



RAFFAELE SIMONE

EL MONSTRUO AMABLE

¿EL MUNDO SE VUELVE DE DERECHAS?

Traducción de Alejandro Pradera

Raffaele Simone Lecce, 1940

Es lingüista de reputación internacional y profesor en la Universidad Roma Tre, así como un destacado ensayista filosófico y político. Es autor, entre otros, de *Il sogno di Saussure* (1992); *L'università dei tre tradimenti* (1993, nueva ed. 2000); *Idee per il governo dell'università* (1993); *Iconicity in Language* (1995); *Fondamenti di linguistica* (1990, 15- ed. 2004); *La Tercera Fase. Formas de saber que estamos perdiendo* (Taurus, 2001); *La mente al punto* (2002); *Il paese del pressappoco. Illazioni sull'Italia che non va* (2005) y *El Monstruo Amable*, que ha tenido una gran repercusión en Italia, Francia, Bélgica y Grecia.

La crítica ha dicho...

«El ensayo de Simone es un ejercicio de lucidez que insta a los progresistas a estar a la altura de su tiempo.»

«Cool Léviathan», Livres Hebdo

«Una especie de Ogro, el "monstruo dulce" le llama en un libro Raffaele Simone, se está imponiendo en Europa. Si acaba por derrumbarse la izquierda, el "monstruo" será cada vez más amargo.»

«Plazas de verdad», Manuel Rivas, El País

«Raffaele Simone, [...] reflexiona sobre la democracia actual, en un ensayo llamado *El Monstruo Amable*. Esa "Italia" de Berlusconi que toca fondo a la derecha, como Francia, como España y otros países europeos. Su veredicto es severo: ¿La izquierda? Anclada en la derrota ideológica, sin haber sabido superar el pasado, sin identidad política, mantiene un discurso minimalista, contagiado del consumo y sin una verdadera visión de conjunto.»

«La democracia actual», Hoy Digital

«Al igual que el Nautilus o el cañón espacial de Verne, los presagios de Tocqueville se han hecho realidad en los dominios de *El Monstruo Amable* como ha bautizado el pensador Raffaele Simone al sistema occidental.»

«El monstruo suave», El Diario Vasco

«El caso sueco parece darle la razón al lingüista y filósofo italiano Raffaele Simone, autor de *El Monstruo Amable. ¿Occidente vira a la derecha?*, obra en la que analiza el fenómeno del surgimiento de una derecha que bajo el manto de la amabilidad, se está imponiendo en toda Europa.»

«*Auge de la derecha y el declive de la izquierda*», *ABC de la semana*

«Lo primero que despunta en las teorías del lingüista italiano Raffaele Simone es su carácter elegíaco. Lo fue a principios de la década al hablar del cambio cultural en su obra *La Tercera Fase* (Taurus, 2001) y lo es en la actualidad al referirse al desfondamiento de la izquierda, en un lúcido y radical ensayo donde explica las razones del viraje europeo a la derecha.»

«*El "monstruo dulce" se ceba en Europa*», *La Nueva España*

«Un derecha triunfante, una izquierda arrodillada. El hallazgo del lingüista Raffaele Simone en su ensayo *El Monstruo Amable* es radical.»

«*Pourquoi L'Europe vire à droite*», *Le Monde Magazine*

«¿Cómo es posible pretender que una multitud distraída por el deseo de consumir, desviada por continuas sacudidas en su capacidad de distinguir entre lo real y lo ficticio, solicitada por móviles egocéntricos y vagamente prepotentes, atascada en imaginaciones de futuro, pueda concentrarse de verdad en algo que se parezca a los "ideales de izquierda"?»

Sinopsis

El concepto de izquierda sigue teniendo sentido hoy día?

Desde hace tiempo en Occidente este conjunto de convicciones parece estar empañado y en declive. Casi ninguna de sus grandes metas históricas ha logrado realizarse y resulta difícil creer que alguna idea de izquierda vaya a conseguir modelar el futuro próximo. Europa, y en cierto sentido el mundo, tiende a la derecha.

Todos los esfuerzos de la izquierda para adaptarse a los nuevos tiempos han sido insuficientes. La derecha, en su forma globalizada y mediática, ha sido la verdadera sorpresa del panorama político-cultural de principios del siglo XXI: promete felicidad y bienestar para todos. Está muy al día en cuanto a imagen y técnicas de propaganda, quiere parecer moderna y vital. Es el Monstruo Amable, el rostro sonriente de este nuevo despotismo que degradará a los hombres «sin atormentarlos».

La consolidación de este modelo ha impuesto la noción de que las distinciones ideológicas ya están superadas, ha descabalado los principios de la izquierda y ha alejado a una gran masa de sus simpatizantes naturales. La izquierda ya no encaja con el mundo en que vivimos hoy. Se ha visto obligada a aligerar drásticamente sus aspiraciones y sus ideales han ido haciéndose cada vez más genéricos y conciliadores. A sus partidarios les toca ahora una tarea descomunal: buscar nuevos contenidos a la altura de los tiempos capaces de llenar de formas modernas el envoltorio ya casi vacío en el que todavía se lee «izquierda».

Una derecha triunfante, una izquierda arrodillada

En Occidente la izquierda lleva tiempo en retroceso. Sus principios fundamentales y ganancias históricas son objeto de ataque o están en entredicho. De forma paralela, la derecha, en su fase moderna, globalizada y mediática —que el autor bautiza como «Neoderecha»— experimenta un auge gracias a su promesa de bienestar y felicidad para todo el mundo. Las razones de este camino inverso no son principalmente políticas, sino culturales: en la actual coyuntura de la modernidad, es decir, en el punto ideológico-económico en que nos encontramos, la derecha ofrece un catálogo de propuestas más atractivo para la sociedad. De acuerdo con su vena populista, la Neoderecha no hace sino devolverle al

pueblo sus propios humores, haciéndole creer que se trata de auténticas elaboraciones políticas. Pero en la medida en que rechaza las tradiciones, el lenguaje y las reglas de la vida democrática, e incluso de las instituciones, el sistema que abandera resulta profundamente antipolítico.

Aspirar a las vacaciones, a la Coca-Cola, al teléfono móvil y al coche, esto es, engarzarse en el proceso del consumo opulento, es a lo que apela su ideario, confundiendo estas demandas con señales definitivas de progreso. En consecuencia, hoy estamos ante una nueva gran forma mutable de la modernidad, ante un «gran salto adelante», definido por la aparición del Monstruo Amable, la figura del capitalismo planetario, voraz, envolvente y «perfecto». En los más diversos rincones del planeta, liberarse del atraso y de la opresión no significa aspirar a las formas primarias y duraderas de bienestar (higiene, salud, educación, alimentación, paz) sino llegar lo antes posible al consumo individual y abundante, y después entrar a toda vela en el *Zeitgeist*—«el tiempo vital, lo que cada generación llama nuestro tiempo»— de la modernidad (vacaciones, ocio, diversiones, turismo, exaltación de la corporeidad.).

La globalización provoca así que refloten toda una serie de temas políticos que parecían enterrados tras la caída del Muro de Berlín, los cuales convergen en una pregunta acuciante: ¿realmente tenemos que resignarnos al Archicapitalismo que pregona la Neo-derecha?

Desacreditada por algunas estafalarias derivas comunistas y debilitada por el consumismo febril, la izquierda ha sufrido una gran caída al ser cogida a traición por la tremenda crisis financiera de 2008. ¿Es preciso entonces rendirse a la idea de que, entre las posibles formas de futuro, no se incluya para nada una «forma de izquierdas»? ¿Cabe suponer que esa forma es irrealizable porque la mayoría de la humanidad (incluidos los oprimidos y los débiles) le es adversa? La respuesta que da Simone es contundente: en absoluto. El final (o la crisis fatal) del socialismo como paradigma doctrinal histórico no ha extinguido los ideales de izquierda: puede que el socialismo se haya acabado pero la izquierda no. Entre mucha gente sigue viva la idea de que se puede conseguir combinar un grado limitado de desigualdad con bienestar, solidaridad, instrucción y libertad, de que es factible traducir razonablemente las metas del socialismo en una versión moderna.

¿El mundo se vuelve de derechas?

Ideas clave de la obra

En la década que está a caballo entre el siglo XX y el XXI se han observado fuertes avances de la derecha en diversos países: Francia, España, Dinamarca, Holanda y Estados Unidos. Desde hace tiempo, los sectores económicamente más avanzados del mundo tienden hacia la derecha; insignes tradiciones democráticas (el laborismo inglés o los socialismos italiano y francés) se han desvirtuado, vuelto irreconocibles o desaparecidos; y los regímenes que apelan manifiestamente a los principios de izquierdas (Cuba, Venezuela, Corea del Norte) parecen siniestras o penosas caricaturas.

En su siglo y medio de historia, se diría que la izquierda no ha sido capaz de echar raíces estables en la realidad política y la mentalidad general. Con sus ideales y grandes conquistas históricas (bienestar social, enseñanza obligatoria, derechos civiles, salvaguarda del trabajo y el trabajador, etcétera) empañados o en declive, la izquierda debe plantearse de forma urgente su futuro.

Se pueden destacar tres grandes cambios que en las últimas décadas del siglo XX han debilitado fatalmente a la izquierda y sus fundamentos: la disolución de la clase obrera como clase general; la transformación antropológica y económica de sus simpatizantes; y la desaparición de los jóvenes de la esfera política.

A su vez, se pueden despejar cuáles han sido los errores endémicos de la izquierda: las feroces rivalidades y las extravagantes ambiciones de sus diversas facciones; la retórica hipócrita a propósito de los regímenes comunistas, a los que siempre se representaba como concentrados de virtud, de

promesas, de cambios y de justicia; la vergonzosa retahíla de mea culpa tardíos que los dirigentes comunistas, ex comunistas o poscomunistas siguen admitiendo en mitad Europa con cincuenta años de retraso; el cultivo durante décadas por parte de muchos partidarios de izquierdas de la convicción de que constituían una vanguardia a la que la historia había asignado una misión especial de regeneración; la atracción desde sus inicios de personas que nada tienen que ver con sus metas, de «socialistas de peluquería» en palabras de Georg Simmel; la falta de análisis, proyectos y soluciones demostrada por los líderes de izquierda de las últimas generaciones.

Con la llegada de la modernidad globalizada y consumista, los ideales de izquierda ya no parecen estar a la altura de los tiempos. En una época derrochadora, consumista y liberal hasta el extremo como la nuestra, dichos ideales tienen un aspecto intrínsecamente restrictivo, trasnochado y deprimente. Han aparecido nuevos conflictos explosivos —étnicos, políticos, religiosos y medioambientales— y el conflicto de clases parece haberse reducido a muy poco, siendo casi un problema regional. Los términos socialismo y socialista prácticamente han desaparecido y no parece que hayan encontrado sucesores y sucedáneos eficaces. En el programa del Partido Democrático italiano, que se hizo público a principios de 2007, la palabra izquierda, al igual que la palabra socialismo, ni siquiera aparecían.

Rasgos de la Neoderecha: 1. Le gusta contar con mayorías sólidas para utilizarlas como apoyo a sus aspiraciones populistas. 2. No es liberal como las derechas históricas de los siglos XIX y XX, de las que ignora sus objetivos fundamentales. No es laica, porque ha entendido muy bien que el móvil religioso puede funcionar cuando uno se dirige al pueblo, y se preocupa de la riqueza de algunos grupos de individuos por encima de la riqueza general. 3. No necesita de sistemas de adoctrinamiento para difundir sus principios: para absorberla basta con hacer caso a los medios (sobre todo a la televisión), mirar a nuestro alrededor y vivir. 4. Es tecnológica y capitalista, pero de un capitalismo más financiero que industrial. 5. En economía, es enemiga de la intervención pública, entendiéndola que el mercado y el consumo constituyen la verdadera misión de la modernidad, mientras que en política es totalitaria y radical. Su manifestación política y económica es el Archicapitalismo. 6. Desprecia la cultura, la investigación y todas las actividades intelectuales, al tiempo que es indiferente a la creación artística. 7. Goza de un status paradójico: a pesar de la extrema dureza de su proceder en asuntos económicos —el Archicapitalismo llega a explotar a su propia clientela— disfruta de un rostro afable, festivo y trendy.

Teoría del «Muelle Tenso»: al adoptar la idea de que el mundo es «naturalmente» de derechas, también se admite que las posturas de la izquierda deben considerarse técnicamente «artificios», elaboraciones donde la naturaleza se corrige, se remodela, se refrena, y en parte se niega. En suma, son posturas obtenidas a base de retirarse del punto de partida natural, incluso rechazándolo. Ser de izquierdas es parecido a oponerse con esfuerzo a la tensión de un muelle que nos une a un punto de anclaje. Este es el aspecto al mismo tiempo admirable y demencial de la izquierda (y es lo que la aproxima en ciertos aspectos a algunas formas de devoción religiosa): ¿renunciar cuando uno puede tener? ¿Privarse cuando uno puede acumular? ¿Igualar cuando uno puede prevalecer?

Pioneros y visionarios

Raffaele Simone recurre con frecuencia a tres pensadores de muy distinto credo que, en diferentes momentos históricos, fueron capaces de alertar sobre los gérmenes y mutaciones del Monstruo Amable. Se trata de:

Alexis de Tocqueville, quien en su decimonónico ensayo filosófico, *La democracia en América*, prefiguró los rasgos del despotismo del futuro. «Los pueblos están menos dispuestos a las revoluciones a medida que entre ellos se multiplican y diversifican los bienes inmuebles y crece el número de quienes los poseen», lo cual alumbró a un soberano que «quiere que los ciudadanos lo pasen bien, siempre y cuando no piensen en otra cosa que en pasárselo bien».

Hoy, ese «monarca» está compuesto de retazos de todos aquellos que gobiernan la cultura de masas del planeta bajo el patronazgo de la Neoderecha. La complejidad a la hora de diferenciar la realidad de la ficción, que se deriva de la sofisticación de la tecnología digital, constata su nivel de omnipotencia.

Pese a su talante conservador, José Ortega y Gasset ya se lamentaba en la década de los años 20 del «predominio de la juventud», detectando en el culto al cuerpo una mentalidad infantil que arrinconaba el poder del intelecto. La exacerbación de esta postura ha conducido, en opinión de Simone, a una alteración de pasiones como la vergüenza (se ha desmoronado la esfera privada, al tiempo que ha instalado el voyeurismo) o la solidaridad (la compasión apenas queda circunscrita al ámbito familiar).

Un marxista tan furibundo como Pier Paolo Pasolini advirtió en los 70 que la actitud con que se contemplaba la incipiente modernidad consumista era de «un optimismo de izquierdas generalizado, un intento vital de anexionarse al nuevo mundo», lo que allanaba el camino a «una burguesía nueva que incluye cada vez más y más profundamente incluso a las clases obreras, tendiendo finalmente a la identificación de burguesía con humanidad».

Tanto Ortega y Gasset como Pasolini captaron con una perspicacia especial y en dos países aislados y atrasados no sólo la formación de las masas, sino la toma de conciencia de su existencia y la pretensión de constituirse en la Nueva Clase general. Raffaele Simone actualiza el discurso de ambos, al tiempo que se suma a la tradición de los pensadores que han intentado explicar la modernidad, a la que también pertenecen nombres como los de Charles Baudelaire, Walter Benjamín, Jean Braudillard o Guy Debord.

Indice

«¡POR FAVOR, DI ALGO DE IZQUIERDAS!»	Pág. ¹
Joaquín Estefanía	7
INTRODUCCIÓN. LLEGAR TARDE AL CAMPO DE BATALLA	21
AGRADECIMIENTO	29
1.DECLINANDO	31
Tan grande como una montaña	31
Sopla el Zeitgeist	38
2.DESTEÑIRSE ANTES DE FUNDIRSE	41
El catálogo es este	41
Por qué huye la gente	48
Puede que el socialismo se haya acabado, pero la izquierda no	60
Morir y transfigurarse	63
Instantánea italiana, con enseñanzas para todos	69
Fusionismo	76
Buenismo	78
Segunda instantánea italiana, con enseñanzas para todos	82
3.NEODERECHA	85

¹ Los números de página son orientativos ya que corresponden con la edición impresa.

Tipos de derecha	85
Archicapitalismo	90
4.LA POLÍTICA DERROTADA POR EL ZEITGEIST	99
Tres telones de fondo	99
Disolución de la Clase General	101
¿Quién ocupa el lugar del pueblo?	107
¿Qué ha sido de los jóvenes?	110
5.EL MONSTRUO AMABLE	117
Profecía de Tocqueville	117
Tiempo libre, tiempo ocupado	124
Realidad, ficción	131
La cámara ubicua	137
Ver	140
El «visionario»	150
Pasiones: vergüenza y compasión	155
Formas de futuro	166
Zeitgeist ahora mismo	169
6.EL MUELLE TENSO	175
¿El mundo es de derechas?	175
«Naturalidad» de la derecha	176
...y «artificialidad» de la izquierda	181
Lo que decía Ortega y Gasset	185
7.A LA ALTURA DE LOS TIEMPOS	187
ÍNDICE ONOMÁSTICO	191

« ¡POR FAVOR, DI ALGO DE IZQUIERDAS! »

Joaquín Estefanía

El protagonista de Abril, la película de Nanni Moretti, está viendo la televisión y en ella aparece Massimo D'Alema, antiguo dirigente del Partido Comunista (el más potente de Occidente) y ex secretario general de las juventudes comunistas italianas. D'Alema balbucea un discurso representativo del más insípido pensamiento débil y su interlocutor solitario, al otro lado de la pantalla, le grita desesperado, cabreado, como si el político pudiera oírle: «¡D'Alema, di algo de izquierdas!».

Y es que el espíritu de nuestra época, el clima intelectual y cultural de la era, el *Zeitgeist* («el tiempo vital, lo que cada generación llama nuestro tiempo», según Ortega y Gasset) parece conducir naturalmente a los postulados de la derecha global. Con la excepción muy notable del caso de Obama (izquierda en el sentido más amplio del término), en los países occidentales más importantes del mundo la gauche está dejando poco a poco de administrar la solución a los problemas comunes y públicos de los ciudadanos. De ella se podría afirmar, además, que se ha desteñido (es como la cerveza sin alcohol), que solo se la echa de menos cuando no está en el poder, y que cuando está se la deplora porque en el mejor de los casos es eficaz y en el peor solo aplica las recetas de la derecha (el capitalismo de rostro humano) y se ha olvidado de las transformaciones.

Este libro, escrito por un lingüista atónito por los cambios tectónicos de nuestro mundo y no por un político ni un politólogo profesional, plantea las mismas grandes cuestiones sobre las que se interrogan los ciudadanos que siguen creyendo que no es lo mismo un partido de izquierdas que uno de derechas y, sobre todo, un gobierno de uno u otro signo ideológico: ¿La izquierda tiene todavía futuro? ¿Sigue habiendo diferencias sustanciales entre la derecha y la izquierda? ¿Tiene aún sentido político el concepto de izquierda o es solo la matriz histórica de unas fuerzas que son diversas y muy heterogéneas, acaso destinadas a desaparecer? ¿Realmente hay que resignarse al capitalismo que cambia de faz, como única opción vital? Si hoy en día la izquierda parece haber perdido la capacidad de dar forma al mundo, ¿es preciso rendirse a la idea de que entre las posibles fórmulas de futuro no se incluye alguna de izquierdas? ¿Cabe suponer que esa forma es irrealizable porque la mayoría de la humanidad, incluidos los oprimidos y los débiles (que ya no aspiran a la revolución sino a convertirse en consumidores), le es adversa? ¿El mundo va a ser intrínsecamente de derechas?... Las respuestas que en cada caso da Simone son discutibles (algunas muy discutibles) —como por ejemplo la universalización de las características de la derecha en la primera década del siglo XXI o su incompreensión de la simpatía de la izquierda hacia la causa palestina en su confrontación con el gigante israelí— y se puede participar o no de ellas y de la descripción que hace del momento histórico en que vivimos, pero es plenamente compartible su honrado —y brillante— deber intelectual por comprender cómo es posible que un conjunto de objetivos políticos plenamente vigentes (los que siempre ha perseguido la izquierda), que muchos siguen considerando fértiles para mejorar la condición humana, estén retrocediendo a lo largo de un frente tan extenso y, en ocasiones, con tanta rapidez.

Hace más de dos décadas cayó el comunismo realmente existente. Lo representa más que ningún otro icono la destrucción, piedra a piedra, del Muro de Berlín. Lo que ya se sabía y lo que a continuación se conoció de ese sistema alternativo como antítesis de las libertades, respeto por la vida del disidente, eficacia económica, defensa del medio ambiente, etcétera, contagió al conjunto de la izquierda, por mucho que su rama democrática (el socialismo, la socialdemocracia) intentara desembarazarse angustiosamente de aquellas enfermedades letales afirmando su distinción. La experiencia comunista desacreditó los argumentos generales de la izquierda, debilitándola de raíz sobre todo a los ojos «de los demás», de la gente que contempla a la izquierda desde fuera. Una generación después de aquello se es plenamente consciente de ese descrédito, pero se perdió mucho tiempo debido a la tiranía del corto plazo en la que han estado instaladas las fuerzas, los dirigentes —y muchos de los pensadores— de la izquierda democrática. La desarticulación moral de las ideas de la familia comunista bajo el principio insoslayable de que el fin no justifica los medios, y las transformaciones profundas y muy aceleradas del capitalismo (ha pasado de multinacional a global y se ha fijado más en el consumo que en la producción)

sorprendió en el ring a los restos del naufragio, los socialdemócratas, con los brazos bajados mientras las ideas y la práctica política del oponente los golpeaban sistemáticamente en la cabeza, el hígado y el resto del cuerpo. La Gran Recesión de 2008, una de las pocas crisis mayores del capitalismo junto a la Gran Depresión de los años treinta del siglo pasado y las dos guerras mundiales, sorprendió a la izquierda sin soluciones, abrazándose como un boxeador sonado a ideas prestadas de otras corrientes ideológicas (el keynesianismo, el radicalismo de los derechos civiles a las minorías, el liberalismo, etcétera), para no caer definitivamente en el suelo del estadio en el que pelea. Fue el socialista Ruffolo el que ha hablado de «la izquierda congelada». La crisis económica, el último combate por ahora, ha pillado a la izquierda sin una épica propia, con su contenedor vacío y maltrecho por los golpes de quienes intentan evitar que se vuelva a levantar.

Sin embargo, muchos de los problemas seminales por los cuales la izquierda nació hace más de dos siglos siguen ahí, entre nosotros, algunos de ellos exacerbados: la explotación, la desigualdad, la falta de bienestar de una mayoría en tiempos de abundancia, el analfabetismo, el abuso, la noción de libertad como ausencia de dominación, la consideración del ciudadano como mero juguete de las fuerzas sociales, como solo un número en un juego de azar histórico... Puede que la socialdemocracia esté en una crisis terminal (o puede que no) pero no así las ideas de izquierdas, que combinan un grado limitado de desigualdad con la búsqueda del bienestar general, la solidaridad, la instrucción y, naturalmente, la libertad.

Para que se active esa ideología, cuando gobierne de nuevo la izquierda (la crisis es tan profunda que ha arrasado con todos los Ejecutivos que han tenido que gestionarla, pero posiblemente va a ser tan larga que dará una segunda oportunidad a quienes fueron desplazados del poder) lo habrá de hacer superando su perfil limitado y técnico, manejando las palancas del poder político, liderando reformas de gran calado y empapando con sus ideales las conciencias y las mentalidades, sin transfigurarse tan solo en una versión humana de la derecha. Una épica de la izquierda, que corresponda a los problemas y las sensibilidades del siglo XXI. Las demás condiciones pertenecen al terreno de la autocritica. Entre ellas, un balance con haber y debe de los objetivos históricos obtenidos y fracasados; entiende Simone que casi ninguno de los ideales tradicionales de la izquierda ha logrado materializarse plenamente; no han arraigado en los paradigmas políticos y, sobre todo, en la mentalidad colectiva de los países occidentales (que es el universo al que se refiere el libro). No se trata de leyes, normas y obligaciones sino, más en abstracto (y en las raíces) de convicciones, creencias, esperanzas, expectativas, de formas de pensar y de comportarse en la dimensión pública: vivir como se predica, actuar como se piensa. En este ámbito, el balance arroja una pérdida neta. En el pensamiento autocrítico de la izquierda debería figurar también la lista de las encrucijadas históricas en las que las últimas generaciones de los dirigentes de la gauche perdieron su oportunidad, las citas a las que no acudieron; entre ellas, la integración europea (a la que se opusieron algunos de ellos, ignorando que durante la II Guerra Mundial quienes lanzaron la idea, con clarividencia, fueron en general personas de izquierdas, aunque no solo), la unificación de Alemania y la caída del comunismo europeo oriental, la explosión del factor étnico en la política, la avalancha de inmigración clandestina en toda Europa, el fundamentalismo, el islamismo radical y su terrorismo asociado, la catástrofe ecológica y demográfica y la falta de vigor en la lucha contra el cambio climático, la revolución digital, la globalización, la posición de Europa en el mundo con el despertar de China e India y la incorporación de miles de millones de ciudadanos al planeta del consumo, las modas culturales de los jóvenes y la transformación de sus valores políticos, la violencia y los nuevos procesos sociales, la crisis de la enseñanza y la educación, y lo más significativo de todo, la transformación rapaz y cruel del capitalismo global.

Frente a todo ello se posiciona una nueva derecha (la Neoderecha), el archicapitalismo (manifestación política y económica de la Neoderecha, que acumula beneficios no ya únicamente explotando a los trabajadores sino también capturando y oprimiendo a su propia clientela, a través de la publicidad, la mercadotecnia, el crédito masivo para el pequeño consumo, el permanente deseo de diversión y de evasión, la esperanza de seguir siendo joven eternamente, etcétera) y el espíritu de la época que se presenta como una mentalidad difusa e impalpable, una ideología intangible, un conjunto de actitudes y

modos de comportarse que se respira en el aire, en las televisiones, en el resto de los medios de comunicación.

Este espíritu es una cultura (el Monstruo Amable) más que una fuerza política concreta que, al ser impregnante, influye en todo el combinado social, incluyendo las capas que al ser electivamente de izquierdas deberían encargarse de hacerle freno. Influida por este ambiente social, la Neoderecha se presenta moderna, afable y trendy mientras que la izquierda se ve polvorienta, aburrida y out. La primera batalla, la de la percepción, ya la tiene ganada la derecha global sin necesidad de comparecer. Y en ella juegan un papel esencial los jóvenes, para quienes en general la política ha dejado de ser una actividad articulada, una búsqueda de soluciones que se obtienen del esfuerzo, del estudio de los problemas y del discurso elaborado sino más bien un deseo genérico de «hacer cosas», de actuar e incluso de pelearse, de que «se enteren», de «darles una lección». Así, la política (frente a la que los jóvenes sufren una desafección creciente y cuando les preguntan que opinan del sistema que los acoge contestan que es corrupto, fallido, indiferente e irresponsable hacia ellos) tiende a identificarse no con la elaboración cultural e ideológica sino con el «comportamiento», con el culto a la acción directa. La juventud se siente una clase social aparte, transversal respecto a las demás, sobre todo respecto a «los viejos» e incluso opuesta a ellos. A esta clase social la política no les dice nada; es cosa de viejos.

¿En dónde se genera hoy, en la primera parte del siglo XXI, la confrontación entre la derecha y la izquierda? Simone distingue cinco postulados ante los cuales las respuestas son nítidamente diferentes:

1. Frente a la idea de superioridad de la derecha («yo soy el primero, tú no eres nadie»), la izquierda opone el ideal de la igualdad, la igualdad natural original o como meta final de un proceso histórico.
2. Frente a la reivindicación de la propiedad («esto es mío y nadie lo toca»), la otra parte defiende la redistribución dentro de unos límites.
3. A un peculiar desarrollo de la libertad («yo hago lo que quiero y como quiero») se le pone el espejo del interés público, mediante el cual los derechos de los individuos no pueden mermar el bien común.
4. Mientras la derecha insiste en la no injerencia en lo ajeno («no te inmiscuyas en mis asuntos»), la izquierda ha desarrollado, todavía de modo incipiente, el derecho de injerencia en aras del interés general.
5. Por último, ante la superioridad de lo privado respecto a lo público, la izquierda matiza que aunque lo privado tiene unas prerrogativas y unos derechos definidos que no se pueden saltar, lo público es preeminente.

La izquierda se encuentra en una situación de desventaja en la pelea ideológica y electoral, ya que ha de luchar con dos adversarios de una fuerza temible. El primero tiene que ver con la cultura del esfuerzo: ser de izquierdas, actuar desde ese punto de vista, requiere de una cantidad de sacrificios y renunciaciones que no comparte el otro lado del espectro. Hay una dimensión penitencial en el hecho de estar en la izquierda que implica, además, la necesidad inagotable de que a uno le perdonen (o de esforzarse por olvidar) la estela de sufrimientos que arrastra consigo la historia de los comunismos y los socialismos. Al adoptar la idea de que el mundo es naturalmente de derechas, los postulados de la izquierda deben considerarse técnicamente ingeniería social, elaboraciones. Ser de izquierdas es parecido a oponerse con esfuerzo a la tensión de un muelle que une a un punto de anclaje. El segundo adversario es el Monstruo Amable, que potencia lo anterior y que es el semblante metamórfico que asume el Leviatán en la era global. Hay un irresistible atractivo en el Monstruo Amable, una enorme afabilidad que se añade a la potencia de su reclamo, a las mil promesas que adelanta sin cesar (vivir sin pensar demasiado, sin sufrir demasiado). El Monstruo Amable no destruye: perturba, comprime, enerva, apaga, atonta.

Confróntese con él y con su idea, y luego decida si usted es un ciudadano de derechas o de izquierdas. Ambas son construcciones ideológicas, no leyes naturales.

INTRODUCCIÓN

LLEGAR TARDE AL CAMPO DE BATALLA

Yo no soy ni un político ni un politólogo y, a pesar de las apariencias, este libro no es un trabajo de análisis político. Aunque dedica numerosas páginas a cuestiones políticas, su enfoque es distinto, y yo prefiero considerarlo como uno más de los intentos de describir algunos fragmentos de la cultura de la modernidad que he venido presentando durante los últimos años².

Al escribir este libro me he figurado que en él se superponen tres estratos. Puede que resulte útil señalarlos al lector. El primero, y más vistoso, es el análisis de un hecho objetivo que está a la vista de todo el mundo: desde hace tiempo, en Occidente, la izquierda en sus distintas formas está en retroceso, y en todas partes sus principios fundamentales son objeto de ataque o están en declive. Si acaso todavía subsiste por ahí «alguna cosa de izquierdas» habría que ir a buscarla fuera de Occidente, pero en ese caso el resultado no está garantizado: también podría ocurrir que nos encontráramos ante algo que no nos guste en absoluto, aunque pretenda ser de izquierdas. Sobre esta cuestión no diré nada nuevo: como mucho, con ayuda de un fragmento de la ingente bibliografía, pondré un poco de orden en los hechos y las interpretaciones adquiridas anteriormente.

El segundo estrato es la descripción, que tal vez contiene algún argumento nuevo, de las propiedades que caracterizan la cara oculta de la Luna, es decir de la derecha en su fase moderna, globalizada y mediática —lo que yo denomino aquí la *Neoderecha*—. La verdadera sorpresa del panorama político-cultural de comienzos del siglo XXI radica precisamente en que a flor del agua de la historia se ha visto emerger el mascarón sonriente de la Neoderecha, que promete bienestar y felicidad a todo el mundo, aunque en realidad tiene unos intereses y unas miras totalmente distintos. Intento dar una descripción sumaria de esta inadvertida «sorpresa» que determinará nuestras vidas durante quién sabe cuánto tiempo.

El tercer nivel es el intento, indudablemente un tanto tendencioso, de sugerir que si la Neoderecha avanza mientras que la izquierda está pasando apuros no es solo por razones políticas: también hay motivos serios de ese tipo, pero el motivo auténtico tiene que ver con la cultura de la modernidad, entendida como sistema económico-ideológico total. En efecto, yo estoy convencido de que la Neoderecha está imponiéndose porque puede contar con un paradigma de cultura extraordinariamente atractivo y afable, envolvente y difundido, que le va a garantizar durante una buena temporada la primacía no solo en los Parlamentos y en los puestos de mando, sino sobre todo en los usos y costumbres (estaba a punto de decir «en los usos y consumos»³) de la gente, es decir, en la vida de todos y cada uno de nosotros. Intento analizar los rasgos esenciales de este paradigma, pero harán falta muchos libros para conseguir hacerlo del todo.

² Me permito recordar algunos trabajos: *La Terza Fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*, Bari - Roma, Laterza, 2000 y ediciones posteriores [*La Tercera Fase*, Madrid, Taurus, 2001]; *La mente al punto. Dialogo sul tempo e il pensiero* [La mente al punto. Diálogo sobre el tiempo y el pensamiento] *ibid.*, 2002; «La pantera de Praxiteles. Reflexiones sobre lo falso que avanza», en *Un móvil en la patera*, Valencia, Consorci de Museus de la Comunitat Valenciana, 2001, pp. 56-115; «11 futuro del dimenticare» [El futuro del olvido], *Il Mulino*, 4/2004, pp. 743-756; «Tra macerie morali» [Entre escombros morales], *Vita epensiero*, 89/2 (2006), pp. 101-110.

³ *Usi e costumi usi e consumi*, en el original. (*N. del T.*)

En el capítulo final, volviendo a la teoría política, busco más argumentos para explicar por qué el paradigma de la Neoderecha resulta más «atractivo» que cualquier modelo que la izquierda pudiera proponer hoy en día, y sugiero algunas hipótesis sobre la naturaleza de una y otra postura.

Algunos de los trabajos que he publicado en los últimos años me han granjeado una discreta reputación de descriptor de catástrofes. Confieso que la cosa no me disgusta. Se trata en cualquier caso de un tipo de especialización muy digna: ¡en la pintura clásica, los pintores de ruinas o de incendios estaban muy cotizados! Lo cierto es que, cuando uno afronta un tema como el que constituye el centro de este trabajo, resulta casi inevitable, al levantar la mirada, encontrarse ante vaticinios de catástrofe. También este libro describe un declive o una «ruina», o por lo menos determinadas condiciones generales de riesgo elevado.

En semejantes casos, no deben frenarnos ni la conveniencia ni la oportunidad, que nos aconsejarían ser positivos y optimistas. Es más, considero un deber intelectual esforzarse por comprender cómo es posible que un conjunto de objetivos políticos —me refiero a los objetivos que persigue la izquierda—, que muchos (entre los que me incluyo) siguen considerando fértiles de oportunidades para mejorar la condición humana (para el «progreso del género humano», según la esperanzada fórmula de la Ilustración) estén retrocediendo a lo largo de un frente tan extenso, cómo es posible que caigan en el vacío los esfuerzos para hacer realidad esos objetivos, cómo es posible que en muchos países «modernizarse» signifique en la mayoría de los casos aspirar a la Coca-Cola, a las vacaciones, al teléfono móvil y al coche, es decir, entrar en el proceso del consumo opulento.

Quienes tuvieron en el pasado la oportunidad de reflexionar sobre los orígenes de la modernidad podían describir adquisiciones positivas y transformaciones prometedoras, cargadas de esperanza y de impulso, ilusionantes: de hecho, muchos de los cambios del Mundo Moderno, contemplados a través del observatorio del *fin de siècle*, eran progresos indiscutibles. Antes de las guerras mundiales, la historia podía verdaderamente parecer un camino de conquistas, un «mundo de la seguridad» que iba consolidándose poco a poco.

Sin embargo, posteriormente, en los análisis que Simmel o Benjamin (o un precursor tan perceptivo como Baudelaire) dedicaron al examen de la modernidad de su tiempo —a aquel formidable periodo que va desde la guerra franco-prusiana y la II Guerra Mundial, cuando la «capital del siglo» (es decir, de la modernidad), una vez abandonado Londres, oscilaba entre París y Berlín, de donde más tarde emigraría a Nueva York y al Nuevo Mundo— los cambios ya empezaron a ser de un signo incierto, ambiguos, incluso claramente negativos, preocupantes, ominosos.

En un momento determinado, las señales de alarma se hicieron multitud. La modernidad estaba cambiando de rostro: de ser un hatajo de ocasiones positivas pasaba a ser algo distinto. Hoy en día, después de los fascismos y los comunismos, tras la globalización y sus efectos, los analistas de la modernidad ya no tienen la misma suerte que sus predecesores: los acontecimientos que les toca describir son a menudo pérdidas, formas de degradación, vaticinios de crisis o incluso de catástrofes. Cuando son progresos, se trata de progresos que habrá que pagar a un precio carísimo.

En suma, la modernidad podía fascinar a sus primeros intérpretes; hoy en día, a nosotros, más que nada, nos alarma y nos asusta. Este cambio de signo, por otra parte, no es reciente. Entre los analistas más inteligentes de los albores de esa modernidad que es la nuestra están un conservador como José Ortega y Gasset, que ya escribía en la década de 1920, y un marxista exagerado pero genial como Pier Paolo Pasolini, en los años setenta. Indudablemente se podrían mencionar otros autores menos conocidos y prolíficos (como David Riesman en los años cincuenta), pero me parece que los dos primeros captaron con una perspicacia especial, y en dos países aislados y atrasados, no solo la formación del fenómeno de las «masas», sino también la rápida transformación que sufrieron las masas: tras ser despertadas como un gran Golem aturdido por un sueño milenario, rápidamente tomaron conciencia de su existencia, y ahora pretenden constituirse en un paradigma universal, es decir, pretenden ser —como habría dicho Marx— la nueva Clase General. En resumen, se trataba de la materialización concreta y definitiva del fenómeno que durante los años veinte el propio Ortega y Gasset había bautizado como «la rebelión de las masas».

Separados por treinta años de distancia, Ortega y Gasset y Pasolini, en páginas de estilos y texturas muy distintos (finísimas las del primero, toscas y hasta sumarísimas las del segundo), arrojaron haces de luz rasante sobre las transformaciones en curso o sobre los fenómenos *statu nascenti*, captando con aguda imaginación sociológica sus señales, sus afloramientos y sus posibles efectos retardados. Si bien ambos hacían referencia (Pasolini de una forma más explícita) a un único país, ambos señalaron fenómenos y sugirieron interpretaciones que han resultado ser válidos para el mundo occidental en su conjunto. Por ese motivo, sus textos se utilizan con profusión en este trabajo. (Pero el lector verá que a menudo me he servido también de las premoniciones decimonónicas del gran Tocqueville).

Hoy estamos ante una nueva gran forma metamórfica de la modernidad de masas, ante un gran Salto Adelante. Se trata de la aparición del Monstruo Amable, el poderoso fenómeno que pretendo describir en la parte central de este libro, donde intento mostrar que entre sus principales efectos también se incluye la disgregación y el cambio de naturaleza de la izquierda, de sus ideales, de su «pueblo» y de los partidos en los que se encarna.

El motivo de ello radica en el hecho de que la izquierda no se dio cuenta a su debido tiempo del cambio que se estaba produciendo a su alrededor. Como un corresponsal de guerra inexperto, la izquierda ha llegado tarde al teatro de operaciones (algunos consideran que todavía no ha puesto el pie allí), cuando hace ya rato que se han retirado las tropas, cuando el vencedor está bien definido y ya no hay casi nada que describir.

R. S.

AGRADECIMIENTO

El origen de este libro está en el ensayo «¿El mundo es de derechas?», que publiqué en *Claves de razón práctica* (julio-agosto de 2007). Quisiera dar vivamente las gracias a Fernando Savater por haberlo acogido en su revista.

1. DECLINANDO

TAN GRANDE COMO UNA MONTAÑA

La literatura «tan grande como una montaña»⁴ que con el tiempo se ha ido acumulando a propósito de la izquierda y del socialismo se divide aproximadamente en tres segmentos: el que trata sobre la naturaleza de la izquierda y su articulación en tendencias, movimientos y fracciones, el que habla sobre los horrores de los regímenes comunistas y, más recientemente — ha florecido a caballo entre el siglo xx y el XXI— el que gira en torno al intento de responder a la pregunta: «¿La izquierda tiene un futuro?»⁵, o a su variante actual, con la que a menudo se presenta: «¿Sigue habiendo diferencias entre la derecha y la izquierda?».

La enorme proliferación de los textos del último segmento (que, al igual que los otros dos, se ha convertido casi en un género literario) se explica si uno mira a su alrededor con un poco de atención. En efecto, esa producción de ensayos tiene como trasfondo una preocupación real y seria. En la década que está a caballo entre el siglo xx y el XXI se han observado fuertes avances de la derecha en varios países: en Francia, en Dinamarca, en España, en Alemania, en Holanda y en Estados Unidos. Por no hablar de los países excomunistas, como Polonia, que entre 2005 y 2006 escogió una vía explícitamente de derechas, con tintes nacionalistas, xenófobos y autoritarios, y con el añadido provocador de una insoportable nota familiar⁶, o como Hungría, que desde 2009 está en manos de un gobierno de extrema derecha; y de Suecia, que en 2006 giró hacia la derecha, quebrando una tradición socialdemócrata que tenía a sus espaldas décadas de una historia respetada y envidiada. En 2007, Francia confirmó la presidencia de la República a la derecha, entregándose a un hombre que en anteriores ocasiones había dado sólidas pruebas de que sabía utilizar el puño de hierro. Mientras tanto, en 2007, la presencia de la izquierda en el Parlamento Europeo se había estancado en el 26 por ciento; en la práctica, tan solo una cuarta parte de los electores europeos escogía a la izquierda.

⁴ Así (*mountainous literature*) la calificaba Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, Cambridge, Polity Press, 1994, p. 52 [*Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996]. Giddens señala también que «a diferencia de los conservadores, los socialistas no han ahorrado esfuerzos a la hora de poner por escrito sus ideas, ni se han inhibido de hacerlo por motivos filosóficos». Sin embargo, a pesar de esa abundancia, ajuicio de Giddens «la identidad del socialismo es esquivia».

⁵ Giorgio Ruffolo se hacía esa misma pregunta en 1992, en su lúcido ensayo «Il fischio di Algarotti e la sinistra congelata» [El silbido de Algarotti y la izquierda congelada] (*MicroMega*, 1992/1 pp. 119-145) al que me referiré varias veces. Casi veinte años después, la cuestión sigue siendo la misma, y resulta aún más apremiante y seria. En otros casos, la pregunta se formula de una forma más drástica, como en el doble sentido del título del libro de Nick Cohén, *What is Left? How Liberáís Lost their Ways*, Londres, Fourth Estate, 2007. [El doble sentido consiste en que en inglés la pregunta del título puede significar al mismo tiempo «¿Qué es la izquierda?» y «¿Qué ha quedado?» (*N. del T.*)].

⁶ Dos gemelos en el poder, uno como presidente de la República y otro como presidente del Gobierno: no creo que en la historia moderna de Europa se haya visto alguna vez semejante concentración familiar de poder.

Por efecto de esos hechos, hoy en día en Europa son muchos los que se preguntan si la izquierda volverá a tener alguna vez un papel en la gestión de los asuntos políticos, y sobre todo en la creación de ese patrimonio de ideas y de valores compartidos que constituye la mentalidad colectiva. Los intentos de dar respuesta a las preguntas que he mencionado han dado lugar a bibliotecas enteras, y la discusión se ha extendido a las columnas de los periódicos y a las pantallas de televisión y de cine⁷. Preguntas de este tipo se las plantean los sujetos institucionales visibles, como los partidos, los sindicatos y similares. Con una insistencia aún mayor, pero en silencio, se las plantean también los ciudadanos, cada uno de nosotros, que no nos dedicamos a la política como profesión pero que querríamos ver realizados durante nuestra existencia, y no en un futuro remoto e indeterminado, determinados propósitos a los que hemos dedicado nuestra confianza, nuestras energías y nuestras esperanzas. Nos vemos obligados a plantearnos interrogantes parecidos cuando pensamos en los años que tenemos por delante, y más aún cuando, al mirar a los ojos a nuestros hijos y nietos, nos imaginamos qué mundo les aguarda, es decir, qué mundo han dispuesto para ellos las tres últimas generaciones (incluida la nuestra).

Pese a que el resurgir de este tema pueda parecer incluso tedioso, el «futuro de la izquierda» es una cuestión apremiante. Lo que vuelve a plantearla es la propia condición de la modernidad: en efecto, la globalización vuelve a poner sobre el tapete una variedad de temas políticos que parecían haber desaparecido de la agenda de las cuestiones urgentes o de las modas, y que actualmente afectan no solo a los vivos sino también a sus descendientes y herederos. Entre estos temas está la terrible pregunta: «¿Realmente tenemos que resignarnos al capitalismo?». Ya casi nos habíamos olvidado de preguntas como esa desde los años ochenta, y tras la caída del Muro de Berlín ya nadie pensaba en ello: el final de los comunismos históricos permitía pensar que el capital era la única alternativa político-económica concebible. Puesto que —se decía— el capitalismo es a fin de cuentas la forma menos peor de poder moderno, lo que hay que hacer es vigilarlo de cerca para impedirle que traspase los límites.

Actualmente esa pregunta vuelve a replantearse pesadamente, agravada por el hecho de que lo que tendremos ante nosotros para el futuro ya no es el antaño feroz capitalismo multinacional que aprendimos a conocer, sino un capitalismo *planetario*, voraz, envolvente y de una nueva especie. (No basta con que el Papa declare que el capitalismo, al igual que el marxismo, ha fracasado en la historia⁸: la historia no siempre se ajusta a las opiniones papales. El capitalismo está vivo y en buena forma).

Incluso tras echar una ojeada sumaria, hoy resulta difícil sostener que alguna idea de la izquierda ha modelado el mundo en profundidad, o imaginar que conseguirá hacerlo en un futuro no demasiado lejano. La izquierda parece haber agotado su siglo y medio de historia sin echar raíces estables en la realidad política y en la mentalidad general. Desde hace tiempo, la parte económicamente más avanzada del mundo tiende hacia la derecha⁹; insignes tradiciones democráticas (como el laborismo inglés o los socialismos italiano y francés) se han ido desvirtuando hasta volverse irreconocibles, o se han adulterado hasta desaparecer; los regímenes que apelan manifiestamente a los principios de la izquierda (Cuba, Venezuela, Libia..., por no hablar de Corea del Norte) parecen más bien torvas o penosas caricaturas que ejemplos a

⁷ Sobre la naturaleza de la izquierda y de sus fracciones reflexionan a menudo, con unos resultados de una calidad irregular, las películas de Ken Loach.

⁸ En un discurso pronunciado en Aparecida, en mayo de 2007, durante un viaje a Brasil.

⁹ Me estoy refiriendo a Europa, a los países de tradición histórica europea, a los países no islámicos y no africanos.

exportar. Mientras que el panorama político se ve encrespado por estos escalofríos de inquietud, en la esfera conceptual se ponen en duda o se ridiculizan determinadas conquistas históricas, grandes y pequeñas, de la izquierda, precisamente en los países en donde se lograron. Por poner un ejemplo concreto, en Italia recientemente ha sido objeto de fuertes críticas y objeciones el significado de la fiesta del I^o de Mayo; a un nivel más alto, ya se pone en duda por doquier el Estado del Bienestar y su sostenibilidad. Mientras tanto, los partidos de izquierdas se fragmentan, y se deslizan hacia otros partidos (incluso de signo contrario) o se disuelven. Es el caso del Partido Socialista en Italia, que se desintegró en los años ochenta sin dejar rastro y sin que el pueblo se rasgara las vestiduras, mientras que, con cierta dosis de desfachatez, siguen declarándose socialistas (aunque nadie les toma demasiado en serio) sus numerosos componentes que mientras tanto habían emigrado, con las más variadas motivaciones y sin inmutarse, a la coalición liderada por Berlusconi.

Se puede rebatir que también hay indicios de signo positivo, que deberían bastar para consolar a los que dudan: por ejemplo, los partidos de la izquierda reformista han obtenido distintos éxitos electorales, como en España en 2004 y en 2008, en Portugal en 2005, en Italia en 2006 o en Dinamarca en 2011. Sin embargo, esas argumentaciones no son suficientes para devolver la esperanza, y ya ni siquiera para sencillamente levantar la moral. Las victorias electorales, pequeñas o grandes, no bastan para convencernos de que la izquierda esté recobrando fuerza como aglomerado histórico de esperanzas, intereses, tradiciones, propósitos que siguen apasionando a millones de personas. Y mucho menos puede convencernos de que verdaderamente haya penetrado en las conciencias algún tipo de valor real de izquierda. Lo único que ocurre es que este o aquel partido que apela a la izquierda ha tomado el poder de forma más o menos estable en este o aquel país.

El conjunto de convicciones que antaño se denominaba «los ideales de la izquierda» parece estar empañado y en declive. La tendencia negativa se manifiesta a lo largo de un horizonte geográfico muy amplio, que abarca casi todo el Primer Mundo y una parte considerable del Segundo: en otras palabras, lo que va hacia la derecha es Occidente en su integridad, o por lo menos adopta una distancia cauta pero inequívoca respecto a la izquierda.

Al decir «Occidente» me refiero a Europa —salvo Rusia y las repúblicas exsoviéticas, que tienen un pasado y un futuro políticos muy peculiares y de difícil interpretación— y, con un grado de intensidad mucho menor, a Estados Unidos. Esta selección requiere algunas puntualizaciones.

En primer lugar, no tengo en cuenta a Latinoamérica, que a menudo la gente tiende a considerar un retoño, aunque sea autónomo y remoto, del Occidente europeo. En efecto, la relación de parentesco entre Latinoamérica y Europa me parece insostenible. En muchos países latinoamericanos se cultivan propensiones y *malos usos*¹⁰ que resultarían difíciles de digerir en el Occidente europeo: la tendencia golpista, paternalista o autoritaria de muchos de sus gobiernos y de sus clases dirigentes; la tolerancia ante formas insoportables de separación entre ricos y pobres o de explotación de los recursos humanos y naturales; la aceptación de formas extremas de miseria; la eliminación física o la exclusión de los adversarios políticos como método; el empleo de sistemas autoritarios y populistas que desde Europa consideraríamos de baja calidad. Muchos regímenes latinoamericanos actuales que se presentan como «socialistas» o «de izquierdas» (como los de Chávez en Venezuela o Evo Morales en Bolivia) no podrían ser reconocidos como tales desde la perspectiva europea.

¹⁰ En castellano en el original. (*N. del T.*).

Por el contrario, si incluyo a Estados Unidos en la categoría de «Occidente», lo hago con cierto esfuerzo. La asimilación exige cuidadosas matizaciones. En efecto, Estados Unidos no es exactamente «Occidente», sino que ya no es más que una «metonimia» de Europa (como ha apuntado magistralmente Boris A. Uspenski)¹¹: está próximo a ella desde un punto de vista histórico, pero es una cosa distinta. Es el resultado de una larga lista de características: la aceptación generalizada de la pena de muerte (incluso por parte de los estadounidenses católicos); la casi total ausencia de *welfare* (sobre todo en materia de sanidad); la discriminación racial que se practica sin pudor en diferentes estados; la venta libre de armas y la ideología falsamente liberal que la sostiene; el contraste entre un derecho civil refinado hasta el extremo y un derecho penal sumario y basado en la riqueza; la despiadada gestión de las cárceles (a menudo en manos de empresas privadas); la percepción de una incomprensible superioridad ético-política por parte de los estadounidenses respecto al resto del mundo y de la necesidad de reafirmarla incluso mediante la fuerza; la mezcla de «espíritu de libertad» y «espíritu de religión» (dos expresiones de Tocqueville que siguen siendo válidas para describir eficazmente uno de los rasgos profundos de la mentalidad estadounidense)... No obstante, a pesar de estas características¹², que mantienen a Estados Unidos a una considerable distancia del Occidente europeo, en el razonamiento que sigue tendré como horizonte la pareja Europa + Estados Unidos, aunque mi referencia principal será obviamente Europa¹³.

SOPLA EL ZEITGEIST

Por tanto, creo que realmente vale la pena preguntarse, en el umbral de este oscuro siglo XXI, si entre las muchas cosas que el futuro próximo relegará al ocaso también estará la izquierda.

Antes de buscar cualquier tipo de respuesta cabe decir inmediatamente una cosa: si tuviéramos que concluir que el declive está realmente escrito en el destino, podríamos entristecernos, pero no sorprendernos. Imperturbable y soberana, la historia ha dado las campanadas de la hora final de numerosas instituciones, usos, conceptos, objetos, ideales y esperanzas que tenían milenios o siglos a sus espaldas, y que incluso podrían parecer eternos. No se entiende por qué extraña razón no le pueda tocar esa misma suerte también a las ideas de la izquierda, que tienen a sus espaldas poco más de un siglo, y que tienen que cargar, junto a algunos éxitos, con el contrapeso de una enorme cantidad de decepciones, tragedias y derrotas.

En determinados casos el derrumbe de las cosas del pasado —incluidas las ideas— lo determina la pura y simple innovación tecnológica. Instituciones, tradiciones culturales, religiones, creencias, pueden verse desbordadas por la aparición de objetos técnicos nuevos. El teatro, que tenía a sus espaldas un historia de milenios, y parecía algo consustancial al hombre, se ha visto drásticamente redimensionado por el cine, y el mismo cine se ha visto arrastrado hacia el declive por el desarrollo de la televisión y de otros medios de reproducción. La milenaria costumbre de escribir cartas se ha visto gravemente afectada por el nacimiento del correo

¹¹ B. A. Uspenski, «Europa como metáfora y como metonimia», conferencia inédita (2006).

¹² Los rasgos distintivos que propongo en el texto deben contrastarse con los sugeridos por Jürgen Habermas en un famoso artículo suyo publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31 de mayo de 2003). Una brillante relación de otros posibles criterios para distinguir a Estados Unidos de Europa puede encontrarse en el capítulo 3 del libro de Timothy Garton Ash *Free World*, Nueva York, Random House, 2004 [*Mundo libre: Europa y Estados Unidos ante la crisis de Occidente*, Barcelona, Tusquets, 2005].

¹³ Por otra parte, en el mundo islámico, en China y en otras grandes áreas de Oriente —entre ellas, en primer lugar, India— no parecen en absoluto aplicables los criterios tan europeos de «derecha» e «izquierda», y tampoco, digan lo que digan, el de democracia en sentido pleno. Por esa razón voy a dejar fuera de mi razonamiento a dichas regiones.

electrónico y de los SMS, que han modificado la forma de escribir los textos e incluso de concebir las relaciones entre las personas. En otros casos, el declive se debe al hecho, perturbador por lo inexplicable, de que determinadas cosas dejan de gustar en un determinado momento, dejan de estimular el deseo, «no tienen gancho», se vuelven *démodé* o anticuadas. En resumidas cuentas, tienen en contra al *Zeitgeist*, al espíritu del tiempo, «el tiempo vital, lo que cada generación llama "nuestro tiempo"» —como explicaba Ortega y Gasset¹⁴— ese conjunto de factores, tan vago y esquivo como se quiera, pero que cada uno de nosotros percibe con nitidez y que nos permite decir: «Hoy en día... últimamente... en cambio, antes...».

Cuando se activan esas percepciones quiere decir que la muralla invisible de un ambiente adverso está cortándole el paso a las viejas ideas (a lo «viejo»): si los dinosaurios desaparecieron por culpa de un cambio climático, no se comprende por qué las ideas de izquierdas no podrían acabar igual por culpa de un cambio cultural, por un vuelco en el *Zeitgeist* —que como todo el mundo sabe sopla hacia donde se le antoja, y no le pide permiso a nadie—. Es posible que se haya generado en torno a ellas un ambiente que las está asfixiando o —más simple e implacablemente— que provoca que no estén a la altura de los tiempos.

Ello vuelve a plantear la antiquísima «cuestión de la izquierda»: «es decir, la pregunta de si dicho *concepto* tiene todavía sentido político, o bien si debe entenderse como la matriz histórica de unas fuerzas que ya son diversas y de distintos tipos»¹⁵, y acaso destinadas a desaparecer.

2. DESTENIRSE ANTES DE FUNDIRSE

EL CATÁLOGO ES ESTE

Casi ninguno de los grandes objetivos históricos de la izquierda ha logrado materializarse plenamente, y casi ninguno de sus ideales ha arraigado en los paradigmas políticos y sobre todo en la mentalidad colectiva de los países occidentales. No hablo de resultados en forma de leyes, normas y obligaciones, sino más en abstracto —y en las raíces— de convicciones, creencias, esperanzas, expectativas, de formas de pensar y de comportarse en la dimensión pública. En este ámbito, el balance arroja una pérdida neta.

Si intentáramos hacer una lista de los resultados positivos que ha logrado la izquierda y que han arraigado en la mentalidad general, yo citaría los siguientes: la idea de *bienestar social*, con distintos matices, y a pesar de las enormes dificultades que crea en los balances de los Estados, se ha impuesto como uno de los requisitos esenciales de los países civilizados (¡pero no en Estados Unidos!); la enseñanza obligatoria es prácticamente universal en los países avanzados; la salvaguardia del trabajador y del trabajo, pese a ser objeto de polémica y a estar asediada de mil formas, también se considera un distintivo de civilización; la idea de derechos civiles está reconocida y se practica más o menos en todo Occidente.

No se trata de unos resultados de poca monta: es más, entre los elementos de la lista aparecen algunos de los rasgos que caracterizan al progreso en la época moderna, aunque algunos de esos

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, en *Obras completas*, tomo IV, Madrid, Taurus, 2005, p. 387. El capítulo se titula precisamente *La altura de los tiempos*, y es bien sabido que esa idea es una constante en la filosofía política de Ortega y Gasset.

¹⁵ G. Ruffolo, *Ilfishio... op. cit.*, p. 119 (cursiva en el original).

resultados se deban, propiamente, al efecto combinado de las izquierdas democráticas y del liberalismo.

Pero hagamos la prueba de pasar revista a las «cosas de izquierda» que no han logrado imponerse o que se han malogrado claramente. Alguien ha intentado poner en fila los objetivos a los que ha aspirado el socialismo a lo largo de su historia: «libertad, igualdad, comunidad, fraternidad, justicia social, sociedad sin clases, cooperación, progreso, paz, prosperidad, abundancia, felicidad»¹⁶. Si uno vuelve a leer esa retahíla con una mirada desengañada, encontramos elementos que parecen incluso conmovedores por su desmedida ambición o por su candor. Por ejemplo, ¿quién estaría todavía dispuesto a asociar a la idea de socialismo la idea de «felicidad»? No obstante, durante décadas, muchos han cultivado esa relación como algo real y vivo. ¿Quién cree todavía de verdad en la posibilidad de crear una sociedad sin clases? ¿Quién cree que la condición socialista, en el supuesto de que en un momento dado fuera posible lograrla, sería duradera? Puede que las pretensiones fueran exageradas, que las ambiciones se hubieran forzado hasta el límite de los sueños; tal vez se estaba chocando con unos intereses demasiado delicados, o se estaba tocando algún nervio profundo, peligroso y susceptible, de la naturaleza humana. Puede que la reacción de renuncia se desencadenara por esa «desmesura» que habían manifestado las expectativas del socialismo.

Para ver qué metas *no* se han alcanzado es conveniente atenerse a cosas más concretas. He aquí algunas de ellas: no se ha producido una elevación estable del nivel medio de instrucción y de cultura, ni el desarrollo pleno de la ciencia y la investigación, ni la revalorización de las energías creativas de los intelectuales y los artistas, ni la difusión generalizada de una mentalidad mínimamente racional y laica, ni la creación de una conciencia cívica solidaria y de un espíritu de paz colectivo; ni tampoco ha tenido éxito, salvo de forma fragmentaria, la acción de lucha contra la pobreza y contra la explotación de los trabajadores, ni la armonización de las diferencias sociales, ni la plena paridad entre hombre y mujer, ni la tendencia a ayudar a los más débiles con medidas de solidaridad y de redistribución de la riqueza, ni la actitud de respeto al medio ambiente y a la naturaleza, ni la creación de nuevas formas de producción y la reducción del impacto medioambiental de los procesos productivos; en todo el mundo, el sindicalismo, que nació como instrumento de defensa de los trabajadores, se convirtió rápidamente en un granítico «agregado» (por utilizar el término de Pareto), más interesado en perpetuarse a sí mismo que a defender los intereses de los más débiles...

No..., no..., no... A pesar de la enorme importancia de los factores enumerados en la lista de los resultados efectivamente logrados, el *cahier* de las propuestas que *no* se han llevado a la práctica es bastante más abultado, por no hablar obviamente del objetivo supremo que cultivaron las izquierdas en la edad de oro: la limitación del poder del capital y la creación del Hombre (y de la Mujer) Socialista. Esas son unas metas en las que ya nadie piensa seriamente (salvo algún grupo aislado de radicales o de fanáticos), ni siquiera en su acepción débil.

¿A qué se ha debido este espectacular fracaso, no solo de las políticas sino también de las ideas y de la cultura? Las respuestas son numerosas. El primer factor (y el más importante) es la obvia constatación de que los numerosos experimentos de la Izquierda en el Poder que se han materializado durante el siglo XX han asumido invariablemente una *forma comunista*, y por tanto, en un determinado momento de su parábola, han dejado ver su semblante de regímenes

¹⁶ R. N. Berki, *Socialism*, Londres, Dent, 1987, p. 9. Lo encuentro citado en A. Giddens, *Beyond Left... op. cit.*, p. 52.

miserables, opresores y criminales. La historia de Europa y de otras partes del mundo está todavía manchada con un charco de sangre sobre el que no dejan de acumularse nuevos y aterradores documentos. Esa imponente masa de datos cuenta una historia que se muestra perfectamente coherente de un extremo a otro del planeta (hasta la experiencia todavía en curso de Cuba), como si se tratase de un único grupo de torvos personajes que hubieran ido desplazándose de un lugar a otro del mundo, engañando a la gente por doquier, dando lugar a tragedias y dejando tras de sí una estela de sangre y destrucción. Esa historia constituye un *memento* indeleble de la imperfección de los regímenes de izquierdas que ha conocido la historia.

Para salir del apuro, y justificar esa cadena de catástrofes, algunos improvisan sutiles *distinciones* para separar las formas de comunismo «malas» de las «buenas».

Pero son recursos muy mediocres. De poco sirve puntualizar que en la versión del comunismo «a la soviética» el pueblo, pese a los enormes sufrimientos y a la miseria a la que tuvo que someterse durante décadas, en cualquier caso logró hacer brotar algunas mejoras en su situación, mientras que en la versión «a la camboyana» salieron perdiendo todos sin distinción; o recordar que la versión «a la yugoslava» por lo menos trajo consigo la paz étnica entre unos pueblos originalmente hostiles entre sí, o que la versión «a la china» dio lugar a la liberación de la servidumbre de la gleba, o que la versión «a la cubana» sigue garantizándole hoy en día a todos un salario mínimo y unos servicios esenciales.

Estas distinciones se caen por su propio peso. Inútil esfuerzo acrobático el de quienes sostienen que, si esos regímenes imponen encarcelamientos, penas de muerte y otras monstruosas restricciones de los derechos, es necesario resignarse: ¡algún precio habrá que pagar si se pretende asegurar al pueblo esta o aquella ventaja! En realidad, todas esas versiones de la Izquierda en el Poder (y otras) se basaban, y siguen basándose, en una medida variable pero en todo caso muy fuerte, en la delación, la represión y la cárcel, en los privilegios de la *nomenklatura*, en el miedo, en la muerte. No es casual que la gente huya de forma clandestina únicamente de los países comunistas, incluso corriendo el riesgo de jugarse la vida, y dejando a sus familiares y amigos en un grave riesgo de persecución. Los relatos de las cosas horribles que se veían y se padecían en los países comunistas y que justificaron la abjuración de tantas personas se hicieron tan numerosos que constituyeron, durante el siglo xx, un abultado género literario. Hay más de un *Regreso de la URSS* que el de André Gide, más de un *Pasado de una ilusión* que el de Francois Furet¹⁷: desde los años cincuenta se fueron acumulando bibliotecas enteras para dar cuenta de la trágica desilusión de quienes habían creído en el comunismo como perspectiva de liberación y salvación. Pero uno no solo se sustrae físicamente a los regímenes de izquierdas. En un horizonte menos trágico, son numerosos los que abandonan la izquierda como posición política, recorriendo un trayecto que va en una única dirección: desde la izquierda hacia la derecha (incluso la extrema derecha). Un interesante ejemplo es que en la década de 2000, las filas de Forza Italia, el partido personal de Berlusconi, se vieron engrosadas —como ya he mencionado— por tráfugas del disuelto Partido Socialista, ¡e incluso por algún que otro militante exmaoísta! Nadie hizo el mínimo comentario: ni los acogedores ni los acogidos. Por el contrario, no suele encontrarse mucha gente que emigre siguiendo el camino inverso: desde la derecha hacia la izquierda¹⁸.

¹⁷ Cfr. F. Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au xx siècle*, Paris, Laffont/Calman Lévy, 1995 [*El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*. Fondo de Cultura Económica, 1995]. Pese a tratarse de una obra torrencial e interminable, como otras de Furet, el libro abunda en perspicaces análisis históricos y en agudas valoraciones.

¹⁸ En cualquier caso, aunque existiera un perfil de ese tipo, resultaría mucho menos atractivo para los medios de comunicación y para el público.

La huida de la izquierda puede servir también como solución concreta al problema de ganarse la vida. Como es bien sabido, ser excomunista puede convertirse en una auténtica profesión, que en algunos países¹⁹ consigue granjearle al interesado un éxito mediático y satisfacciones económicas. ¿Qué puede resultar más fascinante que oír contar desde dentro las crueldades y los excesos de un sistema que los demás contemplaban con esperanza? ¿Qué puede resultar más edificante que ver a alguien que, después de un largo error, se volvió sabio y descubrió la libertad? ¿Qué puede ser más intrigante que asumir el tono penoso y postrado de alguien que ha afrontado con sufrimiento las tempestades ideológicas del siglo XX y ha conseguido salir airoso?

Pescando entre semejantes hechos objetivos, cualquier enemigo de la izquierda lo tiene muy fácil a la hora de encontrar motivos para acusar a sus oponentes no solo de ser «de izquierdas» sino justamente de ser «comunistas», y por consiguiente de tener como objetivos reales «la miseria, el terror y la muerte». No es casualidad que una de las formas despectivas que tiene la oposición reaccionaria de calificar a la izquierda es precisamente esa: «comunistas». La palabra da miedo: ni siquiera los excomunistas quieren que se les llame de ese modo, un modo que únicamente abanderan con orgullo las alas radicales. No pocas victorias electorales de la derecha se deben más a un recurrente «miedo al comunismo» y a sus posibles nuevas versiones que a una adhesión real a sus programas. Por lo demás, con una documentación como la que se ha ido acumulando sobre las experiencias comunistas de la historia del siglo XX, ¿cómo podría censurarse ese «miedo»? A eso cabe añadir que la izquierda «razonable» no siempre ha conseguido aclarar que «la miseria, el terror y la muerte» no son en absoluto sus ideales, sino si acaso los resultados perversos logrados por unas camarillas de poder que nada tienen que ver con las esperanzas de la gente que se siente de izquierdas.

POR QUÉ HUYE LA GENTE

Otros factores, menos dramáticos pero no menos poderosos como móvil de desafección, han contribuido a aislar los «ideales de la izquierda» y a conferir a una buena parte de ellos un aspecto que hoy en día está fuera del tiempo.

Yo pondría en primer lugar las feroces rivalidades y las extravagantes ambiciones de las distintas «sectas»²⁰ de la izquierda, marxista y no marxista, que han desgarrado su historia a lo largo de todo su transcurso: la unidad, predicada y preconizada en todo momento, nunca se ha materializado de forma satisfactoria. En efecto, la izquierda se ha pasado una parte importante de su vida fraccionándose, escindiéndose y destruyéndose (incluso físicamente), derrochando como una máquina ineficiente una enorme cantidad de energía en forma de calor inútil. Las luchas entre leninistas y trotskistas en Rusia, después las de los anarquistas contra todos los demás en España durante la Guerra Civil, y tantas otras formas de lucha interna han quedado ya como tristes etapas de la historia moderna.

Después yo citaré la retórica hipócrita que ha cultivado la izquierda durante años a propósito de los países comunistas, a los que siempre se representaba como concentrados de virtud, de promesas, de cambios y de justicia; y las descaradas mentiras con las que los líderes políticos,

¹⁹ En esta cuestión, Italia está en primerísima fila, ya que son muy numerosos los excomunistas hijos de comunistas, o los revolucionarios del 68 y del 77 que han hecho fortuna tras su conversión, sobre todo en los oficios de tipo «verbal» e «ideológico»: en la política, en el periodismo, en las universidades. El mismo fenómeno se registra en Francia y en Alemania.

²⁰ Tomo prestadas estas expresiones de N. Cohén, *What is Left... op. cit.*, p. 92.

los militantes y los intelectuales cantaban sin recato las alabanzas de aquellos regímenes, sin conocerlos, o lo que es todavía peor, conociéndolos, para disimular sus fechorías y sus atrocidades. Es cierto, había una extraordinaria credulidad en aquellos posicionamientos. Pero también había un monstruoso componente de mala fe. Es asombroso, por ejemplo —como a reconocido Francois Furet— que la Unión Soviética «consiguiera presentarse a los intelectuales occidentales o a la opinión pública internacional como un episodio familiar cuando por el contrario era extravagante; o incluso ejemplar, cuando por el contrario era atroz». Por desgracia, esta mala tendencia no se ha extinguido a principios del siglo XXI; todavía puede comprobarse su buena salud a propósito de Cuba y de otros países que pretenden ser de izquierdas, como la Venezuela de Chávez.

Otro factor es la vergonzosa retahíla de *mea culpa* tardíos con que los dirigentes comunistas, excomunistas o poscomunistas siguen admitiendo en media Europa, ya en la vejez y con medio siglo de retraso —y mejor aún si están instalados en algún sillón desde donde ejercen el mando o interpretan el papel de gurús— que se equivocaron al afiliarse al comunismo, como si la enormidad de aquel «error» no se hubiera denunciado y descrito desde el principio por parte de testigos y analistas de todas las tendencias.

Y hay más: mucha gente de izquierdas ha cultivado durante décadas la peculiar convicción de que ellos constituían una vanguardia a la que la historia había asignado una misión especial de regeneración: fundar un nuevo orden ético, instaurar un firme control moral sobre todas las pasiones malignas, mirar al futuro con plena esperanza, imaginar un progreso sin límites, curar el mundo. La finalidad de esa misión sería someter la agresividad humana, logrando así una especie de felicidad pacífica en la Tierra: felicidad sin violencia, sin *homo homini lupus*, sin guerras ni delitos²¹. El renacer (desde los albores, las metáforas del «renacer» proliferan hasta la náusea en la propaganda socialista) iba a involucrar a todas las dimensiones de lo humano, incluyendo las pasiones y los sentimientos: ¡nada de agresividad, nada de egoísmo, nada de vilezas, nada de bajezas! Y a continuación la sociedad socialista se iba a extender por todo el mundo, incluso... ¡a los países que no lo deseaban, incluso a la fuerza!

Las cosas ocurrieron de una forma dramáticamente distinta. No era difícil de prever. La «sociedad socialista» resultó ser un mito descarado o una impostura indecente, y en su lugar se instalaron por doquier camarillas nepotistas y clientelares, grupúsculos de poder y repugnantes *nomenklaturas*. La agresividad, en vez de desvanecerse como niebla al sol del porvenir, se utilizó sin recato: primero contra los adversarios políticos, después, en el propio seno del bando de los «mejores», contra los adversarios disfrazados u ocultos, contra los «compañeros que están en el error», los «traidores», los «sectarios», y por último se disparó a discreción en otras múltiples direcciones. La difusión forzosa del socialismo —al igual que la difusión forzosa de la democracia practicada por Peorge W. Bush y sus acólitos— lo único que ha producido hasta ahora son muerte, tragedias y miseria.

²¹ Permítaseme citar un episodio personal. Una amiga mía de mi generación, hija de un importante parlamentario y dirigente del PCI que se dio a conocer tras la I Guerra Mundial, me contó que, en la década de los sesenta, ella quería estudiar la carrera de Derecho. Su padre la disuadió de ello, y casi se lo impidió. Explicación: en la sociedad socialista a la que indefectiblemente habría dado lugar la revolución (¡y eran los años sesenta!), no iba a haber necesidad de jueces ni de abogados, porque la moral socialista habría erradicado la delincuencia. Por consiguiente, al estudiar jurisprudencia, mi amiga corría el riesgo, según su padre, ¡de quedarse sin trabajo!

¡Conque poner freno a la agresividad, conque virtud y paz socialista!

La antigua pretensión de que ellos eran diferentes —una ingenuidad que hoy en día nos asombra y nos ofende, por no decir que se trataba solo de pura hipocresía— se disolvió penosamente. Sin embargo, ha dejado aquí y allá, como rastro postumo (por ejemplo en Italia, donde el fenómeno fue tan evidente que justificó que se realizaran estudios ex profeso)²² la irritante actitud de «superioridad» que subsiste en una parte de la izquierda, que en algunos casos sigue convencida de que es una formación distinta del resto del mundo, la vanguardia de un avance imparable.

Por último, no podemos olvidar que desde sus comienzos la izquierda (sobre todo la «radical») ha atraído a personas que no tienen nada que ver con sus metas, sino que más bien se siente «atraída por todo aquello que resulta paradójico y revolucionario», por un «vago deseo de unidad y de fraternidad universal»: en resumidas cuentas, «socialistas de peluquería»²³. Es posible que la izquierda como tal no tenga una responsabilidad directa en ello, pero produce un curioso efecto ver, en una misma formación o manifestación política, uno al lado del otro, a un empresario millonario y a un campesino, a un director de cine aristocrático y a un minero, a un abogado sinvergüenza y a un docente. Uno de los dos, cabe suponerlo actúa de mala fe o se ha equivocado de dirección. Por otra parte, es innegable que varias experiencias «de izquierdas», incluso dramáticas y sangrientas (como la soviética y la china), ejercieron «una poderosa fuerza de atracción sobre las imaginaciones, independientemente de la realidad del régimen»²⁴.

Junto a los móviles de la desafección cabe recordar algunos efectos chocantes que ha producido la cultura de izquierdas, a menudo sin darse cuenta. Los primeros son la doctrina y la práctica de lo políticamente correcto, que ha alcanzado cotas de exageración tales que lo han convertido en una nueva e insoportable forma de comicidad²⁵. Se ha distorsionado y forzado el lenguaje corriente, a fin de dejar espacio a denominaciones que, con la pretensión de no ofender a nadie, han irritado profundamente el sentido común. Además cabe recordar la tendencia a asumir posiciones de un garantismo extremo en los asuntos judiciales, que tiende a proteger los derechos del investigado (o del imputado) en medida mucho mayor que los de la víctima. Esa postura—que la izquierda comparte con los católicos— ha debilitado la

²² Véase por ejemplo, L. Ricolfi, *Perché siamo antipatici. La sinistra e il complesso dei migliori* [¿Por qué somos antipáticos? La izquierda y el complejo de los mejores], Milán, Longanesi, 2005.

²³ Las palabras citadas son de Georg Simmel, que las escribía en 1902 (en un ensayo publicado —al parecer— solo en inglés: «Tendencies in German Life and Thought since 1870» [Tendencias en la vida y el pensamiento alemanes desde 1870] en *International Monthly*, 5, 1902, pp. 93-111 y 166-184; lo he encontrado en D. Frisby, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamín*, Cambridge, The MIT Press, 1986 [Fragmentos de la modernidad, Madrid, Machado Distribución, 1992]. Simmel aludía claramente al fenómeno de la «izquierda radical-chic» (más eficaz en francés: *gauche caviar*), gente que es de izquierdas pero que no vive de una forma acorde con ello —uno de los argumentos clásicos que utilizan los enemigos de la izquierda para ridiculizarla—. La correspondencia entre la descripción de Simmel y lo que ocurre hoy en día demuestra que los «socialistas de peluquería» no son un fenómeno sociológico esporádico sino una de las formas históricas de la izquierda.

²⁴ F. Furet, *Lepassé...* op. cit, p. 141.

²⁵ Por lo que se refiere a los despropósitos de lo políticamente correcto en Estados Unidos, véase por ejemplo R. Hughes, *The Culture of Complaint. The Fraying of America*, Nueva York, Warner Books, 1994 [La cultura de la queja: trifulcas norteamericanas, Barcelona, Anagrama, 1995].

concepción general de la pena casi hasta extinguirla²⁶: la izquierda no castiga, perdona; no reprime, sanciona; no excluye, encauza. Al alcalde de una gran ciudad italiana se le escapó una declaración que expresa la insatisfacción —incluso de una persona de izquierdas como él— hacia esa actitud de defensa del culpable: «[El centro izquierda] no ha comprendido que no es de derechas apresar a un ladrón que le roba el bolso de un tirón a una viejecita y mandarlo a la cárcel. ¿Será de izquierdas, o no, defender los derechos de la viejecita?»²⁷. En efecto, en muchos países (entre los que destaca Italia) se considera de derechas a quienes sostienen que la delincuencia —pequeña, mediana y grande— supone una alarma para los ciudadanos, y que hay que castigar sin clemencia los delitos.

A estos móviles de desafección y despecho se suma la insuperable cortedad intelectual y de ideas de los grupos dirigentes, tal y como se observa en toda Europa, sobre todo en las últimas generaciones. Los líderes de la izquierda europea no tienen grandes proyectos, ni tienen análisis, ni tienen soluciones, ni tampoco —como se dice desde hace algún tiempo en Italia— «ofrecen respuestas». Y, en efecto, los líderes de izquierdas no han producido ni siquiera una idea sólida desde la época del Estado del bienestar, ¡y de aquello hace nada menos que casi setenta años! Por ello, esos líderes también carecen de autoridad, si queremos atenernos a la definición de Kijéve: el jefe tiene autoridad porque «tiene datos sobre el futuro, concibe planes y proyectos», mientras que los demás «ven solo los datos inmediatos, las necesidades del día, en suma, son cortos de vista». Examinando a la luz de esta definición el perfil de los líderes recientes de la izquierda europea, resulta difícil señalar a alguno que disponga realmente de «datos sobre el futuro, planes y proyectos», y se entiende fácilmente por qué la autoridad de los actuales dirigentes es tan modesta. Se invirtió mucho en Tony Blair en el momento de su llegada al poder, pero su modelo no fue emulado de forma eficaz por nadie en Europa, y acabó por disolverse.

La mediocre valía intelectual de esas personas, la falta de amplitud de su imaginación, las han hecho incapaces de elaborar modelos serios, análisis y previsiones, ineptas a la hora de prever, y menos aún de afrontar determinados riesgos catastróficos, y casi ciegas ante los momentos cruciales de nuestra época²⁸. En efecto, observándola con detalle, produce escalofríos la lista de las encrucijadas históricas que han pasado por alto o no han visto las últimas generaciones de dirigentes de izquierdas, las citas decisivas con la historia a las que no han acudido: la integración europea (a la que se oponían muchos de ellos, ignorando que durante la II Guerra Mundial, quienes lanzaron la idea, con genial clarividencia, fueron justamente personas de izquierdas)²⁹, la unificación de Alemania y la caída de los comunismos centro-orientales, la explosión del factor étnico en la política, la avalancha de inmigración clandestina masiva en toda Europa, el fundamentalismo, el islamismo radical y

²⁶ He analizado este móvil en mi libro *Il paese del pressappoco* [El país del más o menos], Milán, Garzanti, 2005.

²⁷ Cito el *Corriere della Sera* del 11 de mayo de 2007.

²⁸ Si bien los dirigentes de la izquierda en sus distintas articulaciones tienen una irrefrenable vocación de escribir libros que no son solo memorias políticas (es algo que ocurre en Italia, en Francia, en España, en Alemania y en otros países), no me parece que en los últimos diez o quince años hayan producido ni una sola obra digna de mención, y menos aún que hayan sugerido una sola solución a cualquier tipo de problema político, social y económico de gran transcendencia.

²⁹ Me refiero al *Manifesto per un'Europa Libera e Unita* [Manifiesto por una Europa libre y unida] (1941), más conocido como el *Manifiesto de Vento-teñe*, de Altiero Spinelli, Ernesto Rossi, Eugenio Colorni y Ursula Hirschmann (hay una reedición de Mondadori, Milán, 2006), poco conocido fuera de su país, pero esencial como prefiguración posbélica de la Europa unida.

su terrorismo asociado, la catástrofe ecológica y demográfica, la revolución digital, la globalización, la posición de Europa en el mundo, el despertar de China y de India, las modas culturales de los jóvenes y la transformación de sus valores políticos, la violencia urbana y los nuevos procesos sociales, la crisis de la enseñanza y de la educación y, lo más importante de todo, el rapaz y cruel capitalismo global.

Algunos de estos fenómenos, que actualmente dominan la escena mundial y afectan directamente a nuestra vida individual, ni siquiera fueron percibidos, debido a una especie de tiranía del corto plazo a la que han logrado sustraerse muy pocos representantes de la izquierda.

A un nivel más estratégico, nadie se dio cuenta de que la modernidad se anunciaba con unos rasgos poco amistosos: era un agregado tumultuoso y preocupante de amenazas, de peligros, de nuevas y dramáticas inseguridades —mejor dicho, de «inseguridades que nos hemos fabricado nosotros mismos»³⁰: la catástrofe ecológica, el problema del agua, las migraciones clandestinas, las grandes mafias, las drogas, las guerras regionales— que poco a poco iban minando el «mundo de la segundad» que había dado muestras de querer constituirse tras la II Guerra Mundial. Por añadidura, la izquierda ni siquiera ha entendido que en el análisis y en la lucha contra las inseguridades planetarias habría podido encontrar una de sus misiones más prometedoras.

A esto cabe añadir que, en la época moderna, las izquierdas de diferentes denominaciones han manifestado una incorregible atracción hacia distintos tipos de causas perdidas, dudosas o francamente incalificables. Sigue siendo un misterio para muchos (entre los que se cuenta el autor de este libro) lo que puede haber específicamente «de izquierdas» en la causa palestina, y en qué sentido la izquierda se siente obligada a invertir políticamente en dicha causa. Si de lo que se trata es de sostener una causa planetaria, en el escenario mundial hay muchas otras más cercanas a los ideales de izquierdas, por ejemplo las de los pueblos andinos o la de los indios de Estados Unidos. Entre otras cosas, los valores típicos del islamismo (incluso del denominado islamismo moderado) son exactamente lo contrario de lo que la izquierda debería sostener de forma innata: libertad de pensamiento y de expresión, educación crítica, laicismo, paridad entre sexos, derechos políticos y civiles, separación de poderes, desarrollo económico³¹. La ilustración más lampante de esta propensión nos la ofrece la permanente simpatía por la causa palestina, que posteriormente se ha trasladado a la causa árabe *in toto*, y que en algunos casos, mediante una transición que no carece de coherencia, se ha transformado en una velada benevolencia hacia el islamismo radical³². La otra cara de la moneda, también ella sorprendente, es el obstruccionismo respecto al problema judío, que en algunos casos adopta tintes casi antisemitas³³.

Por lo demás, la lista de las simpatías «peligrosas» e irritantes que la izquierda ha cultivado tercamente a lo largo de la historia es larga y esclarecedora. Le gustaban, y siguen gustándole, algunos regímenes dictatoriales, sobre todo si contienen cierta dosis de populismo y de antiamericanismo, y si tienen un barniz de autoproclamado socialismo (antiguamente Vietnam,

³⁰ Así he traducido la expresión *manufactured uncertainties* que emplea A. Giddens, *Beyond Left... op. dt.*, para calificar uno de los rasgos distintivos de la modernidad.

³¹ Estas observaciones se formulan detalladamente en el libro de Bernard Lewis, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002 [*¿Qué ha fallado?: el impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*, Madrid, Siglo XXI, 2002].

³² Algunos casos de simpatías peligrosas por parte de la izquierda se describen en N. Cohén, *What is Left... op. cit.*, pp. 110 y ss.

³³ Un episodio personal: una conocida mía de extrema izquierda, acérrima defensora de la causa palestina, a la que dedica su tiempo y sus energías, excluye *por principio* la posibilidad de leer los libros de Abraham Yehoshua (del que no obstante ha oído decir que es un gran escritor) porque es... ¡judío!

Libia y China, hoy Cuba, Venezuela...), y otros. La izquierda ha practicado una actitud de amplia generosidad hacia los terroristas y exterroristas: poco a poco va consintiéndolos, justificándolos, aproximándose a ellos con peligrosas formas de contigüidad y garantismo, protegiéndolos y por último adoptándolos y en algunos casos llevándolos incluso al Parlamento³⁴. Por ese motivo, con algunos de sus sectores, la izquierda ha sido realmente una Mala Maestra para varias generaciones de jóvenes, que se acostumbraron a considerar que cierto grado de ilegalidad o de desprecio hacia las leyes era de izquierdas.

No obstante, en lo más alto de esta lista de desatenciones y errores imperdonables hay que colocar la falta de un análisis de la muerte y transfiguración del capitalismo. Este tema debería haber sido una de las preocupaciones constantes para cualquier tipo de izquierda, y sin embargo parece que ha escapado durante décadas a su atención. En efecto, desde el momento en que el capitalismo se volvía global y se centraba en el consumo, con un quiebro silencioso modificaba de raíz sus métodos, sus objetivos y sus representaciones sin que nadie de la izquierda se diera cuenta de ello³⁵. La tremenda crisis financiera de 2008 lanzó una señal de alarma tardía, que obviamente sorprendió a la izquierda sin ningún tipo de soluciones. (Más adelante volveré sobre esta cuestión). El conjunto de todos esos hechos ha producido una desorientación general, tanto entre las personas que se sienten de izquierdas como entre las que, aun no militando en ella, están dispuestas a sostenerla.

El resultado final ha sido el debilitamiento radical de la izquierda en el mundo. El proceso se ha desarrollado en dos fases. Primera fase: durante el tiempo transcurrido entre los «acontecimientos de Hungría» y la caída del Muro de Berlín se produjeron primero el ocaso y después la virtual extinción de la versión *comunista* del socialismo. Hoy en día son muy pocas las personas que se proclaman francamente comunistas. Los regímenes manifiestamente comunistas sobreviven únicamente en países que la mayor parte de Occidente considera escenarios de trágicas y odiosas operetas: Corea del Norte, Bielorrusia, Kazajstán. Incluso Cuba, a la que durante décadas se dedicó la emotiva admiración del ala radical de la izquierda, ya no practica una política comunista, está aligerando muchos de sus conceptos, se ha liberado de la tutela de Rusia y avanza como puede hacia la economía de mercado, si no directamente hacia los derechos y libertades civiles. China, en el caso de que alguien quiera seguir considerándola un país de izquierdas, sigue una línea análoga, con concesiones más sustanciales al mercado y a los beneficios y poniendo en práctica un modelo totalmente nuevo, donde el derecho de propiedad se concilia perfectamente con la falta de derechos políticos.

Segunda fase: el capitalismo, al volverse global y centrarse en el consumo, también ha producido sin estrépito la disgregación del segundo componente fundamental de la izquierda, la *socialista* reformista, al mostrar que todavía no es posible colocar al Estado en el lugar del mercado como regulador de la economía, de la propiedad y de la producción.

Entre las dos fases hay un gradiente: la experiencia comunista ha desacreditado los argumentos generales de la izquierda, debilitándolos de raíz (sobre todo a los ojos de los «demás», de la gente que contempla la izquierda desde fuera); la modernidad ha completado la tarea, asestando fuertes (también por lo inesperado) empujones a la idea socialista.

³⁴ Algunos han sugerido (como N. Cohén, *What is Left... op. cit.*, pp. 114 y ss.) que el rasgo unificador de esas actitudes es el antiamericanismo, uno de los aglutinantes históricos de la izquierda.

³⁵ No me refiero obviamente a los análisis económicos de la metamorfosis del capitalismo, que han sido numerosos e importantes, sino a los de sus aspectos y sus efectos políticos.

Por estos motivos, hoy en día el contenedor que denominamos «izquierda» está casi vacío y muy maltrecho. El compartimento comunista se ha colapsado sobre sí mismo en la mayor parte del mundo; el socialista está vaciándose rápidamente, como lo demuestra la tendencia de las elecciones políticas en gran parte de Europa durante las décadas del cambio de milenio; el moderado simplemente va perdiendo sentido, a medida que se ve sustituido por otras formas de centrismo, no necesariamente de izquierdas. Actualmente, en lo que queda de ese contenedor, nadie sabe ya qué poner de forma plausible.

PUEDE QUE EL SOCIALISMO SE HAYA ACABADO, PERO LA IZQUIERDA NO

Sin embargo, el final (o la crisis fatal) del socialismo como paradigma doctrinal histórico no ha extinguido los ideales de izquierdas: *puede que el socialismo se haya acabado, pero la izquierda no*. Entre mucha gente sigue viva la idea de que se puede conseguir combinar un grado limitado de desigualdad con bienestar, solidaridad, instrucción y libertad, es decir a traducir razonablemente las metas del socialismo a una versión moderna. La esperanza de que sea posible lograrlo sigue sosteniendo la iniciativa de un gran número de personas. El núcleo de las pasiones socialistas, aunque se vea conculcado tan a menudo, resucita una y otra vez, aunque ya no encuentre un objeto en el que encarnarse de verdad.

Por ello, durante las últimas décadas se ha desarrollado una intensa discusión a propósito del material con el que rellenar el contenedor. Se han hecho muchos intentos —audaces, insistentes, y también creativos— de idear nuevas misiones para la Izquierda del siglo XXI, de encontrar nuevas salidas a las energías de tanta gente, apuntando a unas metas que mantengan y reinterpreten, adaptándolo a los tiempos, el patrimonio del pasado. Las referencias culturales han cambiado: Marx ha ido desapareciendo gradualmente, las alusiones a la tradición liberal se han hecho más frecuentes, y más que de nacionalización ahora se habla de liberalización. Han aparecido como hongos libros con títulos como «Después del Socialismo», «Más allá de la izquierda», «Más allá de la derecha y la izquierda».

No obstante, a pesar de tantos esfuerzos, no me parece que esa reflexión haya producido resultados sólidos y compartidos, ni que se haya reavivado (a excepción de contados casos) merced a esa vitalidad imaginativa de la que siempre ha presumido la *intelligentsia* de izquierdas. Por ejemplo, algunos han sugerido que en esta época moderna la izquierda debería concentrarse en los «derechos»: derechos civiles, de las minorías, de las mujeres, de los homosexuales, de los inmigrantes, de los animales, de los trabajadores precarios, de los detenidos, etcétera. En cambio, otros consideran que el eje del futuro debe ser la solidaridad (destacando la vocación intrínsecamente sacrificial del movimiento, sobre lo que volveré más adelante): ayuda a los pobres y a los necesitados, dondequiera que estén, en la patria o en el mundo, y, en las formas radicales de izquierda, puertas abiertas de par en par a los inmigrantes, gratuidad completa de los servicios y de las asistencias, limitación de los aparatos represivos, apoyo económico y político para todos.

Todos estos enfoques son endebles, y sobre todo genéricos, por un motivo fundamental e ineludible: no tienen nada que sea específicamente de izquierdas, dado que cualquiera (o casi) podría asumirlos como propios. La propuesta de concentrarse en los derechos —una categoría muy heterogénea— tiene pinta de ser el corolario de un cuerpo doctrinal que no se ve, y no el núcleo de una postura orgánica. Además, tiene algo de filantrópico y de condescendiente hacia

los «demás», lo que no concuerda con la tradición de izquierdas: esta debería saber perfectamente que «los demás somos nosotros», cada uno de nosotros, no menos que los «diferentes», los marginados y los «discriminados». Por último, antes de adoptar posiciones «endebles» de ese tipo, y para hacer que resulten convincentes una vez que las adopte, la izquierda debería tener el valor de llevar a cabo dos operaciones cuya dificultad raya con el contorsionismo: desembarazarse de ese aire punitivo y de esos tonos irritantes y gratuitamente provocadores que a menudo han tenido sus posturas hacia los intereses de los demás (incluso cuando son legítimos), y librarse de la inveterada actitud de contestación *a priori* hacia las estructuras institucionales y sus poderes concomitantes. En otras palabras, la izquierda debería convencer a los demás de que su papel en la modernidad no es crear fracturas ni resentimientos, sino construir sobre otras bases y con otros métodos.

Otros han sostenido que hoy la izquierda debería dedicarse al «realismo utópico»³⁶, un marco donde se recogen todo tipo de causas, como la lucha contra la pobreza, el intento de paliar la degradación medioambiental, la contestación de los poderes arbitrarios y la lucha contra la violencia y la fuerza en la vida social. Pero también estos objetivos me parecen endebles³⁷, porque no conservan nada de la tradición democrática de la izquierda y, sobre todo, tampoco evocan temas fundamentales como las desigualdades sociales y el papel del capital.

MORIR Y TRANSFIGURARSE

Así pues, por el momento, dado que los objetivos alcanzados son mucho menos numerosos que los fallidos, y dado que estos últimos constituían un cuerpo de aspiraciones por el que se había luchado durante casi un siglo, tenemos suficientes motivos para pensar que la izquierda, a comienzos del siglo XXI, y tras más de cien años de esfuerzos, está a punto de declararse en bancarrota y de convertirse en otra cosa.

La propia izquierda debe de haber notado las grietas en el muro, y advertido los crujidos que anunciaban el derrumbe. Debe de haber entendido que hoy en día su misión ya no puede ser la de afirmar de forma estable, permanente e institucional sus «ideales» históricos, sino como mucho la de gobernar en este o aquel país durante periodos más o menos prolongados. Quiero decir *gobernaren* un sentido limitado y técnico: en resumidas cuentas, a manejar las palancas del poder político (formando mayorías parlamentarias y tomando decisiones individuales o conjuntos de decisiones: nunca reformas de gran calado, nunca proyectos de conjunto) pero sin empapar con sus ideales las conciencias y las mentalidades.

Como efecto de la bancarrota anunciada, tras la caída del Muro de Berlín, en distintas partes de Europa la izquierda se ha visto obligada a aligerar sus aspiraciones y a modificar sus ambiciones. En esta metamorfosis a menudo ha acabado adoptando incluso una *allure* neoliberal, sin darse cuenta de que eso va totalmente en contra de sus presupuestos. Dicho pronto y mal, lo que la izquierda está haciendo en Europa a comienzos del siglo XXI es *morir* y

³⁶ La propuesta es de A. Giddens, *Beyond Left...* op. cit., pp. 246 y ss.

³⁷ Por lo demás, el propio Giddens los considera propios de una actitud que está «más allá de la izquierda y la derecha», es decir, en un espacio donde en principio no cabe excluir nada.

transfigurarse. Sus ambiciones históricas fundamentales han sido desmanteladas, arrinconadas o edulcoradas; el espíritu de *fusión* con una orientación que tenga un aire y una historia menos inquietantes se aventura hacia cumbres siempre nuevas. «¡D'Alema, di algo de izquierdas»: el legendario g-agque el protagonista de *Abril*, la película de Nanni Moretti (1998), dirige a Massimo D'Alema, que aparece en televisión realizando endebles discursos electorales, es una fulminante síntesis de la tarea de adulteración del patrimonio ideal a la que parece dedicarse una buena parte de la izquierda desde hace años.

Eso es válido prácticamente para todas las metas principales cultivadas por la gente de izquierdas. He aquí algunos ejemplos. Una vez abandonada la idea de una revolución, poco a poco la izquierda ha prescindido totalmente incluso del móvil mesiánico inicial, que la llevaba a preconizar que el Mundo y el Hombre Nuevos eran algo inminente, y a preparar el terreno para tal acontecimiento. Se olvidó el «ya y todavía no» que una parte notable de la izquierda (sobre todo la comunista) había cultivado durante décadas. Todos estaban seguros de que la llegada de lo nuevo iba a producirse en *este* mundo y, aunque no se supiese cuándo, de todas formas la tensión interior debía mantenerse intacta durante la espera.

Se eliminaron o se atenuaron drásticamente las metas más comprometidas y características, tal vez porque se intuía que su precio iba a ser en víctimas o en derramamiento de sangre, o en peligrosos motines; la sociedad sin clases, el espíritu integral de comunidad, la lucha contra la explotación entre los hombres, la supresión de la propiedad privada, la nacionalización de los medios de producción... Igualmente se abandonó la ambición de crear una nueva moral donde — como ya he mencionado — se extirparían o se meterían en cintura las pasiones malignas, se dominaría la agresividad, y se alcanzarían la felicidad individual y la satisfacción colectiva, en una completa libertad.

Eso por no hablar de la lucha de clases, capital preocupación histórica de los movimientos democráticos de todo el mundo, desde siempre: tanto el concepto como el término en sí han desaparecido del lenguaje de la izquierda. Todos los movimientos de izquierdas, incluidos los radicales, han borrado esa voz de su diccionario, y ahora apelan más bien a la fusión de las clases que a la separación y a la lucha. El «odio de clase» ha dejado de ser actual, es más, la gente duda a la hora de mencionar la expresión, porque no queda fino, y podría asustar a alguien. Al igual que la lucha de clases ha desaparecido de la agenda de las izquierdas de toda Europa, también se ha debilitado su homólogo posrevolucionario, es decir el tema de la lucha contra la pobreza.

También se ha prescindido de la concepción «progresista» de la historia, es decir, de la idea de que la historia tiene una dirección, y si uno la sigue, a pesar de todas las contrariedades y las involuciones, es posible remediar todo lo que está torcido, se pueden alcanzar las metas, y fomentarse los derechos hasta su plenitud.

Se ha borrado la esperanza de dar forma a la vida social de base, en suma a la vida cotidiana, que durante un siglo llevó a la izquierda a crear y a mantener activas una miríada de estructuras organizativas (como las agrupaciones de partido), de formas de animación, de «escuelas», «institutos» y «actividades culturales», concebidas para estimular la socialización de los jóvenes, favorecer el estudio y la cultura político-económica, mantener alta la moral, alimentar la confianza en el futuro, es decir, en la victoria de la idea socialista³⁸. ¿Qué queda de todo aquel aparato? En Italia sobreviven únicamente —retazos de un mundo desaparecido— las penosas,

³⁸ Me parece que Ruffolo comparte este análisis: «Los partidos socialistas han acabado [...] por debilitar su presencia animadora y organizativa en la sociedad, reclusándose cada vez más en una praxis política reduccionista, debilitando su mensaje y asimilando su imagen y su comportamiento práctico a los de los partidos de origen burgués y moderado, no ya conservadores en sentido estricto, sino más bien entusiastas defensores del *crecimiento*» (*Il fischio... op. cit.*, p. 143).

aburridas y repetitivas Fiestas de *L'Unitá*³⁹, que sirven para recaudar fondos para el partido, pero que en muchas localidades pequeñas no van mucho más allá de un poblado de chamizos donde se venden salchichas y cerveza. Mientras se clausuran o se reducen las agrupaciones territoriales de los partidos de izquierdas, ignoro si en toda Europa sigue existiendo un solo diario socialista.

Durante las últimas décadas, el vendaval de durísimas objeciones y reservas no ha amainado en ningún momento, y ha afectado a valores de todos los niveles, altos, medios y bajos: a la aspiración a la igualdad se ha objetado que limita la libre expansión de las prerrogativas personales; a la justicia, que al imponer a todo el mundo las mismas reglas, suaviza las diferencias más allá de lo debido; a la equidad fiscal, que quita a los ricos y desincentiva el consumo; a la atención por las clases pobres, que perturba la ambición de pertenecer a las clases superiores, etcétera, etcétera. Incluso se han vuelto en contra de la legalidad, observando (desde la izquierda) que impide la satisfacción de los deseos y la libre expresión de los derechos.

Así, una vez desmanteladas todas esas aspiraciones, esas instituciones y esos propósitos, la izquierda a menudo «se ha deslizado hacia un pragmatismo político carente de principios, de valores, de motivaciones éticas [...], hacia ese desierto cultural y moral que es la "política pura"». En la práctica, se ha dedicado a la *politique politicienne*, a los tejemanejes, a los nombramientos, a las poltronas, a las licitaciones, a la gestión de cooperativas, de festivales, de sociedades municipales, al desesperado esfuerzo de perpetuarse y persistir. Sus principios se han ido haciendo cada vez más *light*: genéricos, acomodaticios, listos para todo tipo de conciliaciones y en absoluto exclusivos respecto a las demás posturas.

Quienes comparten esas reservas acaban concluyendo que las metas de izquierdas (no solo las de tipo comunista) son «un fenómeno de países en vías de desarrollo», o bien «el método predilecto de la modernización tardía», como ha dicho Dahrendorf a propósito de los modelos comunistas⁴⁰. Alguien ha observado que la izquierda se echa de menos cuando no está en el poder, se deplora cuando está. En ese momento se piensa que, cuando la modernización entre en su fase de madurez, habrá que poner al día esa lista de metas para que sea más acorde con los tiempos.

¿Qué ha sucedido? Mi interpretación es la siguiente: si el peso de la izquierda se ha debilitado, ello no se debe únicamente a las insuficiencias objetivas de los grupos dirigentes, ni a las dificultades creadas aquí y allá por leyes electorales poco eficaces. Se debe a una razón de una curvatura histórica más amplia y potente, contra la cual resulta difícil luchar (aunque por lo menos sí se podía aplicar un esfuerzo de imaginación sociológica para prever su aparición y gobernar su evolución). Con la llegada de la modernidad globalizada y consumista, los «ideales de la izquierda» —los que verdaderamente la distinguen de la derecha⁴¹— ya no parecen estar *a la altura de los tiempos*. En una época derrochadora, consumista y liberal hasta el extremo como

³⁹ Festivales tradicionalmente organizados en numerosas localidades italianas por el PCI, y posteriormente por las formaciones políticas sucesoras de esas siglas. *L'Unitá*, periódico fundado en 1924 por A. Gramsci, fue el diario oficial del partido hasta 1991. (*N. del T.*)

⁴⁰ Cito de R. Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe. In a letter intended to have been sent to a gentleman in Warsaw*, Londres, Chatto & Windus, 1990, pp. 40 y 41 [*Reflexiones sobre la revolución en Europa*, Barcelona, Salamandra, 1991].

⁴¹ Puede encontrarse una discusión sobre los criterios para distinguir entre derecha e izquierda, con referencias bibliográficas actualizadas a la época de su publicación en n. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli, 1994, pp. 53 y ss. [*Derecha e izquierda*, Madrid, Taurus, 1998]. Véase más recientemente el importante trabajo de Marco Revelli, *Sinistra Destra. L'identità smarrita [Izquierda derecha. La identidad perdida]*, Bari-Roma, Laterza, 2007, que reelabora análisis anteriores del mismo autor. En el último capítulo de este libro retomo la cuestión de esa distinción.

la nuestra, dichos ideales tienen un aspecto intrínsecamente restrictivo, trasnochado y deprimente.

Destacándose contra el fondo se entrevén algunos cambios planetarios que entretanto han desplazado de forma destacada el foco de la atención política. Han aparecido en escena nuevos conflictos explosivos —étnicos, políticos, religiosos y medioambientales— y el conflicto de clases parece haberse reducido a muy poco: es decir, un fenómeno que afecta tan solo a Latinoamérica y a unas pocas zonas más, casi un problema regional. Y en verdad, ni siquiera los marginados de Europa (sobre todo los inmigrantes) parecen ser especialmente sensibles a este tema en sus ocasionales reivindicaciones: lo que quieren es conseguir el derecho de voto, empezar a administrar, no destruir a la clase dominante, sino entrar rápidamente a formar parte de ella, aunque sea quedándose en sus márgenes, es decir, accediendo ellos también al proceso de consumo opulento.

INSTANTÁNEA ITALIANA, CON ENSEÑANZAS PARA TODOS

El aligeramiento se ha manifestado de distintas formas. En el Reino Unido, por ejemplo, se propuso la receta de la «Tercera Vía»⁴²: una ocurrencia tranquilizadora, porque planteaba una línea (el «socialismo de mercado») que, aun teniendo en conjunto un aire «de izquierdas», evitaba azuzar el miedo generalizado al comunismo⁴³. Posteriormente los hechos se encargaron de mitigar aún más esa postura: la materialización concreta que tuvo en la Doctrina Blair acabó convirtiéndola en otra cosa distinta, en una «izquierda que mira a la derecha»⁴⁴. Por lo demás, en el momento en que Blair dejó el cargo en 2007, el blairismo era una cosa muy distinta de como se presentaba en sus orígenes, cuando las izquierdas de toda Europa miraban a Inglaterra con simpatía y esperanza: la «izquierda que mira a la derecha» se había convertido en una mezcla indiferenciada, en el que estaban inextricablemente entrelazadas actitudes antitéticas (por ejemplo, el pacifismo laborista con la participación en la guerra de Estados Unidos en Irak); en suma, una postura «más allá de la izquierda y la derecha», es decir, depurada de cualquier ingrediente específicamente de izquierdas.

En este panorama de reposicionamientos, reformulaciones y presuntas «dificultades» (*travaglio* [«dificultad, sufrimiento del parto»]) es el término casi técnico que utiliza desde hace décadas la izquierda italiana cada vez que se dispone a arrumbar en el desván alguno de sus principios históricos), a Italia le ha correspondido una posición de cierto interés. Pese a no haber sido nunca un País Grande (siempre le ha caído en suerte, ay de ella, una Pequeña Historia)⁴⁵, de hecho tiene una indiscutible primacía reconocida universalmente: ha ofrecido al mundo, siempre por anticipado, el prototipo experimental de muchos de los paradigmas políticos que han marcado, para bien o para mal (por desgracia, sobre todo para mal) la época contemporánea, desde el transformismo al fascismo, desde el craxismo al berlusconismo. Naturalmente, esos

⁴² La formuló, como es bien sabido, a. Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Londres, Blackwell, 1998 [*La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 2003].

⁴³ En cualquier caso, la doctrina de la Tercera Vía fue objeto de durísimas críticas desde distintas partes, tanto desde la derecha como de la izquierda. Véase por ejemplo, para un posicionamiento liberal, las consideraciones de R. Dahrendorf, *Reflections... op. cit.*

⁴⁴ La desaparición de cualquier elemento de izquierdas se constata por ejemplo en el hecho de que la política exterior británica de Blair se subordinó a la estadounidense inmediatamente después del inicio de la guerra en Irak.

⁴⁵ He tratado el tema de la Pequeña Historia italiana en *Il paese del pres-sappoco*, *op. cit.*

paradigmas han tenido una influencia diversa, al igual que ha sido variada su difusión geográfica, pero es indudable que todos ellos han sido inventados, puestos a punto y teorizados precisamente por nosotros los italianos. Pues bien, Italia ha confirmado una vez más su espectacular capacidad de premonición, al ofrecer un flamante prototipo de «Izquierda *SuperLight*» como no se había visto nunca en Europa (ni siquiera en Francia, donde además había un partido comunista mucho más «comunista» que su hermano italiano).

Por consiguiente, lo que antiguamente (más o menos hasta los años ochenta) se denominaba *izquierda* hoy es una mezcla de fuerzas variopintas y a menudo conflictivas, de orígenes históricos, ideológicos y morales heterogéneos, surcada por unas marcadas estrías confesionales⁴⁶ (una fatal peculiaridad histórica de Italia), así como por recurrentes añoranzas estalinistas. Puede que algunos recuerden las principales etapas a través de las cuales se fue desarrollando este proceso en Italia: primero el viraje socialdemócrata del PCI, conocido como «viraje de la Bolognina» (por el nombre de la agrupación del PCI de Bolonia donde, en 1989, se presentó el modelo de partido que había de ser el heredero del modelo comunista), con el que en la práctica se materializó la abjuración de los últimos fragmentos de marxismo-leninismo⁴⁷; después, la larga y estéril búsqueda del Partido que No Hay (que ocupó la década de los noventa); y por último la alianza con los democristianos conocida como Ulivo: todos ellos pasos a lo largo del «sufrido» camino de la transfiguración. Lo que queda de aquella izquierda ha engendrado un partido explícitamente fusionista, el Partido Democrático, en el que en vano aspiran a combinarse las instancias de la izquierda excomunista (incluso de la radical) y las de la parte «democrática» y «social» de los partidos católicos⁴⁸.

Con cada nuevo paso del proceso, el patrimonio de la izquierda ha ido perdiendo —por así decirlo— un grado de alcohol, volviéndose más insípido y acuoso. En efecto, el lema de toda la operación parece ser «desteñirse antes de fundirse». Resulta difícil imaginar que las fórmulas actuales (l'Ulivo, el Partido Democrático y otras) sirvan para crear un cuerpo unitario y bien fundido de doctrina política. Es cierto que varios presupuestos fundamentales de la izquierda, sobre todo en su forma *light*, se parecen a los del partido católico (en particular el asistencialismo, el estatismo y la infinita tolerancia hacia lo social, de lo que hablaré más adelante) y que algunos de sus posicionamientos están impregnados de continuas vibraciones confesionales. Sin embargo, esta contigüidad innata a las exigencias de los católicos no fortalece las posiciones de partida de la izquierda sino que las debilita, porque reduce la base de las negociaciones y refuerza las pretensiones de la otra parte. Además, en la agenda de las cuestiones urgentes aparecen varias, de naturaleza ético-política y más exactamente ideológica, sobre las que resulta muy difícil prever que las dos partes puedan llegar a acuerdos bien equilibrados: basta con pensar en los

⁴⁶ Basta con recordar que en abril de 2006 el secretario de los Demócratas de Izquierda confesó en televisión (como si fuera un dato políticamente relevante) que era católico, y que una conocida exponente de ese mismo partido declaró en aquella misma época que el crucifijo no es un símbolo de pertenencia religiosa, sino un signo de paz aceptable para todos, creyentes y no creyentes.

⁴⁷ El nuevo partido diseñado en el encuentro de la Bolognina debía extenderse a las fuerzas católicas, ecologistas y radicales, pero sin concesiones al Partido Socialista de Bettino Craxi. Como puede verse, el principal partido de la izquierda italiana nacía de la enésima escisión respecto a otra vertiente de la propia izquierda.

⁴⁸ El sistema electoral italiano ha respaldado ese impulso: al inducir a los partidos a organizarse en alianzas, en parte espurias, ha mezclado en las mismas listas a exdemocristianos y a excomunistas, combinando a la fuerza posturas que pueden estar juntas únicamente a costa de una sustancial adaptación mutua. Resulta difícil decir si ese partido unificado logrará convencer a los electores (y a las propias personas que lo están proyectando, que no parecen estar en absoluto de acuerdo acerca de los propósitos ni los objetivos), pero los motivos para el escepticismo parecen estar totalmente justificados

espinosísimos temas de las parejas de hecho, de la reproducción asistida o de la revisión del Concordato con el Vaticano...

Así pues, es necesario pensar que esas fórmulas han sido concebidas, por un lado, para agregar mayorías electorales más amplias, y por otro para suavizar el áspero e irritante «sabor a izquierda» de algunos posicionamientos anteriores, para limar actitudes que se teme que puedan «dar miedo», y a fin de cuentas para resultar menos indigesto a un electorado timorato. En efecto, desde el punto de vista de los otros, los ideales de la izquierda a menudo se resumen toscamente así: los «comunistas» querrían «miseria, terror y muerte» (Berlusconi dio varias veces esa versión); en cambio, los reformistas querrían expropiaciones, nacionalizaciones e impuestos. Tal vez a fin de no volver a despertar esos temores, en Italia se están llevando a cabo unos cambios de postura que causan impresión. Un conocidísimo dirigente de la izquierda —cuya carrera comenzó en el PCI y prosiguió en el PDS [Partido Democrático de Izquierdas], y que no sintió ni por asomo la necesidad de dimitir tras la claudicación de su partido en las elecciones de 2006— fue capaz de declarar sin el mínimo sonrojo que «si el liberalismo ha derrotado al comunismo es porque tenía un núcleo de verdad. El liberalismo ha sabido hacerse cargo de la defensa de sus ciudadanos, de la inclusión social»⁴⁹. Por lo demás, a partir de 2006, en el gobierno de Romano Prodi, el típico ejecutivo fusionista, un ministro excomunista procedió con ardor a todo tipo de liberalizaciones, olvidando que lo propio de la izquierda (incluso de la izquierda reformista) debería consistir si acaso ¡en estatizar sectores estratégicos de una forma razonable!.

Unos cambios de horizonte tan radicales, realizados de una forma tan descarada y sin escrúpulos, confunden las ideas a los observadores extranjeros, que no conocen de cerca nuestras costumbres políticas, pero también dejan boquiabierto al más resabiado de los italianos. Estaba claro que semejante *mélange*. no podía denominarse *izquierda*. En Italia fue necesario buscar otro nombre que hiciera más aceptable el resultado que se había logrado. En efecto, el nuevo agregado se denominó *centroizquierda*⁵⁰.

En el centroizquierda los valores de la izquierda (laica y socialista) tuvieron que desteñirse para poder mezclarse con los del centro (católico y democristiano, en sus distintos matices) y por consiguiente ellos mismos tuvieron que desplazarse hacia el centro, con una deriva de la que pocos se extrañaron, dada la fuerte propensión del país a cambios de postura: la pérdida de los rasgos propios, la atenuación de las peculiaridades más acusadas, la mezcolanza de factores que antiguamente habrían parecido estridentes, a todo el mundo le parecieron condiciones esenciales para llevar a cabo una Nueva Alianza, muy italiana en su ambición de reunir objetivos católicos y posmarxistas. La receta de aquella alianza se había puesto a punto ya en la época de los años de plomo: una dosis de estatismo, una de «perdonismo»⁵¹ de tipo «fuerte» y una de

⁴⁹ El que habla es Massimo D'Alema, en un foro organizado por el *Corriere della Sera* el 10 de mayo de 2007, del que daba noticia el propio periódico (11 de mayo de 2007, p. 19).

⁵⁰ Esta solución onomástica no es afortunada, dado que en la historia italiana la denominación «centroizquierda» sirvió para definir las alianzas entre democristianos y socialistas de los años de Aldo Moro y posteriores. Tampoco debió de sentirse muy a gusto la persona que propuso la recuperación de esa expresión: en 2003-2004, los componentes de esa coalición discutieron con absoluta seriedad si tenía que haber o no, entre los dos términos de aquella denominación, un guión de separación.

⁵¹ Sobre el «perdonismo» como «enfermedad histórica» italiana he hablado en *Il paese dei pressappoco*, *op. cit.* Si se compara Italia con España y Francia (países donde también existe una tradición de izquierdas y un componente católico consolidado) se advierte que en esos países la fórmula «estatismo + 'perdonismo' + asistencialismo» es desconocida como factor unificador entre los católicos y la izquierda: en efecto, se trata de una especialidad italiana, acaso debida a la ostensible presencia de la Iglesia católica, a su impacto en el mundo político y a la extrema debilidad de la tradición laica.

asistencialismo. Como envoltorio del compuesto, una firme actitud «buenista» (de la que hablaré en breve).

Algunos elementos accesorios habrían completado el cuadro. Entre ellos, la muy italiana renuncia de la izquierda a cualquier actitud independiente y crítica hacia la Iglesia católica, hacia la jerarquía de los obispos y su incesante injerencia en cuestiones ideológicamente delicadas (parejas de hecho, divorcio, aborto, política familiar...) ⁵². En efecto, desde hace mucho tiempo la izquierda italiana trata a la Iglesia y a sus jerarquías como un auténtico partido o, lo que es peor, como una institución del Estado; en cualquier caso, como una entidad jerárquica de nivel más alto, cuyas intenciones y deseos hay que respetar, incluso a costa de tener que pagar un precio por ello.

FUSIONISMO

En una situación semejante, muchas personas que se sienten de izquierdas han dejado de manifestarlo explícitamente, y prefieren ocultarse tras el cauto casi-sinónimo de *democrático*, haciendo como los conversos de España, que eran cristianos en público y judíos en privado. Los términos *socialismo* y *socialista* prácticamente han desaparecido (salvo en algún que otro país) y no parece que hayan encontrado sucesores y sucedáneos eficaces. Por lo demás, todo el vocabulario de la izquierda ha sufrido una serie de tachaduras, torsiones y retoques, de la que ha salido desfigurado. Basta con pensar que en numerosos contextos donde pone «neoliberal» hay que entender «de izquierdas»; en el programa del Partido Democrático italiano, que se hizo público a principios de 2007, la palabra *izquierda*, al igual que la palabra *socialismo*, ni siquiera aparecían.

Este desteñido ha tenido unas consecuencias relevantes. En primer lugar, ha ensanchado el espacio de los partidos radicales y militantes que, al proclamarse «la verdadera izquierda», han atraído hacia sí a los irreductibles y a los fanáticos de las «discontinuidades», es decir, a aquellos que no se preocupan demasiado de si sus posturas mantienen a raya, o incluso asustan, a quienes piensan de otra forma. Pero ha hecho algo peor: ha desorientado a muchos electores naturales de la izquierda, que se han visto obligados a adherirse a una mezcla de ideas, más que a un núcleo de propuestas histórica y lógicamente compatibles, y a votar a unos candidatos que hasta pocos años atrás representaban al frente contrario.

El proceso de fusión ha dejado sobre el terreno víctimas insignes. Por ejemplo, ha destruido lo poco que todavía sobrevivía de laicismo en la izquierda, poniendo «de rodillas» a los laicos que quedaban ⁵³. (Este fenómeno llama la atención en Italia, mientras que en España y en Francia el espíritu laico todavía da señales de vida). Pero, dando la razón a Pareto y a su maliciosa doctrina de la «persistencia de los agregados», si entre las víctimas del proceso fusionista pueden encontrarse ideas e ideales que antiguamente eran ilustres, resulta muy difícil encontrar *siquiera una cabeza* de personas físicas. Las cabezas han permanecido firmemente unidas a los cuellos en los que estaban. En efecto, la fusión no ha traído consigo —como tenía que ser, y como muchos

⁵² A decir verdad, la propiedad a la que se alude en el texto se da sobre todo en Italia, donde la condición de intocabilidad (ideológica y material) de la Iglesia se ve garantizada por parte de la izquierda, con tonos a menudo hasta encendidos, no menos que por parte de los católicos. También se observa algo parecido en España, pero me parece que en ningún país la presencia de la Iglesia en la esfera pública alcanza un nivel tan alto como en Italia.

⁵³ Me refiero al libro de C. A. Viano, *Laici in ginocchio* [Laicos de rodillas], Bari-Roma, Laterza, 2006, que aporta un análisis del laicismo en Italia, y de su total sometimiento a las instancias confesionales.

esperaban— un rápido y completo relevo del grupo dirigente de los partidos de la izquierda, ese lavado de sangre que habría resultado indispensable para eliminar todos los residuos acumulados a consecuencia de las muchas amistades peligrosas. Se eligió una solución a la italiana: tras jubilar o colocar en cargos confortables a los más ancianos e ilustres, en la década de 2000, el grupo dirigente de los demócratas de izquierda seguía estando formado por los componentes de las juventudes del PCI de los años ochenta, pero totalmente transfigurado. Es decir: la izquierda se mueve sin el mínimo sonrojo entre los escombros de sus antiguas ideas, ¡pero las personas físicas de sus jefes siguen siendo las mismas!

BUENISMO

Por último —como ya he apuntado— el grupo dirigente de la izquierda ha adquirido rápidamente una actitud de mansa aceptación de todo lo que ocurre, de paciente rendición a las cosas como vienen, sobre todo por lo que se refiere a los procesos sociales, aunque sean turbulentos⁵⁴. En otras ocasiones he calificado irónicamente esta concepción como ITOS («Infinita Tolerancia hacia lo Social») y he intentado describir sus estragos. Pero el nombre con el que se la designa en Italia es «buenismo» (*buonismo*), un término que, pese a ser originalmente sarcástico, ha acabado designando de forma expresiva una nueva dimensión del hecho de ser de izquierdas. La filosofía subyacente todavía está a la espera de un análisis detallado, pero mientras tanto se puede decir que se trata del producto de un pensamiento decididamente «débil»: en el mundo de los hombres —sostiene esa filosofía— no hay nada realmente peligroso ni torcido. Todo lo que ocurre está bien, las cosas que todavía no van bien se arreglarán poco a poco, lo que está roto se reparará.

Aunque se practica en amplias regiones de Europa, el buenismo triunfa y prospera en Italia, donde, también debido a la asfixiante presencia del Vaticano y a su influencia sobre la esfera pública, la mezcolanza entre ideas de izquierdas y principios cristiano-católicos se ha materializado en dosis masivas y ha dado lugar a una aleación excepcionalmente resistente. Aquí se ve con claridad que detrás de su aspecto sonriente y esperanzado, el buenismo esconde una actitud pasiva, inerte y un poco obtusa, no exenta de factores de tipo penitente y de autoflagelación. En efecto, en media Europa la izquierda en sus distintas acepciones siente la necesidad urgente de conseguir que se olviden y casi que se expíen las enormes crueldades y las locuras de las que está plagada su historia, y de hacer creer que ese legado ha quedado totalmente borrado.

El buenismo parece la vía adecuada para llegar a ese resultado. En efecto, su difusión está asociada de una forma no marginal al desteñido de las posiciones de izquierdas. Uno de sus efectos históricos ha consistido en eliminar completamente el factor jacobino más o menos acusado que era intrínseco de la mayoría de las formas de la izquierda. Eso ha hecho que desaparezca el culto de la firmeza y también de la radicalidad de las decisiones, y la elección de una Clase General como punto de referencia principal de las decisiones políticas. El buenismo ha impuesto también otra línea de carácter «ideal»: excluir por principio que pueda haber procesos sociales verdaderamente nocivos, y por tanto que a veces sea indispensable recurrir a soluciones

⁵⁴ «Todos fingen que no ven (o tal vez no ven realmente) cuál es la verdadera, nueva reacción» (P. P. Pasolini, «La prima, vera rivoluzione di destra» [La primera, verdadera revolución de derechas] (1973), en *Scritti corsari* (ahora en *Saggi sulla politica e sulla società*, W. Siti y S. De Laude, eds., Milán, Mondadori, 2001, pp. 285-286) [*Escritos corsarios*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2009]).

drásticas y definitivas para hacerles frente. El buenismo se niega a adoptar medidas radicales para corregir o encauzar los nuevos fenómenos sociales, aun en el caso de que a la gente (incluso aunque se tratara del pueblo de la izquierda) pudieran parecerles peligrosos o crear miedo o alarma.

El buenismo repudia la idea misma de represión, de mano firme, de acción radical. La «tolerancia cero» de la que de vez en cuando alardea respecto a este o aquel fenómeno social es únicamente una ocurrencia publicitaria: en realidad, en Occidente son contados los casos en que los poderes públicos administrados por la izquierda hayan tratado con dura firmeza y hayan resuelto de raíz fenómenos sociales típicos de la modernidad. La actitud del buenista pretende que dichos fenómenos se dejen fluir, evolucionar y madurar sin perturbarlos: antes o después se arreglarán gracias a la superior acción de una Mano Invisible (la indefectible bondad humana).

El ejemplo más llamativo de esa línea lo constituye, en todos los países de Europa (con pocas excepciones) la actitud catastróficamente pacata y remisa que se ha adoptado hacia la inmigración clandestina, incluso ignorando la gravísima alarma que manifiestan los ciudadanos al respecto. (Poco importa que a menudo sea precisamente la endeblez de las políticas buenistas la que regala a la derecha importantes victorias electorales).

Sin embargo, el buenismo no es un episodio ocasional, sino que tiene un valor estratégico que se va revelando poco a poco. Es una suerte de vanguardia que anuncia en el campo de lo social lo que en el campo económico será el neoliberalismo al que las izquierdas se están lentamente preparando. El lema común de unos y otros es: «¡Deja que las cosas ocurran! ¡No intervengas! ¡Se regularán por sí solas!». El hombre que gobernaba Roma en la década de 2000 —uno de los más insignes partidarios del buenismo como filosofía política— declaró a la capital, mediante un eslogan que refleja muy bien el espíritu de esta actitud, «ciudad de la inclusión»: todo y todos debían tener cabida en ella. No sé de dónde procedía ese término, pero era la consigna que hacía falta: en efecto, el buenismo es la teoría de acogerlo todo y a todo el mundo, del «dejar entrar, dejar hacer, dejar evolucionar», aunque ello implique pagar un precio (desorden, inseguridad, alarma, delincuencia) que los ciudadanos no están dispuestos a pagar. La izquierda ha convertido su antigua tradición de firmeza (en ocasiones incluso exagerada) en una especie de muelle aceptación de las cosas como vienen.

No hay que pensar que en la raíz del buenismo haya un deseo de bondad evangélica, aunque —como ya he dicho— incorpora indudablemente cierta dosis de «ofrece la otra mejilla», y se propone complacer al componente católico del centroizquierda italiano. Inicialmente, su fundamento fue la ilusión de que así se conseguiría dominar y controlar «el nuevo mundo» (como lo llamaba Pasolini en los años setenta, cuando el fenómeno empezaba a dejarse notar), es decir, la modernidad globalizada que iba avanzando. Pasolini había advertido enseguida que la actitud con que se contemplaba la incipiente modernidad consumista era «un optimismo de izquierdas generalizado, un intento vital de anexionarse el nuevo mundo»⁵⁵. El aumento del consumo de masas, por ejemplo, se interpretaba como una señal de progreso, y en ciertos aspectos lo era realmente. Sin embargo, nadie entendió que no era únicamente un progreso, sino que también contenía señales de peligro: una distorsión típica, debida a que «el socialismo se preocupa de la producción más que del consumo»⁵⁶. Posteriormente, cuando se vio que

⁵⁵ P. P. Pasolini, *La prima... op. cit.*

⁵⁶ A. Giddens, *Beyond Left... op. cit.*, p. 55.

anexionarse el «nuevo mundo» era una tarea que solo podían lograr las multinacionales del planeta, el buenismo, desilusionado, buscó nuevas motivaciones y apoyos.

Lo que hoy en día mantiene viva la actitud buenista es el terror de parecer demasiado «de izquierdas», de que a uno le acusen de «comunismo» o de cosas peores. Ese terror conduce a arrumbar en el desván el «rigor» que la izquierda siempre ha considerado (o tendría que haber considerado) como patrimonio suyo. Pero es posible encontrar indicios de buenismo también entre los radicales y la izquierda denominada «antagonista»: según esos sectores, los procesos sociales que los burgueses consideran preocupantes son en su mayoría expresión de los marginados y los excluidos, y por ello es preciso dejar que evolucionen sin intervenir.

Como se ve claramente, en el buenismo se reúnen, cada uno con sus buenas razones, todos los componentes que convergen en la fusión denominada «centroizquierda»: el centro católico y exdemocristiano, la izquierda excomunista, que ahora se ha vuelto moderada y reformista, y las «cabezas calientes» del ala radical. Una concepción con una base tan amplia y compartida no se dejará desmontar fácilmente, aunque sea un factor de disolución del edificio de las ideas de izquierdas.

SEGUNDA INSTANTÁNEA ITALIANA, CON ENSEÑANZAS PARA TODOS

El alcalde de una gran ciudad italiana, indudablemente de izquierdas, anteriormente apreciado por todo el mundo como antiguo jefe sindical, se vio obligado, durante la década de 2000, a adoptar medidas enérgicas ante fenómenos sociales generalizados que tenían lugar en su ciudad y que estaban creando preocupación y alarma entre una parte importante de la población. Mandó desalojar a unos pocos cientos de gitanos acampados, de forma ilegal y con peligro para ellos mismos, en el cauce de un río; intentó poner coto a los graves desórdenes nocturnos que producían en el centro de la ciudad multitudes de jóvenes de borrachera fácil; trató de prohibir que se consumieran bebidas alcohólicas en público; actuó para luchar contra el menudeo de droga y la inmigración clandestina.

Sus medidas, ¿eran de izquierdas?

Por las razones que he ilustrado, y como era previsible, entre la gente de su mismo bando aquel hombre no encontró apoyos, sino las mayores resistencias y las más graves acusaciones. Se defendió sosteniendo que lo que pretendía hacer era imponer la legalidad y aplicar las leyes aunque no le gustaran. Para cambiar las leyes, intentó explicar, están facultadas otras instancias: un alcalde tiene que aplicar las leyes tal y como son, mientras sigan siendo las que son.

Esa forma de defenderse, ¿era de izquierdas?

Una parte de la mayoría que lo había elegido se la juró, otros anunciaron que no iban a volver a apoyar su candidatura. Alguien, desde la izquierda, lo acusó de practicar un «reformismo legalitario» y no —como a su juicio tendría que haber hecho— un «reformismo militante». La propia ciudad, pese a protestar por los inconvenientes generados por los fenómenos que aquel alcalde intentaba combatir, se dividió y le retiró su apoyo. Hubo hasta manifestaciones de protesta contra él, en vez de agradecimiento por su energía y su valentía.

Aquellas protestas, ¿eran de izquierdas?

Alguien, al que no hicieron mucho caso, recordó que antiguamente la izquierda tenía una tradición de rigor y de firmeza⁵⁷.

3. NEODERECHA

TIPOS DE DERECHA

Mientras las izquierdas se deconstruyen y se reestructuran para dejar de parecer lo que eran (o lo que sus oponentes piensan que eran), ¿qué ocurre en el otro cote, el que denominamos «de derechas»?

Aquí el discurso se complica, porque la naturaleza de la Cosa de derechas no está clara. Puede resultar útil trazar algunos de sus rasgos. Pero es preciso advertir que la derecha sobre la que me dispongo a hablar no coincide con ninguna de las derechas que se han venido sucediendo a lo largo del siglo xx, sino que constituye una agregación de ingredientes totalmente nueva. Por consiguiente, voy a denominarla Neoderecha, aun a sabiendas de que también esta designación resulta poco expresiva y es insuficiente para describir sus peculiaridades.

La Neoderecha no es una evolución de las derechas convencionales: no es fascismo, ni salazarismo; no es franquismo, ni dictadura de los coroneles. Y tampoco es, ni mucho menos, nazismo, aunque, por motivos estrictamente electorales, no duda en aliarse con grupos de ese signo. No practica ni predica ninguno de los comportamientos de las Derechas Duras del siglo XX (aunque a veces —como en Italia— su componente originalmente fascista a menudo revele cierta añoranza de aquel pasado)⁵⁸: ni el encarcelamiento de los adversarios y la confiscación de sus bienes, ni el destierro, ni la invasión militar de Estados limítrofes, el colonialismo o el militarismo, ni la represión de las libertades civiles y de prensa, ni el escuadrismo, ni mucho menos los campos de concentración.

La Neoderecha se mantiene avispadamente a buena distancia de procedimientos de ese tipo, que prefiere dejar para los regímenes que califica de «comunistas» (como el cubano): acaso a veces le gustaría utilizar alguno de ellos, pero sabe que la opinión pública ya no los aceptaría, aún menos en los países «civilizados». Además, dado que el mundo de hoy en día está casi enteramente a la vista de los medios de comunicación, y en particular de la televisión, la Neoderecha sabe que, al aplicar mano dura, todo el mundo lo sabría y de ello podrían derivarse efectos negativos.

Sus técnicas para enfrentarse al adversario están a tono con los tiempos, es decir, son incruentas, aunque pueden ser devastadoras: aislamiento profesional, denigración y escarnio incluso a través

⁵⁷ Cesare Luporini, uno de los filósofos italianos más vinculados al Partido Comunista (de cuyos órganos de gobierno formó parte durante años), universalmente considerado como una de las cabezas pensantes del partido, publicó en 1947 un ensayo titulado «Torti e diritti del rigorismo» [Errores y aciertos del rigorismo] (en *Filosofi vecchi e nuovi*, Florencia, Sansoni, 1947), donde intentaba salvar para la izquierda un concepto originariamente católico y teológico. En aquellos tiempos la gente tenía el valor de hablar nada menos que de rigorismo, no simplemente de rigor.

⁵⁸ En general, la Neoderecha sostiene que la distinción entre derecha e izquierda ya está superada y que se pueden practicar sin dificultad alianzas más amplias. Ello comporta como precio la deslegitimación y el debilitamiento de algunos requisitos primordiales clásicos de la izquierda, a partir del antifascismo (sobre esta cuestión, véase S. Luzzatto, *La crisi dell'antifascismo* [La crisis del antifascismo], Turin, Einaudi, 2004). La oleada de revisionismo que barre Europa desde hace veinte años responde a esa misma ambición: la de mostrar que los horrores no son solo de derechas o de izquierdas, sino de ambas partes, y que también quien se considera inmaculado e incorruptible puede tener manchas, defectos o ambigüedades.

de los medios, *damnatio memoriae*, instigación de perjuicios económicos, persecución judicial, marginación política. La Neoderecha «no destruye, impide nacer», cuentan que dijo un gran hombre, cuyo análisis seguiré de cerca en breve. Por supuesto, a veces se adoptan medidas realmente de derechas, es decir, mano dura, pero eso ocurre tan solo en algunos lugares: en efecto, semejantes medidas están reservadas a «otros» países, lejanos (Latinoamérica, Asia meridional y central, etcétera) o a grupos concretos de personas consideradas «peligrosas» o «indeseables». Estados Unidos ilustra con una claridad meridiana esa cruel y perversa doble línea: son ostentosamente (pero no sinceramente) liberales en casa⁵⁹, y represivos y verdaderamente «fascistas» *extra moenia*. Basta con recordar a los prisioneros islámicos, recluidos en aislamiento en Guantánamo desde 2002, sin acusación, sin proceso y sin que se respetara regla alguna, ignorando sordamente las protestas y las denuncias internacionales; o la encarnizada gestión de los campos de prisioneros en Irak y Afganistán en los años en que dichos países fueron golpeados por la guerra estadounidense; y en particular, la gestión de la guerra en Irak, que durante años se quiso hacer pasar en todo el mundo como una misión para «exportar» la democracia a aquel país, que evidentemente no sabe qué hacer con esa «democracia».

Donde la Neoderecha revela su verdadero rostro es en el hecho de que le gusta contar con mayorías «sólidas», dado que puede utilizarlas como apoyo a sus aspiraciones populistas. «¡Nos ha votado el pueblo!», «¡Lo quiere el pueblo!», son algunas de sus consignas más frecuentes, a las que recurre sobre todo cuando intenta justificar la promulgación de leyes abusivas o la flagrante inobservancia de normas y restricciones⁶⁰. De acuerdo con su vena populista, la Neoderecha no hace sino devolverle al pueblo sus propios humores, haciéndole creer que se trata de auténticas elaboraciones políticas. Por ello, la Neoderecha es profundamente antipolítica — como se dice en Italia— en la medida que rechaza las tradiciones, el lenguaje y las reglas de la vida democrática, e incluso de las instituciones. Durante años, cuando estaba en el poder, Berlusconi sostuvo que al pueblo no le interesa el conflicto de intereses, con lo que omitía resolver el suyo propio, que era gigantesco. Análogamente, tras el 11 de septiembre de 2001, G. W. Bush mandó promulgar leyes liberticidas con el pretexto de la lucha contra el terrorismo islamista, sosteniendo que el pueblo quería precisamente eso, en nombre de su seguridad y su tranquilidad.

La Neoderecha sabe lo que quiere el pueblo, y sobre todo sabe explotar el desfase entre lo que quiere el pueblo y lo que imponen las leyes: si el pueblo quiere algo que va en contra de lo que prescribe la ley, lo que debe prevalecer es lo primero. Apelar al pueblo confiere a la postura populista tanto una legitimación desde abajo (que es una palanca potencialmente subversiva) como una patente de «socialismo», un ansia de preocupación por los problemas de la gente. Este último matiz da satisfacción al núcleo «social» («ir al encuentro del pueblo») que aflora a menudo en distintas partes de la Neoderecha.

Pero si no es una Derecha Dura según los modelos históricos recientes, la Neoderecha tampoco es liberal como las derechas históricas de los siglos *xx* y *xx*, de que ignora sus objetivos fundamentales. Las derechas históricas no aceptaban la intervención del Estado en la economía y en los negocios, pero a cambio eran laicas (a menudo incluso masónicas), es decir, capaces de

⁵⁹ ' Notoriamente, entre las libertades de los ciudadanos, Estados Unidos también incluye el derecho a proveerse de armas personales.

⁶⁰ El libro de Y. Mény y Y. Surel, *Par le peuple, pour le peuple: le populisme et les démocraties* [Por el pueblo, para el pueblo: el populismo y las democracias], París, Fayard 2000, analiza eficazmente el papel del populismo en la política moderna.

distinguir nítidamente la frontera entre Estado e Iglesia, entre poder político y poder religioso. Además, pese a tener una limitada sensibilidad humanitaria (que no iba mucho más allá de la «filantropía», es decir, de la solidaridad típica de los reaccionarios) y a practicar por principio el enriquecimiento y el colonialismo, se preocupaban por la riqueza de las naciones, y no solo por la de algunos individuos. En cambio, la Neoderecha no es laica, porque ha entendido muy bien que el móvil religioso puede funcionar bien cuando uno se dirige al pueblo, y no se preocupa de la riqueza general porque prefiere reservar su máxima atención a la de algunos grupos (aunque numerosos) de individuos. En efecto, el enriquecimiento personal está entre sus valores públicos más importantes, un valor afirmado y publicitado por los medios en todo momento, ejemplificado por «testimoniales» políticos de primer orden.

Lo cierto es que la Neoderecha, pese a la posición que ocupa en el arco político, es un producto nuevo, incrustado en la globalización y en la red de los poderes planetarios, de los que es a la vez causa y efecto, precursor y destilado. Ello puede apreciarse por el hecho de que, pese a que persigue unos objetivos ultratradicionales, está muy al día en cuanto a métodos e instrumentos, a la imagen y las técnicas de propaganda: quiere parecer moderna, vital, joven (aunque a menudo la gobiernan viejos) y llena de energía, apolítica y casi antipartidos. Sabe que si se vinculara a un partido o se identificara con él se expondría a un riesgo fatal: en efecto, para acabar con ella sería suficiente con derrotar a *ese* partido en concreto. Por ello, con la crucial ayuda de los medios, ha preferido adoptar otra forma: se presenta más bien como una mentalidad difusa e impalpable, una ideología intangible, un conjunto de actitudes y modos de comportarse que se respira en el aire, cuyos *avatares* se observan por la calle, en la televisión y en los medios. En suma, ha adoptado la forma de algo ubicuo e infiltrante, a fin de cuentas inaprehensible.

Se trata de *una cultura*, más que de una fuerza política concreta: sí, es cierto, se polariza más en algunos partidos que en otros, pero, al ser impregnante, influye en todo el combinado social, incluyendo las capas que, al ser electivamente de izquierdas, deberían encargarse de hacerle frente. Dada su difusión capilar, y teniendo en cuenta que sus manifestaciones pueden observarse por doquier, la cultura de la Neoderecha puede contemplarse, admirarse, desearse y si es preciso imitarse sin dificultad. Ni siquiera es necesario crear sistemas de adoctrinamiento para difundir sus principios: para absorberla basta con hacer caso a los medios (sobre todo a la televisión), mirar a nuestro alrededor y vivir.

Vamos a intentar examinar algunos rasgos característicos de este ente. Dado que es una manifestación directa el gran capital nacional y multinacional, la Neoderecha es tecnológica y capitalista, pero de un capitalismo más financiero que industrial. El motivo es sencillo: las industrias implican obreros (es decir sujetos potencialmente peligrosos), las finanzas solo empleados y funcionarios, muchos de los cuales son invisibles para su patrón, e incapaces de ver y de comprender quién es el patrón. En economía, la Neoderecha es enemiga de la intervención pública, sobre todo en la gestión de los grandes sistemas de servicios (enseñanza escolar y universitaria, correos y telecomunicaciones, sanidad y atención a la tercera edad, transportes, e incluso las cárceles)⁶¹; en esos campos, y en muchos otros, su propensión es marcadamente a favor del mercado y de lo privado. En política, es totalitaria y radical: por ejemplo, no se negocia con el adversario, se le critica hasta el escarnio. Las reglas generales de la contienda política le parecen inútiles, no solo porque limitan la libertad de acción, sino porque ralentizan el ejercicio de los poderes y el cuidado de los intereses.

En política es ultraconservadora, salvo en lo referente a la innovación de los productos y a la expansión de los consumos, que por el contrario deben desarrollarse hasta el infinito. El mercado y el consumo son para la Neoderecha la verdadera misión de la modernidad. Como he dicho anteriormente, es populista y antipolítica: rechaza el principio electoral, y sostiene que una decisión es oportuna y está justificada solo si «interesa al pueblo», si la «quiere el pueblo», incluso en caso de que lo que quiere el pueblo vaya en contra de lo que quiere la ley. Explota de buena gana las referencias religiosas, y a menudo manifiesta una especial atención por las temáticas religiosas, ya sean verdaderas o presuntas. Es bien sabido que G. W. Bush pertenecía a la secta de los Christian Reborn [cristianos renacidos]; por su parte, a Berlusconi, aunque no puede apoyarse en referencias religiosas (prefería interpretar el papel de seductor, incluso teniendo una familia), le encantaba recurrir a la contraposición entre un «partido del amor» (los suyos) y un «partido del odio» (sus adversarios, los «comunistas»).

La Neoderecha no reconoce otra clase que no sea la burguesía (pequeña y mediana), a la que intenta llevar a niveles cada vez más altos de consumo, de bienestar y de entretenimiento, ignorando al resto de la población (pobres, casi pobres, gente en riesgo de caer en la pobreza, minorías e inmigrantes). Estos empiezan a hacerse relevantes únicamente desde el momento que llegan a consumir. En realidad, la Neoderecha desprecia al pueblo, al que ve tan solo como público y como clientela a la que hay que inducir a que se comporte de la forma deseada⁶².

Su proceder manifiesta un fuerte chirrido entre la superficie aparente y el núcleo duro subyacente. En efecto, la Neoderecha por un lado es drástica a la hora de enfrentarse a las críticas ideológicas, por otro es generosa a la hora de exhibir una actitud global de «amor», de alegría y diversión, difundido con ayuda del uso infiltrante de los medios, de la comunicación y

⁶¹ Durante las guerras que declaró Estados Unidos en Irak y Afganistán entre 2001 y 2002, se descubrió que Estados Unidos había privatizado la gestión de los prisioneros, incluyendo las cárceles y los interrogatorios. Por lo demás, resulta que también en la madre patria hay numerosas cárceles estadounidenses gestionadas por sociedades privadas con personal propio.

⁶² También aquí Berlusconi ha sido un extraordinario precursor. Su pensamiento político no es famoso por su riqueza, pero en cualquier caso contiene una variedad de principios importantes. Por ejemplo, a finales de los años ochenta, cuando todavía se dedicaba a sus negocios, Berlusconi les mencionaba a sus vendedores de publicidad el siguiente concepto: «Recordad que nuestros espectadores, como dicen en Estados Unidos, tienen más o menos un nivel de educación secundaria —y no eran los primeros de la clase—» (cito de A. Stille, *Citizen Berlusconi* [El ciudadano Berlusconi], Milán, Garzanti, 2006, p. 74).

del entretenimiento. Pone un semblante feroz ante sus adversarios, pero Coriza sobre el éxito, la riqueza, la paz y la diversión, que n sus valores públicos. Por ello representa una oposición drástica entre «nosotros» y «los otros»: a estos hay ¡que mantenerlos a raya, despreciarlos, confrontarlos y echarles la culpa de todo lo que no va bien. De los otros hay que tener miedo, sobre todo si tienen unos contornos indefinidos (como en el caso de los inmigrantes, de los musulmanes, de los extranjeros en general o incluso... de la izquierda). En efecto, la Neoderecha explota abundantemente el miedo como factor de atracción, aunque necesita hacer creer que el mundo está tranquilo, es feliz, optimista. De hecho, el optimismo a toda costa es un componente de fondo fundamental de la Neoderecha, que sirve para tener tranquilo al ciudadano-consumidor y no perturbar sus inversiones. Las crisis no son nunca puramente negativas; siempre son también «oportunidades», son «buenas crisis»⁶³.

La Neoderecha desprecia la cultura, la investigación y todas las actividades intelectuales; es indiferente a la creación artística, salvo si se traduce en productos mediáticos o constituye un elemento decorativo o un complemento de los mismos; a menudo evoca valores de familia, moralizantes, alusivos a una línea de respeto a una indefinida tradición. He aquí la definición del «nuevo poder consumista» que daba Pasolini a propósito de la Italia de 1974: «Completamente irreligioso; totalitario; violento; falsamente tolerante, mejor dicho, más represivo que nunca; corruptor; degradante (nunca como ahora ha tenido mayor sentido la afirmación de Marx de que el capital transforma la dignidad humana en mercancía de intercambio)». Se trata de una definición casi profética, teniendo en cuenta que se remonta a hace casi medio siglo.

A simple vista es la versión globalizada de lo que en la década de 1840, es decir, *statu nascenti*, a Marx le parecía la «aristocracia financiera», el diabólico grupo de poder en cuyas manos se amalgamaban en una única cosa la política, las finanzas, la economía, la religión y la magistratura. Leyendo la descripción que hace Marx de esa clase social en *Lucha de clases en Francia*, y que puede complementarse provechosamente con la descripción que podemos encontrar, en aquella misma época, en la gran tradición novelística europea —sobre todo en la francesa (junto con la inglesa y la española; los italianos estaban atrasados también en la representación del poder): en *La piel de zapa* (1831) de Balzac, en *El Conde de Montecristo* (1844) de Alejandro Dumas, en el Maupassant de *BelAmi* (1885) o en *El dinero*, de Zola (1891)— puede parecer que en las estructuras del poder *hard* de hoy en día no hay nada verdaderamente nuevo respecto a aquellos formidables cuadros decimonónicos. Por ejemplo, obsérvese la referencia de Marx al control simultáneo de los poderes públicos, de la prensa, de la legislación y de los negocios:

[en tiempos de Luis Felipe, la aristocracia financiera] se sentaba en el trono, dictaba las leyes en las cámaras, repartía los cargos del Estado, desde el ministerio hasta la expendeduría de tabacos [...] dirigía la administración del Estado, disponía de todos los poderes públicos, dominaba la opinión pública, mediante los hechos y a través de la prensa; [...] se difundía la idéntica prostitución, la idéntica manía de enriquecerse no

⁶³ *La buena crisis* es efectivamente el título de un libro de Alex Rovira (Madrid, Aguilar, 2007), que expone en detalle la teoría en cuestión. El libro de Rovira forma parte de una línea editorial más bien densa, surgida en Estados Unidos, de obras que enseñan a «pensar en positivo» incluso en los momentos de mayor tensión. Es fácil comprobar que los políticos a menudo adoptan esa teoría: Zapatero «ha hecho del optimismo la misma razón de su gobierno» (Ramón Muñoz en *El País*, 17 de julio de 2011); Berlusconi y su gobierno negaron la crisis italiana durante años, hasta la explosión de 2011.

mediante la producción, sino robando las riquezas ajenas ya existentes [...] *el dinero, el fango y la sangre corren juntos*⁶⁴.

No obstante, a pesar de esa apariencia, muchos rasgos de la Neoderecha son nuevos, y hasta revolucionarios, respecto a los descritos por Marx y escenificados por los novelistas contemporáneos suyos, e incluso respecto a los de los grandes potentados político-financieros de la época moderna. En primer lugar, la Neoderecha, al ser global y planetaria, no limita sus negocios a unos pocos países, sino que los extiende incesantemente a todo el globo; además, el sistema de poder político-financiero del que es expresión, aun pareciéndose *prima facie* al de la época de Luis Felipe, está realmente fuera del alcance de cualquier control político (ya sea nacional o internacional) y sindical, incorpora la prensa y la información, y a menudo también el deporte, es capaz de dictar sus leyes a los gobiernos, que no raramente están constituidos por agentes políticos suyos. Por último, el circuito donde se ramifican su poder y sus beneficios se ha ampliado inmensamente, incluyendo, junto a la red de los bienes materiales, también la de los intangibles.

Por esos motivos, para designar esta nueva fórmula no basta con el término convencional de *capitalismo*. Haría falta una palabra nueva, más rica y significativa. A falta de algo mejor, voy a utilizar el término *Archicapitalismo*, y voy a sostener que el Archicapitalismo es la manifestación política y económica de la Neoderecha.

El Archicapitalismo está dotado de una especificidad que resulta ser nueva en la historia: acumula beneficios no ya únicamente (como en la forma tradicional) explotando a sus trabajadores, sino también *captando y oprimiendo a su propia clientela* mundial. Esta se ha dejado envolver (sin que nadie de la izquierda se diera cuenta) en una espiral donde se combinan una variedad de factores que ya no son solo económicos, sino que afectan a varias dimensiones de la vida individual y asociada: publicidad, producto, mercadotecnia, crédito fácil para el pequeño consumo, deseo de diversión y de evasión, esperanza de seguir siendo jóvenes durante mucho tiempo y de obtener prolongados placeres de la vida sexual, una vaga aspiración a una vida abundante y descarada, una veladura de espiritualidad religiosa y de *pathos*... En este envoltorio transparente, los ciudadanos, transformados en clientes y condenados al estado de puerilidad (es decir, de *usuarios y consumidores*) han sido «fidelizados», hechos *cautivos* de la voluntad del vendedor, que podrá hacer con ellos más o menos lo que le dé la gana. Ya no pueden sustraerse a la espiral del consumo festivo y fastuoso, porque eso se ha convertido en uno de los mecanismos cruciales de la vida globalizada, es decir, de *sus* vidas.

Más que el trabajador, hoy en día es el cliente quien debería sentirse asediado cada vez que ve una misma marca presente en todo el mundo, o que se topa con un sistema de servicios o con una multinacional que opera en todo el planeta. A primera vista, esa presencia puede parecerle tranquilizadora: contar con cosas conocidas es un factor de seguridad. Después se da cuenta de que esas marcas no le prometen únicamente bienes y servicios, sino que también le anuncian fidelización y explotación, dondequiera que se encuentre. Sin embargo, la servidumbre es invisible, porque, a pesar de la extrema dureza de su forma de proceder, esos poderes le han dado a la Neoderecha —su manifestación político-cultural— un rostro afable, festivo y *friendly*. En efecto, parece estar a la moda, es occidental e *in*, dado que sus instancias encajan perfectamente con determinados rasgos de la modernidad de masas en su forma actual.

⁶⁴ * K. Marx, *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995 (cursiva mía).

4. La política derrotada por el *Zeitgeist*

TRES TELONES DE FONDO

Lo malo es que, mientras que la Neoderecha se presenta moderna, afable y *trendy*, la Izquierda se ve polvorizada, aburrida y *out*. Los unos son jóvenes y decididos, los otros viejos y tediosos. En efecto, las peculiaridades históricas de la izquierda, sus fundamentos ideales, sus símbolos, son a menudo «impresentables» en la sociedad de hoy en día: el jacobinismo está desaconsejado, el radicalismo está aislado en guetos y se practica únicamente por esnobismo, por no hablar del principio de redistribución de la riqueza, o más sencillamente de la distinción laica entre poderes religiosos y civiles, o del ateísmo. Todas estas instancias —que en su día fueron gloriosas y por las cuales combatieron nobles grupos de hombres y mujeres— en la sociedad moderna tienen una vida precaria, y a menudo se mencionan con púdicos sinónimos o con auténticos eufemismos. Puede que las versiones moderadas de la izquierda no tengan una vida más fácil.

Ahora bien, si los ideales de la izquierda están en declive, no se debe únicamente a las repercusiones de las maldades históricas del comunismo y a los errores que ha producido, como suele creerse. Otros poderosos factores históricos han contribuido a ese resultado. En efecto, durante las últimas décadas se han producido determinados fenómenos y procesos —a nivel planetario y fuera del alcance de los partidos y de las fuerzas políticas individuales— que han dado lugar a un debilitamiento, gradual y que todavía no se ha agotado, tanto de la izquierda como fuerza política como de los propios ideales que constituyen sus fundamentos. Se han verificado en el mismo periodo histórico —aproximadamente en las dos últimas décadas del siglo XX— y es posible que se hayan fecundado mutuamente, dando lugar a un marco unitario que los abarca a todos.

Voy a ilustrar tres de esos telones de fondo de cambio: (a) la disolución de la clase obrera como Clase General, (b) la metamorfosis antropológica y económica del pueblo de la izquierda, es decir, de la gente que se siente de ese bando y que vota por esos partidos, (c) la desaparición de los jóvenes de la esfera de la política. (En esta lista no he incluido la entrada más importante, a la que dedicaré el capítulo siguiente: el nacimiento de una cultura global de masas esencialmente «despótica»).

En su conjunto, los tres telones de fondo permiten comprender que el adversario que tiene ante sí la izquierda ya no lo constituyen partidos políticos concretos, contra los que se puede luchar en los parlamentos y acaso también en la calle, sino poderosos y envolventes impulsos históricos de alcance planetario, cuyas raíces a menudo son invisibles, y contra los que resulta inmensamente más difícil luchar.

DISOLUCIÓN DE LA CLASE GENERAL

Que la clase obrera ha dejado de constituir la principal referencia de la izquierda es evidente en todo el mundo. El hecho tiene diferentes causas. Hoy en día, por ejemplo, las estrategias de deslocalización industrial tienden a crear masas obreras únicamente allí donde no puedan resultar molestas ni costar demasiado dinero. Otro fenómeno, clarísimo en Estados Unidos pero cada vez más evidente también en Europa, es que los obreros a menudo son inmigrantes, es decir, personas cuya «peligrosidad» sindical y cuyas pretensiones son muy exiguas.

Sin embargo, a pesar de estos cambios, en los países occidentales siguen existiendo obreros «de verdad» (es decir, autóctonos, sindicados y por consiguiente potencialmente «peligrosos»), e incluso en un número relevante. Y, además de existir, siguen llevando vidas ejemplarmente esforzadas por la dureza del trabajo que realizan, por el contexto «peligroso» en que lo realizan, por la escasez de sus ingresos y por lo restringido de sus esperanzas de cambio para ellos mismos y para sus hijos. Pero aunque todavía existan, lleven una vida de obrero y ganen sueldos de obrero, estos trabajadores ya no son Clase Obrera en el sentido histórico. En efecto, en ese colectivo se han producido distintos cambios que han ido transformando su naturaleza y alterando su conciencia de clase. Voy a señalar dos de ellos que me parecen de gran importancia.

En primer lugar, la izquierda tiende indiscutiblemente a «tener escondida» o a dejar en un segundo plano a la clase obrera: no la menciona en sus programas ni en sus propuestas de reforma, ni se relaciona con ella por sus hábitos (por ejemplo por su nivel de consumo, que es más bien de clase acomodada), y tanto menos la utiliza como eje principal de su política. En pocas palabras, la izquierda ha abandonado a los obreros ya sea como Clase General o como punto de referencia. Para la izquierda, el pueblo ya no está formado por «trabajadores» (sobre todo los oprimidos y explotados) sino que tranquilamente puede estar formado por «usuarios», por «consumidores» o por «clientes». Si es necesario, se habla de «ciudadanos», aunque esta denominación no es frecuente. Los intereses de los obreros y de los que antiguamente se llamaban «trabajadores» se han ido transfiriendo poco a poco de los partidos a los sindicatos, que tienen, por supuesto, un peso político, pero no constituyen un punto de referencia central.

En suma, la izquierda ha aprendido el ambiguo arte de estar de parte del pueblo ignorando sus sufrimientos, y sobre todo evitando mencionarlo.

¿Cuáles son los motivos de esa ocultación? Tal vez sea el hecho de que la clase a la que la izquierda tendría efectivamente que representar y proteger se ha vuelto —por así decirlo— «impresentable» a la sociedad de hoy en día, y por tanto ya nadie quiere sacarla a colación, y mucho menos enseñarla. Como test elemental podríamos intentar preguntarnos, sin bromear demasiado: ¿un obrero o una obrera podrían aparecer en un *reality show* de televisión? ¿O en un concurso? ¿Sería posible que aparecieran en un vídeo *por el hecho de ser obreros*? La pregunta no es insensata: una de las formas actuales de aparecer (es decir, de existir) es precisamente mostrarse en televisión. Los *reality shows*, y en general la posibilidad de «salir por la tele», están entre los parámetros más eficaces para definir el grado de «realidad» de una persona o de una categoría. Quien no puede aparecer en imagen, en cierto sentido no existe. En ese caso, la respuesta es no, puede que a todas las preguntas.

Así las cosas, será suficiente con hacer alusión de vez en cuando a la clase obrera, llevarla ocasionalmente a los medios de comunicación, lograr que salga elegido diputado algún representante suyo, en suma darle alguna satisfacción que no salga muy cara, y al mismo tiempo difundir la convicción de que la clase obrera pasa por dificultades pero realmente no sufre, que desea mejorar pero que en realidad no padece estrecheces, que se ve obligada a realizar algún otro sacrificio pero que realmente no está desesperada. En resumen admitir, sí, que existe (sería imposible no hacerlo), pero al mismo tiempo dejar que la gente piense también que en el fondo no está tan mal. (Para decir que el pueblo, a fin de cuentas, no está mal, se utiliza a menudo un latiguillo odioso: «¡Sí, pero los restaurantes siempre están llenos!»).

De ese modo se ha producido un efecto acumulativo de descomunales consecuencias: la clase obrera, aunque todavía existe, ya no tiene representación política ni visibilidad pública. Ha desaparecido, ha sido borrada, ha quedado abolida. Y a base de que no se les vea, los obreros acaban por no darse cuenta ellos mismos de cuáles son las fuerzas políticas que podrían ocuparse seriamente de sus intereses. Los privilegios de la imagen o de los medios les son otorgados tan solo (o casi) cuando ocurren accidentes laborales mortales en una obra o una fábrica, u otros fenómenos trágicos con daños: entonces descubrimos que sus salarios son bajísimos, que la protección del trabajo en general se descuida, y que la eficacia de la acción sindical a menudo es nula.

En realidad, uno de los aspectos trágicos de la situación actual de la izquierda es que ya no queda nadie que interprete, elabore y cree consensos en torno a los intereses y a las exigencias de la clase obrera. Y es comprensible: con los tiempos que corren, ¿a quién le apetece realmente ocuparse de una categoría «impresentable» e «inquietante», teniendo en cuenta que el objetivo principal de la izquierda, a día de hoy, es no dar miedo a nadie? En suma, la izquierda parece haberse librado del problema, haberte —como dirían los franceses— «evacuado» de él: no porque lo haya resuelto, sino porque prefiere mantenerlo en silencio. Si alguien apelara seriamente a la lucha de clases correría el riesgo de despertar el fantasma del «comunismo» y de crear oleadas de miedo o de impopularidad. Hoy, ni siquiera la Internacional Socialista es ya un agregado inquieto de partidos populares, sino una educada asamblea de partidos de la mediana burguesía que se dedican a la concertación.

No obstante, cabe añadir que mientras tanto la propia clase obrera ha llevado a cabo una evolución radical. El *Zeitgeist* no está con ella en absoluto. Cansada de sentirse la clase «baja» una clase «no acomodada», de tener acceso únicamente a un consumo de perfil modesto, en suma, cansada de ser «clase obrera» en sentido estricto, ha cambiado de orientación de opciones y de gustos. Y ahora tiende a comportarse (vota, vive o aspira a vivir, consume) y a presentarse como la *burguesía que querría ser*. En el centro de sus preocupaciones está la idea de que la mejora de sus condiciones significa sobre todo incrementar su consumo y su capacidad de consumir. Algunos mecanismos cruciales de la vida económica moderna—empezando por la posibilidad de pagar a plazos cualquier cosa, salvo las más importantes— facilitan ese cambio.

El motivo es acaso una desesperada necesidad de mimetismo social: realmente ¿a quién le apetece, hoy en día, parecer un obrero, que le reconozcan como tal, proclamarse como tal? Al igual que el italiano del sur que emigraba al norte durante los años cincuenta aprendía rápidamente a ocultarse detrás de una forma de hablar «del norte», imitada a la buena de Dios, con lo que creía volverse irreconocible y librarse de su estigma, la clase obrera se ejercita hoy en

día en comportamientos económico-culturales que no son suyos, con la esperanza de poner en marcha su propia transformación⁶⁵.

Dado que ya tiene varias décadas a sus espaldas, ese proceso puede considerarse irreversible. En 1973, Pier Paolo Pasolini lo describía con profética lucidez: «El Centro —decía— [...] ha impuesto [...] sus modelos: que son modelos traídos por la nueva industrialización, que ya no se conforma con un "hombre que consume", sino que pretende que no sean concebibles otras ideologías más que la del consumo»⁶⁶. Así pues, hace treinta y cinco años ya era posible advertir la difusión de la «ideología del consumo», la formidable astucia que el capitalismo había conseguido colarnos a todos, creando incluso entre sus enemigos unos paradigmas que todo el mundo aspiraba a alcanzar. La propensión al consumo daba al capitalismo incluso la oportunidad de presentarse con un rostro distinto y camuflado: si antiguamente se le trataba como un enemigo absoluto, ahora adquiriría prestigio al presentarse como dispensador de fragmentos de felicidad y de bienestar. Se trató de un giro crucial, porque marcó el comienzo del divorcio entre las «masas populares» y la izquierda; aunque pasó inadvertido debido a que —como mencionaba anteriormente— por tradición la izquierda había sido más sensible a la dinámica de la producción que a la del consumo, cuestión que consideraba un tema más de sociólogos que de analistas políticos.

A renglón seguido de ese proceso, el proletariado en sentido estricto se disolvió y se transfiguró hasta incluir nada más que a los marginados y a los antisociales: colectivos de subproletarios, acaso al límite del código penal, e inmigrantes, a los que se trataba no como a una clase social sino como a un problema (o mejor, como a un «dolor de cabeza»). Por lo demás, esa clase no existe para agradar, no está formada por educandos, no tiene nada de afable y de simpático, entre otras cosas porque rechaza la aspiración histórica del proletariado a mejorar sus condiciones a través de la instrucción y el trabajo, con lo que pasa a ser cooperativo y a perder su peligrosidad intrínseca. Por el contrario, el nuevo proletariado de los marginados quiere enriquecerse a toda prisa, y pasárselo bien, y por ello puede presentarse con un rostro feroz y con una buena dosis de espíritu destructivo.

También aquí Pasolini había comprendido con una lucidez clarividente: los subproletarios, que antiguamente «respetaban la cultura y no se avergonzaban de su propia ignorancia», ahora (¡en 1973!) «empiezan a avergonzarse de ella: han abjurado de su modelo cultural [...]; desde que empezaron a avergonzarse de su ignorancia, empezaron también a despreciar la cultura (una característica pequeñoburguesa que ellos adquirieron por mimesis) ». Aquí se percibe la nueva actitud de los «subproletarios» hacia la educación y la cultura: en los albores de la modernidad globalizada, lo que a ellos les importa es entrar no en el circuito de la formación sino en el del consumo. En suma, quieren empezar a consumir como los acomodados, como la clase pudiente. Quieren entrar en el *Zeitgeist*. Esa —y no la adquisición de conocimientos, de cultura y de zarandajas por el estilo— es la premisa de su liberación.

⁶⁵ No hay que olvidar, en lo que respecta al «laboratorio» italiano que mencionábamos anteriormente, que entre 1994 y 2001 los resultados electorales de Berlusconi se debieron en gran medida a los votos de los obreros y de la gente pobre. Por lo demás, el proceso no era nuevo, y no solo en Italia. Paolo Sylos Labini (en *Saggio sulle classi sociali*, Bari-Roma, Laterza, 1974 [Ensayo sobre las clases sociales, Barcelona, Edicions 62, 1981], y más aún en *Le classi sociali negli anni '80* [Las clases sociales en los años ochenta], Bari-Roma, Laterza, 1986, por ejemplo pp. 26-27) había señalado los procesos de disgregación gradual de la clase obrera italiana.

⁶⁶ P. P. Pasolini, «Acculturazione e acculturazione» [sic] [Aculturación y acul-turación] (1973), en *Scritti corsari* (actualmente en *Saggi... op. al.*, p. 291).

¿QUIÉN OCUPA EL LUGAR DEL PUEBLO?

Mientras tanto, ¿quién ha ocupado, en los proyectos de la izquierda, el lugar que le correspondía a la clase obrera? En otras palabras, ¿de quién se ocupan sus dirigentes? En buena parte se trata de una mezcla de clases medias y medias-bajas de naturaleza profesional e intelectual (diplomados y licenciados) y sectores dispersos de la alta burguesía. En suma, en conjunto se trata de cuellos blancos, gente que utiliza las manos solo con guantes y que, si se jubila, no es por haber realizado trabajos de gran desgaste físico.

Este es uno de los efectos más peculiares de la transfiguración que he descrito al principio: la izquierda (incluso la de filiación marxista), al tiempo que acababa por «descargar» a los obreros, dejando que se desperdigaran en esta o aquella fracción política, ¡para su propia supervivencia tenía que recurrir nada menos que a la burguesía, a su histórica enemiga de clase!

No obstante, es preciso preguntarse: ¿la nueva base electoral de la izquierda —formada en su mayoría por cuellos blancos— es realmente de fiar por lo que se refiere a su lealtad y a la sinceridad de sus móviles? ¿Estamos seguros de que, por ejemplo frente a una legislación un tanto áspera, esas personas seguirían siendo de izquierdas?

La respuesta no es tranquilizadora. El primero de los grupos mencionados es de izquierdas por el simple hecho de que mucha gente educada lo es: la educación y la actividad intelectual desarrollada como profesión inducen a menudo a la gente a desear algo de justicia en este mundo y a preocuparse por el bien ajeno, y no solo por sus propios asuntos. Quien dispone de un horizonte histórico en el que situar los problemas está en mejores condiciones de «descentrarse», de salir de su propia esfera y de ensimismarse en la de los demás: consigue ver las cosas, por así decirlo, con distanciamiento, y así puede llegar a pensar que en algún momento tendrán que acabarse las monstruosas injusticias de la historia. Por tanto, ese grupo es poco propenso a los intereses de clase (una de las paradójicas «ventajas» de la educación), no consagra toda su alma al deseo de ganar dinero, no piensa en su beneficio exclusivo. Por último, a menudo tiene unos ingresos no muy distintos de los de los obreros⁶⁷. Así pues, aunque el color de su cuello no sea azul sino blanco, su posición social es baja.

El segundo grupo que he mencionado —los sectores de la alta burguesía— es de izquierdas acaso porque comparte unos objetivos de progreso civil, de justicia y de apoyo a los más débiles. Esta adhesión no se debe a intereses de clase, sino a otros motivos: a razones humanitarias, por ejemplo, a condescendencia hacia el infortunio de los demás (lo que antiguamente se denominaba «filantropía»), a la necesidad de contrarrestar un vago sentimiento de culpa por la buena suerte propia (el punto de partida de la filantropía), o incluso —admitámoslo— a que ser de izquierdas «queda fino» por los motivos que indicaba Simmel a comienzos del siglo xx («un vago deseo de unidad y fraternidad universales»). De esta última tipología (el multimillonario demócrata) se ven eminentes representantes por doquier.

En conjunto, unos apoyos tan variados resultan muy poco sólidos. Su lealtad no está garantizada. Por ejemplo, el componente de la alta burguesía, que al asociarse con la izquierda

⁶⁷ A propósito de Italia, Paolo Sylos Labini había observado que ya en los años setenta la burguesía pequeña y mediana se estaba aproximando a la izquierda (Saggio... op. cit, pp. 56yss.).

va en contra de sus propios intereses, corre el riesgo de desengancharse de ella para ceder a la llamada de su origen natural. Está dispuesto a aceptar las mermas y las limitaciones que la izquierda impondría a su riqueza, pero únicamente dentro de ciertos límites. Por ello, en los casos más críticos es inevitable que se vea expuesto a la tentación de cortar amarras y trasladarse a otras aguas políticas donde la presión sería menos asfixiante. ¿Por qué seguir siendo de izquierdas —podría preguntarse— cuando un posible recrudecimiento de los impuestos golpearía precisamente a los ricos y a los acomodados? ¿Por qué mezclarse con los «trabajadores» cuando uno también puede estar de su parte viéndolos de lejos y guardando las distancias?⁶⁸

Pero también el otro componente —el que no gana mucho más que los obreros— no parece estar firmemente amarrado a la causa. Son demasiadas las diferencias sustanciales: por ejemplo, el trabajador «de cuello blanco» puede percibir una superioridad cultural por su parte, o una naturaleza distinta de sus gustos respecto a los de los «pelagatos» con los que tiene que asimilarse al votar por la izquierda. El hecho de que sus ingresos sean parecidos a los de las clases débiles no significa que también exista una afinidad cultural e ideal con ellas. Por ejemplo, al vincularse a la izquierda, puede que no mejore su esperanza de cambio social para sí mismo y para sus hijos.

¿QUÉ HA SIDO DE LOS JÓVENES?

Mientras tanto, del horizonte de la política han desaparecido los jóvenes, aquellos que tienen poco más o menos de veinte años. Parece que la esfera de lo político solo interesa a los adultos, a los ancianos, a los viejos.

Los motivos que han alejado de la esfera política a las últimas generaciones son numerosos y peculiares. Si nos preguntásemos cuáles son las principales formas de vida política que practican los jóvenes, por el lado que se denomina (de forma imprecisa) «izquierda», encontramos a los representantes del movimiento antiglobalización y de otras formas de radicalismo, incluso extremo y pintoresco; por el lado derecho, encontramos a los componentes de grupos y movimientos parafascistas y ultras, para todos ellos, la política no es —diríase— una actividad articulada, una búsqueda de soluciones que se obtienen del estudio de los problemas y del discurso, sino un deseo genérico de «hacer cosas», de actuar, e incluso de pelearse, de «que se enteren», de «darles una lección». En suma, a la derecha y a la izquierda la política tiende a identificarse no con la elaboración cultural sino con el «comportamiento». Esta propensión se ve exaltada hoy en día por la reproducción mediática de dichas conductas: desde los *skinheads* a los *black bloc*, la tipología de los jóvenes extremistas se amplía constantemente, con un guiño a los medios que crean reputaciones mundiales en poco tiempo. Tienen en común la desconfianza en los métodos de la discusión y en los sistemas representativos, así como el culto a la acción directa. Otros colectivos menores de jóvenes frecuentan la esfera política como fuente de oportunidades para hacer carrera, a la que se puede aspirar sin necesidad de adquirir una formación en profundidad y específica.

⁶⁸ En n. Cohén, *What is Left...* op. cit., se ilustran y comentan interesantes ejemplos históricos de esta última actitud de participación melindrosa.

En resumen, por una parte están los jóvenes extremistas y radicales que practican la política como acción, y por otra los que la buscan como mero camino hacia una profesión menos difícil que las demás.

¿Y los demás dónde están? ¿Dónde están esos jóvenes que hasta los años ochenta o noventa las fuerzas políticas habrían organizado inmediatamente en «movimientos» b «asociaciones» juveniles? Al desaparecer las organizaciones, al desaparecer la mayor parte de las agrupaciones territoriales, al reducirse los partidos a clubs de asuntos electorales o a tertulias, los «otros» jóvenes se han desperdigado a causa de una variedad de fenómenos de los que me parece que todavía no existe un análisis. Voy a indicar algunas de las razones de la desafección, con la advertencia de que mi análisis podrá parecer hasta moralista y malhumorado.

El derrumbe del principio de autoridad, que ha golpeado a Occidente en distintas oleadas a partir de mayo del 68, y ha tenido ulteriores manifestaciones a lo largo de los cuarenta años sucesivos, ha truncado en general la conexión, que llevaba funcionando desde hacía miles de años, entre los Jóvenes y los Viejos (ambos entendidos más como categorías ontológicas que como épocas de la vida). Los Viejos han dejado de ser un cómodo patrimonio «portátil» de saber y de experiencia para las generaciones jóvenes, y sin darse cuenta se han convertido en antagonistas, en extraños, en insoportables aguafiestas, en suma: en gente de la que hay que librarse. Ya no es necesario dirigirse al anciano para preguntarle cosas que uno desconoce y que probablemente él sabe, ni siquiera con la perspectiva puramente oportunista de evitar el riesgo de repetir errores que ya se han cometido millones de veces. Cada generación prefiere renacer ex novo, virgen e ignorante como en el día de la creación: la opinión y el saber de los predecesores se han vuelto despreciables o irrelevantes; olvidar aquello que el pasado ha ido acumulando es en determinados casos casi un deber político⁶⁹.

Ya no se trata de la dialéctica normal de contestación entre generaciones, que ha llenado páginas y páginas de la literatura mundial antes de convertirse en un tema sociológico. No se trata de esa peculiar dialéctica entre cohortes de edad, por la cual las épocas de cooperación se alternan con épocas de conflicto, incluso grave. Se trata de una fractura radical, de un abismo insalvable.

¿Cómo han llegado los Jóvenes a pensar así? Este resultado se debe a algunos fenómenos, materiales e inmateriales, que se han verificado de un tiempo a esta parte. En primer lugar, las dos o tres últimas generaciones han recibido en pleno rostro el impacto de todas las innovaciones tecnológicas de la modernidad (más adelante hablaré sobre ello: el mundo de la tecnovisión, lo digital en general)⁷⁰ y sus consecuencias culturales. Unas y otras han sido inmensas por sus dimensiones, por su variedad de formas y por el ámbito territorial al que han afectado. Este terremoto ha conectado, hasta incorporarse a ella, con la denominada cultura juvenil en la amplia variedad de sus formas y matices. (Por otra parte, no era una tormenta imprevista: esos fenómenos y esos procesos habían sido fabricados adrede para los jóvenes, y por tanto lo único que hacían era llegar a su target natural).

El efecto de ese latigazo ha sido separar el mundo de los jóvenes de todos los segmentos de edad limítrofes, que en la percepción de la cohorte juvenil han asumido unos rasgos fuertemente diferenciados, se han vuelto «ajenos», casi una especie distinta. Antes he dicho que el paradigma cultural de la Neoderecha tiene un aire moderno, vital, joven y lleno de energía. Justo lo que

⁶⁹ He desarrollado esta argumentación en «*El futuro del dimiticare*», *Il Mulino* 4/2004, pp. 743-756.

⁷⁰ He elaborado distintos aspectos de esta revolución en La Tena Fase, op. cit.

hacía falta para atraer a los Jóvenes, que reconocen en ello su propia edad y su presunta especificidad, y para mantener alejados a los Viejos que —como suele decirse— «ahí ya no se reconocen». El efecto combinado de estos factores ha contribuido a separar el mundo juvenil de los intereses generales, a inducirlo a considerarse una parte independiente en una extrema reivindicación autorreferente.

En segundo lugar, en la historia de Occidente las generaciones recientes han sido las primeras en disponer de dinero de forma personal y directa, sin tener que pedírselo a los adultos y sin tener que pedirle permiso a nadie para gastarlo. Ese dinero, que ha llegado rápidamente tanto a manos de los ricos como de los pobres, desde hace treinta años se destina a consumos inventados ex profeso para ellos, y que por tanto no son aptos para ningún otro grupo. Como es bien sabido, no hay nada como la disponibilidad directa y personal de dinero que contribuya más a suscitar la conciencia de ser una «clase» distinta de las demás y la percepción de una «libertad individual» propia, que hay que reivindicar a toda costa, dado que expande la esfera de las libertades de cada uno⁹. En efecto, los jóvenes se convencieron de que son un grupo aparte en el momento en que alguien (en las supremas esferas de la mercadotecnia mundial) decidió que podían ser tratados como un target por separado: por consiguiente, como clientes, con disponibilidad personal de dinero y capacidad de decidir cómo gastarlo. En la práctica, el descubrimiento (para bien o para mal) de sí mismos como grupo ¡lo consiguieron en el momento en que se convirtieron en clientes de las multinacionales!

Así, los jóvenes cayeron en una trampa sofisticada de la que ya no han vuelto a salir, también debido a que no han encontrado ningún buen motivo para intentarlo: están convencidos de que son no una edad de la vida, sino una «clase social» aparte, transversal respecto a las demás (sobre todo a la de los Viejos) e incluso opuesta a ellas. A esta «clase» social la política no le dice nada.

(Mientras tanto, esa misma convicción está infiltrándose rápidamente entre los niños, y ello debería provocar una alarma aún mayor: dado que disponen de dinero y acceden directamente a consumos personales incluso de tipo abundante —el teléfono móvil es desde hace años un objeto universalmente generalizado entre ellos—, los niños van distanciándose del mundo de los mayores y de los ancianos, absorbiendo rápidamente modelos de comportamiento y de autorrepresentación de tipo provocativo o antagonista).

5. EL MONSTRUO AMABLE

PROFECÍA DE TOCQUEVILLE

Desde hace por lo menos veinte años, todos los ideales de izquierdas y los principios subyacentes se ven azotados por el viento del *Zeitgeist*, expuestos a la tormenta de la modernidad, con todas las enormes, y todavía enigmáticas, innovaciones que ha traído consigo: nueva economía, nuevas formas de derecho y de instituciones, nueva política, nuevos deseos, nuevas artes y nuevos tipos de espectáculo y de diversión, nuevos comportamientos privados y públicos, nuevas pasiones, nuevos consumos, nuevas formas de imaginario, nuevas representaciones de uno mismo y de los demás, nueva relación con la naturaleza y con el cuerpo...

La auténtica desgracia es que ya no se trata de una tormenta política en sentido estricto, sino de una tormenta cultural, que nos permite redescubrir que «el sistema-mundo no se guía [...] exclusivamente por la dinámica económica [...] sino también por el "papel problemático del factor cultura"». Es una tempestad del *Zeitgeist* (de las que antiguamente se habrían calificado de «espirituales» y que hoy en día ya no sabemos cómo designar, dado que apelar al espíritu ya no nos dice nada), un trastorno que todos nosotros vivimos de día en día, pero que no procede de una fuente concreta por lo que no sabríamos siquiera dónde buscar sus raíces.

Hasta ahora, del choque con esa tormenta la izquierda ha salido maltrecha. Y el futuro no se presagia más fácil. Intentaré argumentar esta tesis trayendo al primer plano un nuevo elemento crucial de mi análisis: el cuarto telón de fondo de cambio que he mencionado al principio del capítulo 4, el nacimiento de un paradigma de cultura global de naturaleza despótica.

Empezaré señalando que en ningún país la izquierda ha sabido prever, y mucho menos gobernar, el nacimiento de esa especie de «despotismo cultural» moderno en el que vivimos desde hace más de veinte años y que ya nos tiene envueltos en sus redes. No es su única negligencia, pero sí una de las más graves. En efecto, se refiere a un sistema gestionado por conglomerados multinacionales y centros mundiales de poder financiero, centrado en el consumo, en la ubicuidad de los medios de comunicación y el entretenimiento, en continuas invocaciones a la voluntad del pueblo y a un deseo genérico de religión y de espiritualidad.

La negligencia, que es casi ceguera, de la izquierda y de su *intelligentsia* ante este fenómeno deriva de la suficiencia con la que han contemplado la cultura de las masas, que siempre han considerado marginal respecto al poder supuestamente duro, es decir, a la dimensión política y económica. Los hechos han presentado un duro balance; con un vuelco de una extraordinaria energía, han demostrado que no solo la cultura de las masas no es en absoluto marginal, sino que la política, la economía y hasta la guerra hoy en día se hacen precisamente a través de la cultura de masas, es decir, gobernando los gustos, los consumos, los placeres, los deseos y las diversiones, las concepciones y las representaciones, las pasiones y el modo de imaginar de la gente, aun antes que sus ideas políticas. El voto vendrá a continuación, y difícilmente será distinto de lo que se preveía.

Por consiguiente, para empezar a comprender por qué Occidente no va hacia la izquierda es preciso un cambio de ángulo de observación. No basta con analizar la ineptitud de los dirigentes de este o aquel país, o unos hechos histórico-políticos incluso importantes, como la caída del Muro de Berlín, la rebelión de India o el despertar de China. Es preciso dirigir la mirada hacia un nivel de realidad aparentemente más bajo, en cuyo tras-fondo ha venido perfilándose durante las últimas décadas un fenómeno nuevo.

Voy a describir ese fenómeno con ayuda de un clásico del pensamiento conservador, que dio sin saberlo una «impresionante previsión»⁷¹ del mismo, que a nuestros oídos suena poco menos que profética. Me refiero al capítulo II (IV, vi) de *La democracia en América*⁷² de Alexis de Tocqueville, donde el gran autor traza hasta el detalle (con un *pathos* que no se encuentra frecuentemente en sus páginas) los rasgos de un posible «despotismo del futuro». El régimen en el que pensaba habría podido producirse como consecuencia de la aparición —que él consideraba probable— de un soberano absoluto a la manera moderna, una figura dotada de un poder «que nunca se había visto en siglos pasados», capaz de «descender al lado de cada individuo para dirigirlo y guiarlo».

No es esa la única vez que uno encuentra en las páginas de Tocqueville un pasaje que podría parecer visionario: es posible que esta forma de forzar la mirada hacia adelante para imaginar escenarios incluso aventurados y fantásticos fuera un método de pensamiento típico de él, una especie de experimento mental llevado al extremo. En un Estado cada vez más centralizado—imagina Tocqueville—el «soberano», a fuerza de concentrar en si mismo todos los poderes, llegaría a injerirse en todos los asuntos, incluso en los aspectos menudos de la vida privada de los ciudadanos:

si el despotismo llegará a establecerse entre las naciones democráticas de nuestros días [...] se extendería más, sería más benigno, y degradaría a los hombres sin atormentarlos.

Ahora bien, el régimen esbozado con alarma por Tocqueville se ha materializado plenamente hoy en día, pero con una diferencia respecto a la previsión: el puesto del «soberano absoluto» no lo ocupa el rey (como él temía), sino un ente inmaterial e invisible. Es una entidad que no tiene ni cuerpo ni domicilio postal, que no reside en ningún lugar sino que tiene una sede difusa, porque está formada por todos aquellos que gobiernan «cultura de masas del planeta: en suma, por lo que denominaré «el Monstruo Amable», es decir, el paradigma de la cultura de masas de la Neoderecha.

Más adelante se lee:

⁷¹ Esta expresión es de Paolo Sylos Labini (*Le classi sociali*, op. cit. p. 182), que no dejó de percibir, a otro respecto, las capacidades proféticas de Tocqueville.

⁷² De aquí en adelante cito de A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), en *Œuvres*, A. Jardin, éd., Bibliothèque de la Pléiade, vol. II, Paris, Gallimard, 1992 [La democracia en América, Madrid, Akal, 2007].

El tipo de opresión por el que están amenazados los pueblos democráticos no se asemejará a nada de lo que la ha precedido en el mundo; nuestros contemporáneos no lograrían encontrar una imagen suya en sus recuerdos. Busco en vano dentro de mí mismo una expresión que reproduzca exactamente la idea que me hago de ella, y que la encierre. Los antiguos nombres de despotismo y tiranía no son adecuados. La cosa es nueva, y por tanto es necesario hacer un esfuerzo para definirla, dado que no consigo denominarla.

¿De qué índole es el despotismo al que Tocqueville se aproxima con tanta alarma que no consigue encontrar analogías plausibles en la historia ni términos adecuados en el idioma? Su rasgo principal consistirá en el hecho de que degradará a los hombres «sin atormentarlos», no les hará sufrir, sino que por el contrario dará a cada uno de ellos la impresión de que está mejor. He aquí sus efectos:

Veo una multitud innumerable de hombres similares e iguales que dan vueltas sin tregua sobre sí mismos para procurarse pequeños placeres vulgares con los que quedan satisfechos a su alma. Cada uno de ellos, considerado aparte, es como ajeno al destino de todos los demás: sus hijos y sus amigos forman para él toda la especie humana; en cuanto al resto de sus conciudadanos, los tiene al lado pero no los ve; los toca pero no los siente; no existe más que en sí mismo y para sí mismo, y aunque siempre le queda una familia, por lo menos puede decirse que ya no tiene patria.

A espaldas de los individuos

se eleva un poder inmenso y tutelar, que únicamente se encarga de garantizar su disfrute y de velar por su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y amable. Se parecería a la potestad paterna, si, como esta, aspirara a preparar a los hombres para la edad viril; pero por el contrario este busca únicamente fijarlos irrevocablemente en la infancia; quiere que los ciudadanos lo pasen bien, siempre y cuando no piensen en otra cosa que en pasárselo bien. Trabaja de buena gana por su felicidad, pero quiere ser el único agente y el árbitro exclusivo de ella; se preocupa por su seguridad, prevé y les asegura sus necesidades, les facilita sus placeres, lleva sus principales asuntos, dirige su industria, regula sus sucesiones, reparte su herencia ..

De ese modo, el soberano

hace menos útil y más raro el empleo del libre albedrío; [...] no quiebra las voluntades: las ablanda, las pliega y las dirige; raramente obliga a actuar: se opone sin cesar a que se actúe; no destruye: impide nacer; no destruye: perturba, comprime, enerva, apaga, atonta y finalmente reduce a todas las naciones a ser tan solo un rebaño de animales tímidos e industrioses, del que el gobierno es el pastor".

Este cuadro evoca de una forma asombrosa el mundo de la modernidad, donde enormes masas heterodirigidas son inducidas al consumo incesante en vez de a la austeridad, al buen humor ya la diversión forzosos en vez de al descanso, a la sumisión satisfecha en vez de a la práctica de la libertad. Esta última oposición entre sumisión y libertad no debe parecer sorprendente: la libertad es costosa, reivindicarla no es algo instintivo; puede resultar cómodo compensarla con una dosis de sometimiento. Por lo demás, ya Tocqueville señalaba que

*nuestros contemporáneos se ven incesantemente combatidos por dos pasiones opuestas: advierten la necesidad de ser dirigidos y de permanecer libres. Al no poder destruir ni uno ni otro de estos instintos contrapuestos, se esfuerzan por satisfacer ambos en el mismo momento*⁷³.

Este es el fondo descrito en la «profecía». Voy a intentar trasladarlo a nuestro mundo para ilustrar con su ayuda algunos rasgos de la modernidad dominada por el Monstruo Amable.

TIEMPO LIBRE, TIEMPO OCUPADO

«Quiere que los ciudadanos lo pasen bien, siempre y cuando no piensen en otra cosa que en pasárselo bien», escribe Tocqueville. Una de las preocupaciones más evidentes del Monstruo Amable es precisamente asegurar al mayor número de personas un abanico de experiencias agradables y revitalizadoras, que incrementen su bienestar físico y psicológico, pero sobre todo que las induzcan a consumir.

Entre los ámbitos donde esta preocupación se muestra más fuerte es en el modo en que se representan el tiempo libre y la diversión. Tradicionalmente, el tiempo libre servía sobre todo para descansar, para recobrar las fuerzas a fin de volver al trabajo recuperados. Era una interrupción del trabajo, una suspensión en un flujo destinado a reanudarse más adelante. En la cultura de hoy en día, el tiempo libre es en cambio «tiempo ocupado»: ocupado por las diversiones, es decir, por formas de entretenimiento transformadas en actividades esforzadas y absorbentes de las que no está claro que uno salga descansado, sino que por el contrario uno podrá obtener un ulterior motivo para estar cansado. En efecto, el «tiempo ocupado» está organizado según una agenda que puede incluso estar repleta de «actividades» adicionales que sirven para intensificar la satisfacción y el placer (el gimnasio, la práctica del yoga, la jardinería y otras formas de entertainment).

Este cambio ha alterado la forma de imaginar el tiempo, perturbando por ejemplo la distinción entre tiempo de trabajo y tiempo de descanso, e induciendo una atomizada «carnavalización»⁷⁴ de la vida. La clara separación de las esferas vitales —en la que se basan las culturas tradicionales— solo podía interrumpirse en ocasiones especiales, de duración limitada y muy caracterizadas de el punto de vista ritual, como justamente el carnaval u otras fiestas peculiares. En cambio, hoy en día o existe una esfera que no pueda verse invadida por las reglas o los usos de

⁷³ *Ibid.*, p. 838. Tony Judt (*Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2010) recuerda que el marqués de Condorcet, «uno de los escritores más perspicaces sobre el capitalismo comercial en su primera época», anticipó con fastidio que «la libertad no será otra cosa, a los ojos de una nación ávida, que la condición necesaria para la seguridad de las operaciones financieras».

⁷⁴ La idea y el término son de M. Bajtin, que los empleó para describir algunos rasgos de la cultura popular (La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de Francois Rabelais, Madrid, Alianza Editorial, 2005). En la acepción en que yo los utilizo aquí, los encuentro en U. Eco, que los presentó en un divertido artículo de 2001 (reeditado en *A passo di gambero*, Milán, Bompiani, 2006, pp. 76-81 [A paso de cangrejo, Madrid, Debate, 2007]). Hay un inquietante panorama de la interacción entre consumismo y carnavalización en G. Ritzer, *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*, Thousand Oaks-Londres-Nueva York, Pine Forge Press, 1999 [El encanto de un mundo desencantado: revolución en los medios de consumo, Barcelona, Ariel, 2000].

otra: en particular, un cierto componente de espectáculo permea la vida de las ciudades, con la ayuda crucial de la publicidad y de los medios. No hay espacio que no se vea penetrado por un factor de diversión espectacular, que puede representarse mediante una variedad de objetos, típicamente mediante un display. Así, gran parte de la vida de Occidente se articula en torno a lo divertido. A su alrededor se ha creado un sistema de representaciones: del tiempo, de las relaciones entre las personas, de la moralidad, del dinero, de la ciudad y de las autoridades públicas, de la política, del aprendizaje y de las actividades intelectuales y de una variedad de núcleos de la vida asociada.

El calendario se ha visto transformado a consecuencia de ello. Se aprovechan todos los puentes para tomarse unas vacaciones, esparcirse, relajarse, marcharse, «desenchufar». (En las metáforas del cansancio y de la reconstitución de las fuerzas, el ser humano aparece casi siempre transformado en un aparato eléctrico o electrónico: las baterías se cargan o se recargan, los discos de memoria se llenan y se vacían, las conexiones eléctricas se desconectan y se vuelven a conectar). Se crean puentes de forma artificial para favorecer más vacaciones todavía. El viaje se vende como producto, como «paquete»: se proyecta y se describe en los catálogos, se compone de elementos modulares como un juego de Lego, se programa con semestres de antelación, se paga a plazos como un coche. No son solo las ciudades históricas y artísticas las que atraen a los turistas, sino también las ciudades de pega que se llaman «poblados turísticos» o resorts: lugares cerrados, todos iguales, unidos en cadenas mundiales, que pueden encontrarse con la misma facilidad en medio de un país rico o en la costa de un miserable Estado dictatorial de África o de Asia. La vida que se hace allí es «internacional», de la misma forma que lo es la «cocina internacional», es decir, sin sabor ni mordiente.

En el mundo carnavalizado, se reestructuran o se remodelan los lugares (ciudades, parajes naturales, reservas, países enteros) para acoger a los turistas. Pero también se inventan no-lugares, como aeropuertos y poblados, ciudades temáticas, parques y otros espacios ficticios, creados adrede para parecer lo que no son. Estos lugares, auténticos o falsos, se llenan de gadgets para favorecer el consumo del turista viajero: en todas partes hay televisores, maquinitas de videojuegos, teléfonos móviles, espacios Wi-Fi.

En aras de las necesidades de la diversión todo el globo puede someterse a metamorfosis. La naturaleza puede utilizarse de forma incluso violenta en nombre del *fitness* y de la diversión: es posible esquiar a cinco mil metros de altitud, visitar poblados turísticos en países dominados por miserables dictaduras, erigir parques temáticos donde el espectáculo es la mercancía, construir inmensas islas artificiales en medio del mar para aumentar la superficie edificable disponible. Ninguna rémora frena ni a los inversores ni las expectativas de los clientes: uno puede ir de vacaciones a países dominados por la violencia, por la miseria o por el peligro, e incluso a regiones arrasadas por catástrofes naturales.

Las ciudades históricas pueden ponerse patas arriba, los monumentos más valiosos pueden exponerse aun a riesgo de dañarlos con tal de aportar diversión a la gente, montar espectáculos y crear eventos. Pueden crearse enteras ciudades «postizas» para ofrecer recorridos «temáticos». La idea de «contenido temático» representa de la mejor forma posible la penetración de lo falso dentro de lo real, hasta el extremo de forzar a que lo falso se convierta en un imaginario, y que después ocupe el lugar de lo auténtico. En una «ciudad temática» es posible deambular por un alto precio sin entender si el muñeco vestido de pato Donald que viene hacia ti y te dirige la palabra es realmente lo que parece o si es un hombre disfrazado. Y así florecen, además de la

ciudad del ratón Mickey, la ciudad de Charles Dickens, Legolandia, e incluso Holy Land, la «ciudad de lo sagrado» (en Orlando, Florida). Hasta los hoteles son temáticos: cada habitación reconstruye un ambiente concreto, y se puede pasar de la habitación-jungla a la habitación Antigua Roma, o a la egipcia, o a la del Lejano Oeste. Las Vegas es un emblema festivo de esta orientación, y con el tiempo se van creando otros.

Mientras tanto, un gran número de segmentos de realidad de primer nivel (es decir, aquellos cuya experiencia era directa) han pasado a ser de segundo nivel (su experiencia es únicamente indirecta o mediatizada). Por ejemplo, la naturaleza se ha convertido en cita de sí misma, en naturaleza al cuadrado: se la desea y se la busca, se puebla y se recorre, pero no ya como naturaleza (es decir, no como peligro, incomodidad y esfuerzo) sino como resort. Los viajeros a menudo van camuflados como exploradores, se embarcan en coches todoterreno como si tuvieran que entrar en combates o escaramuzas, llevan ropa de camuflaje como para pasar inadvertidos en ambientes peligrosos. Nadie quiere vivir en la jungla, o más sencillamente, en el campo: pero todo el mundo quiere visitar, ver, vivir, tanto la jungla como el campo. Sin embargo, al haberse convertido en representaciones de sí mismos, tanto la una como el otro no pueden seguir siendo como son, para no dar la impresión de dureza y de peligro que darían en caso contrario: hay que acondicionarlos, maquillarlos y equiparlos para poder exhibirlos. Es preciso falsificarlos. Así es como nacen el turismo rural (o agroturismo, es decir, el campo para la gente que no es de campo) y el denominado turismo «extremo» (naturaleza peligrosa reducida a un objeto para mirar, a un espectáculo, a un *gadget*).

Para esta mutación general resulta decisiva la intervención de los medios, que se presenta en una extraordinaria variedad de formas. En primer lugar, como es obvio, la ubicuidad de las cámaras (más adelante hablaré de esto) da a conocer los rincones más impenetrables del mundo, y transforma así, con un gesto de un poder extraordinario, la realidad en representación, contribuyendo a falsificarla. Pero eso no es suficiente. Por ejemplo, algunos lugares históricos llegan a ser merecedores de una visita no porque valga la pena verlos, sino porque han aparecido en famosas series de televisión. Así pues, no se visita el lugar, sino el hecho de que ese lugar se ha visto por la tele. Esa aparición lo ha reforzado ontológicamente, lo ha hecho interesante, citable, de forma que puede enumerarse en las listas de los lugares donde uno ha estado. La posición del observador es ambigua también respecto a esos lugares: los visita al cuadrado, no por lo que son, sino por aquello a lo que recuerdan en el orden de las cosas vistas.

Como siempre, el fenómeno tiene tal prepotencia que el lenguaje convencional queda perturbado. La terminología habitual de la diversión es insuficiente para describir la nueva condición: por ejemplo, *vacaciones*, *diversión*, *veraneo* son palabras anticuadas y casi ridículas, distracción es un término más adecuado para una viejecita que quiere recobrar fuerzas que para un joven lleno de energía y consolidado en el *wellness*. Si alguien utilizara en público palabras como veraneo o veraneante, haría el ridículo: aquí lo que se lleva son cosas nuevas, que no tienen nada que ver con el trasnochado objetivo de descansar en un lugar silencioso y tranquilo. Los términos correctos son *fun*, *enjoyment*, *wellness*, *resort*. La naturaleza incontaminada (en la medida en que todavía existe) se llama *wilderness*; los balnearios, *spas*.

Las vacaciones de diversión se han convertido (en muchos casos también para la gente de izquierdas) en un derecho político: las reivindican las masas, las demandan los barrios, las buscan los patrocinadores. Las administraciones públicas contribuyen sin descanso a alimentar esa convicción, inventado constantemente nuevas ocasiones para la fiesta, los festivales, las

competiciones, los espectáculos. En los calendarios civiles abundan los «eventos», las «fechas» y las «citas». En virtud del principio de la interpenetración de las esferas, las grandes ciudades —y poco a poco, también las pequeñas— se transforman en escenarios para las oportunidades de suspensión de la vida normal y de irrupción de lo falso, en lo auténtico, de la ficción en la vida, de lo irreal en lo real. Noches blancas, la playa en París, jazz en Cerdeña, veranos cuajados de celebraciones, eventos y espectáculos en los monumentos, en las plazas antiguas, en los callejones, en el desierto, torbellinos de diversiones y consumo, conciertos, festivales, eventos y manifestaciones se promueven en toda Europa por parte de los poderes públicos, aunque dejen agotadas a las ciudades y vacíen sus arcas. Los temas serios se convierten en festivales, montajes escénicos, en verbenas: ya nada debe ser gravoso; si algo lo era, hay que hacerlo popular, afable, cómodo, ¡divertido! Se puede hablar incluso de filosofía, de economía, de matemáticas, lo esencial es que se haga de forma brillante, ante un público que al escuchar se olvida de leer, y al sentirse transportado por el sonido de las voces, deja de lado la búsqueda de significado en las palabras impresas.

En suma, el no-vivir se vuelve tan importante como el vivir; simular, lo mismo que hacer de verdad; emular, lo mismo que intentarlo seriamente. Incluso las guerras y otras catástrofes mortíferas pueden «verse» como espectáculos, es decir, como pura ficción. Como mucho esos acontecimientos matan a los que están metidos en ellos, pero no hacen daño a quien los mira. Esta aproximación «figurativa» a las cosas sustituye al esfuerzo de entrar dentro de ellas, de darse de bruces con ellas, de analizarlas en profundidad; mantenernos a distancia, limitándonos a contemplarlas es mucho mejor: nos garantiza la experiencia pero nos ahorra salir manchados o maltrechos de ellas.

En todo este proceso de sustitución (los filósofos dirían «*de Ersatz*») de lo verdadero por lo falso no hay que introducir ningún dato de realidad «dura», que podría crear turbación y recordarnos que en cualquier caso la realidad está siempre presente en la complicada, contundente y peligrosa variedad de sus formas. En política, este proceso da lugar a una típica manipulación mediática: «falsificar la realidad social sustituyéndola por otra realidad virtual favorable a sus intereses [de la política]⁷⁵ ». El Monstruo Amable exige que finjamos que el mundo entero está tranquilo y en paz, que es fácil y comprensible, que se puede disfrutar y se puede arreglar, que está protegido por una capa de ciencia amiga y tranquilizadora y por una imperturbable cortina de diversión. Quiere que la vida-vacaciones fluya perpetua e impertérrita.

REALIDAD, FICCIÓN

Un paradigma cultural fuerte tiene un importante impacto también en la esfera cognitiva⁷⁶: puede afectar a la forma de conocer, de imaginar, de contar historias⁷⁷, de representarse la vida de la mente (propia y ajena), puede que incluso de soñar. Por tanto no resulta en absoluto sorprendente que el Monstruo Amable también haya operado en este terreno, desplazando, alterando, remodelando las estructuras preexistentes. Los efectos son numerosos y poco visibles,

⁷⁵ Enrique Gil Calvo, *La lucha política a la española*, Madrid, Taurus, 2007, p. 49.

⁷⁶ He argumentado sobre algunos cambios cognitivos inducidos por la cultura digital en *La Terza Fase*, op. cit.

⁷⁷ A la destrucción del sentido de la narración de historias le he dedicado el breve ensayo titulado «Avatar», en U. Cardinale y D. Corno, eds., *L'età imprevedibile*, op. cit. En *Verbicide [Verbicidio]*, París, Climats, 2004, Ch. Salmón aporta perspicaces argumentos sobre la metamorfosis de la narración.

pero uno de ellos me parece especialmente sensible: se ha debilitado la capacidad de mantener diferenciadas *la realidad y la ficción*, uno de los pilares de la racionalidad occidental.

La ficción se articula por lo menos en dos niveles de naturaleza distinta: lo ficticio y lo falso. Hacia lo primero habitualmente tenemos una actitud positiva, que puede ser también de deseo y de investigación: aunque las narraciones fantásticas (la literatura, el cine, los sueños) sean ficciones, lo cierto es que las necesitamos. Con ellas se satisface algo que es consustancial a la mente humana de una forma complicada. Por el contrario, hacia lo falso tenemos una actitud de desconfianza y de sospecha: las cosas falsas entran en la esfera de la falsificación, del engaño, de la sustitución abusiva, tienen que ver con la estafa y la impostura. En determinados casos (como las mercancías falsificadas), ciertamente, las buscamos para ahorrar dinero o como forma de protesta respecto a unos productores avariciosos, pero no soportaríamos que alguien intentara colárnoslas deliberadamente, ni admitiríamos una historia falsa (una mentira) como sustancia de una narración. Lo ficticio se asocia a la invención, al truco, y también a la diversión; lo falso, a la mentira y al engaño.

Por el contrario, en la actual indistinción entre realidad y ficción, tal y como la propone el Monstruo Amable (en particular a través de lo digital y los espectáculos basados en ello), lo ficticio y lo falso se funden en una amalgama, ante la cual hemos adoptado una actitud Unitaria: en conjunto estamos a favor y deseosos. Esa mezcla nos gusta, igual que al hombre le ha gustaren el tiempo y en el espacio, una gran variedad de formas de intoxicarse.

Como es bien sabido, la pérdida de la capacidad de distinguir entre realidad e imaginación es uno de los síntomas de la psicosis: lo real se confunde y se toma por (lo imaginado, las elaboraciones de la mente se tratan como hechos probados, los relatos fantasiosos que nacen de ellas, a base de repetirlos, se asumen como narraciones de acontecimientos reales en los que uno cree, y de los que uno espera que se deriven consecuencias reales. Para insistir en esa analogía, que es forzada tan solo en parte, podríamos decir que el Monstruo Amable, al inducir la pérdida de la distinción entre cosas reales y cosas ficticias, ha esparcido por el mundo moderno, a modo de finos polvos, una condición de leve psicosis, una especie de locura universal.

Sobre esta mutación flota un interrogante inquietante, que Hannah Arendt proponía en su obra sobre el totalitarismo:

Las masas modernas [...] no creen en la realidad del mundo visible, de su propia experiencia, no se fían de sus propios ojos y oídos, sino únicamente de su imaginación, que puede verse afectada por aquello que es aparentemente universal y coherente en sí mismo. [...] La evasión de la realidad es un veredicto contra el mundo, en el que las masas no pueden existir, porque allí el azar se ha convertido en el señor supremo, y los seres humanos necesitan una continua transformación de las condiciones accidentales y caóticas en una trama humanamente controlable de relativa coherencia⁷⁸.

En otras palabras, «la propaganda totalitaria prospera sobre esta fuga de la realidad hacia la ficción, de la casualidad a la coherencia» .

⁷⁸ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Turín, Einaudi, 2004 pp. 485-486 (cursiva mía; ed. orig.: *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1949) [*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2011]. " Ibid. "

Una vez más, el deslizamiento desde lo «verdadero» hacia lo «falso» ya se había señalado *statu nascenti* hace varias décadas. En un libro que hizo historia, Guy Debord proponía en los años sesenta la idea de que la ubicuidad de las imágenes altera la relación entre lo verdadero y lo falso, y transforma cualquier cosa en «espectáculo», en cosa-para-ver, para mirar igual que se contempla una película o un espectáculo. Ya no hay diferencia entre «cosa vista» y «cosa vivida», la una se vuelca y se funde en la otra, y la actitud ante una y otra pasa a ser la misma:

La realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real [...] En el mundo verdaderamente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso .

Mientras que el mundo real se trueca en simples imágenes, las simples imágenes se convierten en seres reales, y las motivaciones eficientes de una conducta hipnótica. El espectáculo [es la] tendencia a mostrar a través de distintas mediaciones especializadas el mundo que ya no es aprehensible directamente.

El poder acumulativo de lo artificial independiente implica en todas partes la falsificación de la vida social.

El espectáculo es la ideología por excelencia, porque expone y manifiesta en su plenitud la esencia de todo sistema ideológico: el empobrecimiento, el sojuzgamiento y la negación de la vida real.

A finales de los años noventa, Jean Baudrillard retomó el tema sugiriendo que la televisión «ha asesinado» la realidad con un «crimen perfecto» y ha instalado en su lugar «otra cosa distinta»⁷⁹. Era una perspectiva nueva, teniendo en cuenta que a la televisión, desde sus orígenes (al igual que otros medios visuales, como el cine), se le atribuía si acaso la capacidad inversa, la de mostrar las cosas tal y como están. Hubo incluso quien llegó a sostener, con cierta autoridad, que lo propio del cine consistía en «rescatar» la realidad física y en favorecer un retorno a ella⁸⁰. Baudrillard demostraba que, por el contrario, la televisión compromete y modifica los acontecimientos (que a veces se producen únicamente para que ella los muestre), los finge y los crea, los falsifica, sobre todo, lleva a los hogares y da carta de naturaleza a las «cosas extremas» (la muerte, la violencia, la degradación, la miseria). Antiguamente esas cosas se mantenían a cierta distancia y se presentaban en ámbitos limitados; ahora en cambio se exhiben, y así pasan a ser conocidas, habituales, y por último banales.

Lo digital ha completado la tarea. Con su sofisticación, la tecnología digital ha conseguido emular una enorme variedad de entes: reconstrucciones de objetos imposibles de observar (la antigua Pompeya, la estructura del átomo, el fondo del océano, el interior del cuerpo humano...), vistas de objetos inexistentes, las imágenes de los videojuegos, los sonidos de los instrumentos

⁷⁹ Cfr. Jean Baudrillard, *Le crime parfait*, París, Galilée, 1995 [El crimen perfecto, Barcelona, Anagrama, 2009].

⁸⁰ Esta idea fue elaborada durante los años sesenta por S. Kracauer en un libro cuyo argumento quedaba bien claro en el título: *Theory of Film. The Redemption of Physical reality*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1960 [Teoría del cine: la redención de la realidad física, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009]

musicales reales y de instrumentos nunca vistos, tal y como son simulados por los teclados electrónicos, la síntesis de la voz humana o de otras voces que no tienen nada de humano. En suma, el ordenador no se limita a representar objetos reales, sino que crea objetos (visuales y auditivos), ya sea manipulando representaciones de cosas reales o creando cosas inexistentes (que parecen verdaderas). Por tanto, se trata de representaciones técnicamente falsas, pero que ya se han vuelto tan familiares que las tratamos como cosas verdaderas y reales sin percibir ningún desfase.

La distinción se va debilitando hasta desaparecer. De esa forma, lo falso inunda lo verdadero, lo envuelve y lo devora hasta instalarse en su lugar con plena autoridad ontológica⁸¹. Cuando se llega a ese punto, lo verdadero —como señalaba Debord— «es un momento de lo falso».

LA CAMARA UBICUA

Este efecto tiene como premisa un fenómeno nuevo en el horizonte de la experiencia humana: la formidable importancia que ha asumido el acto de ver en el marco de la cultura digital. En efecto, esta ha exaltado enormemente las potencialidades de la vista, de la visión y del ver, produciendo una reestructuración de los sentidos sin igual en la historia del hombre.

En primer lugar, ha multiplicado las cosas que se pueden ver a través de la realidad virtual, como acabo de señalar: mundos y objetos inexistentes, inaccesibles o que ya no son visibles pueden ser reconstruidos por simulación y hacerse visibles en una pantalla. No hacen falta «visiones» para tener acceso a cosas invisibles en sí mismas: la visión se ha vuelto corriente, ubicua y familiar. Además, ha potenciado los recursos técnicos que permiten ver a distancia, o en total ausencia de la cosa vista: aparatos para ver películas, para captar y guardar imágenes fijas y en movimiento, recursos para reproducir y difundir imágenes.

Estos instrumentos han llegado a enormes masas de personas. Hoy en día, en el mundo occidental, son pocos los que no tienen aparatos para fotografiar o grabar películas. De ello se deriva una consecuencia generalizada: en el escenario de cualquier acontecimiento —banal o trascendental, cotidiano o excepcional— siempre hay alguien que está observándolo y grabándolo a través de un silencioso ojo de cristal, dispuesto a transformar un hecho fugaz en un documento destinado a la eternidad digital, es decir, al perenne riesgo de verse replicado en una pantalla accesible al público. Una cámara nos observa casi dondequiera que estemos, aunque no nos demos cuenta, a pesar de las estruendosas reivindicaciones del derecho a la privacidad del que desde hace años Occidente presume y adolece. Es más, debido a una desagradable paradoja, la invención de la privacidad ha llegado de la mano de la invención de sin enemigo más desconcertante: la imagen robada y multiplicada contra la voluntad o sin el conocimiento de quien se ve representado. Cada uno de nosotros ha aceptado, aunque sea sin admitirlo, que las paredes ya no tienen solo oídos, sino sobre todo ojos: cada uno de nosotros vive, aunque no lo sepa, bajo la mirada impasible de una cámara ubicua, que registra sus conductas más insignificantes y las proyecta en algún remoto *display*.

Ello está alterando diversas nociones convencionales de nuestra etología personal: por ejemplo la de reserva, la de «estar solos», de «que no se entere nadie», de «que no nos vean», etcétera. Se

⁸¹ He analizado este problema en «La pantera...» op. cit.

trata, como se ve, de nociones de las que se derivan conductas que estructuran el espacio de nuestra vida. La barrera por debajo de la cual consideramos que se está violando nuestra reserva y se está invadiendo nuestro espacio hoy en día está mucho más arriba que hace una o dos generaciones. Las cosas que consideramos susceptibles de exposición a la mirada ajena son infinitamente más numerosas: pocas partes del cuerpo humano (en la práctica, hasta ahora únicamente los genitales externos) siguen siendo una zona verdaderamente privada, un área que no podemos enseñar a nadie y que nadie puede aspirar a ver. En efecto, ha cambiado la forma de comportarse respecto al hecho de que nos miren: la propensión a dejarse-ver, a dejarse-mirar, es decir *a mostrarnos* sin turbación ni vergüenza, ha aumentado desmedidamente con el desarrollo del paradigma de la cámara ubicua.

A ello han contribuido no solo los sistemas de adquisición de imágenes, sino también la multiplicación de los *outputs* visuales, es decir, de los recursos tecnológicos muestran imágenes: el mundo se ha llenado de pantallas en las que pueden verse cosas cercanas y remotas, es y virtuales, o incluso a nosotros mismos. La gama de estos objetos podría ser el tema de una investigación específica, porque su variedad está en continuo crecimiento desde hace veinte años: las pantallas de los teléfonos móviles son por ahora las más pequeñas de entre las muchas que existen, pero aparecerán pantallas aún más minúsculas, y entonces será posible que un *display* nos acompañe realmente a todas partes, y podremos echarle una ojeada en cualquier situación. A causa del enorme aumento de la portabilidad de esos objetos, para ver-cosas ya no hará falta buscar un lugar idóneo, o semi-idóneo, sino que bastará con tener los ojos abiertos: en todas partes tendremos una pantalla a nuestra disposición. Se podrán ver-cosas en cualquier ubicación y en cualquier momento, aunque en ese instante estemos atareados en cualquier otra ocupación. Por consiguiente, será el triunfo de la vocación —propia de la vista— a actuar al mismo tiempo que otras conductas.

Hoy en día es superflua incluso la compleja mediación técnica que hasta hace algunas décadas era indispensable para captar, fijar y reproducir las imágenes de las cosas-para-ver: no hace falta un laboratorio que revele e imprima la película, porque cualquier imagen puede imprimirse en casa, transmitirse por correo electrónico a un número infinito de personas, y conservarse en una o más memorias portátiles.

Todavía no se ha analizado en detalle la contribución que han realizado algunos objetos actuales a la formación de la etología y la ecología de lo moderno. A comienzos del siglo XX, Simmel y posteriormente Benjamin intentaron genialmente llevar a cabo un trabajo de ese tipo, y ambos tomaron en consideración una variedad de fenómenos y de objetos propios de la época para explorar su significado y su peso: objetos domésticos (la vajilla, los muebles, los artículos para el fumador, los artículos de moda ...), innovaciones técnicas de uso cotidiano (la fotografía, el ferrocarril, los medios de transporte colectivos, los sistemas de alumbrado ...), movimientos sociales. «El carácter histórico del ferrocarril--explicaba por ejemplo Benjamin en un apunte al margen de *El libro de los pasajes*-- consiste en que es el primer medio de transporte (y, aparte de los grandes transatlánticos, indudablemente también el último) que forma masas. La diligencia postal, el automóvil, el avión, transportan a los viajeros únicamente en grupos pequeños-". Aunque los hechos posteriores lo hayan alterado tanto que hoy en día resulta casi conmovedor (¡considérese la idea del avión como medio para «grupos pequeños!»), el análisis de Benjamin captaba con perspicacia un cambio en los comportamientos colectivos producido por los nuevos medios de transporte.

VER

Hoy en día, semejantes temas ya no parecen tener interés filosófico⁸², y es una verdadera pena. En cualquier caso, el tema se complicaría, entre otras cosas, por el hecho de que resulta casi imposible intentar un listado completo de los objetos y de los gadgets (una nueva categoría de objetos inquietantes: parece que no sirven para nada, pero dan forma a nuestra vida) que han conducido a esta espectacular dilatación del espacio del acto de ver y de la visión. Como todos sabemos que la evolución tecnológica producirá en el futuro próximo una gran cantidad de objetos nuevos, correríamos el riesgo de tener que volver a empezar de nuevo cada vez. Es más interesante intentar comprender lo que implica para la vida de la mente esta inundación de tecnologías de la visión. El problema de la especificidad de la vista entre los sentidos es un tema clásico de la filosofía, que lo ha afrontado sin cesar desde la Antigüedad⁸³. Pero en ese ámbito se ha producido un cambio de paradigma que no podría ser más drástico. La peculiaridad de la visión se ha identificado típicamente en el hecho de que -como explica Hannah Arendt- «ningún otro sentido establece semejante distancia de seguridad entre sujeto y objeto»⁸⁴. En esa misma línea, Hans Jonas puntualiza que la vista «nos aporta el concepto de la objetividad, de la cosa como es en sí misma, diferenciada de la cosa que me turba y que me involucra; y de esa distinción se deriva la idea de *theoria* y de verdad teórica- ". Por último, en el acto de ver «no tengo nada más que mirar, y el objeto no se ve influido por ello; y mientras haya luz, el objeto no tiene más que estar ahí para ser visible; y yo no me veo influido por ello» .

En el acto de ver no hay nada que invada la esfera del otro, sino que cada una de las entidades deja que la otra siga como está. Esta concepción de la visión, difundida en la tradición filosófica a partir de Platón, se pronuncia a favor de la «nobleza» de la vista, afirma su «castidad» y su carácter intrínsecamente teórico. Pero ¿de la vista de quién estamos hablando? Una concepción tan distanciada soslaya algunos hechos fundamentales: por ejemplo, que la visión involucra no solo al que ve sino también a lo que es visto, aunque entre ellos no se establezca ningún contacto material (es posible ser visto sin que uno se dé cuenta y sin que uno esté de acuerdo con que alguien le esté mirando).

Lo que se ve no es necesariamente un objeto inanimado, sino que puede ser una persona, un «quién». Esta puede ser consciente de que está siendo vista, de la misma forma que quien la ve puede darse cuenta de que el otro desea ser visto, es más, que está ahí precisamente para dejarse ver. Por tanto, la visión puede ser una relación perfectamente intencional (bilateral o no) entre personas, de las cuales por lo menos una es consciente de estar haciendo algo dirigido hacia el otro, que tiene al otro como su objetivo y su contenido. En ese caso es cierto que la visión presupone la condición de ajeno entre quien ve y lo-que-es-visto, pero no es en absoluto cierto que la visión deje inalterados al sujeto y al objeto. Muere uno y otro puede circular un canal de deseo, de entendimiento o de resistencia, incluso de aversión; en cualquier caso, se establece una relación. (No es casual -perversiones como el voyeurismo y la escopofilia se in precisamente en la utilización extrema del acto de ver).

⁸² Una excepción interesante es el libro de M. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milán, Bompiani, 2005 [¿Dónde estás? Ontología del teléfono móvil, Barcelona, Marbot, 2008].

⁸³ He tocado algunos aspectos de este tema en *La Terza Fase*, op. cit., cap. 1, también con referencias bibliográficas.

⁸⁴ Hannah Arendt, *La vita della mente*, op. cit., p. 199 (cursiva mía).

Hay dos importantes «pasiones» indisolublemente ligadas al acto de ver y de ser-visto, como he apuntado anteriormente. El sonrojo y la vergüenza son las pasiones que experimenta quien es visto cuando no quiere que le vean, o cuando es visto en unas condiciones en las que no querría que le vieran; ver a personas que no quieren ser vistas produce vergüenza en estas. Por el contrario, el exhibicionismo y la vanidad son las pasiones propias de quien desea ser visto bajo cualquier condición, por cualquiera y en cualquier estado. En efecto, el acto de ver puede tener como contrapartida el dejar-ver y el dejarse-ver. Uno se prepara y se predispone a la vista del otro, que espera percibir una determinada vista preparada ex profeso para él.

Así pues, ¡ni objetividad, ni distancia de seguridad entre el que ve y la cosa vista, ni «castidad» de la visión, ni nada parecido!

Ahora bien, una vista preparada para que alguien la mire es lo que se denomina «espectáculo». Ver, en la modernidad, es cada vez más sinónimo de ver espectáculos, cosas «montadas» — como suele decirse— para crear un efecto. Una de las caras más peculiares de la modernidad es justamente la incalculable dilatación del acto de ver, de las cosas-para-ver y de los instrumentos para ver y dejar-ver: es más, en una importante medida, la modernidad es ni más ni menos que una incesante Fiesta del Ver, donde constantemente proliferan nuevas cosas-para-ver, personas que se exhiben (se dejan-ver), y observadores («veedores» o incluso voyeurs) repartidos por doquier⁸⁵.

Es precisamente en esta dimensión del acto de ver y de su utilización donde el Monstruo Amable ha invertido masivamente, ofreciendo continuamente espectáculos (en una enorme variedad de tipos) a personas que han acabado por convertirse en consumidores-voyeurs. Estos no aspiran a materializar ninguna «teoría» de la objetividad (como pretende Jonas), sino a ver «cosas» hechas justamente para que ellos las vean, es decir, espectáculos. Esta situación no tiene nada de sosegado, y la presunta «nobleza del acto de ver» acaba arruinada sin gloria: en efecto, la concepción «ennoblecadora» del acto de ver formulada por la tradición clásica, y retomada por Arendt y sus seguidores, resulta ser una pequeña fábula edificante, que la modernidad se ha encargado de desmentir del modo más tajante. Entre los desmentidos, el más atrozmente aleccionador es el de la avalancha de material pornográfico y pedófilo que ha invadido el mundo a través de Internet, y que plantea una variedad de delicados problemas de análisis filosófico-político⁸⁶: se trata en efecto de material «para ver», donde perversiones monstruosas se transforman en espectáculo doméstico. La extraordinaria difusión de ese material ofrece nuevos y preocupantes indicadores sobre los límites de lo humano, pero en otro registro sugiere que no existen sentidos «desinteresados» y «nobles» de por sí.

Sin embargo, la teoría clásica del acto de ver no se equivoca del todo. En efecto, subraya un elemento imitante: la visión garantiza al observador una «distancia Inseguridad» respecto a los hechos que contempla. Ello ocurre de tres formas, e implica una variedad de consecuencias importantes.

⁸⁵ Véase Vanni Codeluppi, *LA VETRINIZZAZIONE SOCIALE. IL PROCESSO DI SPETACOLARIZZAZIONE DEGLI INDIVIDUI E DELLA SOCIETÀ* [La «escaparización» social. El proceso de «espectacularización» de los individuos y de la sociedad], Turin, Bollati Boringhieri, 2007

⁸⁶ No me parece que los análisis en términos filosófico-políticos de la por-nografía como «imagen» sean muy abundantes. No puedo citar más que el libro de Michela Marzano, *La pornographie ou l'épuisement du désir* [La pornografía o el agotamiento del deseo], París, Buchet-Chastel, 2003.

En primer lugar, la vista sitúa los objetos a cierta distancia, en un espacio de inaccesibilidad y de intangibilidad que fácilmente se convierte en un espacio de total indiferencia respecto a la cosa-para-ver: se pueden ver de lejos revoluciones, matanzas y batallas, masacres y cataclismos, muertos y asesinatos, sin que uno se sienta «afectado» o amenazado en lo más mínimo, sin experimentar ningún impulso de intervenir. En esas condiciones, incluso la muerte puede, sin dificultad, convertirse en espectáculo. En ese caso, los «veedores» se hallan en la condición del puro espectador (según la famosa imagen de Goethe) que observa el naufragio lejano sin tener ni la posibilidad ni el deseo de correr en auxilio de los desesperados. La posición de esos espectadores es delicada y al mismo tiempo envidiable. No pueden socorrer a los naufragos aunque estén viendo sus movimientos, porque están demasiado lejos, pero tampoco puede alcanzarles la marejada amenazadora: es decir, ven una infinidad de cosas manteniendo la «distancia de seguridad» que llamaba la atención de Arendt, no permiten que les turbe lo que ven, porque lo ven precisamente como «espectáculo». En cualquier caso, una cosa que hemos visto con poca emoción por estar protegidos por la distancia, podemos verla sin ninguna emoción en televisión, acaso en un vídeo en el que aparecemos nosotros mismos observando.

En *El tercer hombre*, de Carol Reed (1949), Orson Welles (en el papel de Harry Lime, el cínico traficante de penicilina adulterada) ofrece un elocuente icono moderno de esa condición. Al subir con su atónito amigo Holly Martins (que había dado a Harry por muerto y que le está acusando de haber provocado la muerte de muchísima gente) en un compartimento de la noria del Prater de Viena, Harry le muestra desde lo alto aquellos «puntitos» que son las personas allá abajo, y describe la situación en la que se encuentra alguien que ve las cosas desde lejos:

Mira allá abajo. ¿Sentirías piedad si uno de esos «puntitos» se parara para siempre? Si yo te ofreciera veinte mil libras por cada «puntito» que se para, ¿me responderías que me guardara mi dinero o... harías el cálculo mental de cuántos «puntitos» serías capaz de parar?

Las cosas que se miran a través de la «distancia de seguridad» han perdido todo «pathos» y nuestro comportamiento respecto a ellas carece totalmente de emoción: tal vez seríamos capaces de «parar» esos «puntitos» humanos sin sufrir por ello, matándolos uno a uno desde lejos. Tampoco generan el temor característico de las cosas graves que ocurren ante nuestros ojos, eso que yo minaría «empatía póstuma»: el temor de que esas las cosas tarde o temprano puedan ocurrirle también a quien las contempla. Si en una autopista se produce un accidente mortal o catastrófico, los que acuden no son tanto auxiliares como espectadores: gente que se queda mirando un acontecimiento extremo que está ocurriendo, mientras sigue ocurriendo y hasta que siga ocurriendo. Cuando uno ha terminado de mirar, se reanuda la vida normal, y puede continuar incluso mientras uno mira, porque mirar permite hacer más cosas al mismo tiempo: el incidente catastrófico se transforma en conversación, en charla, se menciona únicamente como tema de discusión, completamente despojado de *pathos*.

Por consiguiente, está en vías de extinción la sensación de horror que se debería experimentar ante espectáculos «horrendos». Parece que ya no queda nada horrendo de verdad. La enorme extensión del perímetro de la visión nos ha entrenado para unas experiencias siempre nuevas, que han ido desplazando cada vez más arriba el listón que separa lo que produce horror de todo lo demás.

No resulta fácil definir la condición interior que se produce en el espectador por efecto de la variedad de formas de ver que consigue ejercer. En el teatro, según las doctrinas antiguas,

debería consistir en reproducir en sí mismo las pasiones del actor que está en el escenario, y en librarse de ellas; pero en la vida real, ante un naufragio, un accidente o una catástrofe, ¿qué actitud se produce? ¿Nos sentimos purificados de algo? ¿O nos sentimos motivados a repetirla? ¿O nos vemos inducidos a degradar cualquier asunto a un tema de diversión o entretenimiento? No es fácil responder: no lo sabemos, (Entre las posibilidades de respuesta que se me ocurren! está, de forma insistente, el voyeurismo —forma parte de la misma familia de fenómenos que estoy intentando describir—, que produce una condición de pasividad excitada).

En segundo lugar, el ojo tiene una peculiaridad que lo vincula estrechamente con el objetivo de la cámara de vídeo: puede concentrar la visión sobre un objeto o un evento, ignorando totalmente todo lo que hay a su alrededor y a su lado. Su campo visual surge del recorte de un área respecto al campo visual total. El ojo es un órgano «diseccionador». En el cine (y medios similares) esa propiedad se acentúa: junto al «encuadre» en el que un actor está interpretando el papel de un hombre que se está muriendo puede haber un vaso de whisky con hielo esperándole para cuando termine la toma, pero el espectador nunca se enterará de eso. El objetivo ha llevado a cabo un recorte total respecto al mundo circundante: aísla el encuadre, ignora todo lo demás.

El ojo, aunque carece de la cortante incisividad en los bordes que es propia de los objetivos fotográficos, permite, aislando la cosa- vista respecto al contexto externo, hacer como si este no existiera. Si a mi lado (en el metro, por la calle o en un cine) se muere alguien, puedo mirar al frente y no ver nada. Si un hombre tirado en el suelo se me pone por delante, puedo ignorarlo levantando la vista. No ver lo que tenemos a nuestro lado o delante de nosotros es la forma más sencilla para seccionar el horizonte visual: una parte se incluye en el campo visual, y otra, aunque está presente, se ignora, se trata como si no existiera, se amputa. Un mínimo deslizamiento de la cabeza permite cortar lo que queremos ver de lo que queremos «des-ver». El ojo puede excluir aunque esté abierto, puede ver selectivamente sin tener que cerrarse. Y por tanto se trata de un sentido «fundamente des-realizador: transforma en imagen y hace transparente todo aquello que experimentamos.

Por ese motivo, lejos de ser el más noble de los sentidos, la vista es el más cínico y frío: no toca ni roza lo que percibe, puede ignorar todo aquello que no nos gusta, concentrando su enfoque en otra cosa, sin que sea necesario ni siquiera volver la cabeza hacia otro lado.

En tercer lugar, la cosa- vista ejerce una atracción mucho más poderosa que cualquier otro estímulo sensorial. No disponemos de pruebas rigurosas de ello, pero basta con ver cómo la gente se queda hipnotizada ante la pantalla de su teléfono móvil o ante cualquier televisor encendido. Hay algo, en la imagen reproducida en movimiento, que llama la atención en cualquier situación. El pululante rectángulo animado de la pantalla ejerce una atracción oscura e inexplicable, al que nadie puede resistirse, desde la primera infancia.

¿De qué se trata? Es difícil decirlo: supongo que se trata de que la ventana viva de la televisión representa una discontinuidad inquietante en un tejido hecho de otras cosas y otras imágenes. Lo que nos atrae de esa ventana es su carácter de solución de continuidad, el factor de peligro de intromisión que representa intrínsecamente: ¿y si esas figuras móviles que veo pulular en un rectángulo sobre el fondo de la pared de mi dormitorio entraran de verdad en mi vida? En el fondo, cuando nuestra mirada se ve atraída hacia la pantalla, lo que hacemos no es mirarla, sino más exactamente «no perderla de vista», en la variedad de sentidos de esa expresión: echarle un vistazo, asegurarnos de que esté siempre ahí, verificar que no se desborde y nos envuelva.

EL «VISIONARIO»

Además, hay que mencionar otro factor cuando se habla de visión en la época moderna. En la modernidad, entre el espectador y el objeto de la visión se ha interpuesto —al principio de forma limitada, y después cada vez más omnipresente— un ulterior elemento: la prepotente mediación tecnológica. Muchas de las cosas que están ante nosotros para ser vistas no se muestran directamente, sino a través de avatares, es decir, apareciendo en una pantalla, pequeña o grande, portátil o fija, una de las miles que salpican nuestro paisaje visual. Ya no vemos solo cosas, sino sus representaciones electrónicas; en algunos casos las cosas están completamente ausentes, pero sus avatares electrónicos están insistentemente presentes.

Por esa razón ya no deberíamos hablar de visión en los términos en que hablaban de ella los antiguos (o Arendt y Jonas), sino más propiamente de «tecnovisión», una visión de segundo grado donde el ojo no tiene ante sí un acontecimiento real (duro, rugoso, pesado), sino únicamente una superficie de píxeles de colores. Podemos conocer mundos enteros a través de la mediación del *display*, nuestra experiencia está formada en gran medida por cosas que hemos, no ya visto, sino tecno-visto. La tecnovisión dilata el perímetro de la experiencia porque permite ver una cantidad de cosas que nunca habríamos podido ver directamente, amplía el campo de lo visible. Sin embargo, ese enriquecimiento tiene un elevado precio: al mismo tiempo que acentúa el factor «distancia de seguridad» entre espectador y espectáculo —algo ya intrínseco en la vista— degrada la «densidad» de la realidad.

La realidad, que antes era pesada, se ha vuelto ligera, fosa, diáfana. Lo que vemos podría incluso no existir, porque ya no lo estamos viendo en vivo sino a través de la superficie plana de un vídeo. La tecnovisión contribuye a descalcificar la realidad que experimentamos, a hacer que al principio parezca casi-verdadera, después, gradualmente, casi-falsa, y por último a darle el estatus indefinible de la realidad electrónica. Este proceso produce poco a poco una rotación no solo de la cosa que se mira, sino también de la persona que la mira. Se suman dos factores: el carácter «distante» de la vista y el efecto potenciador de la tecnovisión. Al final se podrían contemplar con ojos de espectador incluso los tumultos que ocurrieran en la esquina de nuestra casa, tanto más si los estamos viendo a través de una mediación tecno-visual, es decir, a través del ojo de una *webcam*.

Si hay un significado en el enorme incremento —casi una explosión— de tecnologías que dilatan el acto de ver, es el siguiente: al volverse insaciable por la abundancia de objetos que ha anexionado a su esfera, el acto de ver empieza a desear más objetos nuevos. El «visionario» (así podríamos denominar el depósito de las visiones a las que puede acceder la mirada, análogo al ideario o al imaginario, otros depósitos cruciales de nuestra cognición) necesita llenarse continuamente de nuevos objetos. En el fondo, se trata de objetos que no dejan rastro, no ensucian, no pesan, no estorban. ¡Ni siquiera es indispensable que existan!

Por añadidura, las cosas-que-se-ven tienen una peculiaridad cognitiva única: para mirar no hay más que., mirar. El esfuerzo interpretativo que requiere mirar es muy bajo, como el que requiere escuchar sonidos y música. La cosa-vista puede ser percibida, categorizada recordada incluso con una hermenéutica de nivel cero: no necesitamos extraer significado de los significantes, ni atribuir móviles o intenciones a los individuos que vemos, ni hacer un análisis iconográfico para explicar qué quiere decir lo que vemos. Ninguno de los instrumentos de la interpretación que

requiere, por ejemplo, un texto verbal, es necesario para percibir un texto hecho de imágenes, de figuras en movimiento, de cosas-que-se-ven: en el texto verbal tenemos que extraer, como mínimo, el significado de la forma física, en las imágenes no. No es indispensable poner en marcha el motor de la comprensión, es posible mirar incluso sin entender lo que se dice, mirar por mirar. Esa es la razón de que la gente corriente afirme a menudo que «mirar la televisión» es relajante, o en cualquier caso más fácil que leer⁸⁷.

Este conjunto de fenómenos ha tenido una consecuencia que se manifiesta ante todo el mundo: se crean eventos con la única finalidad de captarlos en forma de imágenes (fotografiarlos, filmarlos, reproducirlos, difundirlos) y de mostrarlos, es decir, a fin de engordar el «visionario». Así pues, estamos en una fase intermedia entre lo verdadero y lo falso: el evento ha ocurrido realmente (y puede ser incluso dramático o trágico: un asesinato, una violación), pero la cadena causal que lo motiva está falseada. Ese acontecimiento no habría sido producido si no hubiera habido una cámara para filmarlo. No es casual que la explosión de tecnovisión haya favorecido la producción de imágenes pornográficas de todo tipo y naturaleza, y que cada vez sea más frecuente el caso de acontecimientos incluso trágicos producidos ex profeso para ser filmados. Se trata de acontecimientos que son superficialmente verdaderos, pero cuya cadena causal ¡es falsa! Es una subversión radical y perversa: el marco ha creado el cuadro, la navaja ha creado la carne que tiene que apuñalar, el fármaco ha creado la enfermedad que tiene que curar.

Al sostener con argumentos «nobles» y abstractos la importancia de la vista para la vida de la mente (más exactamente la vida de las mentes filosóficas), Hannah Arendt no podía prever que en la modernidad el catálogo de comportamientos relacionados con el acto de ver se iba a multiplicar desmesuradamente por efecto de las innovaciones tecnológicas en cadena, y que iba a dar lugar a una fenomenología tan amplia y perturbadora. Y tampoco podía imaginar que el «visionario» iba a constituirse como un órgano independiente, que hay que alimentar constantemente. La conexión entre dos partes que implica la visión (entre quien-ve y lo-que-ve) se ha multiplicado hasta formar un cuadrilátero: en el primer lado está el acto de *ver*, enormemente potenciado por la tecnología; en el segundo, un incremento del impulso a *dejar-ver*; en el tercero, la propensión, más insidiosa, a *dejarse-ver*, y en el cuarto, correlativamente, el deseo de verse. En este cuadrilátero infernal, el polo más inocente es al fin y al cabo el que ocupa la persona que ve: no produce adrede eventos diabólicos para mostrarlos, no se utiliza a sí mismo como objeto para mostear no se siente inducido a mostrar. Se limita a ver lo que a ofrece a sus ojos: es la condición de la mayoría de nosotros, aunque el extremo de esa línea lo ocupa, con perturbadora pero indiscutible autoridad, el voyeurismo.

Mucho más cargada de responsabilidad es la posición (que se presenta en una amplia tipología de actividades y de papeles) de quien muestra, de quien se ve, y de quien se muestra. Es muy amplia la gama de fenómenos, anteriormente inusitados, producidos por esa fecundación recíproca de estas modalidades: el exhibicionismo, la concentración en el cuerpo, la exaltación de la desnudez, los acontecimientos producidos a la fuerza precisamente para mostrarlos, etcétera.

El conjunto de estos fenómenos (dilatación de la visión, explosión de la tecnovisión, producción de acontecimientos y de hechos ex profeso para mostrarlos) ha hecho realidad la

⁸⁷ He analizado este tema en el capítulo titulado «II testo che si guarda» [El texto que se mira y el texto que se lee] en *La Terza fase* op. Cit.

profecía de Debord: ¿qué diferencia hay ya entre realidad y ficción? Desde el momento que se plasman en un vídeo, un asesinato, una muerte o una violación (reales) adquieren el mismo grado de realidad que las frenéticas persecuciones en coche (falsas) que se ven en los videojuegos. Paralelamente, también lo que se ve con ojos verdaderos en el mundo real podría ser no-verdadero: falso o falsificado. Ya no nos interesa verificar la diferencia.

Lo real se des-realiza gradualmente en una especie de siniestro videojuego general, su osamenta se descalcifica por una suerte de osteoporosis ontológica que lo deja ahí, todavía en pie y aparentemente sólido, pero en realidad corre el riesgo de desmenuzarse. Lo real «duro» se vuelve, a ojos de quien se ha acostumbrado a la tecnovisión, impalpable y falso, igual que su representación.

A esta transformación le aportan una contribución esencial determinados dispositivos que yo denominaría, con un tono levemente irónico, «conmutadores ontológicos». Con ello me refiero a los aparatos que convierten sin solución de continuidad una cosa en otra, alterando ¡su estructura material sino su naturaleza profunda, su grado de realidad. El sueño es el conmutador lógico «natural» más conocido; los estupefacientes, en todas sus variantes, son otra categoría. Pero también existen otros menos naturales o incluso artificiales, que pueden ser materiales, como las *webcams*, o inmateriales, como la publicidad: conmutan lo real en ficticio y en falso, des-realizando lo que es real; o también, con el efecto contrario, convierten en real lo que no lo es.

Hoy en día los conmutadores ontológicos están en su mayoría relacionados con la esfera tecnológica y digital, y tienen un poderío extraordinario porque llegan a ser omnipresentes en la vida cotidiana de la gente. Su influencia se advierte por algunos hechos corrientes: el pueblo le pone a sus hijos los nombres de los protagonistas de las telenovelas, trata a los ratones Mickey de Disneylandia como a personas, pide protección a Papá Noel. El estatus ontológico de la «realidad» de la que tenemos experiencia ya no lo garantiza nada ni nadie.

PASIONES: VERGÜENZA Y COMPASIÓN

Nada está a salvo de los paradigmas culturales infiltrantes, ni siquiera el mundo interior (el que habría que denominar «mundo moral» o «moralidad») que, aunque parezca inaccesible, se resiente fuertemente del *Zeitgeist*⁸⁸. En efecto, el mundo de las «pasiones» o de los «afectos» — unos términos anticuados, pero son los clásicos de la filosofía— se ha visto infiltrado por el Monstruo Amable, que lo ha remodelado y lo ha alterado; algunas pasiones «antiguas» se han debilitado o se han desvanecido, acaso en el descrédito, otras se reestructuran y se forman algunas totalmente «nuevas».

Quisiera decir algo sobre dos pasiones de antigua tradición (acaso haya que incluirlas entre las prototípicas): la compasión y la vergüenza, para ver qué ha sido de ellas.

⁸⁸ Pasolini escribía lo siguiente en 1974 («Ampliamento del "bozzetto" sulla rivoluzione antropologica in Italia» [Ampliación del «boceto» sobre la revolución antropológica en Italia], en *Scritti Corsari*, actualmente en *Saggi...* op. cit., p. 327: «Lo que ha manipulado y modificado radicalmente (antropológicamente) a las grandes masas campesinas y obreras italianas es un nuevo poder que me resulta difícil definir, pero estoy seguro de que es el más violento y totalitario que haya existido jamás: cambia la naturaleza de la gente, penetra en lo más profundo de las conciencias».

Ya he hecho alusión a la vergüenza. Spinoza la define así: «La Vergüenza es Tristeza que acompaña la idea de una acción determinada que imaginamos será vituperada por los demás» . Por consiguiente, para sentir vergüenza de una acción determinada es preciso que haya otros que la vituperen y que se tenga conciencia de esa acción. A mí me parece evidente que la vergüenza está inextricablemente vinculada al acto de ver, dado que la vergüenza como «afecto» se manifiesta esencialmente como sufrimiento o sensación de retraimiento grave, producidos por el deseo de no-dejarse-ver en un estado que se considera privado, o por el temor de ser-visto en una condición que no se considera halagüeña. Susana, a la que los dos vejestorios espían mientras se da un baño, y que más tarde descubre que la han visto desnuda, es la poderosa representación mítica de la vergüenza que se experimenta ante el hecho de ser-visto sin saberlo ni desearlo. Hoy en día Susana ya no se avergonzaría, es más, puede que se mostrara por su propia iniciativa imaginando (o incluso deseando) que haya alguien agazapado entre el follaje mirándola y acaso filmándola. Un mundo donde el ver, el ser-visto, el dejar-ver y el dejarse-ver son tan centrales es un mundo que ha sido abandonado por la vergüenza.

Aquí el cambio se ha producido de raíz: casi ninguna condición, actualmente, se considera ya estrictamente privada o confidencial, ya casi nada se sustrae al derecho de los demás a mirar, cualquiera puede dejarse-ver en cualquier estado. El «Gran Hermano», el formato televisivo que dio la vuelta al mundo en el cambio de siglo, es el icono mediático más potente y agresivo de esta nueva condición. Se deja que un grupo de jóvenes, encerrados en una casa hiperreal (y por tanto falsa) «se comporten» las veinticuatro horas del día bajo la mirada de innumerables cámaras de televisión. Hacen y dicen todo lo que quieren, podemos seguirles casi hasta en sus mínimos actos. Nuestra posibilidad de verlos coincide con la duración de la transmisión: en suma, podemos verlos veinticuatro horas al día, sin interrupción. Es justo lo contrario de Susana: en «Gran Hermano» los viejos verdes (que coinciden con cada uno de nosotros como telespectadores) ya no necesitan esconderse entre el follaje para ver las desnudeces de la casta Susana, sino que están sentados ante sus pantallas de plasma mirando todo lo que hacen esos jóvenes, incluyendo sus proezas sexuales.

Y así, en Occidente ha arraigado la idea de que se puede ver casi todo, de que se puede mostrar casi todo que las intimidades más estrictas pueden ofrecerse a la mirada. Escenas y visiones antiguamente consideradas totalmente privadas, o que debían sustraerse a cualquier mirada por ser susceptibles de provocar vergüenza en la persona que es vista, y horror en la que ve (la muerte, el sexo, la enfermedad, la violencia, el sufrimiento, la pobreza, la tortura, la destrucción, etcétera) ahora se observan con indiferencia y se dan por descontadas. La evocación sexual, más o menos directa, es una especie de icono de los medios de comunicación modernos. Bien que mal, los niños pequeños hoy en día conocen la vergüenza, que a menudo se confunde con el temor a que les pongan en ridículo, a quedar mal en competiciones de habilidad, a no valer nada.

Esta es una de las diferencias fundamentales entre la forma de pensar occidental y la de las sociedades tradicionales y religiosas, ante todo de la sociedad islámica. Y es también una de las razones específicas del odio antioccidental difundido en distintas partes del mundo entre quienes consideran nuestra actitud como una transgresión inaceptable⁸⁹. A ojos de los «enemigos» de Occidente, hoy en día uno de los rasgos peculiares de ser occidental consiste en no reconocer

⁸⁹ Puede encontrarse un lúcido análisis de los rasgos del Occidente moderno más detestados por sus enemigos en I. Buruma y A. Margalit, *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*, Turín, Einaudi, 2005, trad. italiana de *Occidentalism. The West in the Eyes of its Enemies*, Nueva York, Harmondsworth, 2004 [Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental, Barcelona, Península, 2005].

ningún límite que no pueda traspasar la mirada, y por consiguiente, en admitir la ostentación más libre y generalizada de cosas-para-ver y para dejar-ver. Por el contrario, según el islam hay numerosas cosas que no se pueden dejar-ver ni ver. Mostrarlas está absolutamente excluido, así como está absolutamente excluido mirarlas. Violar esa restricción es *haram*, y en el ordenamiento de algunos países puede acarrear la muerte. Es exactamente lo contrario de lo que ocurre en Occidente, donde el acto de mirar ha constituido desde sus albores uno de los fundamentos del saber científico, aunque más adelante —como intentado explicar— cambiara de rumbo y de naturaleza.

Esta restricción se aplica sobre todo al cuerpo femenino, que en Occidente es el emblema principal de las cosas-para-ver. (No es casual que su constante y descarada exhibición constituya uno de los ejes de la modernidad del Monstruo Amable). Por el contrario, el cuerpo femenino constituye en la cultura islámica un área totalmente *off limits*, mejor dicho, «el fulcro del occidentalismo islámico». A ojos de los musulmanes, «las mujeres occidentales (y sus análogas "occidentalizadas" en el resto del mundo) son las prostitutas del templo, al servicio del materialismo occidental». De la exhibición de su cuerpo se deriva también el descrédito del hombre, dado que «el honor del hombre depende de la conducta de la mujer que está unida a él»

Aunque habitualmente Occidente considere que está llena de despropósitos y es punitiva, la actitud islámica tiene, por lo menos, el mérito de recordarnos el significado de la vergüenza y de restaurar su importancia primordial. Puede que hiciera falta, aunque el mensaje no parece haber calado. En efecto, entre nosotros las cosas son al revés: la vergüenza está prohibida, las personas vergonzosas» se consideran reliquias y antiguallas; por el contrario, las personas «desvergonzadas» pueden conocer las mayores fortunas; la falta de prejuicios se trata como un requisito esencial en una variedad de carreras. La atenuación de los presupuestos colectivos de la vergüenza produce también efectos públicos relevantes: por ejemplo, las personas públicas pueden mentir a sus administrados sin verse obligadas a admitir la mentira ni a repararla⁹⁰. En suma, puede darse el caso de que uno tenga que avergonzarse de su vergüenza.

Pasemos ahora a la solidaridad, la segunda de las pasiones en la que se han producido alteraciones. El Monstruo Amable sencillamente ha provocado el desplome de la solidaridad (meta ideal de la izquierda de todos los tiempos) y de la compasión (variante cristiano-católica de esa misma pasión), propiciando al mismo tiempo la consolidación de una forma de imperturbable egoísmo. La preocupación por el otro deja paso a la preocupación por uno mismo y su propio bienestar, como mucho por su familia. En este contexto el «familismo» asume un sentido nuevo, no ya mafioso ni clientelar, sino casi biológico: hoy la familia es el perímetro máximo en que pueden manifestarse y operar la compasión y el interés humano, es el cuerpo máximo al que hay que atender. Fuera de ella, puede que ya no exista nada de lo que realmente valga la pena ocuparse.

Debido al ocaso de la compasión —un fenómeno subversivo que ha pasado inadvertido— ha ganado terreno ambición de liberarse de un solo golpe de la fealdad, de la vejez y la enfermedad, como manifestación suprema de «quererse a uno mismo», del cuidado del cuerpo, búsqueda del eslabón que mantendría unidos cuerpo y alma: de ahí la búsqueda hasta la extenuación del

⁹⁰ Es obvio que en ese aspecto existe una graduación de tradiciones locales. En la cultura estadounidense, la mentira de los hombres públicos se castiga severamente, y por lo menos en teoría todo el mundo la rechaza. En Italia, por el contrario, la mentira descarada puede contribuir a consolidar la reputación de un político y a acreditarlo como persona desenvuelta y sin prejuicios. He comentado este tema en «Tra macerie morali», op. cit.

bienestar del cuerpo (*wellness*) y de la perpetuación de la juventud (*fitness*), alrededor de la que se han desarrollado una complicada ideología y unos enormes intereses.

El culto al cuerpo y la obsesión por el fitness físico son la norma [...] Otra norma previsible es la del culto de la juventud y de los jóvenes. [...] Cabe esperar que los miembros «normales» de tales sociedades sean ante todo «coleccionistas de sensaciones», recolectores de |; i experiencias agradables, siempre nuevas y conspicuas, y, por consiguiente, que se abran a las atracciones y reclamos del mercado de los consumos [...] El ideal del fitness invoca un cuerpo que sea capaz de asimilar los placeres que le ofrece el mercado⁹¹.

El cuerpo invade con prepotencia el horizonte de la modernidad occidental en una variedad extrema de formas⁹². Está el cuerpo impuesto a través de los medios: es joven, o por lo menos juvenil, lleno de salud, bronceado, en gran parte desnudo o exhibido, a menudo asociado a una fuerte evocación de sexualidad y de naturaleza. Está el cuerpo *freaky*, grotesco, deforme y chocante: tatuado, perforado, atravesado por metales, historiado, herido, decorado, escarificado. Está el cuerpo manipulado y transformado hábilmente: el deportista, la mujer operada de *lifting*, los que practican el culturismo y el deporte a toda costa, el anoréxico (hombre o mujer), para el que la preocupación por su cuerpo se convierte en vehículo de su destrucción.

En todas estas variantes, el cuerpo se cultiva con un cuidado obsesivo, se exhibe como un objeto para dejar-ver (en la publicidad, en el cine, por la calle, en la playa, en los medios), es atendido por una gran cantidad de especialistas y lugares destinados a ello (gimnasios, centros de estética o de cirugía plástica, estadios), se presume de él como de un título de mérito, se vende de mil formas, se lleva al límite para que los demás lo vean, hasta el ultraje y la náusea. Incluso las estructuras doctrinales más contrarias a la corporeidad y a su uso, o más prudentes y retraídas, como la Iglesia católica, parecen impotentes ante esta explosión. Entre los hitos de la modernidad hoy es necesario incluir el gimnasio, el estadio, la discoteca, lugares donde el cuidado y la utilización del cuerpo encuentran sus rituales y sus símbolos más significativos.

No creo que haya existido nunca una época tan dramáticamente somato-céntrica, atormentada por lo corporal y su esfera, en suma, tan corporalmente secularizada. Las consecuencias son innumerables: una estimulación de la sexualidad espantosamente prematura, la ostentación del cuerpo y de las prácticas corporales hasta el ultraje de quien asiste a ellas, la concentración sobre la corporeidad propia como objeto de obsesión y alarma permanentes.

Otra gravísima consecuencia es el desprecio hacia la corporeidad que sufre, la negligencia hacia los débiles "viejos, que ya no son portadores ni admiradores de ese cuerpo tan exaltado y enfatizado. Son el memento irritante de lo que nadie quiere ser, no responden a ninguno los estereotipos del *fitness*, son lentos, feos, están cerca de la muerte, a menudo están enfermos, y por consiguiente desmienten la mitología de la salud y la juventud eternas, recuerdan oscuras consignas que nadie quiere que le repitan. Hay que mantenerlos a distancia:

⁹¹ En los años veinte, Ortega y Gasset señalaba la tendencia de las masas a transformar en «ocupación central de la vida los juegos y los deportes; el cultivo de su cuerpo-régimen higiénico y atención a la belleza del traje» (J. Ortega y Gasset, *La rebelión...* op. cit., p. 436).

⁹² Para algunas de las observaciones que vienen a continuación me baso en Cristóbal Pera, *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*, Madrid, Triacastela, 2006.

Los ancianos [...] son la personificación de lo que lleva muchísimo tiempo en circulación, y que ya no guarda ninguna sorpresa [...] Ser anciano es una «inhabilitación», porque representa la limitación de los deseos, la moderación de las necesidades, la insensibilidad a las seducciones del mercado: en suma, ser anciano es un anatema en la sociedad de los consumidores.

De ahí

la tendencia a condenar la asunción de responsabilidades para el bienestar del otro, porque supone una limitación imprudente de la propia libertad de atender el reclamo en pos de experiencias agradables.

Semejante situación se había perfilado hacía ya mucho tiempo, aunque muy pocos habían captado su significado. En 1927, desde un país atrasado como España, J. Ortega y Gasset describía el fenómeno que denominaba el «predominio de la juventud» como uno de los aspectos esenciales de la «rebelión de las masas»:

Hoy la juventud parece dueña indiscutible de la situación, y todos sus movimientos van saturados de dominio. En su gesto trasparece bien claramente que no se preocupa lo más mínimo de la otra edad. El joven actual habita hoy su juventud con tal resolución y denuedo, con tal abandono y seguridad, que parece existir solo en ella⁹³.

Ortega y Gasset también señalaba que en ese marco se generaba una especial atención por el cuerpo: en efecto, observaba que «cuando se piensa en la juventud, se piensa sobre todo en el cuerpo», intuyendo un vínculo que interpela de forma apremiante también a nuestro tiempo. En esta cadena de razonamientos, Ortega iba un poco más allá, y advertía sin embargo que «el cuerpo es por sí puerilidad», una dimensión que hoy en día nosotros, confusos por la omnipresencia del fenómeno, ya no alcanzamos a percibir. Ortega y Gasset señalaba que «el entusiasmo que hoy despierta [la juventud] ha inundado de infantilismo la vida continental, ha aflojado la tensión de intelecto y voluntad en que se retorció el siglo XIX, arco demasiado tirante hacia metas demasiado problemáticas».

También esta descripción se ajusta perfectamente a nuestro tiempo. Las «metas demasiado problemáticas» no parecen interesar hoy en día más que a pequeños grupos de investigadores o de intelectuales, de gente a la que le gustan las cosas complicadas. En cambio, la cultura de la masa privilegia (o se ve inducida a privilegiar) formas de vida manifiestamente «pueriles», que a menudo implican acusadas formas de regresión. Por lo demás, no hay que olvidar las palabras de Berlusconi que he mencionado antes, que no solo expresan un chiste maligno sino también un concepto preciso del otro: «nuestros espectadores, como dicen en Estados Unidos, tienen más o menos un nivel de educación secundaria —y no eran los primeros de la clase—. El Monstruo Amable quiere interlocutores pueriles.

Así pues, hay una infantilización generalizada en relación directa con el mito mediático de la juventud. Pero lo propio de la puerilidad —entendida como supervivencia de rasgos ostentadamente infantiles en las personas adultas— es una actitud agresiva, egoísta y peligrosa. Entonces, ¿qué puede ser más pueril que la actitud vagamente prepotente con la que alguien que

⁹³ J. Ortega y Gasset, *Juventud*, en *Obras completas*, tomo IV, op. cit., p. 63 (cursiva mía).

practica el culto del *fitness*, del *wellness*, mira a los demás, a quienes no se dedican a ese culto, o no pueden acceder a él? No es casual que una gran cantidad de formatos mediáticos (otra institución de la Neoderecha de la que la cultura de izquierdas ha olvidado ocuparse) giran precisamente en torno a la excitación de unos móviles infantiles: la agresividad hacia los demás, la exhibición de uno mismo y de su propio cuerpo, la vanagloria de las dotes físicas propias, la provocación descarada de los límites entre lo que es público y lo que es privado.

FORMAS DE FUTURO

Algunos consideran urgente un giro de 180 grados en el comportamiento económico de los individuos, y la aparición de una nueva austeridad, el comienzo de un proceso de «decrecimiento»⁹⁴ que reduzca el consumo y los daños que produce y nos devuelva a la costumbre de lo «mínimo necesario». En este cuadro, un reencuentro con el minimalismo podría devolverle al planeta una parte de la vitalidad que le ha sido arrebatada con el desarrollo, y a los seres humanos una parte de su esperanza de vida. Incluso podría compensar los desaguisados del largo proceso de «occidentalización del mundo» que ha caracterizado la historia reciente del planeta.

A pesar de la fascinación que pueden ejercer las posturas de ese tipo —al igual que todas las teorías que apelan al Retorno a los Orígenes— los asuntos del mundo actual no permiten prever su éxito. Los años del cambio de siglo han dejado en evidencia con una fuerza aplastante una tendencia general de signo contrario: en los más diversos países del globo, liberarse del atraso y de la opresión no significa aspirar a las formas primarias y duraderas del bienestar (higiene, salud, educación, alimentación, paz), sino llegar lo antes posible al consumo individual abundante, y después entrar a toda vela en el *Zeitgeist* de la modernidad global (vacaciones, tiempo libre, diversiones, turismo, exaltación de la corporeidad, etcétera). En suma, significa realizar a toda velocidad el «paso a Occidente» que tantos desean por encima de cualquier otra cosa, y que consideran la condición esencial para cruzar el umbral mágico de la modernidad.

Esa tendencia no se ve frenada ni siquiera por un espiado de relativa pobreza: para modernizarse en el mundo que he descrito no hace falta ser rico, basta con tener una mínima disponibilidad de dinero y de libertad personal. En el fondo, el consumo no es un problema para los ricos, que consumen desde siempre sin teorizar demasiado sobre ello: es una preocupación de la gente con poco dinero, que, al no poder acceder a los grandes gastos (inmuebles, inversiones relevantes, grandes bienes de consumo), se concentra obsesivamente en los gastos pequeños y medianos, es decir, en el consumo marginal. Desde ese punto de vista, es muy instructivo el caso de China a caballo entre el siglo xx y el xxi: entre los primeros efectos de la introducción de los rudimentos de la economía de mercado y de las libertades individuales en aquel país está el enorme incremento del número de coches que circulan, de la contaminación por combustibles y de la especulación inmobiliaria. Al mismo tiempo, se ha desencadenado una avalancha de turismo interno. Es sabido que la modernidad se manifiesta a menudo en forma de furor turístico derrochador, donde lo que se acumula no es tanto conocimiento sino más bien toneladas de basura indestructible. China no ha sido una excepción. No obstante, dadas las cifras de su

⁹⁴ El representante más conocido de ese enfoque es Serge Latouche, «¿qué debemos el concepto de decrecimiento»: por ejemplo, *Survivre tut développement. De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Paris, Éditions Mille et une Nuits, 2004 [Sobmiiieii al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción tie una sociedad alternativa, Barcelona, Icaria, 2007].

población, en aquel país el fenómeno fue tan masivo que enseguida adoptó una forma rapaz y destructiva. Los chinos que visitaron la Gran Muralla fueron tan numerosos que las autoridades amenazaron con el cierre del monumento para ponerlo a salvo de la invasión. De la misma forma, en 2007 el gobierno chino eliminó la histórica semana de vacaciones del 1º de Mayo a fin de evitar los catastróficos efectos que empezaban a provocar dichas vacaciones. En ese periodo era habitual que inundaran las carreteras cientos de millones de personas con sus coches, produciendo monstruosos atascos y un aumento récord de la contaminación. Por consiguiente, la tasa de crecimiento anual de China, que en 2010 superó el 10 por ciento, debe entenderse como un vaticinio de peligro, más que como un indicador de desarrollo.

Así pues, ¿la modernización se identifica con el consumo, con el saqueo y la degradación? ¿Con el furor adquisitivo? ¿Con el gasto opulento, que no sirve más que para producir inundaciones planetarias de basura? ¿Quién se moderniza dedica de verdad —como decía Tocqueville— «toda su alma a la búsqueda del bienestar»? De los ejemplos disponibles —demasiado numerosos como para carecer de significado— habría que concluir que sí. La cuestión no afecta solo a la esfera económica sino también a la de las representaciones internas: por ejemplo, la modernización influye en la forma en que contemplamos el futuro. En efecto, la carrera planetaria por el consumo es causa y efecto de una grave deformación de nuestra curvatura mental: se ha vuelto difícil, inútil y acaso incluso absurdo que nos representemos un futuro en sentido estricto, es decir, distante y proyectado, porque hoy en día el futuro es sobre todo un inmenso agregado de inquietudes (las «inseguridades que nos hemos fabricado nosotros mismos», según la fórmula de Giddens) del que es mejor mantenerse alejado. Por añadidura, hay muy pocas personas suficientemente preparadas para el difícil arte de la previsión, tanto entre los individuos como entre los que detentan responsabilidades públicas. La preeminente propensión al consumo implica por el contrario una concentración extrema en el presente, en tener y en actuar de inmediato, en adquirir para consumir, antes de que pase la moda que justifica ese consumo.

Al debilitarse la percepción del futuro, se vacía y se achata —me he referido a ello varias veces en estas páginas— el horizonte «mesiánico» contra el que los «ideales de izquierda» se han recortado constantemente durante un siglo y medio, con lo que adquirirían mayor realce: el deseo y la esperanza de un Nuevo Mundo, donde las penas y las injusticias de lo viejo quedaran borradas para siempre, la fantasía de un Hombre Nuevo, de una Nueva Moral, un Nuevo Arte, la esperanza, en suma, de todas las numerosas cosas «nuevas» que se prometían inminentes y seguras, y que por el contrario se han esfumado en la nada. Hoy en día ya nadie piensa en entes de ese tipo, y en cualquier caso la tensión hacia un horizonte de transformación ya no aparece en las propuestas políticas.

ZEITGEIST AHORA MISMO

Los fenómenos que he descrito (se podrían añadir más) son otros tantos poderosos factores de conflicto y desorientación para la mentalidad de izquierdas. Envuelven a los habitantes del planeta dominado por el Monstruo Amable como una resina transparente, que los estrecha y los entorpece pese a no ser visible, orienta sus conductas y sus representaciones, modela sus esperanzas y sus deseos.

¿Cómo es posible pretender que una multitud distraída por el deseo de consumir, desviada por continuas sacudidas en su capacidad de distinguir entre lo real y lo ficticio, solicitada por móviles egocéntricos y vagamente prepotentes, atascada en sus imaginaciones de futuro, pueda concentrarse de verdad en algo que se parezca a los «ideales de izquierdas»? Estos tienen un aire de renuncia, de rigor, incluso de tedio; en cambio, las caras del Monstruo Amable alimentan la festiva espera de un crecimiento indefinido y sin obstáculos, que las sombras de la catástrofe, aunque se perfilen contra el fondo, no deben empañar. Quienes sean más sensibles a esas presiones acabarán mirando con ojos fríos o incluso con irritación determinados mensajes propios de la izquierda: la idea del trabajo como peculiaridad humana, la práctica de la solidaridad como factor de cohesión, la lucidez en el análisis de lo real, la moderación minimalista del consumo, el respeto hacia las cosas y las personas.

Por un curioso caso de clarividencia, también el fenómeno de la desafección por el interés general fue predicho por Tocqueville. En un capítulo de la *Démocratie* dedicado a la peculiar pregunta «¿Por qué las grandes revoluciones se volverán raras?» —si se me permite otra cita de aquel texto formidable— Tocqueville observa que «los pueblos están menos dispuestos a las revoluciones a medida que entre ellos se multiplican y diversifican los bienes muebles, y que crece el número de quienes los poseen»⁹⁵. Hoy en día, en lugar de «bienes muebles» en sentido estricto, hay una variedad de «bienes» no menos eficaces: la impresión de facilidad del consumo, la convicción de que la necesidad de consumir se da por descontada, que el desarrollo tiene que ser permanente e ininterrumpido, y que hay que practicar la diversión casi como un derecho. Un genérico pero arraigado fondo de cientifismo completa el cuadro: las grandes enfermedades serán derrotadas por la ciencia, las amenazas planetarias serán reguladas y metidas en cintura, se acabará con el esfuerzo físico, se prolongará la juventud, los robots se ocuparán de todo lo demás. En suma, la casualidad de la existencia será sustituida por la regularidad organizada de la vida, según la previsión de Arendt. La inquietud creada por las «inseguridades que nos hemos fabricado nosotros mismos» se aplaca con invocaciones irracionales o bien al poder superior de la ciencia o, lo que al fin y al cabo es lo mismo, a la capacidad salvadora de las religiones.

Una consecuencia de esta cadena de convicciones es una atenuación general de la «pasión política»:

Las pasiones políticas violentas tienen poco efecto en unos hombres que han dedicado toda su alma a la búsqueda del bienestar. El ardor que ponen en los asuntos pequeños les tranquiliza respecto a los grandes.

Un mundo que se presenta con unos rasgos como estos será inevitablemente un mundo de derechas: mejor dicho, será de esa Neoderecha mediática, globalizada, consumista, de aire manso y amigable, que desde hace tiempo expande su aroma por el mundo. Mientras tanto, la derecha y la izquierda tradicionales se habrán fundido o amalgamado en esa Neoderecha, sin ni siquiera darse cuenta de lo que ocurre. Como he dicho al principio, los fenómenos fusionistas son ya demasiado numerosos en varios países, y hoy en día nadie tiene la impresión de que se trata del vulgar transformismo de antaño. Sin duda, las fusiones de partidos son históricamente un método estándar en la política para organizar mayorías. Pero antiguamente se trataba de partidos con alguna afinidad fundamental, que buscaban un mínimo común múltiplo para organizar un frente. Por el contrario, hoy la fusión amalgama partidos y personas que

⁹⁵ A. de Tocqueville, DE LA DEMOCRATIE... OP. CIT., p. 772.

anteriormente luchaban entre sí y a los que los electores estaban acostumbrados a considerar fuerzas opuestas. El efecto final de esa empresa no puede no resultar preocupante⁹⁶.

Ya he recordado que en Italia los supervivientes de un partido glorioso como el PSI pasaron sin inmutarse a las filas del berlusconismo más zafio y temerario, y muchos de ellos fueron premiados con encargos relevantes, aunque básicamente estos consistían en ladrar amenazadoramente contra sus antiguos aliados y compañeros. Y la cosa no acaba ahí: la variedad de formas que asume el fusionismo se enriquece constantemente. En el gobierno de derechas que Nicolás Sarkozy inauguró en Francia en 2007 se incluyó a algunos socialistas, uno de los cuales, al mismo tiempo que era expulsado del Partido Socialista Francés, declaraba sin ambages: «Sigo siendo socialista»⁹⁷. En Italia, precisamente inspirándose en el fusionismo francés, aquel mismo año hubo quien auspiciaba la inclusión de los «mejores» de entre los berlusconistas en un posible «gobierno bipolar», es decir, formado por gente de izquierdas y de derechas, afirmando que «hemos entrado en una nueva fase, en la que hay adversarios, pero no enemigos»⁹⁸.

¿Estamos realmente «más allá de la izquierda o de la derecha», como preconizaba y casi sugería Giddens a finales de los años ochenta? ¿O bien avanza, como señalaba Pasolini hace treinta años, «una burguesía nueva que incluye cada vez más y más profundamente incluso a las clases obreras, tendiendo finalmente a la identificación de burguesía con humanidad»? En el primer caso tendríamos un desteñido de las oposiciones en un unanimismo genérico, donde la lucha política debería cambiar de objetivos y de contenido, y donde habría un fortísimo riesgo de tiranía. En el segundo caso, tendríamos lo que en economía se denomina *merging and acquisition* [fusión y absorción]: un grupo más fuerte adquiere uno más débil y lo disuelve dentro de él hasta que no queda ninguna traza detectable.

Tengo la impresión de que el futuro que se anuncia será más del segundo tipo que del primero. En las estructuras «incluyentes» de las que se empiezan a ver las vanguardias, será la derecha la que englobe a la izquierda y no viceversa. «Más allá de la izquierda y la derecha» encontraremos un contenedor de Neoderecha con un vago olor a izquierdas dentro, emanado por los pocos restos que hayan sobrevivido mientras tanto. En efecto, el aroma de la fusión es otro. El olor de la derecha, mejor dicho de la Neoderecha, se esparce ya por todo Occidente y roza también el resto del mundo. Tal y como van las cosas, nadie conseguirá escapar de él, salvo acaso los irreductibles, que harán todos los esfuerzos para permanecer inmunes, y adoptarán inevitablemente, como ya ha ocurrido en parte, el aire un tanto alterado de los obsesos o de los aguafiestas. Incluso los que deberían ser institucionalmente inmunes a ese aroma no consiguen mantenerse a distancia. Una parte de las izquierdas (empezando por sus dirigentes) está impregnada de ese aroma desde hace tiempo y de forma decidida, como se ve por sus posicionamientos y conductas, por sus usos y costumbres, e incluso por sus gustos y consumos personales: su rendición ante el Archicapitalismo y a sus modas, su aquiescencia frente a las formas más manidas e irritantes de cultura pop, su abandono de toda austeridad y firmeza, su propia forma de hablar y argumentar.

⁹⁶ Hubo fusiones un tanto forzadas, por ejemplo en Francia entre los socialistas en la época de Mitterrand y entre gaullistas a principios de este siglo. Pero ni uno ni otro proceso involucraron a partidos y movimientos que anteriormente habían sido adversarios, como en cambio ocurre en Italia con el Partido Democrático.

⁹⁷ Declaración de Bernard Kouchner, el socialista que recibió el cargo de ministro de Exteriores en el gobierno Sarkozy (de los periódicos del 19 de mayo de 2007).

⁹⁸ W. Veltroni en LA REPUBBLICA, 19 de mayo de 2007.

Por lo demás, bajo el Monstruo Amable todo será fluido, divertido, fun. Nadie se sentirá triste, todos tendremos la sensación de estar mejor y más contentos. El Monstruo Amable — recordémoslo— «no destruye: perturba, comprime, enerva, apaga, atonta». Lo único que hará falta será acostumbrarse a pagar la cuenta (acaso a plazos o con tarjeta de crédito).

6. EL MUELLE TENSO

¿EL MUNDO ES DE DERECHAS?

En 1992 Giorgio Ruffolo pensaba que la crisis podía suponer para la izquierda una poderosa oportunidad para replantearse unos «orígenes, motivaciones e ideales que ha dejado que se desgasten» y para «sacar del actual desorden la fuerza de orden generadora de una fase más elevada de civilización». Muchos años han pasado desde entonces, y es posible que Ruffolo haya cambiado de forma de pensar. En cualquier caso, mientras tanto, no se ha visto ni rastro de la «fase más elevada de civilización» que preconizaba, ni en el mundo en general, ni en particular en el colectivo de izquierdas. Por ahí se han visto pocos progresos, pero no en la elaboración de grandes soluciones políticas o sociales. Al contrario, con el aumento de intensidad del *Zeitgeist*, algunos fundamentos de la izquierda que parecían más sólidos y firmes se han debilitado ulteriormente, y distintos principios que parecían ineludibles —he enumerado varios de ellos al principio del libro— han sido arrumbados en el desván.

He intentado demostrar que ese espectacular retroceso no debe atribuirse únicamente a las insuficiencias de la izquierda y de su personal —aunque ciertamente estas han sido numerosas y graves— sino al lento, irresistible surgimiento (que a pesar de todo algunos ya habían percibido) de un paradigma de cultura de masas que con su expansión ha producido una doble erosión: la de los partidos de izquierda en cuanto representación y agregación, y la del mismo pueblo de la izquierda (con todos sus ideales) en cuanto electorado de esos partidos.

De ello se deriva una cuestión general que me parece de gran trascendencia: si hoy en día la izquierda ha perdido —como parece— la capacidad de dar forma al mundo, ¿es preciso rendirse a la idea de que, entre las posibles formas de futuro, no se incluya para nada una «forma de izquierdas»? ¿Cabe suponer que esa forma es irrealizable porque la *mayoría de la humanidad* (incluidos los oprimidos y los débiles) *le es adversa* ?

En suma, ¿el mundo es *intrínsecamente* de derechas?

«NATURALIDAD» DE LA DERECHA. ..

Al principio del libro he dado una respuesta a la primera de esas preguntas, que repito aquí de forma sintética: las formas que ha adoptado el ideal socialista en distintas partes del mundo (desde la Unión Soviética en adelante) han sido tan monstruosas como para minar los

fundamentos de la izquierda. Crearon una desilusión incurable en quienes habían creído en él; en sus adversarios confirmaron una aversión inextirpable.

La última pregunta («¿El mundo es intrínsecamente de derechas?»), mucho más radical, supone algunos argumentos ulteriores. En particular, requiere que volvamos a preguntarnos: ¿qué rasgos caracterizan a la derecha respecto a la izquierda, su perpetua alternativa?

Esta pregunta es uno de los temas clásicos de la teoría política, que en su mayoría responde que lo que distingue a la derecha es la defensa de la diferencia, de la tradición y de la jerarquía. ¿Siguen siendo suficientes hoy en día esos criterios? A mi juicio, no. Podían ser suficientes para describir la oposición derecha/izquierda hasta los años ochenta, es decir, hasta que la derecha fue una derecha tradicional, afín, en resumidas cuentas, a la derecha «histórica» en alguna de sus formas (incluso en la forma extrema del fascismo), es decir, no planetaria, no consumo-céntrica y no mediática. Hoy ya no son suficientes, dado que la derecha que tenemos ante nosotros ya no es —como he intentado mostrar— un partido político, sino que es la Neoderecha, una de las formas planetarias de la modernidad: ubicua, amigable, inaprehensible.

Por consiguiente es preciso revisar la lista de las propiedades de la derecha, intentando ir más a la raíz, y sin temor a simplificar. Propongo una serie de postulados que me parecen pertinentes. Dado que la política se ocupa de intereses (y también, hay que admitirlo, de tipos psicológicos), y los intereses pueden formularse tanto de manera «culta» como «popular», voy a hacer eso mismo con mis postulados. Los presento a continuación en dos versiones, la primera en los términos de la doctrina política, y la segunda (entre paréntesis) en lenguaje coloquial:

- (a) postulado de superioridad («yo soy el primero, tú no eres nadie»);
- (b) postulado de propiedad («esto es mío y nadie me lo toca»);
- (c) postulado de libertad («yo hago lo que quiero y como quiero»);
- (d) postulado de no injerencia en lo ajeno («no te inmiscuyas en mis asuntos»);
- (e) postulado de superioridad de lo privado sobre lo público («hago lo que me da la gana con las cosas de todos»).

Cualquiera que sea la forma que escojamos, estas formulaciones son otros tantos rechazos radicales de argumentos roussonianos o á la Rousseau. En efecto, lo que esbozan es una sociedad agresiva, egoísta y peligrosa. Por el contrario, la postura á la Rousseau postula que el hombre nace bueno, dócil y pacífico, y que empieza a volverse malvado únicamente con la aparición de la propiedad. La posesión es, desde ese punto de vista, la primera fractura de una potencialidad natural de una vida feliz, tanto en el plano individual como en el colectivo.

Una idea semejante ha creado no poca confusión, porque ha inducido a pensar que el hombre «natural» roussoniano es mitad católico y mitad de izquierdas: apacible, carente de intereses personales, naturalmente propenso a la igualdad y dispuesto a la renuncia y a la redistribución. No obstante, quien asume confiadamente esas posturas corre el riesgo de amargos desengaños. En efecto, hay demasiadas experiencias históricas que se han encargado de mostrar que ese esquemita es una idealización insensata de un estado de cosas imposible, que no se puede encontrar, inalcanzable, que nadie podría afirmar haber observado jamás, ni siquiera entre los niños de un jardín de infancia. La legendaria docilidad de los habitantes de la isla de Bali, tal y como la describía Margaret Mead en los años treinta, no parece reflejar una situación frecuente en la fenomenología de lo humano. Renuncia, tendencia a la igualdad, redistribución, no parecen

ser dotes innatas: si acaso, metas ocasionales que se alcanzan en situaciones fuertemente controladas.

Dado que no existen ni experiencias históricas ni estudios evolutivos (es decir, dedicados al estudio del desarrollo infantil) que documenten la existencia de sociedades o agregados naturalmente dóciles y capaces de una abnegación espontánea, es necesario suponer que el punto de partida político de lo humano está —por así decirlo— a la derecha, muy próximo al que describo con los postulados que he señalado. Por su naturaleza «primigenia», esos postulados pueden recordar (dicho sea sin ninguna intención de provocar) a las «convicciones» que exhibe el niño en sus primeras relaciones con los demás: egocéntricas, relativamente agresivas, exhibicionistas. Si esos postulados son naturales (es decir, anteriores a cualquier mediación o elaboración), también la idea de derecha es natural, dado que expresa posturas «innatas», anteriores a cualquier mediación, e insensibles a la necesidad (aunque solo sea oportunista) de llegar a acuerdos con las necesidades y los derechos de los demás.

Alrededor del núcleo delimitado por esos postulados se articulan las variedades históricas de la derecha: la demócrata-liberal, la liberal, la conservadora, la reaccionaria, etcétera. En efecto, entre ellos puede hallarse sin dificultad gran parte de los aspectos típicos de la actitud de derechas: la idea de que lo público no debe inmiscuirse en los asuntos privados, y en particular que el Estado (forma suprema e inmaterial del «otro») no debe ocuparse de la propiedad individual; la idea de que un grupo (una clase, una élite cultural o social, una camarilla, una «raza», una red de familias, un grupo de presión, según los casos y las doctrinas: en resumen, un conjunto que dice «nosotros» y que considera irrelevantes a «los demás») está destinado a mandar, y los demás a obedecer; que el grupo que está al mando debe considerarse como el partido de los mejores, mientras que los demás son el partido de los perdedores, etcétera. Cada orientación específica ha completado ese núcleo con ulteriores elaboraciones, desde las moderadas a las extremas. La diferencia está en el grado de intensidad con que se asumen los postulados que he indicado y en algunos corolarios y derivaciones que se asocian a ellos.

También aparece aquí el culto de la tradición —que se menciona a menudo, como he dicho, como fundamento de la actitud de derechas—, pero no como noción principal, sino derivada. La tradición es en el fondo un gigantesco depósito de mitos fundacionales, de explicaciones que no es necesario justificar, un tesoro de «fábulas» al que se recurre para dar legitimidad y fundamento a una variedad de situaciones de hecho actuales que necesitan sustento: la remota apropiación de un bien en perjuicio de otros, la perpetuación de una desigualdad o de una diferencia, la justificación de una autoproclamada superioridad propia, el origen de un poder o de un título, la repetición de una conducta o de un posicionamiento.

En sustancia, la derecha reconduce las diferencias (o sea, las desigualdades) entre los hombres a la naturaleza o a la situación de hecho (o a Dios). En cualquier caso las trata como algo inevitable e inextirpable, o incluso saludable, porque reflejan una disparidad que está en las propias cosas, no en la arbitrariedad de la historia. Los que «están arriba» (ya sean los ricos, los miembros de una élite o de un comité de negocios, o una raza supuestamente elegida) deben aprovecharse de los que «están abajo», porque así son las cosas. Por ello, las diferencias no deben corregirse con medidas de reequilibrio, sino que deben dejarse como están, y si acaso debe sacarse partido de ellas.

.. Y «ARTIFICIALIDAD» DE LA IZQUIERDA

Al adoptar la idea de que el mundo es naturalmente de derechas, también hay que admitir que las posturas de izquierda deben considerarse técnicamente «artificios», elaboraciones donde la naturaleza se corrige, se remo-dela, se refrena, y en parte se niega. En suma, son posturas obtenidas a base de apartarse del punto de partida natural, e incluso rechazándolo. Ser de izquierdas es parecido a oponerse con esfuerzo a la tensión de un muelle que nos une a un punto de anclaje. El muelle, al ejercer tracción, nos haría retroceder, pero nosotros oponemos resistencia, aunque nos cueste esfuerzo. El riesgo de dejarse arrastrar es fuerte, y a veces cedemos un poco, pero los más fuertes de nosotros consiguen mantenerse firmes.

En suma, lo que pretendo decir es que las posiciones de izquierdas son abstractas, laboriosas e inestables. Desde ese punto de vista, para estar en la izquierda hace falta haber metido en cintura los impulsos descritos en los postulados de la derecha, con un grado variable de esfuerzo sobre uno mismo, es decir de renuncia, incluso a costa de negar o limitar sus propios intereses. Este es el aspecto al mismo tiempo admirable y demencial de la izquierda (y es lo que la aproxima en ciertos aspectos a algunas formas de devoción religiosa): ¿renunciar cuando uno puede tener? ¿Privarse cuando uno puede acumular? ¿Igualarse cuando uno puede prevalecer?

Si tomamos los postulados que he formulado anteriormente, vemos efectivamente que para negarlos —como hace la izquierda— es necesaria una serie de correcciones:

- (a) al postulado de superioridad («yo soy el primero, tú no eres nadie»), la izquierda le opone el postulado de igualdad (en distintos grados y acepciones). Este se presenta en varias formas: o como igualdad natural original («somos iguales por naturaleza, desde el principio») o como meta final de un proceso histórico («no somos iguales pero tenemos que llegar a serlo»);
- (b) el postulado de propiedad («esto es mío y nadie me lo toca») se corrige mediante el postulado de redistribución, que también tiene varias formas: «dentro de ciertos límites, mi propiedad puede redistribuirse a los demás, y la tuya puede redistribuirse a mí». En particular, a los pobres y a los débiles puede redistribuírsele la propiedad de todos, y el bien público se financia con una contribución universal;
- (c) el postulado de libertad («yo hago lo que quiero y como quiero») se ve limitado por el postulado del interés público («los derechos de los individuos no pueden mermar el bien público»);
- (d) al postulado de no injerencia («no te inmiscuyas en mis asuntos») se le opone el derecho de injerencia en aras del interés general: «los intereses de los individuos pueden verse limitados por el interés de todos»;
- (e) el postulado de superioridad de lo privado sobre lo público («hago lo que me da la gana con las cosas de todos») se ve totalmente negado en la izquierda: «aunque los privados tienen unas prerrogativas y unos derechos definidos, lo público es preeminente».

Como se ve, mi esquema no distingue entre izquierda democrática e izquierda radical. La diferencia entre esos polos depende de la forma y del grado con que se interpretan los postulados. En cualquier caso, si la idea de derecha está más próxima a la «naturaleza» (en el sentido literal que he indicado), para adoptar una postura de izquierdas hacen falta requisitos preliminares como el sacrificio y la renuncia. Satisfacer dichos requisitos no es —hay que reconocerlo— una operación natural: por el contrario, son el resultado de una dura elaboración

interior (eso sí que es una penalidad), que requiere la negación y el freno de una cadena de impulsos. Es decir, requiere mantener tenso el muelle. En efecto, todas las formulaciones que acabo de dar contemplan limitaciones, delimitaciones, injerencias más o menos controladas, que sirven para mantener tenso el muelle y para evitar que se afloje su tensión.

En las versiones democráticas de la izquierda, a estas precondiciones se añaden —para colmo de «antinaturalidad»— la propensión a consultar periódicamente al pueblo respecto a sus preferencias políticas, y sobre todo la tendencia a aceptar la convivencia con el adversario (y su supervivencia), que en determinados casos llega incluso a tratarse como un factor indispensable para la dialéctica política. Sin embargo, hablando con propiedad, la forma de tratar al adversario es la verdadera línea divisoria entre las izquierdas democráticas y las demás. En efecto, las versiones no democráticas prefieren hacer inofensivo al adversario (con una determinada gama de variantes de la que la historia ha dado una amplia y terrible serie de ejemplos: eliminándolo físicamente, haciéndole la vida imposible, reduciéndolo al silencio, reeducándolo, obligándolo a una conversión forzosa, a la confesión de sus culpas, a la traición a sus compañeros, etcétera); por el contrario, en las versiones democráticas, la mayoría considera al adversario una alternativa a sí misma, dado que se sienta a su lado en el Parlamento y que acepta ver cómo asume el mando en su lugar.

El carácter «antinatural» de la izquierda también explica cómo es posible que sean tan frecuentes las apostasías desde la izquierda hacia la derecha, mientras que las que van en dirección contraria son relativamente raras. Como he recordado anteriormente, la historia está cuajada de tales pasos de un campo a otro, de los que han surgido episodios importantes de la literatura sobre el destino de la izquierda. En suma, resulta más fácil volver a posiciones «naturales», dejándonos llevar por el muelle que tira de nosotros, que hacer el camino inverso: cuando deja de estar en tensión, el muelle nos devuelve al punto de partida.

Al ser intrínsecamente «antinatural», una posición de izquierdas también es frágil y oscilante: adherirse a ella es costoso (exige esfuerzo y renunciaciones), permanecer en ella es arduo (llega a exigir incluso la remodelación de la vida de uno) y abandonarla puede ser una tentación.

LO QUE DECÍA ORTEGA Y GASSET

Por lo demás, no solo las posturas de izquierdas cuestan esfuerzo a quien las practica. Hay implícito un esfuerzo en todos los posicionamientos que exijan como condición preliminar el dominio o incluso la negación de móviles «naturales». Es digno de mención que ya en los años veinte Ortega y Gasset adelantaba una idea parecida, siempre a propósito de un tema político, aunque totalmente distinto del que estoy exponiendo aquí. En efecto, él se refería no al socialismo sino a la democracia liberal, y por tanto a una postura de derechas, aunque de cariz democrático (y que por tanto implicaba algunos elementos de renuncia):

El liberalismo [...] es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente

parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. *Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra.*⁹⁹

Al igual que la democracia liberal, y más aún, una posición de izquierdas es en sí misma «paradójica, acrobática, antinatural», vista tanto desde dentro como (y sobre todo) desde fuera. (No sabría decir si también es «elegante»).

Por estas razones el pueblo de la izquierda debe someterse constantemente al esfuerzo de volver a confirmar su propia adhesión a determinados objetivos, un proceso que cuesta un esfuerzo enorme, y que en las oleadas de tormenta violenta y duradera (como la actual) es realmente un «ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra».

7. A LA ALTURA DE LOS TIEMPOS

He intentado sostener que la izquierda se encuentra en la situación de tener que luchar contra dos adversarios de una fuerza temible: uno de ellos histórico, bien conocido, pero que hoy se ve fortalecido, y uno nuevo, del que muy pocos han captado sus rasgos y su peligrosidad.

El primero es la dimensión intrínsecamente «penitencial» del hecho de estar en la izquierda: el esfuerzo que conlleva, la gran cantidad de sacrificios y renunciaciones que implica, la necesidad inagotable de que a uno le perdonen (o de esforzarse por olvidar) la estela de sufrimientos que arrastra consigo la historia de los comunismos y los socialismos. El segundo lo constituye el Monstruo Amable, el semblante metamórfico que ha asumido el Leviatán en la era global. El segundo factor potencia al primero: hoy en día el esfuerzo intrínseco de estar en la izquierda es más arduo debido al irresistible atractivo del Monstruo, a su enorme afabilidad, a la potencia de su reclamo, a las mil promesas que adelanta sin cesar (vivir sin pensar demasiado, sin gastar demasiado, sin sufrir demasiado).

Es una situación que nunca se había presentado en la historia, agravada por el hecho de que su formación no ha tenido nada de dramático ni de trágico. Ello ha permitido que la situación pasara inadvertida, y que a fin de cuentas fuera del agrado de todo el mundo: la modernidad del Monstruo Amable se anunciaba con el semblante de la diversión y del progreso, de las vacaciones y las distracciones, del aumento del bienestar y la riqueza.

Por eso no es de extrañar que la respuesta de la izquierda no haya estado a la altura. Mientras que el Monstruo Amable se imponía y se ramificaba, la izquierda seguía ocupándose de temas económicos y sociales, de programas políticos y de acuerdos entre partidos, permaneciendo totalmente ciega al hecho de que en la modernidad lo económico y lo social no son más importantes que la dimensión del «tiempo vital», «lo que», como decía Ortega y Gasset en un

⁹⁹ J. Ortega y Gasset, *La rebelión...* op. cit, p. 420 (cursivas mías).

pasaje que ya he citado, «cada generación llama "nuestro tiempo"»¹. En esa dimensión, los requisitos necesarios para estar en la izquierda se han vuelto demasiado pesados y costosos como para que siguiera resultando interesante ponerlos en práctica.

Por esa razón el pueblo de la izquierda se ha visto mermado. La izquierda no ha sabido estar a la altura de los tiempos, ni captar las especificidades que traía consigo el horizonte de la modernidad, y a las que la gente se sumaba con pujanza, con la seguridad de que estaba haciendo algo que incrementaba su bienestar, que enriquecía su vida y que la hacía «moderna».

A las fuerzas de la izquierda les toca ahora, a comienzos del siglo xxi, una tarea descomunal: siendo conscientes del horizonte de la globalización, han de esforzarse por buscar sin tregua nuevos contenidos que estén a la altura de los tiempos, que sean capaces de llenar de formas modernas el envoltorio ya casi vacío en el que todavía se lee «Izquierda». En suma, deberían inventar constantemente nuevos y buenos motivos para estar (y permanecer) en la izquierda.

Es una tarea terriblemente difícil, pero, si no se intenta, el destino ya está escrito. El tiempo que queda es muy poco.

NOTAS:

