



REVISTA DE FILOSOFÍA

...BORJA GARCÍA FERRER: La vigencia del “activismo” (B. Croce) en la “sociedad líquida” (Z. Bauman). ...PAULA CRISTINA PEREIRA Y MARIA ASSUMPTA COIMBRA: Da era digital: transfigurações da existência humana e dinâmicas da educação. ...JUAN DIEGO HERNÁNDEZ ALBARRACÍN: De Heidegger a Morin: una interpretación desde la superación metafísica a los fundamentos de la complejidad. ...ZULAY DÍAZ MONTIEL: Mediación del lenguaje en la representación social de la autonomía de los roles políticos de la Universidad en América Latina. ...JORGE VERGARA ESTÉVEZ Y ALAN MARTIN: La concepción del Individualismo de Hayek y Friedman. ...JOSÉ ALVARADO: Pensar la universidad en perspectiva decolonial. ...ANTONIO TINOCO GUERRA: J.M. Briceño Guerrero. Una reflexión filosófica sobre América Latina, desde Venezuela. ...JESÚS CORREA PÁEZ: Los planos discursivo-enunciantes en la producción-recepción teatral. ...GERARDO VALERO: La negación de la vida como propuesta ética en Las Troyanas de Eurípides. ...ENRIQUE LEONES: Aproximaciones a la concepción antropológica y educativa de José Domingo Rodríguez Castañeda. ...PASQUALE SOFÍA: Descolonización filosófica de América Latina. Una querrela nunca extinguida.

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz”
Maracaibo - Venezuela

Nº 84
2016 - 3
Septiembre - Diciembre

Revista de Filosofía, N° 84, 2016-3, pp. 7-40

La vigencia del “activismo” (B. Croce) en la “sociedad líquida” (Z. Bauman)

The relevance of “activism” (B. Croce) in the “liquid society” (Z. Bauman)

Borja García Ferrer

Universidad de Granada

Granada, España

Resumen

Este trabajo examina la actualidad del diagnóstico crociano sobre la crisis de Occidente en la sociedad contemporánea tal y como ha sido caracterizada por Bauman. Desde la emergencia del Capitalismo post-industrial, emocional y tecnológico, el “activismo” del que hablaba Croce no sólo expresa una patología del espíritu, sino que constituye por sí mismo un caldo de cultivo de patologías de civilización. A medida que el intercambio de mercancías se impone como la principal estrategia de dominio, la experiencia moderna de “ser-en-el-mundo” se transforma en términos de incertidumbre y movimiento, la temporalidad se fragmenta en episodios y el miedo se apodera de nuestras vidas.

Palabras clave: Benedetto Croce; activismo; Zygmunt Bauman; sociedad líquida.

Abstract

This work examines the validity of Croce's diagnosis on the Western crisis in contemporary society as described by Bauman. Since the emergence of post-industrial, emotional, technological Capitalism, the "activism" that Croce mentioned not only expresses a spiritual pathology, but constitutes by itself a breeding ground for civilization pathologies. As the exchange of goods prevails as a strategy of domination, the modern experience of "being-in-the-world" changes in terms of uncertainty and movement, temporality breaks up into episodes and fear takes over our lives.

Keywords: Benedetto Croce; activism; Zygmunt Bauman; liquid society.

1. Crisis de civilización y patología del espíritu

Como rezan los cánones de la tradición psicopatológica, la salud y la enfermedad se inscriben en una lógica binaria y oposicional, en virtud de la cual todo comportamiento inasimilable a la visión del mundo y al modo de vida preponderantes en nuestras sociedades es tachado inequívocamente de anomalía y trastorno psíquico. Desde esta óptica, Hegel considera que los agentes de semejante modo de comportarse solamente son seres humanos en términos zoológicos, toda vez que, perteneciendo a la naturaleza (*Naturvölker*), se resisten a entrar en la historia del espíritu y, por tanto, deben ser entendidos en términos de "alteridad" y "extrañeza" con respecto al horizonte categorial insertado orgánicamente en su estructura. De tal suerte que, en la medida que representan un grave peligro para la humanidad, sus protagonistas deben ser, por el bien de todos, profusamente domesticados y adiestrados mediante los diversos procedimientos que determina cada periodo histórico (conversión religiosa, dura disciplina, estímulos y castigos políticos, paciente educación, medicaciones y fármacos, etc.), en lo que constituye una especie de "humanización" (vale decir, "normalización") de los "bárbaros" que escapan al *status quo*.

Ahora bien, si todas las estadísticas registran un crecimiento exponencial de las llamadas "enfermedades del vacío" durante los últimos tiempos y si todos experimentamos cotidianamente la difusión, subrepticia e imparable, de un nuevo malestar en la cultura, cabe pensar que, a la altura del presente, la patología no posee ya un carácter extraordinario o excepcional sino que, por el contrario, forma parte inherente del propio sistema. Como se sabe, la legitimidad de la perspectiva individual que adopta la tradición encabezada por Schneider, Jaspers y compañía ha sido cuestionada ferozmente por la filosofía de la sospecha y sus continuadores a lo largo del siglo XX. Desde la crítica del Nihilismo a cargo de Nietzsche, la filosofía continental ha puesto el acento con recurrencia, es cierto, sobre la decadencia del *ethos* occidental, la crisis de los valores y la ausencia de proyectos de sentido que

confieran sentido a la existencia. Pues bien, aunque suele pasar desapercibido en este punto, nos parece que Benedetto Croce lleva a cabo, en su reputada condición de defensor de la tradición cultural europea y gran paladín de la nobleza del espíritu frente a las insidias provenientes de la Modernidad, una reflexión fundamental para comprobar la actualidad de ese huésped inquietante que entra y sale, parafraseando a Heidegger, por todas partes¹.

Ya en 1915, ante las difíciles condiciones espirituales del mundo moderno, Croce se pregunta con angustia si el espíritu puede enfermarse, es decir, si cabe hablar de una patología del espíritu². El filósofo italiano participa en primera instancia, bajo el influjo de su maestro Hegel, de la visión moderna de la historia³. Desde el prisma del progreso cósmico, el joven Croce advierte que el espíritu considerado en sí mismo es sano por definición, no puede enfermarse porque, como sabemos por Erasmo, el concepto de enfermedad se incluye y subordina al de salud, del mismo modo que ocurre en el caso del bien y del mal⁴. No obstante, cabe decir con propiedad que el espíritu está enfermo como tendencia o especificación⁵ en los seres humanos de carne y hueso. Se trata, en el fondo, de un problema de voluntad: Los individuos enfermos se definen porque poseen una voluntad meramente utilitaria.

Así pues, el filósofo participa en su primera etapa de la tradición psicopatológica, mostrándose optimista en relación a la posibilidad de “humanizar”, por razón de la omnipotencia del espíritu, a las “bestias peligrosas” y los “delincuentes natos”, esos “hijos de las tinieblas” que amenazan la armonía social⁶, si bien reconoce que,

- 1 La cuestión de la salud y la enfermedad constituye un tema recurrente en la filosofía de Croce, si bien solo cobra centralidad desde mediados de los años 30, en correspondencia al florecimiento del tema de la crisis y la decadencia. Cfr. CILIBERTO, Michele. “Malattia/Sanità. Momenti della filosofia di Croce fra le due guerre”, *Il Centauro*, 9, 1983, p. 78.
- 2 Cfr. CROCE, Benedetto. “Lo spirito sano e lo spirito malato”, en *Etica e politica*, Adelphi, Milano, 1994, pp. 62-71.
- 3 Según la representación de Kant, la historia se constituye, desde la perspectiva de la Modernidad, como un camino de progreso hacia un final culminante. Cfr. KANT, Immanuel. *La religión en los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969. En este sentido, existe una notable afinidad entre Modernidad y juventud, en tanto que ambas se distinguen por su confianza en que el futuro será necesariamente mejor que el presente, toda vez que el curso de la historia se cifra en un avance *acumulativo* hacia el balance final supremo. Cfr. PARDO, Jose Luis. *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007, pp. 33-34.
- 4 Cfr. CROCE, Benedetto. *Filosofía della pratica. Economia ed etica, voll. 1*, Bibliopolis, Napoli, 1996, p. 179.
- 5 Cfr. CROCE, Benedetto. “Lo spirito sano...”, op. cit., pp. 67-68.
- 6 No obstante, dichos sujetos han desarrollado desde siempre, como pone de manifiesto cristalinamente la historia, una función fundamental para el poder, llenando las filas de los ejércitos, ejecutando obras de justicia, etc. Cfr. CONTE, Domenico. *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*,

bien pensados, dichos elementos extraños a nuestro mundo son nuestros semejantes, *por mor* de lo cual existe la posibilidad de que la patología termine por golpearlos también a nosotros⁷. En cualquier caso, la crítica crociana se inscribe, hasta ahora, en un nivel individual, reacia como era a renunciar a sus antiguas certezas ideológicas sobre la unidad superior de un espíritu acechado por múltiples amenazas, pero todavía en grado de metabolizarlas por razón de “la inagotable virtud de la humanidad, que siempre rejuvenece”⁸. Aunque se asimilaba al peligro y la enfermedad, la decadencia moral no constituía, a ojos del primer Croce, un escenario histórico-universal sino, más bien, un mal en crecimiento que se insinúa siniestramente en los tejidos de la civilización europea, del cual lograban mantenerse al margen los espíritus más nobles e inteligentes.

A partir de los años 20, tras comprobar de primera mano los efectos devastadores de la Primera Guerra Mundial, el posicionamiento del filósofo se aleja progresivamente de sus reflexiones teóricas preliminares sobre la fortaleza del espíritu, la positividad de la historia y el carácter apodíctico del “progreso cósmico”, por concurso del cual todas las épocas serían, por así decirlo, “inmunes” al mal, señalando el comienzo de una nueva etapa histórica oscura y desolada, una nueva barbarie atravesada por la violencia, la inquietud y el peligro, en detrimento de la Europa humanitaria y humana que había conocido en sus años de juventud⁹, depositaria de la vida más rica y elevada¹⁰. A grandes rasgos, el problema reside en que, según nuestro autor, la sociedad de su tiempo posee un grado de entusiasmo moral sumamente bajo, en el sentido de que los valores y los ideales humanos se presentan como hechos de asociación psicológica, reflejos fisiológicos y patológicos; de tal manera que el hombre no aparece más como el hombre entero y verdadero donde se resuelve de una vez por todas la discrepancia entre cuerpo y espíritu, sino como el hombre “animalizado” que es siempre y solo cuerpo y carne, incapaz de toda creación espiritual¹¹.

.....
Il Mulino, Bologna, 2005, p. 145.

7 Cfr. CROCE, Benedetto. “Lo spirito sano...”, op. cit., pp. 70-71.

8 CROCE, Benedetto. *La storia como pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli, 2002, p. 100.

9 Cfr. CROCE, Benedetto. “Giustizia Internazionale”, en *Etica e politica*, op. cit., p. 405. Sirva como ejemplo la erosión de la amistad, entendida como parte constitutiva de la existencia humana. Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., pp. 148-149.

10 Cfr. CROCE, Benedetto. “Antistoricismo”, en *La mia filosofia*, Adelphi, Milano, 1993, p. 91. Es de recibo aclarar que el europocentrismo del maestro no se refiere al aislamiento de Europa con respecto al resto de civilizaciones, sino a su posición crucial en el proceso histórico contemplado unitariamente. Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 181.

11 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Adelphi, Milano, 1991, p. 173.

Si leemos su *Storia d'Europa nel secolo decimonono* su *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*¹² con una mirada sensible a la problemática que intentamos delinear y reconstruir, no es difícil apreciar que los factores de riesgo implicados en el análisis de Croce se siguen de la unilateralización, la extremización y, sistemáticamente, la naturalización de ciertos momentos de la cultura, la filosofía, la política y la economía, lo que significa que dichos factores pertenecen a la esfera de la utilidad y de la vida¹³. Dado que la cultura se constituye, entendida en sentido amplio, como un ámbito privilegiado para captar la altura moral de una época, Croce hace especial hincapié en las manifestaciones culturales desencadenadas en Italia entre finales del Ochocientos y principios del Novecientos para contrastar su punto de vista¹⁴. Se trata, ante todo, de un mundo histórico dominado por la corriente positivista, un positivismo que alcanza su eco en las esferas más variadas de la vida. En literatura, por ejemplo, la moda intelectual se cifra en la observación de los instintos y los afectos inferiores y violentos, los impulsos sexuales, la ferocidad, la codicia, la bajeza y la corrupción. Lejos de ensalzar el sentido de la vida, la literatura positivista proporciona, como ilustra paradigmáticamente la obra de Zola, “dosis” de realidad como el alcoholismo, la prostitución, el comercio, la guerra y la bestialidad humana, así como la miseria, el sufrimiento, la privación o la penuria en el caso de Verga, Capuana o Serao¹⁵.

En lo que concierne al ámbito de la política, el pensamiento idealista e histórico cede sus competencias a la ciencia natural y sus pretensiones totalitarias, ilustradas modélicamente por la famosa utopía de la *Historia universal* de Wells; según el autor inglés, no son los políticos profesionales sino los científicos quienes, por el bien de la humanidad, deben ejercer el arte de la política. En filosofía, los ejemplos del darwinismo, Gobineau o Taine ponen de manifiesto que la ciencia natural se trueca en “naturalismo”, despojando a lo real de su carácter espiritual y con menoscabo del historicismo, considerado como el éxito más importante de la racionalidad occidental. La economía, por su parte, pone de manifiesto la transformación del naturalismo en “materialismo”, en virtud del cual toda la existencia gira en torno a la esfera de

12 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Adelphi, Milano, 1991. Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Italia...*, op.cit., Adelphi, Milano, 2004.

13 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 151 ss.

14 Sabemos que el país transalpino se encontraba marcado, como resultado de su tardía formación estatal, por la riqueza y la persistencia de las estratificaciones culturales. Sin embargo, todos los retrasos y debilidades que revestía la trabazón de la cultura italiana por aquel entonces (contrastables, por lo demás, en términos estadísticos y sociológicos) deben ser entendidos, desde la perspectiva de la historia verdadera (de la dimensión ético-política, por hablar con Croce) como elementos del conjunto en su totalidad. Cfr. MAGGI, Michele. *La formazione della classe dirigente. Studi sulla filosofia italiana del Novecento*, Edizioni di studi e letteratura, Roma, 2003.

15 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Italia...*, op. cit., p. 184.

los intercambios económicos, a costa de deprimir en las almas la vida moral¹⁶. En tal disposición de los términos, tenemos que los diversos rostros del positivismo convergen en un único proceso de largo alcance donde la decadencia moral encuentra las condiciones ideales con vistas a su expansión unilateral.

Con la excepción efímera del llamado “decenio marxista” (1890-1900)¹⁷, el florecimiento de la filosofía idealista desde principios del siglo XX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial determinaba, a pesar de sus promesas de renovación espiritual frente al naturalismo y el materialismo reinantes, la consagración definitiva del Nihilismo que venía azotando con fuerza inusitada a la conciencia europea¹⁸. De aquí la literatura sensualista, irracionalista y decadente de D’Annunzio, quien supo plasmar como nadie el estado de ánimo turbio que comporta el desarrollo de la civilización industrial, caracterizado por la avidez de placer y el espíritu de aventuras, pero también por la desafección y la indiferencia¹⁹. En la representación crociana, el romanticismo moral, irracionalista y morboso se refiere fundamentalmente, es cierto, a las personas más fascinantes y llamativas, encuentra una expresión paradigmática en su fisonomía, su actitud y su vestimenta, y se manifiesta en un amplio abanico de fenómenos diversos pero conectados, como son el afán de trascendencia, el fervor amoroso, la admiración por las cosas lejanas, la perversidad de la poesía o la nostalgia por el pasado. Ahora bien, el fuego de la sensualidad, del deseo obscuro, de la pasión desenfrenada, del fantaseo inerte y del desasosiego caprichoso no solo concierne al liberalismo triunfante; al mismo tiempo, incendia la totalidad de fuerzas que lo combaten, en una suerte de absolutización de la esfera de lo útil-vital, vale decir, una perversión naturalística de la ética²⁰.

Se entiende, desde esta perspectiva, el proyecto político conocido como “futurismo”, según el cual la libertad, a pesar de verse sometida por los distintos despotismos, terminará conquistando no sólo el futuro sino también lo eterno²¹. Erigidas como la moda intelectual de su época, las tendencias futuristas alimentan,

16 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Europa...*, op. cit., pp. 312-317.

17 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., pp. 153-154. A pesar de constituir, en líneas generales, un fenómeno fecundo en el plano ético, el marxismo también insinúa motivos de decadencia, en la medida que implora con demasiada frecuencia términos como libertad, fuerza, lucha o dictadura, los cuales favorecen un espíritu destructivo contra la tradición de la civilización europea, un milenarismo semítico y una brutalidad prusiano-feudal. Cfr. *Ibid.*, pp. 154-155.

18 Si bien es cierto que la reacción irracionalista al positivismo podía ser neutralizada en un principio, a ojos de Croce, por la educación y la crítica, terminó encontrando condiciones objetivas por razón de las cuales se tornó incontenible. Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Europa...*, op. cit., p. 284.

19 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Italia...*, op. cit., pp. 312-313.

20 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., pp. 159-160.

21 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d’Europa...*, op. cit., p. 434.

a juicio de Croce, una indiferencia pavorosa hacia el pasado y, por consiguiente, deben ser entendidas en términos de “empobrecimiento mental”, “neurosis” y “enfermedad”²². Y es que, como reconoce Thomas Mann en la carta donde expresa su posicionamiento con respecto al historicismo del filósofo napolitano, la historia posee una utilidad inestimable para la vida, en la medida que nuestra manera de ser y nuestra visión del mundo se siguen de cierto flujo trans-individual de tradición y experiencia, que no es un hecho natural sino una formación histórica²³. De tal suerte que, en el caso de la civilización occidental, el rechazo de sus dos pilares fundamentales (a saber, la potencia moralizadora del cristianismo y la antigüedad mediterránea) instaura la amenaza de un futuro tan incierto como desconcertante. Asistimos, en definitiva, al “mal del siglo”, un “objeto de reprobación ética” con “semblante morboso” que necesita perentoriamente de “tratamiento médico”, si bien las expectativas de un hipotético saneamiento espiritual de Europa son, en el “Epílogo” de la *Storia d'Europa*, todo lo contrario que alentadoras²⁴.

Fuertemente marcado por la tragedia de la Segunda Guerra Mundial y la cruda posguerra, el sentimiento crociano de la crisis del presente aumenta con una intensidad directamente proporcional al agotamiento existencial que padece, presagiando un futuro cada vez más lúgubre e inhumano, donde la muerte proporcionará, si cabe, el único consuelo posible²⁵. La amargura de Croce en las postrimerías de su vida responde, en gran medida, a la enorme desilusión que provocó en su persona el decadentismo neorromántico protagonizado por la noción alemana, toda vez que el filósofo proclamó reiteradamente su más sincera admiración por el alto grado de civilización y espiritualización del pueblo alemán en los tiempos de la Primera Guerra Mundial²⁶. En el afán por dominar universalmente, la locura nazi lleva a cabo, según el napolitano, una naturalización ciega de la historia y concibe la guerra como ideal superior de salud, de modo que transforma “el noble y humanitario patriotismo

22 Cfr. CROCE, Benedetto. “Antistoricismo”, op. cit., p. 89.

23 Cfr. CROCE, Benedetto-MANN, Thomas, *Lettere 1930-36, Con una scelta di scritti crociano su Mann e la Germania*, Flavio Pagano, Napoli, 1991, pp. 3-4, 69.

24 Cfr. CROCE, Benedetto. *La Storia d'Europa...*, op. cit., pp. 59-61, 431.

25 Cfr. CROCE, Benedetto. *Taccuini di lavoro, V, 1944-1945*, Arte tipografica, Napoli, 1987, p. 41. En la línea de Burckhardt, Croce llegó a expresar su preocupación por la posible analogía entre la debacle del Imperio Romano y la *finis Europae*. Cfr. CROCE, Benedetto. *Epistolario I, Scelta di lettere curata dall'autore 1914-35*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli, 1967, pp. 37-38. A pesar de no ser un autor particularmente simpático para nuestro autor, su diagnóstico comparte numerosos elementos de la *Kulturkritik* elaborada por Spengler, como la demonización de la democracia, el socialismo y el cesarismo. Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 184.

26 Cfr. CROCE, Benedetto. “Confessioni di un italiano ‘germanofilo’”, en *Il dissidio spirituale della Germania con L'Europa*, Laterza, Bari, 1944, p. 5.

tradicional” en una suerte inaudita de ferocidad bestial y devastadora²⁷, ensalzando unilateralmente las razones de la política en detrimento de la esfera superior de la ética²⁸. A excepción de “La Germania che abbiamo amata” (único escrito redactado después de la guerra), los argumentos de Croce en *Il dissidio spirituale della Germania con l'Europa* son profundamente afectados por la violencia de las pasiones desatadas por la guerra, radicales, severos e inapelables. Una vez transcurrida la fase inicial de perplejidad e incerteza, empero, el filósofo atempera su juicio sobre la cuestión alemana, reconociendo que, lejos de formar parte exclusiva de su patrimonio, en la medida que Alemania se constituye como la piedra angular de la vida moral y política europea²⁹, la “guerra como ideal” y el desequilibrio espiritual concomitante tienen consecuencias omnímodas en el resto de Occidente, impregnando como una mancha de aceite la vida cotidiana en absoluto. En términos del propio autor, el problema del “suicidio” de Alemania no es su redención política y moral, sino “la suerte de la civilización humana, que histórica y actualmente coinciden con la de Europa, la cual se encuentra en grave e inminente peligro”³⁰.

A esta altura de la argumentación, no nos interesa tanto profundizar en la epidemiología del diagnóstico crociano como en su sintomatología, por hablar en términos de la tradición psicopatológica. Ya en *Storia d'Europa*³¹, Croce sugiere que el vacío espiritual experimentado en Italia y Europa, así como la cada vez más evidente y exhibida materialización de la corporeidad que constituye su corolario, se manifiesta en una multiplicidad de fenómenos en la vida ético-política, desde el primado del deporte, dirigido a desarrollar la lozanía y la destreza corporal, hasta el populismo de los movimientos políticos, orientados exclusivamente a la muchedumbre con el único objeto de lograr el mayor número posible de votos, pasando por el nacionalismo y el imperialismo entendidos, en la línea de Adriano Tilgher³², como imágenes subvertidas del liberalismo (hacer por hacer, destruir por destruir, innovar por innovar, luchar por luchar, obedecer por obedecer y, sistemáticamente, otorgar un valor intrínseco a la guerra, las masacres y la muerte, sustrayéndoles de este modo la pureza del fin)³³, o el “industrialismo contemporáneo” y la “psicología plutocrática” en su particular

27 Cfr. CROCE, Benedetto. “La guerra come ideale”, en *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, Laterza, Bari, 1945, p. 172.

28 Cfr. CROCE, Benedetto. “I doveri e il dovere”, en *Discorsi di varia...*, op. cit., p. 179.

29 Cfr. CROCE, Benedetto. “La guerra come ideale”..., op. cit., p. 173.

30 CROCE, Benedetto. “Prefazione a un opuscolo sulla Germania e l'Europa”, en *Scritti e discorsi politici*, voll. 2, Bibliopolis, Napoli, 1993, p. 334.

31 Cfr. CROCE, Benedetto, *Storia d'Europa...*, op. cit., pp. 413-416.

32 Cfr. GENTILE, Emilio. *Le origini dell'ideologia fascista*, Laterza, Bari, 1975, p. 229.

33 Cfr. CROCE, Benedetto. *Storia d'Europa...*, op. cit., p. 330.

afán, conocido popularmente como “americanismo”, por abrazar las cosas más “exuberantes” y “groseras”³⁴.

Pues bien, a pesar de constituir, aparentemente, fenómenos inasimilables entre sí, todos ellos expresan, en el fondo, la misma actitud (anti)espiritual que Croce denomina “activismo”, en virtud de la cual la humanidad europea hace pasar por verdades e ideales éticos el irracionalismo exacerbado, la avaricia por satisfacer los impulsos arbitrarios del yo, la inquietud y la movilidad que cifra el destino de la humanidad en el vértigo de una fiebre y que reniega de sus propias raíces, pues no aspira a ser vida determinada, sino mera *vitalidad*³⁵; de hecho, la voluntad de afirmar una forma de realidad absolutizada respecto al resto de formas (el espíritu o la acción elevados al rango de ideal abstracto) destruye la vida concreta de forma inexorable, como atestigua fehacientemente la historia del Novecientos³⁶. A partir de la última guerra, el filósofo ratifica el “irracionalismo-activismo” preponderante cuando denuncia el sometimiento de la humanidad a una vida huérfana de orientación teórica y gobierno moral, negadora de todos los valores y, sin embargo, consciente de su total abandono al frémido que impulsa a actuar ciegamente, sin por qué ni finalidad específicos, con menoscabo del pensamiento y de la relativa autonomía personal (toda vez que el momento práctico-material se vincula, como sabemos por Marx, a la idealidad de los valores), y de la esfera de las relaciones personales, reducidas al encuentro puramente fortuito de imaginaciones, caprichos e intereses transitorios³⁷. Así pues, más que una simple corriente de pensamiento, el irracionalismo constituye, desde la perspectiva del “activismo”, la cifra fundamental de una época que encuentra en el nazismo su trágico hipogeo.

2. Un nuevo horizonte de sentido: El Capitalismo post-industrial, emocional y tecnológico

Con el desarme del totalitarismo nazi y la transformación del modo de producción capitalista a mediados del siglo XX, lo que más arriba denominamos “esfera de la utilidad y de la vida” experimenta una transformación radical, por concurso de la cual

34 Cfr. GALASSO, Giuseppe. “Benedetto Croce e l’unità europea”, *Nuova Storia Contemporanea*, 2, 1998, pp. 30-31.

35 Cfr. CROCE, Benedetto. “Antistoricismo”, en *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1948, pp. 251-252. Mann denomina esta tendencia “utopía nihilista”, a propósito del movimiento literario con pretensiones políticas denominado, precisamente, “activismo”, que proclamaba la necesidad de modelar el mundo con el espíritu hasta lograr una absoluta espiritualización de la realidad. Cfr. MANN, Thomas. *Consideraciones de un impolítico*, Adelphi, Milano, 1997, p. 566.

36 Cfr. MAGGI, Michele. *La filosofía di Benedetto Croce*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, pp. 308, 357.

37 Cfr. CROCE, Benedetto. *Scritti e discorsi politici, vol. II*, Laterza, Bari, 1963, pp. 156-157.

la forma “mercancía” designa, por un lado, la célula básica donde se reproduce el ADN del Capital y, por otro, el nuevo ideal abstracto que mantiene en vilo a la humanidad. Como hemos intentado mostrar en otro lugar³⁸, el modo de producción capitalista extiende su dictadura, para usufructo del proceso de acumulación originario, del lugar de trabajo al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), colonizando nuestros cuerpos y nuestras mentes de tal manera que nos convierte en una masa indiferenciada de consumidores voraces e insaciables:

“El punto focal del capitalismo contemporáneo, al menos en los Estados Unidos, parece haberse desplazado de los procesos de valorización y control, y por tanto de la producción en su totalidad, al consumo. La esencia del capitalismo moderno, al menos tal y como es practicado por las principales naciones, podría no ser tanto la maximización de la explotación de los trabajadores, como la maximización del consumo”³⁹.

Como advierte Bauman, el secreto de todo sistema social duradero reside en hacer que los individuos *deseen* hacer aquello que el sistema *necesita* que hagan para perpetuarse⁴⁰. Pues bien, la estabilidad sistémica, mejor conocida como “orden social”, admite dos vías o estrategias alternativas: Organizando explícitamente un apoyo popular dirigido, mediante un proceso centralizado de movilización espiritual, constricción y adoctrinamiento, a salvaguardar los intereses de un “todo” (véase el caso paradigmático del nazismo), o bien al estilo del nuevo Capitalismo, es decir, de manera oblicua, a través de la imposición implícita de apropiados módulos comportamentales. Es un hecho bien conocido que la llamada “sociedad de consumo” mide su prosperidad y su éxito en base al perpetuo aumento de la *demanda*; pero si bien emplea numerosas tecnologías para incentivar la energía y la actividad de los consumidores, es de recibo destacar, a tenor de la eficiencia que viene demostrando durante los últimos tiempos, su extraordinaria capacidad para explotar nuestro sistema de las pasiones.

Según reflejan la gestión científica de Taylor y la cadena de montaje de Ford, los deseos humanos estaban encerrados, bajo el signo del Capitalismo industrial, en la jaula de las necesidades preestablecidas (definidas por la psicología ortodoxa como “estados de tensión” destinados a desaparecer una vez satisfechos), el goce inmediato o del momento (lo que los franceses denominan “*jouissance*”) era considerado algo seductivo pero falso, engañoso y degradante, la avidez o la intemperancia representaban vicios desaprobados e, incluso, condenados, ya que ponían en entredicho el mantenimiento

38 Cfr. Autor, 2015.

39 RITZER, George. *The MacDonalidization Thesis*, Sage, London, 1998, p. 68.

40 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa. Come salvarsi della tirannia dell'effimero*, Il Mulino, Bologna, pp. 14-15.

del modelo, y era invocado por doquier el sacrificio de ciertas recompensas actuales en nombre de imprecisos beneficios futuros. En definitiva, el “principio de placer” se encontraba sometido, por decirlo con la jerga freudiana, al “principio de realidad”: La finalidad del consumo era la supervivencia biológica y social y, una vez alcanzado este objetivo, no tenía sentido consumir más; sólo estaba legitimado como distracción o entretenimiento si tenía lugar en los márgenes de la vida laboral⁴¹.

Sin embargo, los acontecimientos desencadenados en Mayo del 68 revelaron que, como Freud había vaticinado prematuramente, el requisito de renunciar a las propias inclinaciones y propensiones no sería aceptado de forma indefinida⁴². Probando una vez más su capacidad de superar cualquier obstáculo e implementando en la *praxis* la paradoja formulada por Tomasi di Lampedusa (“para que todo siga igual, es necesario que todo cambie”), el Capitalismo fagocita desde entonces, al abrigo del *neuromarketing*, la energía libidinal de la masa⁴³, de tal manera que nos distancia y subordina al objeto que deseamos, la *carencia* forma parte constituyente de nuestro ser y, por ende, sentimos una necesidad compulsiva de consumirlo, ya sea un bien de consumo o una experiencia vital⁴⁴. En este contexto, la axiomática que gobierna el dispositivo de consumo individual se encuentra tan asentada en nuestra subjetividad que cuando consumimos lo hacemos de forma inconsciente, o sea, el consumo de mercancías ha adquirido el rango de segunda naturaleza, emancipándose de su viejo carácter instrumental y limitante para convertirse en un hecho “narcisístico”, esto es, un fin en sí mismo y, por consiguiente, en algo que se autoalimenta. Lo que espolea a los miembros de la sociedad del consumo es la necesidad de mantener viva la tensión y reforzarla constantemente, mientras las raras excepciones que todavía se mueven exclusivamente, inmunes a la seducción, en la dirección que marcan sus propias necesidades, son considerados “consumidores imperfectos” y, a la postre, marginados sociales. Digamos que si el imperativo moral de la vida productiva era, en palabras de M. Weber, el *aplazamiento de la satisfacción*, el principio ético de la vida dedicada al consumo es la *falacia de permanecer satisfechos*⁴⁵.

41 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto assedio*, Laterza, Bari, 2007, p. 199.

42 En el modelo extratemporal de civilización elaborado por Freud, esta conclusión se aplica a todas las épocas, como una ley universal de la vida social. Cfr. FREUD, Sigmund. “L’avvenire di un’illusione”, en *Opere*, vol. X: 1924-1929: *Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 431-485.

43 La manera de gestionar la tensión producida por las protestas desencadenadas en Francia a cargo de los grupos estudiantiles de izquierda contra la forma hodierna del Capital distingue a la sociedad de consumo de todas las sociedades conocidas hasta la fecha. En efecto, esta sociedad ha desarrollado una capacidad sin precedentes para reciclar cualquier forma de disenso como principal recurso de cara a su expansión. Se trata, en términos de Thomas Mathiesen, de una “silencioso silenciamiento” realizado mediante la estratagema de la “absorción”. Cfr. MATHIESEN, Thomas. *Silently silenced. Essays on the creation of acquiescence in modern society*, Waterside Press, Winchester, 2014, p. 15.

44 Cfr. Autor, 2015.

45 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 12.

Vistas las cosas así, el *deseo* se constituye, a ojos vista, como un terreno especialmente fértil para los dueños del Capital, entendido como la fuerza propulsiva o, por darle voz a Spinoza, el *conatus* del consumidor, ya que se trata de un impulso mucho más etéreo, voluble y dúctil que las viejas necesidades finitas, perpetuamente circunscritas e inflexibles, consideradas por los economistas del siglo XIX como el epítome mismo de la solidez. Es como si el “principio de realidad” debiera defenderse hoy, por decirlo de algún modo, ante un tribunal donde el “principio de placer” es el juez que preside la corte: Lo que un tiempo era considerado un coste de producción, ha sido trasferido a la columna de los beneficios en los libros contables y, en lugar de ser domadas y enjauladas, nuestras pasiones son profusamente alimentadas, más allá de todo límite; como dice Bauman:

“‘Actuar impulsivamente’, aquel epítome de la irracionalidad en el mundo de los productores, de las cuentas de ahorro y de las inversiones a largo plazo, está destinado a devenir el principal factor de cálculo racional en el universo de los consumidores, de las tarjetas de crédito y de la gratificación inmediata”⁴⁶.

En definitiva, el Capitalismo no entra ya en la vida de los individuos a modo de sacrificio obligatorio, sino como una forma de diversión extremadamente placentera, de manera que la fiesta del carnaval tradicional, entendida como una interrupción de la vida cotidiana para degustar sin ningún pudor las libertades negadas en la vida ordinaria, se disuelve hoy en un “todo más amplio” donde nos abandonamos gustosamente⁴⁷.

No obstante, inculcar el deseo y canalizarlo en la dirección apropiada exige tiempo, esfuerzo y un considerable desembolso económico, hasta el punto consume gran parte de los costes totales de producción, distribución y venta. Además, el concepto de “deseo” conecta el consumo, como observa Harvie Ferguson, a la expresión de la propia personalidad, en el sentido de que el individuo se sirve de las cosas que posee en la búsqueda de autenticidad que designa su supuesto “yo interior” por descubrir; pero para la sociedad capitalista avanzada, ostinada como está por exprimir al máximo el principio del “máximo beneficio”, se trata de un cuadro psicológico extremadamente limitante⁴⁸. Por sendos motivos, el consumismo en su forma contemporánea se funda más sobre la liberación de fantasías caprichosas que sobre la estimulación del deseo, mucho más potentes y flexibles a la hora de mantener la aceleración de la demanda de bienes de consumo al paso del volumen creciente de la oferta; en palabras de Ferguson: “A la base del capricho no hay absolutamente nada. La adquisición es casual, imprevista, cumplida de hecho. (...) Es insincero e

46 BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 204.

47 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 26-28.

48 Cfr. FERGUSON, Harvie. *The lure of dreams: Sigmund Freud and the construction of Modernity*, Routledge, London-New York, 1996, p. 205.

infantil”⁴⁹. Y es que, finalmente, la historia del consumismo no es sino la historia de la eliminación de todas las barreras que reducen el “principio del placer” al “principio de realidad”, por usar de nuevo la fraseología de Freud.

Ahora bien, el nuevo Capitalismo no sólo promueve el capricho a gran escala, sino que también se ocupa de producir las condiciones necesarias para desinhibirlo como ninguna otra sociedad había soñado de hacerlo en el pasado. Como es sabido, en una sociedad donde reina soberana la competitividad de mercado, los medios de comunicación se constituyen como el principal escenario donde tiene lugar la batalla sin cuartel entre las distintas empresas por captar la atención de los potenciales consumidores⁵⁰. Dicha atención se trata, sin embargo, de un recurso escaso: Dado que no puede ser incrementada de forma indiscriminada, la lucha por conquistarla es un juego a suma cero y no puede ser una guerra de redistribución, es decir, los estímulos sólo pueden capturar más atención a expensas de otros, de manera que la cantidad de estímulos en circulación desborda largamente la capacidad humana para absorberlos y procesarlos⁵¹. En este contexto, podría decirse que la línea que separaba los mensajes significativos del ruido de fondo en todo proceso comunicativo ha desaparecido: Mientras los ingenieros de la industria encargada de distinguir los “objetos merecedores de atención” del fragor no productivo continúan perfeccionando los filtros necesarios para producir una atención focalizada sobre el objeto específico del capricho, buena parte de los estímulos que recibimos presenta una estructura que dista mucho de ser coherente; de hecho, muchos de ellos están totalmente descontextualizados y, en el mejor de los casos, se conectan entre sí casualmente⁵².

Así pues, la economía del consumo pivota actualmente sobre el exceso y el despilfarro. En correspondencia directa al fenómeno de la “hiperestimulación semiótica”, la oferta de bienes de consumo rebasa ampliamente la demanda, ya sea

49 FERGUSON, Harvie. “Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping”, en Rob Shields (ed.), *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, London-New York, 1992, p. 31.

50 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 172-174.

51 Si bien constituye uno de sus principales precursores, la profusión de información experimentada por nuestro presente no puede achacarse exclusivamente a las dinámicas del mercado. Resulta especialmente revelador a propósito que, en el Renacimiento, las personas entraban en contacto a lo largo de sus vidas con un número de informaciones similar al que contiene un periódico actual. Cfr. RAMONET, Ignario. *La tirannia della comunicazione*, Asterios, Trieste, 1999, p. 131. En esta línea, Eriksen ha averiguado que la mayoría de artículos en las revistas de ciencias sociales ni siquiera llegan a ser citados. Cfr. HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Tempo tiranno, Velocità e lentezza nell'era informatica*, Eleuthera, Milano, 2003, p. 13.

52 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 38-41; cfr. HYLLAND ERIKSEN, Thomas. Op. cit., pp. 139, 144. Para Bauman, la perspectiva de que la trayectoria del desarrollo del mercado devenga lineal y los cálculos de los “recursos humanos” sean más realistas, es prácticamente inexistente. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 87.

auténtica o inducida. La razón de semejante desfase estriba, a nuestro juicio, en que las tendencias actuales conducen a la economía a reducir drásticamente el tiempo de vida de productos y servicios. Recomendados como útiles e indispensables, primero aparecen y solo después buscan (a menudo sin éxito) alguna aplicación. En realidad, son proyectados para obtener el máximo impacto y, simultáneamente, una obsolescencia prácticamente instantánea, o sea, buscan sorprendernos y seducirnos en un lapso de tiempo cada vez más breve; en efecto, aquellos que logran ser relevantes para satisfacer algún capricho esporádico tienden a sucumbir rápidamente, antes de agotar su capacidad funcional, estabilizarse y convertirse en una necesidad, a mercancías “nuevas y más avanzadas” (es decir, productos que prometen hacer todo aquellos que los otros hacían pero de forma más eficiente y veloz, o bien realizar alguna función que ningún consumidor pretendía hasta entonces)⁵³. Como no podría ser de otra forma, las grandes empresas especializadas en la venta de bienes duraderos han aceptado la situación y cada vez hacen pagar con menos frecuencia a sus clientes los costes de la *entrega*, para solicitar a cambio un pago por la *liquidación* de los viejos bienes duraderos. Por su parte, las empresas de cosmética siguen el ejemplo y obtienen el mayor beneficio económico de los productos de escisión y remoción (contra la grasa corporal, las arrugas faciales, el acné, los olores del cuerpo, las “depressiones-post”, etc.)⁵⁴.

Harvie Ferguson ha elaborado, desde esta perspectiva, un inventario de las impresiones que suelen experimentar los visitantes de cualquier templo del consumo⁵⁵. Lejos de aparecer exhaustiva, la multiplicidad de negocios y *gadgets* que compiten por capturar nuestra atención, ya sean dispuestos para la venta tras un escaparate, o bien circulando virtualmente en el ciberespacio, ofrecen un punto de contacto siempre cambiante, detrás del cual se yergue el idealmente infinito y, por ende, incontenible, mundo de los bienes de consumo; de tal suerte que toda exposición de mercancías no

53 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 36-37. Según P. Bourdieu, uno de los mayores problemas suscitados por la televisión es la relación entre pensamiento y velocidad: En los intercambios rápidos, las ideas recibidas suelen ser privilegiadas de forma inadvertida, ya que su examen y discusión requiere tiempo. Cfr. BOURDIEU, Pierre. *Sur la télévision*, Liber-Raisons d'agir, Paris, 1996, pp. 30-31. Por otro lado, Milan Kundera ha observado en su novela titulada *La lentitud* que el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del *olvido*, ya que para captar la atención de los espectadores destinados a ser reciclados como consumidores, es necesario descartar otros objetos potencialmente interesantes; este es el caso de los acontecimientos escenificados por la historia, que solo reciben el foco mediático durante escasos minutos. Cfr. KUNDERA, Milan. *La lentezza*, Adelphi, Milano, pp. 26, 45 y 96.

54 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 30.

55 Cfr. FERGUSON, Harvie. “Watching the world go round: atrium culture and the psychology of shopping”, en Rob Shields (ed.), *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, London-New York, Routledge, 1992, pp. 34-35.

es más que un tipo arbitrario extraído de una gama ideal de posibilidades infinitas, destinada ineluctablemente a escapar a nuestro alcance y permanecer, de esta forma, insondable⁵⁶. La sociedad del consumo proclama, en este sentido, la imposibilidad de la gratificación: El consumismo es una economía del *engaño*; además, las mercancías son saboreables con intensidad variable y, por ende, nuestra experiencia con ellas puede ser siempre más profunda, de modo que la escalera móvil de los placeres se trueca inexorablemente en una escalera de insatisfacción que produce continuamente reacciones de inquietud y malestar. La gesta del Capitalismo es, desde esta óptica, imponer las consignas del mercado sin generar prácticamente disenso alguno, en la medida que hace pasar la *obligación* de elegir por un acto de autofirmación y, consecuentemente, por un ejercicio de *libertad*, cuando el único espacio de autodeterminación del que disponemos se limita a la gestión de nuestro “trabajo consumidor”; lejos de poner de manifiesto los límites de su supuesta autonomía, el descontento del *homo eligens* se disfraza, cuando aflora, de una oportunidad perdida, constriñendo oblicuamente a la elección individual a ejercer su papel de principal (y quizás única) “diferencia que hace la diferencia” entre el éxito y el fracaso en la búsqueda de la felicidad⁵⁷.

En lugar de desalentarnos y estimulados por esa ficción de libertad, la flébil insatisfacción que experimentamos no hace sino avivar nuestra avidez consumista, los viejos caprichos dan lugar a otros nuevos, lo que nace como necesidad finaliza en dependencia y el afán por buscar la solución de nuestros problemas, dolores y ansias en las rebajas del supermercado se convierte, para regocijo del Capital, en la costumbre más arraigada; como dice Bauman: “La carrera alcanza la máxima velocidad cuando se corre desde un punto (que nos ha desilusionado, para ser está desilusionando o está por desilusionarnos) a otro (todavía no probado)”⁵⁸. Y es que, siendo sinceros, existen

56 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 30.

57 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 26. Según Richard Layar, el sentimiento de felicidad concierne exclusivamente a la satisfacción de las necesidades primarias, esto es, aquellas que desprecia la sociedad de consumo. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 48. Es más, existen pruebas de que el crecimiento de la tasa de consumo se traduce en un mayor número de personas que declaran sentirse infelices. Cfr. MONBIOT, George. “How the harmless wanderer in the woods became a mortal enemy”, *The Guardian*, 31 de enero de 2006. Por su parte, el psiquiatra Francisco Alonso-Fernández ha constatado que los trastornos adictivos psicosociales, en general, y la adicción a las compras, en particular, constiuyen una modalidad de enfermedad específica que, además de ser muy mortificante y evolucionar progresivamente, se vincula a menudo con la depresión y el suicidio. Por otro lado, las adicciones como el consumismo trascienden frecuentemente el entorno psicosocial a modo de crisis económica, ruptura matrimonial, pérdida del empleo y muchas otras consecuencias perjudiciales para el enfermo y sus allegados. Cfr. ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco. *Las nuevas adicciones*, Tea Ediciones S. A., Madrid, 2003, pp. 153-173.

58 BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 60.

pocos motivos para interrumpir la búsqueda cuando tenemos la garantía de que dentro de poco llegarán más promesas de realización y la energía de nuevas potencialidades. Por lo demás, las múltiples facilidades que nos ofrece el hodierno Capitalismo, en el afán por lubricar la maquinaria del consumo, intensificarlo y extenderlo, a la hora de acceder al espacio del mercado físico o virtual (procedimientos de compra on-line, dinero electrónico, etc.) y superar, de este modo, la barrera cognitiva y económica que marca, por así decirlo, el “extrañamiento originario” que media entre el consumidor y la mercancía, no hacen sino enmascarar nuestra situación de precariedad y dependencia.

3. Cómo cambia la experiencia moderna de “ser-en-el-mundo”: De la seguridad a la incertidumbre

Vistas las cosas así, lo que podríamos denominar, parafraseando a Trotsky, “revolución permanente” del mercado se constituye, al indispensable abrigo de los *mass media*, como el principal factor desencadenante de la formidable energía que caracteriza a la cultura contemporánea y su inquietud compulsiva, su ritmo trepidante de modas y manías, deseos fugaces y esperanzas a corto plazo, así como su pulsión irrefrenable al *movimiento*, en virtud de lo cual se constituye como una “cultura del ahora” o, si se prefiere, una cultura de la “prisa”⁵⁹, grabada esencialmente por lo efímero y lo volátil⁶⁰. De tal suerte que, a la altura de nuestro momento histórico, el “activismo” del que hablaba Croce no solo *expresa* el ocaso de Occidente; además de ahondar en los motivos de la crisis determinada por el filósofo napolitano, constituye por sí mismo un *caldo de cultivo* de patologías de civilización, entre las cuales brilla con luz propia, como expresa la propedéutica paranoica instalada en el imaginario social, el *miedo*. Ciertamente, el filósofo italiano apuntó ya al final de su trayectoria que la crisis de valores generada por la debacle de la cultura idealista e historicista en Occidente no sólo concierne al advenimiento de las tendencias naturalistas e irracionistas, sino también al industrialismo, al tecnicismo y al maquinismo del mundo moderno⁶¹. En este sentido, constató que mientras los Unos y los Germanos utilizaban carros y caballos, los nuevos bárbaros circulaban en automóviles y manejan los instrumentos de la técnica más industrial⁶². Asimismo, sugirió que las maravillas de la técnica podrían “enmascarar” o “maquillar” el empobrecimiento de la actividad espiritual que reflejaba su análisis⁶³. Sin embargo, nunca llegó a vincular la realidad

59 Cfr. BERTMAN, Stephen. *Hyperculture. The human cost of speed*, Prager, Westport-Londres, 1998.

60 Cfr. PETRELLA, Riccardo. “Une machine infernale”, *Le Monde Diplomatique*, junio de 1997, p. 17.

61 Cfr. CONTE, Domenico. Op. cit., p. 166.

62 Cfr. CROCE, Benedetto. *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Roma-Bari, 1976, pp. 77, 80.

63 Cfr. CROCE, Benedetto. “La storiografia meramente politica e il pessimismo morale”, en *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli, 1998, p. 167.

del “activismo” con los peligros de la técnica moderna, como tampoco lo hizo con el modo de producción capitalista.

Obligándonos a permanecer constantemente conectados a la actualidad, ese culto a lo inmediato que designa el nuevo fetichismo de la mercancía transforma radicalmente nuestra experiencia de “ser-en-el-mundo” y trae consigo un profundo malestar en la civilización, toda vez que el individuo se encuentra completamente solo frente al mundo globalizado. Según el consenso ortodoxo en sociología hasta finales del Novecientos, el “mundo de la vida” se ha caracterizado desde siempre por ser un “espacio esencialmente coordinado” (T. Parsons), un espacio formado por muros impenetrables, destinados a permanecer inmutables *sine die*⁶⁴. La pregunta es: ¿Cómo es posible que la trama de acciones basadas en motivaciones personales se someta al dictamen de modelos regulares y duraderos? Parsons proporciona, a nuestro juicio, una de las respuestas más clarividentes al respecto. Según el sociólogo norteamericano, hablar de la realidad social es hacerlo de un “sistema” dotado de dos fuertes ramas, a saber: La “estructura”, que atenaza a los agentes sociales desde el exterior e impone límites a su libertad, y la “cultura”, que penetra en la intimidad de los agentes, allí donde nacen y se desarrollan los propósitos y los deseos, forjando el libre arbitrio de manera tal que hace pasar la más férrea de las mordazas estructurales por un abrazo atento y acogedor. El objetivo del “sistema” consiste, según Parsons, en proteger tenazmente, pase lo que pase, su “autoequilibrio homeostático”, es decir, su propia estabilidad en el tiempo. Para ello, la “estructura” y la “cultura” cooperan, a modo de fuerzas conservadoras, reduciendo y neutralizando las tensiones que amenazan a los distintos modelos a través de métodos diversos pero complementarios, entre los cuales destacan el “control social” y la “socialización”⁶⁵.

Desde esta perspectiva, la Modernidad surge, análogamente a la autoconstitución de la Europa feudal cuando el Imperio Romano tocaba a su fin, como respuesta al colapso del Antiguo Régimen y la incerteza concomitante⁶⁶. Las costumbres comunitarias, las certezas espontáneas y las instituciones consuetudinarias habían cedido a la frenética inquietud de individuos desvinculados de la tradición, y el ataque a la autoridad y al orden vigentes hasta la fecha requería un nuevo arraigo por parte del poder, es decir, una nueva condición uniforme y homogénea⁶⁷. Pues

64 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 6 ss.

65 Cfr. WRIGHT MILLS, Charles. *The sociological Imaginations*, Oxford University Press, New York, pp. 100, 132.

66 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 101-104.

67 Si bien la comunidad es tan antigua como la propia humanidad, el concepto de comunidad como su *conditio sine qua non* nace con la experiencia de su crisis. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 21.

bien, la principal novedad introducida por el estado de cosas moderno es que, mientras la riqueza de las naciones era considerada por los gobernantes del Medievo como un designio divino y, por ende, un dato natural o de hecho, ahora se inscribe en lo que posteriormente ha sido denominado “proceso de civilización”, esto es, un orden proyectado artificialmente, controlado y gestionado minuciosamente por el poder, toda vez demostrado que los seres humanos no poseen ninguna suerte de predisposición natural a observar y respetar las rutinas del orden. En suma, la época moderna reconfigura la *lógica* de la creación *divina* en términos de un *resultado* del poder *humano*⁶⁸. “Estado corporativo”, “sociedad administrada”, “fábrica fordista”, “Panopticon”,... Representados a menudo como locubraciones diametralmente opuestas, toda la red conceptual de la sociología crítica entiende dicho orden, en el fondo, como una cuestión de planificación racional, un producto de la reglamentación que va en detrimento de lo accidental y lo contingente, en aras de restaurar la certeza de la necesidad, proporcionar fundamentos sólidos y disciplina.

En tal disposición de los términos, el mismo concepto de “orden” deviene global y se extiende a todas las dimensiones de la acción humana. Aunque aparentemente dicho proceso concedía a los individuos la posibilidad de desempeñar la función que antes desarrollaban los controles sociales, en verdad los emplazaba a la reconstitución de la comunidad en un plano mucho más elevado que en el pasado. Del mismo modo que las ciencias modernas persiguen conocer la naturaleza en aras de dominarla, las ciencias sociales se convierten, entonces, en el órgano legislativo para tejer los diversos hilos que constituyen el “ser-en-el-mundo” del hombre hasta en los aspectos más íntimos de su vida, creando mejores modelos y asegurando su adecuación a los mismos, en el empeño por tornar su conducta regular, previsible y dócil⁶⁹. Como enseña Foucault, el arte moderno de gobernar y su programada manipulación/rutinización del comportamiento humano comprende, asimismo, un amplio abanico de instituciones dedicadas a la vigilancia y al adiestramiento, desde los cuarteles militares hasta las prisiones, pasando por las fábricas, las escuelas, las familias, los hospitales, los asilos o las clínicas psiquiátricas; todas ellas controlan los movimientos de los individuos y los moldean como miembros efectivos o potenciales. Además, el advenimiento del Estado moderno supone la reencarnación de la antigua institución del *homo sacer*, esto es, la personificación última del derecho soberano a esonerar a las personas que inflingen los límites establecidos por las leyes humanas y divinas, de tal suerte que, en el caso de que el programa de adoctrinamiento precedente no consiga su objetivo,

68 Cfr. *Ibid.*, p. 20.

69 Robert Lynd constituye una excepción a la tendencia general en sociología de asimilar la ciencia, entendida como instrumento de control de masas, a una suerte de ingeniería humana. Cfr. LYND, Robert. “The science of inhuman relations”, *New Republic*, 27 de agosto de 1949.

pueden ser severamente castigadas con total impunidad⁷⁰.

Desde esta óptica, Durkheim advierte que la realidad de la sociedad moderna solo resulta reconocible por un hecho empírico, a saber, la coacción que ejercita cotidianamente sobre los individuos, y que resulta imposible percibir su poder imperativo si no es a través de ciertas sanciones, o bien por la resistencia que ofrece ante todo acto individual que ose contradecirla⁷¹. Reducidos a la condición de simples objetos de reglamentación y administración normativa, las valoraciones de los hombres podían oscilar, en este contexto, del optimismo a la desesperación, pero sus *expectativas* eran netamente iguales: Todos los ciudadanos sin excepción debían adecuarse con incesante monotonía a los esquemas de preservación del orden asociados a cada rol y cada estatus, por mucho que tal empeño pasase normalmente desapercibido⁷². Efectivamente, el remedio moderno para exorcizar, al estilo Panopticon (disciplinamiento, castigo y dominio), el demonio de la incertidumbre, se cifra en una limitación sin precedentes de la libertad de elegir, no ya en el ámbito abstracto y teórico de la elección, que la Modernidad deja muy amplio, sino en el nivel pragmático de la vida cotidiana; de tal manera que los únicos elementos de voluntad y responsabilidad que subsisten en los actores individuales responden a una búsqueda activa de reglas e instrucciones, a tenor de su imperioso deseo de uniformarse. Como han mostrado Orwell, Huxley y Arendt entre otros, la “Modernidad sólida” (Bauman) se define, en resumen, por un totalitarismo explícito, cínico y despiadado, disfrazado de obligación universal y firmemente consolidado por rutinas sin ninguna indiferencia funcional que no superase la prueba de la razón.

Ahora bien, si el orden constituye, como apunta Freud, el principal orgullo de la Modernidad y el punto de partida para todas sus demás realizaciones, no es sólo

70 Cfr. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vida*, Einaudi, Torino, 1995. No obstante, en el periodo inicial de la Modernidad, el celo clasificatorio de inclusión/exclusión fue, debido a otra empresa moderna, menos exasperante. Nos referimos a la apertura de una extensión de “tierra virgen” de enormes dimensiones, empleada como lugar de descarga para todos los elementos indeseados, y como “tierra prometida” para aquellos que eran arrojados fuera del carro del progreso. Más tarde, la técnica de la exclusión sumaria de la raza humana, desarrollada durante la conquista de tierras lejanas, sería aplicada en la misma Europa. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 108-109.

71 Cfr. DURKHEIM, Emile. *Selected writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

72 A pesar de mantener estrategias cognitivas incompatibles en muchos aspectos, tanto Durkheim como Weber admiten que los juicios de los individuales no son adecuados para elaborar informes sociológicos de la “realidad social”, en la medida que no son conscientes de los factores del mundo externo que explican su comportamiento. Cfr. WEBER, Max. “Theory of social and economic organization”, en John Eldridge (ed.), *Marx Weber: The interpretation of social reality*, Michael Joseph, London, 1971, pp. 93, 102; cfr. DURKHEIM, Emile. “The rules of sociological method”, en Anthony Giddens (ed.), *Selected writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 59.

en clave de coacción, supresión y renuncia forzada de los intereses individuales *por mor* de los colectivos. Contrariamente a la opinión generalizada, el núcleo central del “Estado social” no es tanto la *redistribución de la riqueza* como la *protección*: En la época moderna, la realidad social también obtiene credibilidad del sentido de aseguración colectiva, necesaria para encontrar un punto de equilibrio social y para el ejercicio de la libertad individual, generado por medidas de prevención sostenidas colectivamente y, en especial, gracias al sentido de solidez y continuidad correspondiente a las instituciones sociales, alimentado por unas expectativas mucho más amplias que las de los proyectos de vida individuales.

De aquí se sigue un concepto de sociedad como un conglomerado mayor que la suma de sus partes, dotado de sabiduría y racionalidad, seguro de sobrevivir a cada uno de sus miembros⁷³. Una sociedad donde reinaba, en líneas generales, la proximidad, la agregación, un cierto grado de intimidad y recíproco ligamen entre las personas destinadas a compartir sus vidas en el interior de los confines del Estado nación. Y aunque muchos privilegiaban la posesión de bienes materiales en lugar de cultivar las relaciones personales, tanto la filosofía del “tener” como la del “ser”, por citar la dicotomía acuñada por Fromm, se basaban en la misma comprensión de la condición humana, en virtud de la cual todos los vínculos, ya sean con las cosas o con las personas, se constituyen como una cuestión a largo término, quizás perenne, que necesita de cierto compromiso, dependencia y obligación, cuidados cotidianos e indefinidos en el tiempo.

Pues bien, la vorágine y el ajetreo desencadenados por el Tardocapitalismo han volatilizado el “espacio esencialmente coordinado” y los “modelos regulares y duraderos” que regían la existencia en el pasado, de tal manera que si antes representaba la duración infinita de casi todo, ahora consiste en la repetición cotidiana de la transitoriedad universal. Mientras la economía invoca la desregulación universal, un nuevo *desorden* irrumpe de los escombros del antiguo orden político bipolar, configurando una sociedad “líquida” (Bauman), es decir, inestable, caleidoscópica y mutable, poliédrica, compleja y dinámica, ambigua, degradada y plástica, incierta, paradójica y caótica⁷⁴. En efecto, las reglas del juego vigentes en la vida del mercado distan mucho de ser claras y, con frecuencia, los contendientes tienen buenas razones para dudar de que existan reglas. Lejos de sujetarse al asfalto, las señales de tráfico parecen, en esta fase de la Edad Moderna, dotadas de ruedas, y la velocidad que alcanzan no concede el tiempo necesario para que los viajeros memoricen el recorrido indicado. En los cruces proliferan carteles que señalan numerosas destinaciones inexploradas y, por tanto, sumamente seductoras; las escasas señales que parecen

73 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 29.

74 Cfr. *Ibid.*, p. 23; cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

extrañamente claras y fiables sugieren caminos que los viajeros no pueden recorrer, porque no tienen los medios necesarios o simplemente porque el acceso se encuentra cerrado⁷⁵.

Desde este prisma, el sociólogo polaco reinterpreta el nuevo malestar en la cultura, por oposición a lo que Giddens denominó “seguridad ontológica”⁷⁶, en términos de inestabilidad y ausencia de referentes seguros⁷⁷, en lo que constituye uno de los aspectos más penosos de la vida en nuestro cada vez más fluido escenario social. Como una enfermedad psicósomática, la revolución permanente del mercado termina borrando hasta el último indicio, los fundamentos heredados y las condiciones colectivas que determinaban nuestros proyectos y nuestras decisiones sufren un estado avanzado de descomposición y las estructuras de las usanzas de antaño se derrumban progresivamente, de modo que si el discurso moderno sobre la felicidad giraba en torno a la contraposición, profunda y absoluta, entre “tener” y “ser”, ambas fórmulas han perdido hasta el más mínimo atisbo de sentido en el modo de vida del *homo consumens*, ninguna aparece ya como una opción razonable. La sociedad contemporánea se rebela contra la rutina, rechaza la estabilidad y detesta la duración porque, cuando la confianza carece de un terreno sólido donde arraigarse y el escenario, la trama y los personajes mutan, sin seguir una lógica estable o un modelo legible, mucho tiempo antes de que los actores terminen de recitar sus guiones, el coraje requerido para asumir responsabilidades y empeños a largo plazo viene a menos; de aquí la escasa popularidad que tienen en nuestra época las actividades caracterizadas por requerir un entrenamiento intenso, una elección cuidadosa de los materiales y una planificación atenta, como ocurre en el caso del alpinismo⁷⁸.

3.1. Consecuencias antropológicas y sociales de la movilidad en cuanto lema de nuestra época

En lugar de “tener” o “ser”, el *leitmotiv* de la sociedad del consumo se cifra

75 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 64.

76 Cfr. GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*, Standford University Press, Standford, 1990, p. 82.

77 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.

78 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 167. En este sentido, Steiner ha definido nuestro modo de “ser-en-el-mundo” como “cultura casino”, donde cada casino ofrece un amplio abanico de juegos, cada uno de los cuales busca capturar potenciales jugadores con luces resplandecientes y promesas de premios millonarios. Dado que los juegos se suceden velozmente, mientras las apuestas cambian y se devalúan incluso antes de que el juego termine, no tiene sentido planificar nada. Además, en ellos la victoria o el fracaso no tienen incidencia alguna en el éxito de los otros, por lo que se trata de afrontar cada juego como viene, es decir, como un episodio aislado del resto. Cfr. BAUMAN, Zygmunt, *La società sotto...*, op. cit., pp. 174-175.

en la *movilidad* o, mejor dicho, en la capacidad de permanecer en movimiento⁷⁹. Mientras la *velocidad* y la *aceleración* se erigen como las principales estrategias implementadas en este sentido, dos dotes vinculadas secretamente adquieren un valor de supervivencia y éxito sin parangón. Nos referimos, por un lado, a la *flexibilidad*, entendida como la capacidad de cambiar de rumbo de la noche a la mañana, adaptarnos sin mayor dilación a los cambios de las circunstancias, no cargar nunca con costumbres inveteradas o con cosas demasiado pesadas para desplazarlas cómodamente, y no apegarnos emotivamente jamás tanto a algo que nos impida desembararnos de ello. Por otro lado, la *versatilidad* toma nota de la teoría de la evolución, según la cual las especies “generalistas” o menos sofisticadas tienen más posibilidades de sobrevivir en una atmósfera que cambia rápidamente, según lo cual no merece la pena dedicar mucho tiempo a remar en la misma dirección; en cuanto que los puntos de referencia fiables de hoy serán desacreditados como superados mañana con toda probabilidad, se trata, más bien, de seguir la misma inclinación de Don Giovanni, el personaje de Feyuerbach, terminar rápido y recomenzar desde el inicio.

Como consecuencia de la constante presión a adoptar soluciones biográficas a una condición social en perpetuo movimiento, imprevisible e incoherente, las tareas y los objetivos de la vida tienden a asumir una tonalidad diametralmente opuesta a la que tenían antes de la eclosión de la fase ultraconsumista del Capitalismo, en un mundo histórico que prefiere la apariencia a la sustancia, donde cualquier tipo de profundidad resulta engañosa. Si tuviésemos que elegir un término para expresar la mentalidad preponderante en la era de la incerteza, nuestra elección sería, sin duda, la de “navegar”⁸⁰. Aunque la “natación” representa, a tenor de la sustancia líquida donde transcurren nuestras vidas, un firme candidato al respecto, la “navegación” supone una mayor velocidad y, lo más importante, cuando navegamos el contacto con la superficie se limita a un ligero rozamiento; y es que las superficies que componen nuestro mundo suelen ser demasiado laxas para apoyarnos sin hundirnos y, al mismo tiempo, demasiado friables para caminar sobre ellas sin que se desmoronen.

Desde esta perspectiva, la experiencia más común, intensa y cautivadora es la del consumidor, definida por una serie de elecciones de consumo en respuesta a las tentadoras mercancías cuidadosamente expuestas en el hipermercado social. Frente a la conformidad a standards elementales y la ferrea fidelidad a modelos prestablecidos de antaño, las nuevas relaciones de poder se resuelven en una inconclusión endémica de nuestras elecciones y, a menudo, en su absoluta irrelevancia. Haciendo gala de su privilegiado olfato sociológico, Simmel observó ya a principios del Novecientos la estrategia existencial de los consumidores postmodernos en los habitantes de las

79 Cfr. *Ibid.*, pp. 176-177.

80 Cfr. *Ibid.*, pp. 160-162.

ciudades modernas más pobladas⁸¹. Según el pensador alemán, la “actitud *blasé*” consistía fundamentalmente en cierta atenuación de la sensibilidad para reconocer las diferencias entre las cosas, pero no porque estas no sean percibidas, como ocurre en el caso del idiota, sino en el sentido de que el significado y el valor de las diferencias (vale decir, de las cosas mismas) son insustanciales, carecen de toda importancia. Para el *blasé*, todo aparece de un color uniforme, gris, opaco, incapaz de suscitar preferencias; elevadas por la ola de los estímulos (diríamos hoy), las cosas flotan con el mismo peso específico en la imparable corriente del dinero.

No obstante, el código comportamental del que hablaba Simmel es hoy más reconocible bajo la categoría de “melancolía” tal y como la entiende Rolland Muro, es decir, no tanto como un estado de indecisión, como una renuncia a las divisiones en sí mismas y, por tanto, como una fuga del apego a cualquier cosa específica⁸². En el universo de los consumidores, llevar a cabo una determinada elección no excluye otras elecciones futuras, mientras ninguna de ellas se inscribe en un proyecto válido de por vida. Lejos de tener un valor duradero, la inclinación habitual viene siendo la de utilizar los objetos y deshacernos de ellos tan pronto como finaliza su poder para satisfacernos, de forma que todos poseen, desde su nacimiento, una “fecha de caducidad” (por lo demás, cada vez más prematura). En este contexto, el proceso cognitivo que prelude la adquisición de un producto determinado ha dejado de limitarse a la cuantificación del valor que tiene por medio de su precio en el mercado y, de hecho, los datos cuantitativos (objetivamente mensurables) apenas tienen relevancia para la activación o la inhibición del apetito de consumir. La noción de “funcionalidad” ya no se refiere fundamentalmente a la constante capacidad de los objetos de ofrecer las prestaciones que poseían en el momento de su adquisición sino a otros factores inconscientes, internos y subjetivos, entre los cuales destaca el deseo o, mejor aún, al eventual capricho de su propietario; aunque se encuentre en perfectas condiciones, si ha perdido el valor añadido de la novedad o si otros objetos prometen mejores servicios, el objeto en cuestión ya no sirve y, por consiguiente, se convierte ineluctablemente en *desecho*⁸³. Erigida como lema de nuestra época, la consigna “descartar y sustituir” imposibilita, como resultado, cualquier establecimiento de

81 Cfr. SIMMEL, George. *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 1995, p. 43.

82 Cfr. MUNRO, Rolland. “Outside Paradise. Melancholy and the follies of modernization”, *Culture and organization*, 11, 4, 2005, pp. 275-289.

83 La propensión de medir el “crecimiento económico” en base al volumen de nuevos productos se encuentra totalmente desfasada. En realidad, los países punteros en la jerarquía del “desarrollo económico” son los que producen una masa mayor de desechos, por mucho que otros índices de prosperidad resulten inaceptables. Si bien es cierto que los desechos son una invención moderna, la economía de consumo ha llevado dicho sector, en efecto, a niveles inauditos, hasta tal punto que Juan Pablo II llegó a definir nuestra sociedad como “sociedad de los desechos” en su célebre *Sollicitudo rei socialis*.

un vínculo permanente entre los bienes de consumo y sus propietarios; y es que, finalmente, no importa qué productos elijamos concretamente, pues éstos no son más que meros tipos de una gama que, como argumentamos más arriba, no puede ser nunca abrazada por completo⁸⁴.

Este estado de cosas contrasta, paradójicamente, con la propensión de los consumidores a acumular cosas en los albores de la sociedad del consumo, originariamente fundada sobre el lucro, la avidez por las cosas materiales y el deseo de riqueza tangible, sólida y amontonable⁸⁵. Digamos que la sociedad de mercado capitalista ha sustituido el valor del “tener” por el de vivir *experiencias* (*Erlebnisse*) placenteras, volátiles y efímeras, evitando en la medida de lo posible intervalos vacíos de aburrimiento que las separen: El consumidor postmoderno aspira a una felicidad continua y no diferida. Mientras que en los albores del consumismo la mercancía era unida con el sacramento de la propiedad para consagrar su incipiente vínculo con el consumidor, actualmente consumir no es tanto una cuestión de poseer *cosas* como de experimentar *sensaciones* de todo tipo (visuales, olfativas, táctiles,...), de tal suerte que los modelos de “felicidad” actuales, si se nos permite continuar hablando en estos términos, giran invariablemente en torno al uso instantáneo (*hic et nunc*) de los bienes de consumo, un uso que jamás sobrevive al placer que conlleva. En este sentido, Thomas Hylland Eriksen define la principal característica de la sociedad contemporánea y, al mismo tiempo, su novedad más profunda, como una “tiranía del momento”. Se trata, según el antropólogo noruego, de un fenómeno paradójico, pues la grandeza (volumen) del momento es directamente proporcional a su pequeñez (brevedad): Mientras sus contenidos potenciales aumentan, sus dimensiones disminuyen⁸⁶. Y es que el gran billete de la felicidad “eterna” ha sido cambiado, digamos, por un puñado de monedas de placeres en la vida terrena, unos placeres tan rápidos para llegar como para esfumarse, en el sentido de que los objetos ejercen el punto máximo de satisfacción en el breve periodo sucesivo a su puesta en escena, por lo que la vida del consumidor se constituye, ante la exigencia siempre creciente de experimentar sensaciones desconocidas, como una secuela infinita de nuevos *inicios* y, en cierto sentido, como una cementerio de posibilidades irrealizadas, pues en la mayor parte de los casos, tras cada inicio llega, inmediatamente, el final, sin que *nada* suceda en el intervalo que media entre ambos. El mero hecho de ir de compras implica, empero, un placer mucho más intenso que comprar y llevar a casa un producto, hasta el prurito que visitar cualquier templo del consumo supone el placer supremo, esto es,

84 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 30-31.

85 Cfr. *Ibid.*, pp. 163-167.

86 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 32-33; cfr. T. HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Tempo tiranno...*, op. cit., p. 12.

el metaplayer de encontrarse en un horizonte de sentido cortado a la medida de quien ansía por encima de todo experimentar nuevas sensaciones. Y es que la repetición mecánica y monótona del protocolo que implica el acto de comprar constituye una fuerza secularizadora que erosiona la liturgia de la adquisición, cubriéndola de banalidad.

Llegados a este punto, es de recibo reparar en las novedades que trae consigo la transformación en curso. Desde un punto de vista fisiológico, el cuerpo del consumidor se define, en tal disposición de los términos, como un receptor de sensaciones cuya disposición incondicional a absorber y asimilar experiencias lo convierte en una suerte de “máquina de placer”⁸⁷. Dado que la intensidad de las sensaciones no es mensurable a la luz de criterios tangibles y objetivos, la contraposición “normalidad/anormalidad”, un tiempo basilar en los manuales de psicopatología, se ha visto, en este contexto, totalmente devaluada. Actualmente, tener una buena forma física es sinónimo de mostrar una buena actitud para experimentar placeres de todo tipo (sexuales, gastrómicos, psicotrópicos, derivados del ejercicio físico, etc.), mientras que la ausencia de bienestar (*fitness*) se traduce en cierta apatía hacia los estímulos. Como la mayor parte de sensaciones que los “coleccionistas de placeres” pueden experimentar provienen del mundo externo, la concepción consumista prescribe, si queremos mantenernos saludables, la máxima apertura de nuestros cuerpos, con el objeto de recibir el mayor número posible de estímulos. Sin embargo, el intenso intercambio con el mundo externo y la imprescindible recepción de sensaciones terminará revelandose, como veremos, en una potencial amenaza para nuestro bienestar.

El otro cambio más significativo estriba, a nuestro juicio, en la noción de *alteridad*⁸⁸. Considerada como un proceso experimentado en primera persona y de forma inmediata por el individuo corriente, la mercantilización tiende a reducir toda experiencia posible a la experiencia del consumo. Por una parte, el consumidor interioriza los elementos estructurales del fenómeno de la mercancía hasta asumirlos como propios y, por otra, reproduce dichos elementos de manera tal que los refleja en su interacción con el entorno, no sólo con el conjunto de mercancías, sino también con los otros seres humanos. En el caso del “aprovisionador de bienes”, el “otro” posee la materialidad física y concreta de las cosas naturales, es decir, se trata de un objeto sólido y manipulable, mientras que su principal atractivo radica en que representa una posibilidad de *actuar* y, por tanto, puede revelarse un *problema*; en efecto, su estilo de vida se orienta exclusivamente a la posibilidad de manipular y transformar el “otro”. Es un mundo organizado *cognitivamente*, toda vez que es el producto del seguimiento de ciertos fines y del cálculo correspondiente. En cambio, el “otro” del “receptor de

87 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., pp. 113-115, 118-119.

88 Cfr. *Ibid.*, p. 121 ss.

sensaciones” se compone de la sustancia rarefacta y etérea de las percepciones y, por tanto, solo es susceptible de ser *sentido* y *saboreado*; asimismo, su existencia depende del interés que suscita, o sea, de las *sensaciones* que promete: Penetra en el mundo del sujeto como una probable fuente de satisfacción y lo deja como un placer consumado o una expectativa frustrada, por lo que puede suponer una *desilusión*. Así pues, el interés del consumidor se cifra exclusivamente en todo aquello que es capaz de experimentar mediante su inmersión en el mundo, de tal suerte que éste tiende a ser organizado *estéticamente*, constituyéndose como el producto de la búsqueda de experiencias más intensas; designa, además, el resultado de un empeño constante por probar y maximizar las capacidades de experimentación del propio cuerpo.

A pesar de presentar grandes diferencias entre sí, sendos prototipos sociales comparten, desde esta óptica, cierta reticencia a empeñarse en el terreno moral, ya que se trata de una disposición contraproducente por principio: Como ninguno de ellos obtiene beneficios del empeño por el “otro”, ambos se desentienden del ideal ético e, incluso, luchan por emanciparse de los vínculos morales. En el caso del “provisionador de bienes”, la relevancia del “otro” viene definida *a priori* por los fines y los medios necesarios para cumplirlos, aunque ello exija violentar su identidad hasta dejarla irreconocible o disolverla sin más. Para el “receptor de sensaciones”, la figura del “otro” carece de importancia más allá de la calidad de la experiencia que proporcione durante la interacción. Una vez vaciado de las sensaciones potenciales que encierra, no tiene sentido continuar prestándole consideración; atribuirle significados diversos disminuiría la intensidad de la estimulación y debilitaría la misma experiencia⁸⁹.

Tras reparar en la larga cadena de catástrofes provocadas por errores humanos a lo largo de la historia, Kant advertía en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* que si la ética, como el propio filósofo esperaba, es un fruto de la razón, entonces la hospitalidad debería erigirse, más tarde o más temprano, como la primera regla del comportamiento moral del ser humano. En este sentido, el destino que la naturaleza habría elegido para nosotros o, si se prefiere, el horizonte último de nuestra historia universal, sería una “perfecta unificación civil del género humano” (*die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung*), o sea, estaríamos

89 No obstante, cabe reconocer cierta ambigüedad en el estilo existencial del “receptor de sensaciones”, en el sentido de que solo puede beber del “otro”, en cuanto fuente de sensaciones, si conserva su diferencia, por lo cual tendría cierto interés en solicitarla y cultivarla. Y es que, al fin y al cabo, todo aquel que saborea algo aspira a captar su sabor original, y el verdadero sabor del “otro” es su alteridad única e irrepetible. Sin embargo, este fundamento del empeño moral del consumidor es sumamente precario y vacilante; además, promover la autonomía del “otro” trae consigo grandes problemas de difícil solución, como muestra Bauman en el cuarto capítulo de *Le sfide dell’etica*. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell’incertezza*, op. cit., pp. 124-125.

destinados a vivir eternamente en recíproca compañía⁹⁰. Ciertamente, el mundo donde se inscriben nuestras trayectorias individuales se ha revelado, a pesar de la engañosa abundancia de “tierras-de-nadie”, densamente habitado⁹¹. Es más, podemos asegurar sin riesgo a equivocarnos que nunca antes como ahora podemos percatarnos cotidianamente de un número tan elevado de personas, no sólo en las calles que conforman el trazado urbano sino, especialmente, en el ciberespacio; y es que la distancia física ha perdido toda la importancia que tenía en la época de la navegación, hasta el extremo que cualquier punto del orbe se torna accesible a nuestra experiencia⁹².

Sin embargo, el devenir histórico refuta categóricamente la hipótesis kantiana, y la fragilidad de nuestras circunstancias ha terminado revelándose como la premisa empírica de lo que el sociólogo francés François Duben ha denominado con elocuencia la “desaparición de la sociedad”⁹³. Es un hecho: Tras el flujo de experiencias aparentemente inconexas, los individuos demuestran cada vez menos interés por el estado de la sociedad en los cálculos de la vida derivados de la avidez consumista, indiscriminada y omnívora, menguando el significado de las causas comunes y las acciones solidarias; las relaciones de vecindad y las afinidades interhumanas, antaño afianzadas por las rutinas cotidianas los nexos comunitarios (desde las asociaciones hasta los partidos políticos, pasando por las comunidades religiosas o la familia), agonizan y, en definitiva, la imagen de la sociedad como “propiedad común” de sus miembros sobrevive básicamente por la inercia del marco cognitivo ampliamente compartido. En la neorevelada saturación del mundo, los vínculos del tipo “hasta que la muerte nos separe” brillan, paradójicamente, por su ausencia, y si bien es cierto que podemos conectarnos fácilmente, en virtud de la superación virtual del espacio, con todo el mundo, la verdad es que, en la práctica, la mayor parte de nuestros contactos son reversibles y momentáneos. Si todavía cabe hablar de “sociedad” en la época de la comunicación fácil e instantánea, ésta se ha visto reducida, en definitiva, a un mosaico de destinos individuales que se encuentran fugazmente para luego tomar con energías renovadas el propio camino⁹⁴.

Como es sabido, entre las múltiples claves conceptuales aplicadas por la sociología para definir el nuevo tipo de relación entre los hombres, digamos, de

90 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 107-109; cfr. KANT, Immanuel. *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, Ciudad de Méjico, 2006.

91 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., p. 33.

92 Cfr. Autor, 2014.

93 Cfr. DUBET, François. *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, 1994, p. 52.

94 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 22, 59. En un trabajo anterior, hemos analizado esta tendencia en términos de un “narcisismo colectivo”. Cfr. Autor, 2016.

mero rozamiento (sin estrecho contacto), marcada por la volatilidad y la ligereza, la noción de “red” es la que goza de una mayor popularidad entre los académicos. Sin embargo, la llamada “socialidad en red” (*network sociality*) oculta, como hace notar Bauman, el carácter del nuevo modo de “ser-con-la-gente”⁹⁵. Mientras que el término “red” evoca cierto embrollo de *conexiones*, lo que realmente caracteriza a las nuevas relaciones es la posibilidad de *desconectar*. Sirva como botón de muestra el progresivo ostracismo al que se ha visto relegada, tras un exordio tan espectacular como efímero, la comunicación vía correo electrónico, mientras que paralelamente la pasión por los teléfonos móviles crece sin cesar. Y es que, si bien ambas formas de comunicación desempeñan la función de establecer un contacto, los celulares ofrecen asimismo la posibilidad de desligarnos del espacio donde nos encontramos físicamente e interrumpir el contacto en cualquier momento, algo especialmente práctico para evitar compromisos que podrían devenir “viscosos”⁹⁶; en cambio, el *e-mail* solo sirve para transmitir mensajes, los cuales no ayudan para nada cuando se trata de demostrar la extraterritorialidad.

Como delata su extraordinario éxito de audiencia, la “desconexión” que define a la sociabilidad contemporánea ha sido representada modélicamente por el célebre programa de televisión “Gran Hermano”, así como por sus equivalentes angloamericano (*The Weakest Link*) y francés (*Loft Story*)⁹⁷. En efecto, si todo este tipo de *shows* reciben el sobrenombre de “televisión verdadera”, es porque muestran una similitud cristalina con la experiencia de los espectadores, traduciendo en los píxeles de la televisión, en tiempo real y sin efecto diferido, la alegrías, los sufrimientos y los miedos que les obsesionan. En “Gran Hermano”, por ejemplo, doce personas desconocidas trascurren varias semanas en compañía, con la tarea de gestionar la modalidad de su agregación, partiendo de cero y sin ninguna promesa duradera (básicamente, el cometido de los participantes es trabar vínculos de amistad para abandonarlos en cuanto cumplan su objetivo).

A la luz de las reflexiones de Hannah Arendt sobre los campos de concentración en los regímenes totalitarios, Bauman ve en “Gran Hermano” mucho más que una mera réplica de nuestra realidad social; se trata, para el polaco, de su modelo condensado, un laboratorio donde son experimentadas algunas de sus tendencias

95 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 162-163.

96 Las grandes empresas dedicadas a la promoción de las relaciones personales tienden a subrayar invariablemente la enorme facilidad con la que los clientes se desembarazan de los interlocutores indeseados. Según los resultados de una entrevista realizada por Helen Haste, psicóloga de la Universidad de Bath, aproximadamente un tercio de los adolescentes entrevistados y un cuarto de las adolescentes no ven ninguna objeción en cortar una relación a través de un mensaje de texto *sms*. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 31.

97 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società sotto...*, op. cit., pp. 49-50, 55-57.

escondidas, diluidas o reprimidas, en aras de desentrañar su verdadero potencial. Además de para exterminar y degradar a una plétora inaudita de seres humanos, los campos de exterminación contribuyeron decisivamente, según la pensadora alemana, a eliminar la espontaneidad del comportamiento humano, así como para anular la personalidad del hombre en condiciones científicamente controladas⁹⁸. Pues bien, así como los campos de concentración ejercieron de laboratorios para probar los límites de la tendencia totalitaria, los *shows* como el “Gran Hermano” cumplen, en cierto sentido, el mismo cometido para el Tardocapitalismo, si bien los nuevos ensayos son conducidos, en contraste con sus precededores, públicamente (ante millones de espectadores), mientras que lo que se torna un objeto de experimentación son los límites de la espontaneidad individualizada y privatizada.

4. Fragmentación del tiempo e imposición del miedo como patología de la existencia

Con todo, la situación planteada resulta especialmente inquietante porque la transformación de la experiencia de “ser-en-el-mundo” alcanza su eco siniestro en una de las coordenadas que poseemos, junto al espacio, para organizar nuestro conocimiento objetivo. Escandido, con menoscabo del ritmo de las estaciones o de la sirena de la fábrica, por las mercancías que desfilan frenéticamente por las estanterías de los centros comerciales, la percepción del tiempo en el Capitalismo avanzado no es cíclico ni lineal, como había sido definido desde tiempos inmemoriales⁹⁹, sino *puntillístico*, esto es, un eterno presente fragmentado en una miríada de partículas separadas, cada vez más cercanas a la idealización geométrica de la ausencia de dimensión. Esta temporalidad abstracta abre una fractura en el continuo temporal donde el sujeto vive en relación a los objetos que le circundan y su entorno cognitivo. Si bien es cierto que esta relación vital es, en principio, espontánea, la expansión omnímoda del mercantilismo interpone su mediación en cada fragmento de la existencia. Como resultado, el momento ha sido fatalmente estirpado de sus dos extremidades, de forma que sus interfaces con el pasado y el futuro se reducen a meras discontinuidades prácticamente incolmables: La discontinuidad hacia el pasado tiene por objeto cohartar por principio una hipotética fuga del yo; su homóloga orientada al futuro es la condición de vivir plenamente cada instante en su fugaz encanto¹⁰⁰.

Desde este prisma, la cronosocióloga Elzbieta Tarkowska ha utilizado la terminología acuñada por Stephen Bertman para desarrollar el concepto de “humanos

98 Cfr. ARENDT, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1951, p. 438.

99 Cfr. Autor, 2017.

100 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., pp. 33-34.

sincrónicos”, cuyo rasgo fundamental es que solo viven en el presente¹⁰¹. De aquí se siguen dos atributos fundamentales de la racionalidad en la vida del mercado. Por una parte y en el polo opuesto de nuestros antepasados griegos, hacemos caso omiso de la experiencia pasada y desacreditamos las competencias tradicionales sin ningún pudor ni remordimiento. La capacidad de olvidar todo aquello que hemos aprendido en el pasado es, de hecho, *conditio sine qua non* para movernos en un mundo donde todas las informaciones envejecen velozmente pues, si no son oportunamente eliminadas, pueden resultar engañosas; de tal suerte que el conocimiento se ha convertido, análogamente a los bienes de consumo, en un producto desechable, de usar y tirar, solo tiene un uso temporal. Efectivamente, casi todo el mundo reconoce hoy abiertamente el deber de actualizar sus conocimientos profesionales y asimilar nuevas informaciones técnicas para seguir la estela del progreso tecnológico, en constante aceleración; como Bauman sugiere, la idea de “aprendizaje permanente” ha sido trasformada, dos milenios después de que los griegos inventaran el concepto de *paideia*, de oxímoron a pleonismo¹⁰².

El otro aspecto fundamental de la estrategia de vida del consumidor es despreciar las posibles consecuencias de sus actos. Como pone de relieve la corriente pictórica del puntillismo en su cometido de representar la vibración luminosa a través de la aplicación de puntos que, vistos a distancia, componen figuras y paisajes bien definidos, lo real demanda cierto alejamiento para ser contemplado con la debida claridad. Pero para quienes habitan un mundo conformado por puntos, orientarse y percibir aquello que les circunda se convierte en una quimera. Además del pasado vivido, la abstracción temporal que deriva de la nueva experiencia de “ser-en-el-mundo” descarta el tiempo presente como espacio de la vivencia del aquí y ahora del consumidor: El consumismo se rige por un “no-tiempo” donde quedan suspendidos los lazos perceptivos con la realidad, el mismo habitar del cuerpo un espacio concreto. En este sentido, Virilio constata, contra el concepto de prevención que concierne a la capacidad de proyección y anticipación del futuro permitido por la aceleración de la velocidad, que nos estamos convirtiendo en unos “minusválidos perceptivos”¹⁰³. Ahora bien, la impotencia manifiesta a la hora de controlar el presente va en detrimento, como consecuencia lógica, de nuestras habilidades prospectivas, de modo que nos mostramos incapaces de prevenir lo contingente. Y si no sabemos qué nos cabe esperar, resulta imposible calcular los riesgos que se avecinan.

101 Cfr. TARKOWSKA, Elżbieta. “Zygmunt Bauman o czasie i procesach temporalizacji”, *Kultura i Społeczeństwo*, 3, 2005, pp. 45-65.

102 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 73 ss.

103 Cfr. VIRILIO, Paul. *La administración del miedo*, Barataria, Madrid, 2012.

Así entendida, nuestra época se define, a contrapelo de la certeza y la transparencia que caracterizan a la Edad Moderna, por un proceso radical e inapelable de aumento de la *incertidumbre* (*uncertainization*)¹⁰⁴. Es de recibo reconocerlo: Nos sentimos extremadamente frágiles e inseguros, y esta incerteza hunde sus raíces en cierto sentido de impotencia a la hora de controlar y comprender a fondo las condiciones que rigen el humus de nuestra existencia, ya sea en solitario o colectivamente. De tal manera que si el concepto de “sociedad abierta” (K. Popper) indicaba la autodeterminación, valiente y fatigosa, de una sociedad libre caracterizada esencialmente por su radical apertura al mundo externo, hoy ha adquirido un significado totalmente imprevisto por el filósofo analítico. Somos conscientes de que, aparentemente, la noción de tiempo como una multiciplidad de puntos resulta muy alentadora, en el sentido de que parece propiciar una libertad total (sin vínculos); y es que, al fin y al cabo, el pasado limita *a priori* la libertad de elección, mientras que el futuro tiende a devaluar los sucesos actuales. Sin embargo, la realidad ha desmontado cruelmente tal expectativa, a tenor de nuestra patente incapacidad de decidir la propia trayectoria con un mínimo de certeza y de tutelarla en consecuencia, una impotencia destinada a perpetuarse indefinidamente mientras sigamos sometidos a la dictadura del Mercado en su condición de nuevo “Ídolo”.

Llegados a este punto y tomando en consideración el influjo que presta, pretendidamente crucial, a la nueva condición humana, urge llamar la atención sobre una de las implicaciones mórbidas más acuciantes del “activismo” en su nueva versión ultraconsumista. A nuestro juicio, la actual inseguridad del presente y la incerteza del futuro que constituye su corolario incuban y alimentan el demonio más aterrador y, a su vez, insoportable entre todos aquellos que anidan las sociedades abiertas de nuestro tiempo, esto es, el *miedo*; de hecho, esto es así hasta tal punto que, para nosotros, la producción de consumidores significa, sin más, la producción de “nuevos y mejores” miedos¹⁰⁵. Pánico bursátil, nuevas pandemias, crack económico, cambio climático, fobias alimentarias, terrorismo indiscriminado, catástrofes de origen tecnológico, ansiedad congénita, crisis existencial. El catálogo de amenazas y miedos contemporáneos es prácticamente inagotable. En palabras de Joanna Bourke: “Un espectro circunda la humanidad: el espectro del miedo. (...) A veces una persona inquietante o un objeto amenazante son reconocibles. (...) Más a menudo la angustia (...) tiene un origen ‘interior’. (...) Parece que no haya límites a las amenazas”¹⁰⁶. Efectivamente, el *demon* del miedo expande su influencia en la plenitud de su pujanza

104 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., p. 17. Hacemos referencia al término francés “insécurité” tal y como ha sido concebido en: MATHIEU, Jean-Luc. *L'insécurité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995.

105 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Il demone della paura*, Laterza y La Repubblica, Roma-Bari, 2014.

106 Citado por Bauman en: *Ibid.*, p. 3.

y ha llegado a transformar el significado mismo de persona, de forma que la constante y creciente preocupación por riesgos de todo tipo plasman la nueva condición humana: En la sociedad contemporánea, el peligro se impone como una veta central de la vida cotidiana y sentir miedo es ya una parte esencial de nuestra identidad, o sea, no solo forma parte de nuestro estilo de vida sino que, incluso, identifica quienes somos¹⁰⁷.

Lejos de representar una novedad histórica, la humanidad ha conocido el miedo desde siempre, si bien las sociedades han solido distinguirse por nominar de forma particular angustias ya conocidas; así, Freud clasifica las amenazas del hombre en la caducidad del cuerpo, la ingobernabilidad del mundo externo y la agresividad del próximo¹⁰⁸. Por otro lado, cada periodo histórico ha mantenido una actitud particular en relación al miedo. En nuestra época, por ejemplo, el miedo tiene un carácter patológico, trae consigo un profundo malestar en la cultura y constituye una fuente inagotable de agresividad, normalmente latente, pero que puede explotar inesperadamente¹⁰⁹. Pero el miedo no siempre tuvo connotaciones negativas. En el Medievo, de hecho, mucha gente estaba convencida de que el miedo de Dios constituía una virtud en sí misma. En la época moderna, sin ir tan lejos, el pegamento que mantenía unida a la

107 Cfr. BECK, Ulrich. “La ossessione immunitaria nella società del rischio”, en Zygmunt Bauman (ed.), *Il demone della...*, op. cit., p. 56; cfr. FUREDI, Franck. “Le regole impalpabili per diffondere paura”, en *ibid.*, p. 79; cfr. ALTHEIDE, David. “Come i media costruiscono e amplificano le paure”, en *ibid.*, p. 85. Aunque las estadísticas sobre los accidentes indican todo lo contrario, la percepción es que la vida hoy es mucho más peligrosa. Según un sondeo realizado por Demos & Pi para la Fundación Unipolis, el porcentaje de personas que afirman sentirse “frecuentemente” preocupadas por algún aspecto relacionado con ellas mismas o con sus familias ha aumentado ostensiblemente desde 2009 en Italia. Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Vite di corsa...*, op. cit., p. 102. En 2014, el ámbito que más obsesiona a los italianos es el de la inseguridad global (78,1%), seguido de la economía (72.5%), la política (68,4%) y la criminalidad (45,6%), mientras que el porcentaje de personas que se declaran inseguras en las tres dimensiones asciende a un 36,1%. Cfr. *Ibid.*, p. 103.

108 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., pp. 99-100; cfr. FREUD, Sigmund. *Il disagio della civiltà*, en *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino, 1978. No nos pasa desapercibido que, más allá de los miedos determinados que nos acechan, yace latente el germen intempestivo de todas nuestras angustias, a saber, la amenaza de la *muerte*, esa condición inexorable cuyo conocimiento nos define como seres humanos. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1971, § 45, cap. 1. Sin embargo, el principio de todas las estrategias implementadas a lo largo de la historia para conseguir soportar el miedo a la muerte ha consistido indistintamente en desplazar la atención hacia los problemas que tienen solución y consumir toda la energía y el tiempo necesarios al respecto.

109 Elaborado por el Instituto para la Economía y la Paz, el índice de Paz Global 2016 pone de manifiesto que los niveles de violencia actuales no tienen parangón desde finales de la Segunda Guerra Mundial, mientras que la brecha entre los países más y menos violentos no deja de aumentar. El Índice toma en consideración los conflictos nacionales e internacionales de cada país, su grado de militarización y su seguridad interior, evaluando un total de diez factores, como la criminalidad y la actividad terrorista. Cfr. <http://www.datosmacro.com/demografia/indice-paz-global> [consultado en agosto de 2016].

sociedad, según las lecturas de Hobbes y Machiavelo, no eran tanto las instituciones panópticas sino el miedo que infunden, es decir, el temor a las sanciones que derivan de la desobediencia social y la transgresión de las normas.

Siguiendo las enseñanzas de Horkheimer y Adorno, el núcleo central de las angustias modernas reside en un tipo de ansia fuertemente condensada, a saber, el “miedo al vacío”, entendido como cierta aversión a diferenciarse de la mayoría con vistas a evitar ese aislamiento social que H. Arendt denomina “superfluidad”. En el caso del miedo postmoderno, empero, el tiempo donde se difunde no es continuo y lineal, como en la época moderna, sino fragmentario y puntual, de manera que las categorías no hacen tanto referencia a “denominadores comunes” como a “semejanzas de familia”. De aquí se sigue una suerte de “atomización” del miedo, por razón del cual ninguno de los temores que atenazan a la masa nómada y desarraigada puede ser identificado como “causa primera”: Cada vez en mayor medida, el miedo constituye una realidad fluctuante que es vivida y afrontada de diferente manera, se dirige (durante cortos lapsos de tiempo) a diversos objetos (muchas veces, contradictorios), y cada una de sus manifestaciones refuerza a la siguiente¹¹⁰. No obstante, si tuviéramos que señalar una característica esencial del miedo contemporáneo en sus múltiples encarnaciones, la distinción más fecunda viene dada, en nuestra opinión, por el desplazamiento a ámbitos de la existencia que, aparentemente, no muestran vínculo alguno con su verdadera fuente: Terrorismo, cambio climático, crisis financiera, armas de destrucción masiva..., la mayoría de los riesgos reales o potenciales que nos preocupan no presentan un rostro reconocible y ni siquiera constituyen un objeto específico o tangible, son incalculables y se distinguen por su vaguedad hasta el extremo que su naturaleza suele pasarnos totalmente desapercibida, lo cual no hace sino acrecentar el problema¹¹¹.

Una excepción a dicha regla la constituye, curiosamente, uno de los miedos más acuciantes de nuestra época, a saber, ese “miedo a la inadecuación” que concierne a la incapacidad de adquirir la imagen y la forma deseadas (más allá de cuales sean), a la dificultad de permanecer siempre en movimiento y detenernos a la hora de elegir, de mantenernos siempre preparados para seguir diversos modelos de comportamiento, de ser al mismo tiempo arcilla plasmable y hábil escultor¹¹². Cuando la elección

110 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., pp. 111-112.

111 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *Il demone della paura...*, op. cit., p. 19; cfr. BECK, Ulrich. “La ossessione immunitaria...”, op. cit., p. 56. Preferimos hablar de “miedo” en lugar de “ansia” porque, como Beck ha notado, el ansia es un sentimiento directo, concreto, urgente y personal, como la violencia y el hambre, mientras que el “miedo” es abstracto, indirecto e impersonal. Cfr. *Ibid.*, p. 58. Por su parte, F. Furedi ha sintetizado la idiosincrasia del miedo contemporáneo en siete reglas. Cfr. FUREDI, Franck. “Le regole impalpabili per diffondere paura”, op. cit., p. 74 ss.

112 Cfr. BAUMAN, Zygmunt. *La società dell'incertezza*, op. cit., p. 109, 117-118; cfr. BAUMAN,

ha devenido una obligación, el “progreso” se ha teñido de fatalismo y lo que antes representaba la manifestación por antonomasia del optimismo más radical y una promesa de felicidad universal y longeva, para los individuos obsesionados con el deber de decidir se convierte en una especie de “juego de las sillas” sin final y sin momentos de tregua, una pesadilla continua de “quedarse atrás”, perder el tren o caer por la ventanilla de un vehículo que acelera con rapidez. Después, solo queda el sentimiento de culpabilidad, que no surge de ningún incumplimiento moral basado en valores, sino por no haber llegado a tiempo. Para más escarnio, existe cierta ambigüedad aporética entre el miedo de no alcanzar jamás la meta más elevada y el miedo de llegar a lograrlo pues, aunque la esperanza de experimentar una sensación absoluta y definitiva nunca se apaga, hacerlo significaría el final del recreo y el *vacío* se apoderaría definitivamente de nosotros.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 84-3

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en diciembre de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve