplicadores comunicativos. El gran duelo había terminado. Este no había contrapuesto el capitalismo a los nuevos movimientos sino, faustianamente –en el interior de estos y de cada quien–, el principio de solidaridad al del deseo. El deseo había salido victorioso y podía aliarse con lo que quedaba del burgués: no la ética, sino el mercantilismo. Más que ser –como a menudo se ha dicho– responsable de una pérdida de valores, el ‘68 sirvió como vector para una pérdida de valores sociales que ya estaba en proceso. Su expresión extrema fue la máxima “Prohibido prohibir”. Romano Madera le ha dado el nombre dantesco de licitacionismo [*licitazionismo*] (Dante, *Divina Comedia*, “Infierno”, Canto v, 39-56) a un deseo semejante que, tras hacerse ley, sustituye a la ley como contenedora del deseo.

En las últimas décadas, en efecto, la satisfacción del deseo ya no choca contra la moral: por el contrario, se ha convertido a su vez en valor. Ahora los personajes-modelo no son valorados en el eje bien-mal, sino en el eje vencedor-perdedor (del inglés norteamericano *winner-looser*). El hombre-famoso, involucrado en un escándalo, ya no se defiende diciendo: “Hay un error, yo no hice nada malo”, sino: “Hay un malentendido, no puede terminar de esta manera, yo soy un ganador”. La dimensión moral ha sido sustituida por la dimensión darwiniana. Estas palabras y estos valores se usan constantemente en los acontecimientos sociales y en los espectáculos que se inspiran en la posheroica clase media-alta de los suburbios norteamericanos (*suburbs*).

Los fascismos se sentían justificados por los principios social-darwinianos: representaban a los pueblos y los grupos que se suponía eran los ganadores en la confrontación de las

fuerzas, no en la ética. Silenciosamente, sin declararlo de manera directa, en cierto sentido sin ser consciente de ello (si bien esto no es suficiente para quitarle su responsabilidad), todo Occidente se identificó cada vez más profundamente con este valor: así, a partir de la confrontación entre pueblos, a la que lo aplicaba el fascismo, se propagó en forma de conflicto entre los individuos. El vencedor es el justo, es el modelo. Con este metro, Benjamin, Zweig, Toller y Roth, obligados a matarse (el último mediante el alcohol) por las victorias de Hitler, ya no son ejemplos sino, por el contrario, anti-modelos, por el hecho de ser “perdedores”; y Hitler no se convierte en modelo positivo únicamente porque los aliados –no en virtud de la superioridad de sus valores sino de sus medios, con la bomba atómica– ganaron la guerra.

A diferencia del fascismo *social*-darwiniano, la antinomia vencedor-perdedor propia del nuevo siglo es postsocial, completamente individual. Como el señor-bíceps, el señor-vencedor es tal cosa solo para sí mismo, para ser admirado o para admirarse. Es “potente”. No tiene compromisos con ningún prójimo, pero tampoco con otros camaradas prepotentes: es posmoral.

Disparar

Max Horkheimer, uno de los maestros más citados por la revuelta juvenil, expresó en los siguientes términos un temor por él advertido: “Para los jóvenes de hoy, solo la ciencia es verdadera, porque ellos confunden lo verdadero con la exactitud. [...] El amor es un fenómeno que está desapareciendo”. Los movimientos de rebelión, con absoluta buena fe, ciertamente no querían abolir el amor, sino replantearlo de nuevo en formas más universales y socializadas. Sin embargo, terminaron por preferir a él una ciencia (en especial político-social), en teoría darwinianamente ganadora, y por favorecer su desplazamiento a un futuro presente solo en sus mitos: y ellos, a su vez, serían olvidados y reemplazados muy pronto por los mitos del bienestar individual. El ímpetu revolucionario dio su contribución a la caída en desgracia del prójimo: en efecto, el revolucionario, al anticipar los excesos de la sociedad hiperconsumista e hipertecnológica, ama más al que está lejos que al vecino, a quien está dispuesto a matar.

Muchos miembros de la que había sido llamada también contestación *global* estaban cada vez más insatisfechos al obtener resultados meramente *parciales*.

El progreso social sembrado y arado en la realidad ya no era para ellos el objetivo primario. Profetas tanto de la justicia entre las clases como del deseo, habían preferido al segundo. Nada debía detener su necesidad de vivir en la emoción heroica y en la ilusión de ser contemporáneos del mito. Para no percatarse de que ya corrían el riesgo de quedarse solos, aceleraron el paso, y se volvieron aún más solitarios y violentos. Después de haber sido cruzados de la solidaridad, colaboraron en la marcha encaminada a la eliminación del prójimo.

El terrorista emprendió el viaje. Partía de un punto en el que consideraba que amaba al prójimo más que el hombre común. Y naturalmente, en algún lado, había algo cierto en esta convicción: en algún rincón de la psique, este asesino ocultaba una pasión que el hombre común no conoce. Pero muy pronto, en su camino, la distancia respecto del prójimo se tornó, al mismo tiempo, mínima y abisal.

El miembro del “partido armado” debe hacerse violencia a sí mismo, debe des-educar un instinto. Entre los animales de la misma especie –pero también en las sociedades humanas más elementales– una aproximación agresiva es anunciada por rituales. Cuando la proximidad supera cierto umbral sin degenerar en lucha, se regresa a la tranquilidad: el pelo que se había crispado vuelve a su estado normal, los presentes se huelen y se tocan; en suma, se manifiesta en el plano del instinto aquello que en el de la moral corresponde al prójimo.

Por el contrario, el terrorista –sin importar su color, su logo– debe constreñirse a superar en silencio estas formas naturales de armonía. Debe seguir a alguien que es una abstracción del poder que se considera necesario abatir, un ejemplo que es preciso indicar: ya no se trata de un prójimo –si bien, literalmente, está en una situación de máxima cercanía–, solamente de un hecho mediático. Estudia sus gestos, los recorridos, los hábitos, conoce detalles que es posible advertir solo en la proximidad, como si fuera alguien de la familia. Como si se tratara de una persona que comparte la intimidad con otra. Como un enamorado, cuya cara oculta representa.

Luego, un buen día, se le para enfrente, muy cerca. No debe cometer errores, de manera que lo llama por su nombre: para no alarmarlo, usa un tono llano, cortés. Su voz no es demasiado alta ni demasiado baja. El otro levanta los ojos y lo mira. Esa imagen queda congelada en su memoria para siempre.

A pesar de hacerle propaganda a lo contrario, el terrorista produjo de una manera radical al nuevo indiferente. Puesto que no odia. No se interesa tanto por la muerte de un enemigo como por el nacimiento de una noticia. El interlocutor del terrorista no es el poder abstracto, ni su víctima concreta, sino el medio de comunicación.

En Italia, lo que hubiera podido parecer el mayor éxito de las Brigadas Rojas determinó su degeneración más grande. Con el secuestro de Aldo Moro dominaron la prensa. Las fotos del presidente de la Democracia Cristiana ocupaban el centro de las primeras páginas, reducido a hombre común, desubicado, sin saco ni corbata. En un imaginario mediático acostumbrado a personalidades acartonadas y acicaladas, esas representaciones significaron un cambio.

Los medios de comunicación sacaron provecho del mismo y lanzaron el cuerpo, de viva fuerza, al escenario. Un cuerpo, este, cada vez más universal (el de los poderosos y los desconocidos, el de los occidentales y los salvajes), un cuerpo cada vez más cuerpo (es decir, cada vez menos revestido). Los movimientos y los impulsos revolucionarios hubiesen debido arrancar la vida de lo privado, politizarla; por el contrario, condujeron a la privatización de los símbolos y de las imágenes públicas.

Thomas Clerc resumió la esencia del narcisismo terrorista: el terrorista se alimenta de mala literatura, hasta que un buen día –inspirándose no en Marx sino en Feuerbach– se transforma en aquello de lo que se nutre. Se transmuta en literatura de mal gusto y a menudo, a su vez, la escribe. Su dar muerte es retórico. Pierde los límites con el otro, pero también los límites entre gestos reales y metáforas literarias: cuando se percata de que está cubierto de sangre ya es tarde para volver a ser humano, pero todavía está a tiempo para escribir, para gritar, para seguir siendo noticia.

El terrorista parece pertenecer a la utopía del siglo xx y no tener ya lugar en el mundo contrautópico del xxi. Sin embargo, los dos mundos no se encuentran tan separados y el terrorista es un puente suspendido sobre el precipicio que los separa. A su vez, una buena parte del mundo contra-utópico actual no es solo contrautópico (o autópico). Es un mundo que –sin saberlo– es rebelde e incapaz de deponer la rebelión porque se rebela contra la realidad. Esto lo hace sorprendentemente semejante al viejo mundo terrorista, del que ha heredado algo más que lo que se ve: el cinismo. Se trata de un mundo falso porque ha renunciado al mundo real para vivir en el de Harry Potter, quien vuela adonde quiere. Rechaza la sociedad real, como hicieron las bandas terroristas, que renunciaron a modificar el mundo real para limitarse a plasmar de otra forma sus sueños, con la única certidumbre de provocar miedo y, por lo tanto, de contribuir a una mayor rigidez de la sociedad.

Las brigadas de la sangre querían cerrar de manera decididamente épica el siglo xx. Por el contrario, inauguraron el nuevo siglo de lo irreal mediático.

Provocar

De forma intermitente, la subversión surge del mundo –o del individuo– que no se acepta tal como es. Y cada vez, puesto que implica costos, debería conocer su objetivo y restringirse a él. Por el contrario, los gestos de quien no soporta su propia condición a menudo están acompañados de un *exceso expresivo*, que denominamos *provocación*. Se trata de un excedente destructor (aun cuando sea frecuente en personas creativas), que revela una patología narcisista que se desborda en el ambiente, una necesidad que, también cuando habla de la sociedad, es personal. Los desafíos provocadores se derivan de un amor por la competencia, la lucha, el conflicto, percibidos como vitales y portadores de sentido en sí mismos. Por supuesto, no estamos hablando de provocaciones buscadas de manera consciente por el destinatario: los espectadores del monólogo teatral de Peter Handke *Publikumbeschimpfung (Insultos al público, 1986)* saben de manera anticipada de qué se trata, y pagan la entrada precisamente para ser provocados y verse obligados a reflexionar. En cambio, quien realiza una provocación imprevista cuenta justamente con la sorpresa: su mensaje supera las defensas porque es agresivo y toma al destinatario desarmado. En la búsqueda de efecto, la cantidad de resonancia prevalece por sobre la calidad del sonido.

Sin darse necesariamente cuenta de ello, el provocador quiere causar en el adversario dos cosas. Ante todo, una regresión animal al instinto del macho desafiado por el adversario (*provocar*: llamar a alguien fuera de la fila, obligarlo a dar un paso adelante). Simultáneamente, trata de despertar el impulso paranoico, que duerme incluso en el fondo de la psique más equilibrada: la agresión imprevista, si bien es simbólica y no resulta físicamente peligrosa, activa una desconfianza radical, causa confusión mental y moviliza un contraataque. La provocación es pro-paranoica, psíquicamente contagiosa y busca reacciones inconscientes en cadena. Es desolador constatar que el provocador a menudo es una persona de notable inteligencia, pero carente de conciencia de sí y demasiado centrada en ella misma en el momento en que realiza la exhibición, que debe redimir una secreta fragilidad suya.

Cuando el Islam radical se presentó de manera prepotente en la escena del mundo, una conocida escritora obtuvo una entrevista con el ayatolá Jomeini. Como es natural, el intransigente líder religioso impuso condiciones referidas a su fe, como la vestimenta de su interlocutora. Dado el temperamento de los dos no-dialogantes, ocurrió lo que era previsible y el encuentro derivó hacia la confrontación: en el momento clave, Oriana Fallaci pasó de los argumentos a los hechos y se arrancó el velo.

Buena parte de la prensa se ocupó de este modesto número –del que sería capaz cualquier chico travieso– más que de los delicados contenidos de la entrevista. Décadas después, el hecho se recordaba todavía como una demostración de carácter de la autora. ¿Demostración de qué? ¿Es útil buscar el grito de guerra aun en el diálogo? Ese gesto –que no sirvió para nada, salvo para lograr el protagonismo de la entrevistadora, cansada de que la atención le correspondiera por completo al entrevistado–, aunque en una medida mínima, contribuyó a obstaculizar el diálogo entre el Irán integrista y Occidente.

Entre el 25 y el 31 de marzo de 1969, John Lennon y Yoko Ono no se levantaron de la cama en el hotel Hilton de Ámsterdam. Coherentes con sus ideales, no querían solo difundir la nueva música, sino también la nueva cultura. El “Hagamos el amor, no la guerra” debía ser encarnado, precisamente, en la realidad carnal. Pero ¿era necesario invitar a periodistas y camarógrafos a la habitación en donde copulaban sin descanso? El hombre común apreciaba las canciones de Lennon. Al escucharlas, es posible que el pacifismo se abriera camino en él. Pero los relatos de Lennon y Ono en la cama llegaban –a diferencia de la música, sin ser invitados– a la casa del ciudadano corriente (que no suele poderse permitir el Hilton) y no “provocaban” en él una sorpresa igualmente positiva. De manera no del todo infundada, consideraba que el amor es más un hecho íntimo que un *talk-show*. De manera fundada, se convencía de que a los dos les interesaba ser noticia para muchos, más que convencer a alguien. Y, de manera menos fundada, se planteaba la pregunta que muchos medios de comunicación prefabricaban y le sugerían: ¿no serían acaso unos subversivos, dedicados no a

la paz sino a la lujuria y a la disolución de las costumbres?

En su número de noviembre de 1968, *Other Scenes*, revista de la contracultura neoyorquina, analizaba la figura política emergente de Nixon. Con una coherencia imaginaria, la foto de la portada era la de un culo. El 23 de abril de 1971, también una de las publicaciones francesas más comprometidas intelectualmente en la liberación del deseo, *Tout!*, titulaba: “¡Estamos hasta el culo! ¡Libre disponibilidad del propio cuerpo!”, sobre el fondo obvio de un par de nalgas; y no olvidaba invocar “el derecho a la homosexualidad y a todas las sexualidades”, así como “el derecho de los menores a la libertad del deseo y a su satisfacción”.

En la actualidad, han perdurado casi todas las imágenes consumistas de la desnudez propias de la contracultura, pero casi nada de las utopías sociales que ella pregonaba.

Los apasionados documentales de Michael Moore son muy bien acogidos por la crítica, pero no logran que el ciudadano norteamericano promedio cambie de opinión. Es más, se ha podido constatar que lo irritan y refuerzan en él prejuicios conservadores. Pero si convencer, y no exhibirse, es su objetivo, ¿no podría el director –sin abandonar ninguna crítica– rasurarse, renunciar a la gorra de béisbol y a la estética de adolescente, despojarse de la camiseta transpirada? ¿Teme acaso no distinguirse ya de ese ciudadano anónimo, desinformado e inseguro –al que se dirige antes que a cualquier otro– si se viste de manera más semejante a él?

Y sin embargo, precisamente a Moore no le resultaría difícil comprender lo que ocurrió en los Estados Unidos durante la década de 1960. La provocación orientada hacia los representantes del orden era frecuente, y con el tiempo obtuvo el efecto contrario al que perseguía.

Las manifestaciones públicas norteamericanas obedecían a decisivas demandas de modernización de las leyes y las costumbres. Pero desfilar con los carteles en silencio no liberaba el deseo. Aproximarse a pocos centímetros de distancia de la cara de los miembros de las fuerzas del orden –una excesiva proximidad, incluso una intimidad innatural, que no es tolerada ni entre los animales ni en las poblaciones “primitivas”–, interpelarlos vehementemente con preguntas, a veces razonables, otras veces sarcásticas, introducirles flores en los fusiles, pero también quitarse el sostén, no eran solo bromas casuales: eran una parte intencional de la renovación “política”.

No era difícil prever que los guardias –que hubieran tenido dificultades para entender a los contestatarios incluso si se hubieran encontrado con ellos en un contexto amistoso– iban acumulando rencor en su inmovilidad. Y que estaban listos para desahogarlo apenas tuvieran vía libre para ello. Al finalizar la marcha pacifista hacia el Pentágono del 21 de octubre 1967, arrestaron a casi setecientas personas y golpearon con especial brutalidad a las mujeres,

responsables de haber empuñado en público armas impropias como la ropa íntima. Ante los medios de comunicación y los representantes del orden, el deseo de los deseantes estaba marcado. Era, en una nueva edición continental, la fragilidad de los utopistas de Ascona en el momento de la explosión de la guerra mundial. Era la suerte de quien pasa ante quien permanece. Muchos miembros de los movimientos contestatarios cambiaron a continuación sus ideas. Por el contrario, los policías que tenían ante ellos seguirían creyendo siempre en las mismas cosas, y sintiéndose por eso mismo reafirmados. El hecho de ser honestos no excusa nunca por completo de ser ingenuos, y la ingenuidad es una manera de querer solo de una manera superficial.

Entre los oradores de la histórica manifestación ante el Pentágono se encontraba el famoso pediatra Benjamin Spock. Hoy, la presencia de actitudes infantiles junto a la de un especialista en infancia parece un gesto irónico intencional: no obstante, la invitación hecha al doctor Spock había sido una cosa seria. Nadie podía prever que el gran divulgador se convertiría en un superarrepentido de la ideología liberadora: en las décadas posteriores, Spock desconcertaría a las madres al proponer nuevamente una educación tradicional. Quizás fueran justamente experiencias como la marcha sobre el Pentágono las que lo hicieron dudar de que el deseo fuera siempre una cosa buena.

En la década de 1960 en los Estados Unidos, los excesos de violencia de los movimientos contestatarios fueron insignificantes. Pero, por el contrario, fueron significativos, y significativamente áridos en términos de imaginación, los excesos de los provocadores. La conjunción de, por una parte, derechos sociales y civiles debidos desde hacía tiempo, con, por la otra, el hecho de fumar cannabis y hacer el amor en público –cosas menos debidas– permitió que la comunicación de masas presentara las reivindicaciones como una imposición frenética de goce, droga y coito. Con el tiempo, la provocación, amplificada y trivializada por los medios de comunicación, se aclimataría en la memoria colectiva más que la inspiración de la que habían partido los movimientos sociales. Un aparente y antiestético exceso de intimidad y proximidad “provocó” realmente náusea y reacción.

El escritor chileno Jorge Edwards, que en 1971 representaba al gobierno de Allende en Cuba, relató con tonos teñidos de melancolía la primera visita de la Armada de su país a La Habana.

En la reconstrucción de Edwards, los contactos con Raúl Castro –encargado de la defensa nacional en el gobierno revolucionario cubano– eran absolutamente confiables. Las citas y todos los detalles eran respetados, con sobriedad y discreción. Por desgracia, el centro del escenario estaba ocupado por los excesos del hermano mayor, jefe del gobierno. Así, por ejemplo, enviaba a recoger a Edwards sorpresivamente, en horas nocturnas, para conversar y beber a lo largo de toda la noche. Ya de día, Fidel Castro subía ruidosamente a bordo del “Esmeralda”, el navío insignia de la marina militar chilena, acompañado por una guardia armada, lo que contrariaba el reglamento y las órdenes del comandante.

Años después, Edwards supo que, entre los cuerpos armados de Chile, la Armada había sido la que había comenzado el golpe contra Allende. La historia no se deshace con hipótesis, y las fuerzas que aplastaron al presidente democráticamente elegido eran demasiadas. Pero el escritor no pudo evitar preguntarse cuántos, de entre los miembros del equipaje del “Esmeralda”, habían participado en el golpe de estado: y cuánta antipatía podían haber instigado en ellos los caprichos de Fidel y sus comportamientos invasivos, cuánta desconfianza respondía a la amistad entre Chile y Cuba, cuánta necesidad podía haber de refugiarse en la certidumbre de la disciplina militar, aun a costa de la dictadura.

Entre las décadas de 1960 y 1970, la provocación se impuso transversalmente en las dos orillas del Atlántico. Debido a la herencia cultural, en los países latinos entró con facilidad en la vida cotidiana y en el lenguaje. España estaba aún bajo la dictadura franquista cuando los estudiantes empezaron a expresar esa irreverencia que caracterizaría la *movida* de las décadas posteriores. En Roma, en marzo de 1968 se desarrolló la llamada *Batalla di Valle Giulia*. Un protagonista comentó el “exceso expresivo” de los jóvenes. Los estudiantes se habían provisto de tomates en gran cantidad: la policía reaccionó con especial violencia porque, además de la hostilidad, acusó la ofensa. “Tal vez no habría reaccionado con la misma dureza –dijo sarcásticamente un entrevistado– si hubiéramos lanzado bombas Molotov”.

Las poco comprensibles “expropiaciones proletarias” en los supermercados representaban limitadas ventajas para la clase, no necesariamente proletaria, de quienes las realizaban. En realidad, comportaban mayores ventajas para la prensa populista, que les aplicaba a ellos un adjetivo más comprensible: ladrones.

Giorgio Feltrinelli fue uno de los protagonistas del congreso sobre Vietnam que tuvo lugar en Berlín en febrero del ‘68. En aquellos días, la lucha armada era aún una abstracción, si bien las consignas ya aludían al paso “de las armas de la crítica a la crítica de las armas”. En sus memorias, Gretchen Dutschke relata la sorpresa y el embarazo de su marido Rudi (el líder más conocido del movimiento alemán) cuando descubrió que el regalo de Feltrinelli era una carga de dinamita; y sin embargo, precisamente entre 1967 y 1968, Ulrike Meinhof, el propio Dutschke y la ultraizquierda alemana, en polémica con Habermas, estaban teorizando la provocación bajo la forma de visibles infracciones de la ley, para obligar al Estado a revelar su carácter totalitario.

El alma deseante era hipertrófica y atraía el voyeurismo de los medios de comunicación mucho más que el alma social.

En el verano de 1970, el núcleo de la RAF (*Rote Armee Fraktion*, la principal organización terrorista alemana) fue transportado secretamente a Jordania para recibir adiestramiento en técnicas de guerrilla en un campo de Al-Fatah. Enseguida, los alemanes mostraron que no

soportaban las costumbres de los palestinos. El deseo individual, alimentado en los ambientes intelectuales de Berlín occidental, era como un contenedor comprimido. Los contactos con los lugareños lo perforaban, provocando reacciones violentas. Así, el reglamento disponía que los hombres y las mujeres debían dormir por separado: sin embargo, pasar la noche en esas condiciones resultaba inaceptable para jóvenes que combinaban la revolución de los explotados con la de los instintos (la chispa inicial del Mayo del '68 francés había sido, a su vez, la demanda de que los varones pudieran acceder a los dormitorios de las muchachas en la Universidad de Nanterre). Los guerrilleros alemanes terminaron desencadenando una gresca y finalmente lograron alojarse juntos. Pero una vez recuperada la liberación sexual, presionaron también por la alimenticia: se quejaron de la comida, y una joven quiso averiguar por un distribuidor de Coca-Cola.

En la penuria del campo, también los proyectiles para el entrenamiento estaban racionados. No obstante, los miembros de la *Rote Armee* llegaron a pedir que se les dieran más de los diez previstos para cada día. Y ante el rechazo del comandante, entraron en huelga. Llegados a ese punto, se dedicaron a ocupar el tiempo tomando el sol como estaban acostumbrados; es decir, desnudos. Según se sabe por los historiadores, una gran parte de la RAF estaba compuesta por mujeres: Los palestinos, en cambio, eran varones, y muchos de ellos no sabían siquiera cómo estaba hecho el cuerpo femenino. La noticia llegó a sus comandantes y, en consecuencia, el grupo de alemanes fue desarmado y enviado de nuevo a Europa. Sabemos asimismo que la cooperación entre el terrorismo palestino y el de la RAF continuaría, con la mediación interesada de Alemania Oriental. Pero los historiadores aún no han reflexionado sobre el grado en que la unión entre los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo y los de Europa se vio obstaculizada en su origen por la imposibilidad de conciliar las respectivas dimensiones culturales. Entre los árabes el deseo individual era negado, mientras para los europeos era un componente primario del impulso subversivo. En el encuentro, la exhibición programática se transformaría en provocación inútil e insuperable.

Ulrike Meinhof fue la representante más controvertida del terrorismo alemán. *Lieber wütend als traurig* es el título de su más conocida biografía, y resume la contradicción en que vivió y murió: fue la primera del grupo en matarse (según la versión oficial). *Wut* expresa un sentimiento central en cualquier idioma, pero en especial en el idioma alemán. En el antiguo alto alemán, *wuot* indica tanto la pasión poética (la correspondencia latina es *vate*) como la destructiva, gobernada por el dios guerrero Wotan, a cuya secreta influencia se han atribuido las raíces del nazismo. *Traurig*, en sentido estricto, significa triste; pero el verbo *trauen* del que deriva indica todas las formas intensas de relación con el destino: esperar, aguardar con confianza y con extrema suspensión, creer. Este sentido del destino, desprovisto de la moderna arrogancia occidental, es lo que generó la tragedia: aquella expresión literaria profunda que hoy Occidente ya no produce. El título de la biografía se puede traducir entonces como *Mejor furioso que triste*, y resulta profundamente evocador. Precisamente, Ulrike

Meinhof fue llamada figura trágica, capaz de sacrificar todo como Antígona, pero coherente en la inflexibilidad como Creonte. Ahora bien, ¿es mejor el sentimiento del dios Wotan que el sentimiento trágico? Ulrike Meinhof es una figura significativa no por haber empuñado las armas –son muchos los que lo hacen– sino porque su vida se encuentra concentrada en estas palabras. Estas resumen el camino sin salida de una sociedad mimada a la que se le opusieron personas igualmente incapaces de trascender sus impulsos individuales. Mejor, mucho mejor la verdadera tristeza que la verdadera furia. En cierto sentido, la insipiente de la modernidad, pese a su inmenso saber, reside precisamente en haberse distanciado de la conciencia trágica.

Un elemento específico del “68” alemán consistió en obligar a la generación anterior a reexaminar la relación con el nazismo. Esta revisión crítica, que dejó signos profundos en las costumbres y en las instituciones, fue inaugurada en 1967 por Alexander y Margarete Mitscherlich con un célebre texto, titulado precisamente *Die Unfähigkeit zu trauern* (La incapacidad de vivir el duelo) y que analizaba la relación de los alemanes con su pasado. La idea de *incapacidad de elaboración trágica* –o de *trágica incapacidad de elaboración*– vale hoy en día, retrospectivamente, para entender cómo, pocos años después, a partir del movimiento juvenil fue posible caer en la utopía más inconsciente de su tragicidad: la utopía del terrorismo.

Aun la provocación que no derrama sangre tiene entre sus responsabilidades la carga de la prueba: llegados los hechos y el tiempo, no resulta fácil demostrar que salvó más humanidad de la que sacrificó. A falta de la demostración contraria, tenemos que presumir que en la provocación existen razones inconscientes, regresivas, egoístas, enemigas del otro. El impulso al desafío en las sociedades animales es ritual, y regula funciones como el apareamiento o el control del territorio. En los orígenes, el hombre vivía en bandas probablemente semejantes a las de los grandes simios. A continuación experimentó un innatural e hipertrófico crecimiento demográfico. También para controlar esos instintos en una sociedad cada vez más compleja fue creado el mandamiento del prójimo. No es casual que precisamente la suma de las provocaciones superfluas sea un indicador de su debilitamiento.

Las ciudades actuales carecen de amplios espacios y no permiten los ritos animales de desvinculación del duelo. Si todos regresaran al desafío agresivo, la sociedad se tornaría rápidamente ingobernable. Pero, en cierto sentido, es precisamente lo que está ocurriendo: en la colectividad cada vez más competitiva, de manera inconsciente, se tiende a volver al desafío del macho animal, sin reparar en el rol que el siglo XX le ha reconocido a la mujer. Un límite moral para esta competencia creciente consistiría en ese respeto por el prójimo cuya desaparición constatamos.

El exceso de provocación de los movimientos contestatarios es un evidentísimo ejemplo de cómo quien declama demasiado los dos principios de la solidaridad y el deseo en realidad se inspira en el segundo: la emoción de su grito es precisamente la liberación de un impulso

individual.

Con

Nadie habla solo,

Ni siquiera el silencio:

Casa de todos.

Orlando González Esteva, "Casa de todos"

El siglo del que hemos salido fue el siglo de los "con": una preposición latina (*cum*), que sobrevivió a la muerte de su lengua y que, es más, se convirtió en dominadora del vocabulario occidental. Ahora que estamos lejos de quienes están cerca de nosotros, vale la pena interrogarse sobre este dominio. Con: ¿junto a quién, junto a qué?

Las iglesias cristianas tuvieron dos mil años para constituirse en *comunidad* (*cum + munus*: tarea, encargo): para construir –con nosotros, con su pueblo– el amor bíblico por el prójimo que Cristo proponía que se extendiera a todo el género humano. Al aproximarse a nuestros tiempos, se acentuó su impotencia.

El *comunismo* (la propuesta de *con*-dividir las ventajas de la economía moderna) se lanzó hacia objetivos análogos, de manera acelerada y con referencia a los aspectos materiales. Dominó el siglo *xx*, pero parece haber concluido su ciclo con un debilitamiento aún más marcado.

El *conservadurismo* (la propuesta de *con*-servar) parecería haber ganado la batalla del siglo *xx*, si existiera aún sobre la Tierra algún respeto por el lenguaje. Pero el sentido de las palabras, que una vez era sagrado, ha desaparecido hace tiempo. En un comienzo, conservador no era quien se oponía a la solidaridad, sino quien anteponía la solidaridad con el pasado y, por lo tanto, la estabilidad, a la solidaridad con el futuro. Exactamente así como pretende llamarse *comunista* un país vencedor en la competencia capitalista como la China, los vencedores de la competencia por el mundo son llamados *neocons* (neoconservadores), si bien no se proponen conservar nada. No quieren proteger el ambiente, como tampoco el patrimonio cultural, formas esenciales de conservacionismo. No quieren defender las tradiciones de las sociedades elementales, amenazadas por la importación de sus relaciones humanas, eficientes pero carentes de prójimo. El comunismo tenía una finalidad comunista, que no alcanzó. Lo que hoy se denomina conservadurismo nunca ha tenido siquiera el deseo de conservar.

Al final, sin embargo, el *con*- ha terminado en todo caso por imponerse. Como todos sabemos, aun bajo la falsa denominación de comunismo y de conservadurismo, el verdadero

vencedor es el *consumismo* (*cum-sumere*, utilizar hasta el fondo).

¿Tan solo un elogio?

El progreso de los medios de comunicación (otro *cum*: desarrollar conjuntamente una función) corresponde a menudo a un retroceso de su calidad que, paradójicamente, empobrece las relaciones humanas. La influencia de los medios de comunicación anteriores a Internet es difícil de evaluar: el retroceso cultural del ciudadano promedio, pese a su mejoría económica, puede deberse a muchos factores. Los medios de comunicación son solo uno de ellos, si bien tienen al respecto gran importancia. Otro factor puede ser la educación. Al utilizar cada vez más los medios de comunicación, la escuela y la universidad han terminado casi por convertirse en instrumentos de comunicación; ello asegura especialización, no necesariamente cultura, y reemplaza con medios técnicos muchas relaciones interpersonales.

Como es obvio, lo mismo sucedió con otros aspectos decisivos de la vida cotidiana; por ejemplo, las compras. La enfermedad del prójimo ciertamente se vio agravada cuando la tienda familiar fue reemplazada por el supermercado: el Instituto Nacional de Estadística francés estableció que en solo 14 años, a finales del siglo XX, las conversaciones de los ciudadanos con los comerciantes del vecindario habían disminuido en un 26%. Pero aun con la cajera de un gran centro de ventas es posible discutir. En cambio, hacer la compra sin moverse de la casa, mediante Internet –cosa que es cada vez más fácil y conveniente– significa exterminar al prójimo en sentido literal: *ex-terminar* significa *expulsar fuera de los límites, hacer definitivamente inalcanzable*.

Ahora bien, según Manuel Castells, Internet no aísla a los individuos en su computadora: por el contrario, alimenta las relaciones, incrementa la comunicación y se mueve – democráticamente, en condiciones de igualdad– en todas las direcciones. El prejuicio referido a Internet corresponde sobre todo a la generación más vieja, que no la usa y no quiere ceder el poder a quien la sabe usar. Tal vez –sugiere el sociólogo catalán– Internet sea un verdadero vínculo horizontal, una sincera sociedad de hermanos.

Es demasiado pronto para juzgar las consecuencias de alcance histórico que Internet habrá producido en las relaciones entre las personas. No obstante, su contribución innovadora más visible es la posibilidad de invertir el medio de comunicación tradicional, transformando en comunicador al ciudadano común y, a la vez, al poderoso –el Gran Hermano de Orwell– en destinatario. Hoy el usuario puede recibir comunicaciones, pero también proveerlas: hacerse oír. Por Internet el correo electrónico viaja en todas las direcciones y puede ser tan individual como el de papel. Pero Internet es también un medio con el que el individuo puede lograr una comunicación colectiva: hecha de palabras (blog) o de imágenes (Youtube).

Con la rápida desaparición de la plaza y de los lugares de encuentro espontáneo, el blog ha venido a ofrecer la alternativa de un encuentro virtual. A partir de este, invirtiendo por primera vez la marcha de la soledad, se han logrado de nuevo reuniones de personas de carne y hueso. ¿Podrán crecer hasta llegar a ser algo más que una minoría crítica? ¿Realmente se puede *revertir el alejamiento del otro* que caracterizó el siglo XX? Con ese proceso de enajenación, el prójimo se tornó cada vez más abstracto y pasó a emocionarnos cada vez menos: *se convirtió en noticia*, referida a la información, pero ya no al sentimiento.

Invertir esa marcha significa percibir en todo sentido al otro. Inicialmente en Internet, para, después, volver poco a poco a dejarse comprometer: hasta experimentar una especie de afecto, hasta querer reunirse con el otro, hasta querer repetir la demanda de Santo Tomás; es decir, hasta quererlo tocar. Ciertamente, en cada quien existe una nostalgia de los encuentros directos, de los que nos hablaban nuestros padres. Pero tenemos el temor de que, aun aquellos encuentros nacidos en Internet, oculten formas de explotación económica o sexual. El hecho de que estas patologías no sean –ni sean consideradas–, excepciones dice mucho sobre una desconfianza en los otros que es, al propio tiempo, consecuencia y causa de la distancia. Como ya hemos recordado, toda realidad demasiado reprimida se presenta de nuevo inicialmente bajo formas enfermas; es lo que ocurre también con la necesidad de intimidad. Pero precisamente la existencia de estas perversiones indica que sobrevive una necesidad extrema de cercanía: inconsciente, retorcida, pero que no ha desaparecido.

La pregunta confiada al tiempo dice entonces: ¿la tecnología, que ha contribuido tanto a la deshumanización de las relaciones, puede volver a aproximar a un prójimo lejano?

Me parece que la idea misma de “prójimo distante” plantea un interrogante moral, que los estudiosos como Castells no se plantean y los teólogos, condicionados por perspectivas tradicionales, no quieren enfrentar: aquel a quien los tiempos piden que se dirija nuestro amor está cada vez más lejos, es cada vez más abstracto.

Con la parábola del Buen Samaritano, Cristo propuso un salto moral revolucionario. Al mismo tiempo, impuso un ideal elevadísimo, considerado poco realizable por quienes lo rodeaban y que, en buena parte, resultaba “antipsicológico”: amar al extranjero. Resulta instintivo pensar que esa tarea imposible, ese “escándalo”, fue un factor no secundario del aislamiento, el abandono y la muerte de Cristo mismo. Sin embargo, no es de ese pasado de lo que aquí nos ocupamos.

Hoy, la involución de las relaciones sociales, vinculada con la evolución de la tecnología, nos pide de nuevo un salto moral semejante: o, si es posible, aún más absoluto. La globalización está muy lejos de ser tan solo un hecho económico. Es una profunda transformación moral. Cada día tenemos ante nuestros ojos una tragedia que ocurre en el mundo, respecto de la cual hasta no hace mucho habríamos sido informados, si acaso, cada década: el hambre, el regreso de enfermedades devastadoras, los dramas climáticos, las matanzas olvidadas. Aquello que todavía merece nuestra compasión, y que requeriría nuestro

amor, es cada vez más evidente, pero también cada vez se encuentra más lejos, cada vez es más abstracto: carece de profundidad, al igual que las pantallas que nos lo comunican. La globalización del amor podría ser una nueva y conmovedora conquista, pero es al propio tiempo profundamente innatural. Al verlo especialmente por televisión, sufrimos una trágica *privación sensorial del prójimo*. El enriquecimiento que la información nos aporta, por el hecho de ser de carácter inflacionario y abstracto, contribuye también a esa desaparición de la solidaridad que se desearía combatir.

Para el occidental que quiere conocer, y que puede permitirse viajar, los amigos, las personas que cuentan, están cada vez más esparcidos, tanto a lo ancho del mundo como a lo largo de las épocas. Con paso omnipotente, mi afecto quiere atravesar horizontalmente el planeta, pero también verticalmente la historia. Gracias a la encomiable apertura de la educación y a la desnacionalización de los textos de historia, a estas alturas amo irreversiblemente un pasado que para mí, en cuanto europeo, nunca existió: al occidente, las tribus nativas y los esclavos de América; al Oriente, el Celeste Imperio y el Imperio de los mogoles. Al sur, Cartago.

En cualquier lugar, en cualquier época, la distancia siempre fue un obstáculo para el amor: ¿por qué en la nuestra habría de ser diferente? ¿Realmente es posible amar lo que se encuentra lejos, o solo es posible conocerlo? Y ¿el solo conocimiento me permite, al menos, ser justo? Aún no hay nada que así lo demuestre.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

1. LEJOS

El texto con el que Friedrich Nietzsche divulgó la idea de la “muerte Dios” es *Así habló Zaratustra*. A diferencia de otros conceptos filosóficos, este hundió sus raíces establemente en todo Occidente por el hecho de corresponder a un cambio visible: alrededor de la década de 1960 circuló incluso una vasta “teología de la muerte Dios”, en especial estadounidense.

Las sugerencias de Sigmund Freud sobre la contención de la transferencia y el uso del diván se encuentran en los *Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis*, I. *Sobre la iniciación del tratamiento* (1913), en italiano en *Opere*, vol. 7, Turín, Boringhieri, 1975.

La primera publicidad sobre venta de óvulos que llamó mi atención fue la de la Genetics & IFV, en la p. 68 de *American Way*, publicación de American Airlines, 1º de octubre de 2005.

De la evitación de la mirada como motivo para pasar a la clase superior ha hablado Roger Collins en la columna “Frequent Traveler” de *IHT* (*International Herald Tribune*), 1º de diciembre de 2006.

Los estadios por los que pasa la retirada de las proyecciones psíquicas, hasta la “muerte de Dios”, fueron descritos por Carl Gustav Jung en *Psicología y religión* (1938-1940), en italiano en *Opere*, vol. 11, Turín, Boringhieri, 1979, pp. 88 y ss. Los últimos dos estadios, la divinización de las masas y del individuo, son, por el contrario, adiciones mías.

Los datos sobre la superpoblación de las metrópolis actuales están tomados de *Le Monde Diplomatique*, “Atlas de la globalización”, 2006, y tienen una confirmación en un artículo de Jeremy Rifkin, en *El País*, 6 de enero 2007. De la imitación en los grupos humanos se ha ocupado en diferentes estudios el historiador de la ciencia Ernst Peter Fischer, de la Universidad de Constanza.

Slavoj Žižek habla de *evitación del prójimo como necesidad* en *La violencia invisible* (*La violenza invisibile*, Milán, Rizzoli, 2007, cap. 2).

La paranoia difundida por los medios de comunicación norteamericanos en la década anterior a los ataques del 11 de septiembre fue descrita sobre todo por Barry Glassner en *The Culture of Fear. Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*, Nueva York, Basic Books, 1999. Los datos sobre el miedo ante el robo en Inglaterra son tomados de Kevin Brass, “Security Plays Increasing Role in Sales”, en *IHT*, 14 de septiembre de 2007, p. 17. Los datos sobre la frustración habitacional en Múnich provienen de Ulrich Beck, “Die offene Stadt”, contenido en la recopilación *Die feindlose Demokratie*, Stuttgart, Reclam, 1995 (reelaboración de un artículo publicado en la *Süddeutsche Zeitung*, 2-3 de julio de 1994).

El *sounding out* ha sido discutido por Michael Bull en *Sounding out the City*, Oxford-Nueva York, Berg, 2000.

La continuidad entre comportamiento animal y bases de la ética humana es objeto de reflexión en casi todas las obras de Irenäus Eibl-Eibesfeldt y de Frans De Waal.

El descubrimiento de las “neuronas espejo” se le reconoce a un grupo de la Universidad de Parma dirigido por Giacomo Rizzolatti.

Los discursos de Plenty Coups (“When the buffalo went away the hearts of my people fell to the ground, and they could not lift them up again. After this nothing happened”) y de otro, no precisado, jefe crow (“Nothing happened after that. We just lived. [...] There is nothing more to tell”) han sido tomados de Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard University Press, 2006, cap. II.

La actualización de la parábola del buen samaritano es discutida por Adriano Sofri en *Quién es mi prójimo (Chi è il mio prossimo)*, Palermo, Sellerio, 2007).

Umberto Galimberti se ha ocupado del mundo de la técnica en muchas de sus obras, pero en especial en *Psiche y techne (Psiche e techne)*, Milán, Feltrinelli, 1999).

En lo que se refiere a Walter Benjamin, aludo en particular al clásico “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1955).

Sobre la *corporate psychopatya* se sigue publicando sin interrupción. Para una actualización sobre los últimos estudios, una buena fuente de divulgación se encuentra en las páginas web de la CNN, la BBC, New Scientist, AIM (Australian Institut of Management). En contraste sorprendente con la entidad de los escándalos italianos, al 1º de agosto 2008 una búsqueda en Internet sobre el término “*psicopatía aziendale*” (“psicopatía empresarial”) no producía prácticamente resultados en las páginas en italiano. Del sitio www.hare.org se deduce también que el italiano es el único de los grandes idiomas al que ninguno de los libros de Robert Hare (aparecidos incluso en indonesio y en húngaro) ha sido traducido. El *quickvote* de la CNN sobre la necesidad de probar a los mángagers se remonta al 26 de agosto de 2004 (edition.cnn.com).

El texto al cuidado de Richard Crossman es *The God that Failed* (1950). En Italia fue publicado el mismo año en Milán por Comunità, con el título *Il dio che è fallito (El dios que fracasó)*.

Para la sentencia *Dodge vs. Ford Motor Co.*, Michigan Supreme Court 1919, 204 *Michigan* 459, se puede consultar por ejemplo el sitio law.vanderbilt.edu. Para las alícuotas fiscales norteamericanas, el sitio de la Library of Congress, bajo la voz “Income Tax”. Para el producto nacional bruto per cápita de los diferentes países, se puede consultar el sitio del Banco Mundial, web.worldbank.org. Para los coeficientes de Gini, véase el *Human Development Report*, publicado asimismo por el Banco Mundial (hdrstats.undp.org).

Otras publicaciones más especializadas sobre la variación histórica de las diferencias de ingreso son: A. B. Atkinson y Thomas Piketty (eds.), *Top Incomes over the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Claudia Goldin y Laurence F. Katz, “Decreasing (and the Increasing) Inequality in America”, en F. Welch (ed.), *Causes and Consequences of Increasing Inequalities*, Chicago, Chicago University Press, 2001.

Una síntesis informativa sobre las últimas concentraciones en el ingreso en los Estados Unidos está contenida en un artículo de David Cay Johnson aparecido en *IHT*, 17 de diciembre 2007, p. 13. Sobre la “revolución de los súper ricos” el propio David Cay Johnson informa en el *IHT* del 6 de junio de 2005, p. 2. El crecimiento de las diferencias entre el ingreso de los directores jefe empresariales (CEO) y el de sus dependientes ha sido tratado por Tony Judt en “Europe versus America”, en *New York Review of Books*, 10 de febrero de 2003.

De “enfriamiento de las emociones” hablaba Umberto Galimberti en *El huésped inquietante* (*L'ospite inquietante*, Milán, Feltrinelli, 2007, cap. 3, par. 8).

El rostro como nuevo objeto de la pornografía es tratado por Román Gubern en *El eros electrónico*, Madrid y Buenos Aires, Santillana y Taurus, 2000, cap. vi.

Body World de Günter von Hagens dispone en Internet no solo de un sitio, sino también de un punto de venta: www.bodyworldshop.com.

La transformación del vecino en judío es objeto de discusión por parte de Ulrich Beck en “Wie aus Nachbarn Juden werden” (1995), en *Die feindlose Demokratie, op. cit.*, y por Zygmunt Bauman en diferentes textos. El malestar de Himmler se encuentra descrito en documentos de la época y es discutido por Raul Hillberg en *The Destruction of the European Jews*, 1982, vol. 2, cap. VII, 2. La entrevista a Jonathan Littell, autor de *Les Bienveillantes*, está contenida en *Débat*, 144 (2007), pp. 4-44.

[El citado poema de Rilke hace parte de *Das Buch der Bilder* (*El libro de las imágenes*): “Las hojas caen desde lejos, casi / que jardines remotos desflorecieran en los cielos; / con un gesto que niega caen las hojas. // Y cada noche pesada la tierra / cae de los astros a la soledad. // Todos caemos. Cae esta mano, / y así toda otra mano que tú ves. // Mas todas estas cosas que caen, Alguien / con dulzura infinita las sostiene en su mano”.]

2. LA INFLACIÓN DE LA DISTANCIA

Los problemas derivados del uso del concepto de persona humana se encuentran discutidos en *Tercera persona* de Roberto Esposito (*Terza persona*, Turín, Einaudi, 2007).

La transformación del volumen en libro es tratada por extenso en Antony Grafton y Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea*, Cambridge (Mass.) y Londres, Belknap-Harvard University Press, 2006.

La referencia a Walter Benjamin es la misma del primer capítulo. André Leroi-Gourhan discute la evolución de la mano sobre todo en *Le geste et la parole. Technique et langage*, 1964. Heidegger habla de la mano que deviene pasiva en su *Parménides* [curso académico de 1942-1943], y Jung de la relación entre diferentes funciones de la psique en *Psychologische Typen* (1921).

El texto de René Girard es *Le bouc émissaire* (*El chivo expiatorio*), 1982.

Institutos de investigación y del sector financiero han elaborado estudios para calcular cuánto se habría contraído la economía de los diferentes países europeos entre 1995 y 2005, de no haber sido por la inmigración. Las tablas respectivas fueron publicadas por *El País* el 29 de agosto de 2006. Los datos sobre el aporte hecho a los países de destino y de origen se publicaron en *IHT* el 24 de junio de 2005.

La información sobre la proporción del gasto sostenido por Italia para la inmigración es tomado de www.corteconti.it La información sobre los otros países proviene de Ferruccio Pastore, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Bari, Laterza, 2004.

Del “carácter superfluo del hombre” en la sociedad posmoderna habla Zygmunt Bauman en *Society under Siege (La sociedad bajo asedio)*, 2002, cap. 2, así como Hans Magnus Enzensberger en *Die grosse Wanderung [La gran migración]*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1992: el final de este texto enuncia también, una década antes de las políticas de G. W. Bush, el principio en virtud del cual, en la medida en que un país defienda sus valores levantando barreras, en esa misma medida los perderá. La idea de que el contenido manifiesto del discurso corresponde tan solo a una quinta parte de la comunicación es sostenida por Paul Watzlawick y por Román Gubern. Véase el texto de Gubern ya citado, cap. IV. En las páginas centrales de *Le Monde* se publicaron, el 9 de marzo de 2007, algunas tablas que detallaban la actual desproporción entre nacimiento de varones y de hembras en la China y la India.

Los estudios de Tamaki Saito han sido objeto de numerosas publicaciones científicas; para lo que nos concierne, se puede consultar el sitio en inglés del Economical and Social Research Institute (ESRI), Cabinet Office, Government of Japan. Una vez más, *Le Monde* informaba, el 10 de agosto 2007, p. 3, sobre los *freeters*. El *IHT* se ocupó de la adicción a los juegos *online* en Corea del Sur el 12 de junio de 2006, y del mismo fenómeno en la China el 18 de julio de 2007.

El ensayo de Franz Kafka, “Jeder Mensch ist eigentümlich”, está contenido en *Bein Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlass*, Fráncfort del Meno, Fischer, 1994.

El estudio sobre la adicción a la computadora de los jóvenes británicos se debe a la institución progresista IPPR (Institute for Public Policy Research).

Los datos sobre la tasa de suicidio internacional y las variaciones de la tasa coreana son tomados del sitio de la Organización Mundial de la Salud (WHO): www.who.int/mental_health. Las dificultades de las autoridades sudcoreanas ante este problema ha sido descrita por el *IHT* del 21 de mayo de 2007.

El hecho de que la interpretación musical de las mismas piezas haya adquirido velocidad en la historia me fue informado por el profesor Martin Mumelter del Mozarteum de Salzburgo.

La cita corresponde a Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes – The Short Twentieth Century*, 1994.

La evolución de la percepción sobre el HIV ha sido objeto de muchos escritos publicados por periódicos alrededor de la mitad de la primera década del siglo, en particular por *Die Zeit*.

Al *tattoo regret* el *IHT* le dedicó un artículo de Natasha Singer el 18 de junio de 2007, y uno de William Safire el 17 de septiembre de 2007.

Los estudios de Robert Levine y Richard Wisemann se encuentran descritos en un artículo aparecido en *The Times*, 2 de mayo de 2007.

3. JUNTOS

De acuerdo con la mayor parte de las valoraciones (resumidas por Charles Hope en “The Last ‘Last Supper’”, en *The New York Review of Books*, XLVIII, 13, 9 de agosto de 2001), hasta nosotros ha llegado tan solo el veinte por ciento de *La última cena* de Leonardo da Vinci.

La idea de una “sociedad de hermanos” que reemplaza a la sociedad patriarcal a partir de las décadas de 1960 y 1970 ha sido descrita por Robert Bly en *The Sibling Society*, 1996. A esta idea he tenido la oportunidad de objetarle que ya los principios de la Revolución Francesa situaban la fraternidad por encima de la paternidad: véase mi *Il gesto de Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Turín, Bollati Boringhieri, 2000.

Una revisión bastante exhaustiva de las comunidades utópicas de Ascona se encuentra en AA. vv., *Monte Verità. Berg der Wahrheit*, Locarno y Milán, Armando Dadò y Electa, 1980.

Lo ocurrido en la noche de Navidad de 1914 en el frente franco/belga-alemán se encuentra descrito en Stanley Weintraub, *Silent Night*, Nueva York, Plume-Penguin, 2001; en Michael Jürgs, *Der kleine Frieden im Grossen Krieg*, Múnich, Bertelsmann, 2003; y, bajo forma de relato, en Robert Graves, “The Christmas Truce”, en la colección de relatos *Complete Short Stories*, Manchester, Carcanet, 1995.

La vacilación de los soldados nazis a la hora de matar, en el frente oriental, a judíos que habían conocido personalmente es discutida por Christopher R. Browning en *Ordinary Men*, Londres, Penguin, 1992, cap. 17.

Las dos citas de Michel Foucault provienen de su prefacio a la edición norteamericana del *Anti Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari: “Preface”, en *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Nueva York, Viking, 1972, pp. XI-XIV.

La devastación de los sitios artísticos de Pekín y de la tumba de Confucio durante la Revolución Cultural es señalada por Roderick Shoehals en *Mao's Last Revolution*, Cambridge (Mass.) y Londres, Belknap-Harvard University Press, 2006, cap. 7. Las opiniones de Deng Rong se encuentran expresadas en un texto suyo sobre su padre: *Deng Xiaoping and the Cultural Revolution*, Nueva York et al., Bertelsmann, 2005. La cita sobre la psicología de las masas durante la Revolución Cultural proviene de Gao Xingjiang, *Yige ren de shengjing (El libro de un uomo solo)*, Milán, Rizzoli, 2003, cap. 13, p. 121).

Una actualización general sobre el Mayo francés se encuentra en el DVD, realizado por Hugues Nancy, *Mai 68. Les images de la télévision*, INA (Institut National de l'Audiovisuel), París, 2008. La actualización sobre la Internacional Situacionista se encuentra en Jean-Pierre Le Goff, *Mai*

68, *l'heritage imposible*, París, La Découverte, 1998, cap. 2.

El discurso de De Gaulle del 30 de mayo de 1968 puede leerse y escucharse en diferentes sitios web, por ejemplo en el de ENA-European Navigator: www.ena.lu. La destrucción de la iglesia de Sankt Pauli en Leipzig, ocurrida el mismo día, fue recordada por Evelyn Finger, “Die Angst vor der Kirche”, en *Die Zeit*, N° 23, 29 de mayo de 2008, pp. 45 y 46.

La afirmación de Marcuse sobre la protesta como “necesidad biológica” proviene del prefacio a la edición de *Eros y civilización* de 1966. Las citas de Elvio Fachinelli son tomadas del artículo “Il desiderio desiderante”, aparecido en *Quaderni Piacentini*, N° 33, febrero de 1968, y reimpresso en Elvio Fachinelli, Marco Conci y Francesco Marchioro, *Intorno al '68. Un'antologia di testi*, Massari, Bolsena, 1998, pp. 81-82.

El clásico *Anti-Oedipus. Capitalisme et schizophrénie* de Deleuze y Guattari fue publicado por Éditions de Minuit, París, 1972. Los datos sobre el desmoronamiento del asociacionismo de base norteamericano de las últimas décadas del siglo pasado se encuentran expuestos en el tercer capítulo de Robert D. Putnam, *Bowling Alone*, Nueva York et al., Simon & Schuster, 2000.

Marcuse discute sobre el “principio de realidad” en *Eros y civilización*, cap. 7, de la imaginación como fuerza terapéutica en las conclusiones de *El hombre unidimensional* (1964), y del mito de Narciso, una vez más, en *Eros y civilización*, cap. 8.

Me he ocupado de los aspectos psicológicos del ambientalismo internacionalista antes de la caída del Muro de Berlín en “Psicología analítica e metapsicología dei sentimenti”, incluido en AA. VV., *La psicologia analitica di fronte alle altre psicologie del profondo*, Verona, Bertani, 1986. Con posterioridad he discutido los aspectos psicológicos del desarrollo ilimitado en *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2003 (1ª. ed., 1993).

El discurso del “Che” a la Tricontinental puede leerse en numerosos sitios web y en Ernesto “Che” Guevara, *América Latina. Despertar de un continente*, Melbourne y Nueva York, Ocean Sur-Ocean Press, 2003, parte III, p. 443. La cita de Juan Bautista Alberdi proviene del *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Hachette, 1955, p. 73.

La entrevista de Andrea Barbato a Max Horkheimer apareció en *L'Espresso*, 16 de febrero de 1969, y se encuentra reimpressa en el segundo volumen de *L'Espresso. Il '68*, Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2008.

Romano Madera ha hablado de *licitacionismo* en “La civiltà dell'accumulazione e le trasformazioni della psicopatologia”, contenido en AA. VV., *La psiche nell'epoca della tecnica*, Milán, Vivarium, 2007, y en Romano Madera y Luigi Vero Tarca, *Philosophy as Life Path*, 2003, Milán, IPOC, 2007, cap. 6.

La interpretación del ataque terrorista como gesto mediático, más que político, hoy en día generalizada, fue propuesta por Elvio Fachinelli en “Il gesto del terrorista”, en *Quaderni Piacentini*, N° 74, abril de 1980, texto reproducido en *Intorno al 68*, cit. Se encuentra completamente dedicado a las imágenes de Aldo Moro el texto de Marco Belpoliti *Le foto di*

Moro, Nottetempo, Roma, 2008. El artículo de Thomas Clerc, "Cesare Battisti", apareció en el suplemento de libros de *Le Monde* el 18 de mayo de 2007.

Actualmente me estoy ocupando de las acciones paranoicas con relevancia histórica en el texto *La follia di Aiace. Paranoia e storia*, en preparación.

Información y fotos de *Other Scenes* se encuentran en *Le Monde 2. Hors-série, 1968*, marzo-abril de 2008, p. 80. Y aquellas sobre *Tout!*, en Le Goff, *Mai 68*, op. cit., cap. 17, p. 277.

El artículo de Jorge Edwards fue publicado en *El País* el 13 de agosto de 2006. La noticia sobre los tomates en Valle Giulia proviene de la entrevista a Franco Piperno, en *Sessantotto. L'utopia della realtà*, dirección de Ferdinando Vincenti Orgnani, Istituto Luce, disco 2. La confesión de Gretchen Dutschke está contenida en su *Es war ein barbarisches, schönes Leben. Eine Biographie*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1996, p. 179. El adiestramiento de la RAF en Jordania se halla descrito por Stefan Aust en *Der Baader-Meinhof Komplex*, Múnich, Goldmann, 1998, cap. 2, par. 2.

La biografía de Ulrike Meinhof, *Lieber wütend als traurig. Die Lebensgeschichte der Ulrike Meinhof* es obra de Alois Prinz, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2005. El texto de Alexander y Margarete Mitscherlich es *Die Unfähigkeit zu trauen* (1967), Múnich, Pieper, 2007.

Casa de todos, de Orlando González Esteva, ha sido publicado por Pre-Textos, Valencia, 2006.

Las consecuencias de la informatización del consumo en los Estados Unidos han sido discutidas por Laura Pappano en *The Connection Gap: Why Americans Feel So Alone*, New Brunswick (N. J.) y Londres, Rutgers University Press, 2001. Los datos sobre la disminución del contacto entre ciudadanos franceses se encuentran en Gubern, *El eros*, cit., cap. IV. Por último, me he ocupado de la desaparición de la plaza en *Giustizia e bellezza*, Turín, Bollati Boringhieri, 2007.