

Traducción de  
MIRTA ROSENBERG  
en colaboración con  
JAIME ARRÁMBIDE SQUIRRU

ZYGMUNT BAUMAN

# MODERNIDAD LÍQUIDA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en inglés, 2000  
Primera edición en español (FCE, México), 2003  
Primera reimpresión (FCE, Argentina), 2003  
Segunda reimpresión (FCE, Argentina), 2003  
Tercera reimpresión (FCE, Argentina), 2004

Título original: *Liquid Modernity*

© 2000, Zygmunt Bauman  
© 2000, Polity Press y Blackwell Publishers Ltd.  
ISBN de la edición original: 0-7456-2409-X  
D.R. © 2002, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.  
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina  
www.fce.com.ar / fondo@fce.com.ar  
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D. F.

ISBN: 950-557-513-0

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA  
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

## Prólogo Acerca de lo leve y lo líquido

La interrupción, la incoherencia, la sorpresa son las condiciones habituales de nuestra vida. Se han convertido incluso en necesidades reales para muchas personas, cuyas mentes sólo se alimentan [...] de cambios súbitos y de estímulos permanentemente renovados [...] Ya no toleramos nada que dure. Ya no sabemos cómo hacer para lograr que el aburrimiento dé fruto.

Entonces, todo el tema se reduce a esta pregunta: ¿la mente humana puede dominar lo que la mente humana ha creado?

PAUL VALÉRY

La "fluidez" es la cualidad de los líquidos y los gases. Según nos informa la autoridad de la *Encyclopædia Britannica*, lo que los distingue de los sólidos es que "en descanso, no pueden sostener una fuerza tangencial o cortante" y, por lo tanto, "sufren un continuo cambio de forma cuando se los somete a esa tensión".

Este continuo e irrecuperable cambio de posición de una parte del material con respecto a otra parte cuando es sometida a una tensión cortante constituye un flujo, una propiedad característica de los fluidos. Opuestamente, las fuerzas cortantes ejercidas sobre un sólido para doblarlo o flexionarlo se sostienen, y el sólido no fluye y puede volver a su forma original.

Los líquidos, una variedad de fluidos, poseen estas notables cualidades, hasta el punto de que "sus moléculas son preservadas en una disposición ordenada solamente en unos pocos diámetros moleculares"; en tanto, "la amplia variedad de conductas manifestadas por los sólidos es resultado directo del tipo de enlace que reúne los átomos de los sólidos y de la disposición de los átomos". "Enlace", a su vez, es el término que expresa la estabilidad de los sólidos —la resistencia que ofrecen "a la separación de los átomos"—.

Hasta aquí lo que dice la *Encyclopædia Britannica*, en una entrada que apuesta a explicar la “fluidéz” como una metáfora regente de la etapa actual de la era moderna.

En lenguaje simple, todas estas características de los fluidos implican que los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo. En tanto los sólidos tienen una clara dimensión espacial pero neutralizan el impacto —y disminuyen la significación— del tiempo (resisten efectivamente su flujo o lo vuelven irrelevante), los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo y están constantemente dispuestos (y proclives) a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es el flujo del tiempo más que el espacio que puedan ocupar: ese espacio que, después de todo, sólo llenan “por un momento”. En cierto sentido, los sólidos cancelan el tiempo; para los líquidos, por el contrario, lo que importa es el tiempo. En la descripción de los sólidos, es posible ignorar completamente el tiempo; en la descripción de los fluidos, se cometería un error grave si el tiempo se dejara de lado. Las descripciones de un fluido son como instantáneas, que necesitan ser fecladas al dorso.

Los fluidos se desplazan con facilidad. “Fluyen”, “se derraman”, “se desbordan”, “salpican”, “se vierten”, “se filtran”, “gotean”, “inundan”, “rocían”, “chorrean”, “manan”, “exudan”; a diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente —sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos—. Emergen incólumes de sus encuentros con los sólidos, en tanto que estos últimos —si es que siguen siendo sólidos tras el encuentro— sufren un cambio: se humedecen o empapan. La extraordinaria movilidad de los fluidos es lo que los asocia con la idea de “levedad”. Hay líquidos que en pulgadas cúbicas son más pesados que muchos sólidos, pero de todos modos tendemos a visualizarlos como más livianos, menos “pesados” que cualquier sólido. Asociamos “levedad” o “liviandad” con movilidad e inconstancia: la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplazamos, tanto más rápido será nuestro avance.

Estas razones justifican que consideremos que la “fluidéz” o la “liquidez” son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual —en muchos sentidos *nueva*— de la historia de la modernidad.

Acepto que esta proposición pueda hacer vacilar a cualquiera que esté familiarizado con el “discurso de la modernidad” y con el vocabulario empleado habitualmente para narrar la historia moderna. ¿Acaso la modernidad no fue desde el principio un “proceso de licuefacción”? ¿Acaso “derretir los sólidos” no fue siempre su principal pasatiempo y su mayor

logro? En otras palabras, ¿acaso la modernidad no ha sido “fluida” desde el principio?

Éstas y otras objeciones son justificadas, y parecerán más justificadas aun cuando recordemos que la famosa expresión “derretir los sólidos”, acuñada hace un siglo y medio por los autores del *Manifiesto comunista*, se refería al tratamiento con que el confiado y exuberante espíritu moderno aludía a una sociedad que encontraba demasiado estancada para su gusto y demasiado resistente a los cambios ambicionados, ya que todas sus pautas estaban congeladas. Si el “espíritu” era “moderno”, lo era en tanto estaba decidido a que la realidad se emancipara de la “mano muerta” de su propia historia... y eso sólo podía lograrse derritiendo los sólidos (es decir, según la definición, disolviendo todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir). Esa intención requería, a su vez, la “profanación de lo sagrado”: la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la “tradición” —es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente—. Por lo tanto, requería asimismo la destrucción de la armadura protectora forjada por las convicciones y lealtades que permitía a los sólidos resistirse a la “licuefacción”.

Recordemos, sin embargo, que todo esto no debía llevarse a cabo para acabar con los sólidos definitivamente ni para liberar al nuevo mundo de ellos para siempre, sino para hacer espacio a *nuevos y mejores sólidos*; para reemplazar el conjunto heredado de sólidos defectuosos y deficientes por otro, mejor o incluso perfecto, y por eso mismo inalterable. Al leer el *Ancien Régime* [*El Antiguo Régimen y la Revolución*] de De Tocqueville, podríamos preguntarnos además hasta qué punto esos “sólidos” no estaban de antemano resentidos, condenados y destinados a la licuefacción, ya que se habían oxidado y enmohecido, tornándose frágiles y poco confiables. Los tiempos modernos encontraron a los sólidos premodernos en un estado bastante avanzado de desintegración; y uno de los motivos más poderosos que estimulaba su disolución era el deseo de descubrir o inventar sólidos cuya solidez fuera —por una vez— *duradera*, una solidez en la que se pudiera confiar y de la que se pudiera depender, volviendo al mundo predecible y controlable.

Los primeros sólidos que debían disolverse y las primeras pautas sagradas que debían profanarse eran las lealtades tradicionales, los derechos y obligaciones acostumbrados que ataban de pies y manos, obstaculizaban los movimientos y constreñían la iniciativa. Para encarar seriamente la tarea de construir un nuevo orden (¡verdaderamente sólido!), era necesario deshacerse del lastre que el viejo orden imponía a los constructores.

“Derretir los sólidos” significaba, primordialmente, desprenderse de las obligaciones “irrelevantes” que se interponían en el camino de un cálculo racional de los efectos; tal como lo expresara Max Weber, liberar la iniciativa comercial de los grilletes de las obligaciones domésticas y de la densa trama de los deberes éticos; o, según Thomas Carlyle, de todos los vínculos que condicionan la reciprocidad humana y la mutua responsabilidad, conservar tan sólo el “nexo del dinero”. A la vez, esa clase de “disolución de los sólidos” destrababa toda la compleja trama de las relaciones sociales, dejándola desnuda, desprotegida, desarmada y expuesta, incapaz de resistirse a las reglas del juego y a los criterios de racionalidad inspirados y moldeados por el comercio, y menos capaz aun de competir con ellos de manera efectiva.

Esa fatal desaparición dejó el campo libre a la invasión y al dominio de (como dijo Weber) la racionalidad instrumental, o (como lo articuló Marx) del rol determinante de la economía: las “bases” de la vida social infundieron a todos los otros ámbitos de la vida el *status* de “superestructura” —es decir, un artefacto de esas “bases” cuya única función era contribuir a su funcionamiento aceitado y constante—. La disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales. Sedimentó un nuevo orden, definido primariamente en términos económicos. Ese nuevo orden debía ser más “sólido” que los órdenes que reemplazaba, porque —a diferencia de ellos— era inmune a los embates de cualquier acción que no fuera económica. Casi todos los poderes políticos o morales capaces de trastocar o reformar ese nuevo orden habían sido destruidos o incapacitados, por debilidad, para esa tarea. Y no porque el orden económico, una vez establecido, hubiera colonizado, reeducado y convertido a su gusto el resto de la vida social, sino porque ese orden llegó a dominar la totalidad de la vida humana, volviendo irrelevante e inefectivo todo aspecto de la vida que no contribuyera a su incesante y continua reproducción.

Esa etapa de la carrera de la modernidad ha sido bien descripta por Claus Offe (en “The utopia of the zero option”, publicado por primera vez en 1987 en *Praxis International*): las sociedades complejas “se han vuelto tan rígidas que el mero intento de renovar o pensar normativamente su ‘orden’ —es decir, la naturaleza de la coordinación de los procesos que se producen en ellas— está virtualmente obturado en función de su futilidad práctica y, por lo tanto, de su inutilidad esencial”. Por libres y volátiles que sean, individual o grupalmente, los “subsistemas” de ese orden se encuentran interrelacionados de manera “rígida, fatal y sin ninguna posibilidad de libre elección”. El orden general de las cosas no

admite opciones; ni siquiera está claro cuáles podrían ser esas opciones, y aun menos claro cómo podría hacerse real alguna opción viable, en el improbable caso de que la vida social fuera capaz de concebirla y gestarla. Entre el orden dominante y cada una de las agencias, vehículos y estratagemas de cualquier acción efectiva se abre una brecha —un abismo cada vez más infranqueable, y sin ningún puente a la vista—.

A diferencia de la mayoría de los casos distópicos, este efecto no ha sido consecuencia de un gobierno dictatorial, de la subordinación, la opresión o la esclavitud; tampoco ha sido consecuencia de la “colonización” de la esfera privada por parte del “sistema”. Más bien todo lo contrario: la situación actual emergió de la disolución radical de aquellas amarras acusadas —justa o injustamente— de limitar la libertad individual de elegir y de actuar. *La rigidez del orden es el artefacto y el sedimento de la libertad de los agentes humanos*. Esa rigidez es el producto general de “perder los frenos”: de la desregulación, la liberalización, la “flexibilización”, la creciente fluidez, la liberación de los mercados financiero, laboral e inmobiliario, la disminución de las cargas impositivas, etc. (como señalara Offe en “Binding, shackles, brakes”, publicado por primera vez en 1987); o (citando a Richard Sennett en *Flesh and Stone [Carne y piedra]*), de las técnicas de “velocidad, huida, pasividad” —en otras palabras, técnicas que permiten que el sistema y los agentes libres no se comprometan entre sí, que se eludan en vez de reunirse—. Si ha pasado la época de las revoluciones sistémicas, es porque no existen edificios para alojar las oficinas del sistema, que podrían ser invadidas y capturadas por los revolucionarios; y también porque resulta extraordinariamente difícil, e incluso imposible, imaginar qué podrían hacer los vencedores, una vez dentro de esos edificios (si es que primero los hubieran encontrado), para revertir la situación y poner fin al malestar que los impulsó a rebelarse. Resulta evidente la escasez de esos potenciales revolucionarios, de gente capaz de articular el deseo de cambiar su situación individual como parte del proyecto de cambiar el orden de la sociedad.

La tarea de construir un nuevo orden mejor para reemplazar al viejo y defectuoso no forma parte de ninguna agenda actual —al menos no de la agenda donde supuestamente se sitúa la acción política—. La “disolución de los sólidos”, el rasgo permanente de la modernidad, ha adquirido por lo tanto un nuevo significado, y sobre todo ha sido redirigida hacia un nuevo blanco: uno de los efectos más importantes de ese cambio de dirección ha sido la disolución de las fuerzas que podrían mantener el tema del orden y del sistema dentro de la agenda política. Los sólidos que han sido sometidos a la disolución, y que se están derritiendo en este

momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos –las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas–.

En una entrevista concedida a Jonathan Rutherford el 3 de febrero de 1999, Ulrich Beck (quien hace pocos años acuñó el término “segunda modernidad” para connotar la fase en que la modernidad “volvió sobre sí misma”, la época de la *soi-disant* “modernización de la modernidad”) habla de “categorías zombis” y de “instituciones zombis”, que están “muertas y todavía vivas”. Nombra la familia, la clase y el vecindario como ejemplos ilustrativos de este nuevo fenómeno. La familia, por ejemplo:

¿Qué es una familia en la actualidad? ¿Qué significa? Por supuesto, hay niños, mis niños, nuestros niños. Pero hasta la progenitura, el núcleo de la vida familiar, ha empezado a desintegrarse con el divorcio [...] Abuelas y abuelos son incluidos y excluidos sin recursos para participar en las decisiones de sus hijos e hijas. Desde el punto de vista de los nietos, el significado de los abuelos debe determinarse por medio de decisiones y elecciones individuales.

Lo que se está produciendo hoy es, por así decirlo, una redistribución y una reasignación de los “poderes de disolución” de la modernidad. Al principio, esos poderes afectaban las instituciones existentes, los marcos que circunscribían los campos de acciones y elecciones posibles, como los patrimonios heredados, con su asignación obligatoria, no por gusto. Las configuraciones, las constelaciones, las estructuras de dependencia e interacción fueron arrojadas en el interior del crisol, para ser fundidas y después remodeladas: esa fue la fase de “romper el molde” en la historia de la transgresora, ilimitada, erosiva modernidad. No obstante, los individuos podían ser excusados por no haberlo advertido: tuvieron que enfrentarse a pautas y configuraciones que, aunque “nuevas y mejores”, seguían siendo tan rígidas e inflexibles como antes.

Por cierto, todos los moldes que se rompieron fueron reemplazados por otros; la gente fue liberada de sus viejas celdas sólo para ser censurada y reprendida si no lograba situarse –por medio de un esfuerzo dedicado, continuo y de por vida– en los nichos confeccionados por el nuevo orden: en las *clases*, los marcos que (tan inflexiblemente como los ya disueltos *estamentos*) encuadraban la totalidad de las condiciones y perspectivas vitales, y condicionaban el alcance de los proyectos y estrategias de vida. Los individuos debían dedicarse a la tarea de usar su nueva libertad para encontrar el nicho apropiado y establecerse en él, siguiendo

fielmente las reglas y modalidades de conducta correctas y adecuadas a esa ubicación.

Sin embargo, esos códigos y conductas que uno podía elegir como puntos de orientación estables, y por los cuales era posible guiarse, escasean cada vez más en la actualidad. Eso no implica que nuestros contemporáneos sólo estén guiados por su propia imaginación, ni que puedan decidir a voluntad cómo construir un modelo de vida, ni que ya no dependan de la sociedad para conseguir los materiales de construcción o planos autorizados. Pero sí implica que, en este momento, salimos de la época de los “grupos de referencia” preasignados para desplazarnos hacia una era de “comparación universal” en la que el destino de la labor de construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido, no dado de antemano, y tiende a pasar por numerosos y profundos cambios antes de alcanzar su único final verdadero: el final de la vida del individuo.

En la actualidad, las pautas y configuraciones ya no están “determinadas”, y no resultan “autoevidentes” de ningún modo; hay demasiadas, chocan entre sí y sus mandatos se contradicen, de manera que cada una de esas pautas y configuraciones ha sido despojada de su poder coercitivo o estimulante. Y, además, su naturaleza ha cambiado, por lo cual han sido reclasificadas en consecuencia: como ítem del inventario de tareas individuales. En vez de preceder a la política de vida y de encuadrar su curso futuro, deben seguirla (derivar de ella), y reformarse y remodelarse según los cambios y giros que esa política de vida experimente. El poder de licuefacción se ha desplazado del “sistema” a la “sociedad”, de la “política” a las “políticas de vida”... o ha descendido del “macronivel” al “micronivel” de la cohabitación social.

Como resultado, la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo. La licuefacción debe aplicarse ahora a las pautas de dependencia e interacción, porque les ha tocado el turno. Esas pautas son maleables hasta un punto jamás experimentado ni imaginado por las generaciones anteriores, ya que, como todos los fluidos, no conservan mucho tiempo su forma. Darles forma es más fácil que mantenerlas en forma. Los sólidos son moldeados una sola vez. Mantener la forma de los fluidos requiere muchísima atención, vigilancia constante y un esfuerzo perpetuo... e incluso en ese caso el éxito no es, ni mucho menos, previsible.

Sería imprudente negar o menospreciar el profundo cambio que el advenimiento de la “modernidad fluida” ha impuesto a la condición humana. El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e

inalcanzable, combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida, ha cambiado la condición humana de modo radical y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo. Como zombis, esos conceptos están hoy vivos y muertos al mismo tiempo. La pregunta es si su resurrección –aun en una nueva forma o encarnación– es factible; o, si no lo es, cómo disponer para ellos un funeral y una sepultura decentes.

Este libro está dedicado a esa pregunta. Hemos elegido examinar cinco conceptos básicos en torno de los cuales ha girado la narrativa orrodada de la condición humana: emancipación, individualidad, tiempo/espacio, trabajo y comunidad. Se han explorado (aunque de manera muy fragmentaria y preliminar) sucesivos avatares de sus significados y aplicaciones prácticas, con la esperanza de salvar a los niños del diluvio de aguas contaminadas.

La modernidad significa muchas cosas, y su advenimiento y su avance pueden evaluarse empleando diferentes parámetros. Sin embargo, un rasgo de la vida moderna y de sus puestas en escena sobresale particularmente, como “diferencia que hace toda la diferencia”, como atributo crucial del que derivan todas las demás características. Ese atributo es el cambio en la relación entre espacio y tiempo.

La modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes, cuando dejan de ser –como solían serlo en los siglos premodernos– aspectos entrelazados y apenas discernibles de la experiencia viva, unidos por una relación de correspondencia estable y aparentemente invulnerable. En la modernidad, el tiempo tiene *historia*, gracias a su “capacidad de contención” que se amplía permanentemente: la prolongación de los tramos de espacio que las unidades de tiempo permiten “pasar”, “cruzar”, “cubrir”... o *conquistar*. El tiempo adquiere historia cuando la velocidad de movimiento a través del espacio (a diferencia del espacio eminentemente inflexible, que no puede ser ampliado ni reducido) se convierte en una cuestión de ingenio, imaginación y recursos humanos.

La idea misma de velocidad (y aun más conspicuamente, de aceleración), referida a la relación entre tiempo y espacio, *supone* su variabilidad, y sería difícil que tuviera algún sentido si esa relación no fuera cambiante, si fuera un atributo de la realidad inhumana y prehumana en vez de estar condicionada a la inventiva y la determinación humanas, y si no hubiera trascendido el estrecho espectro de variaciones a las que

los instrumentos naturales de movilidad –los miembros inferiores, humanos o equinos– solían reducir los movimientos de los cuerpos premodernos. Cuando la distancia recorrida en una unidad de tiempo pasó a depender de la tecnología, de los medios de transporte artificiales existentes, los límites heredados de la velocidad de movimiento pudieron transgredirse. Sólo el cielo (o, como se reveló más tarde, la velocidad de la luz) empezó a ser el límite, y la modernidad fue un esfuerzo constante, imparable y acelerado por alcanzarlo.

Gracias a sus recientemente adquiridas flexibilidad y capacidad de expansión, el tiempo moderno se ha convertido, primordialmente, en el arma para la conquista del espacio. En la lucha moderna entre espacio y tiempo, el espacio era el aspecto sólido y estólido, pesado e inerte, capaz de entablar solamente una guerra defensiva, de trincheras... y ser un obstáculo para las flexibles embestidas del tiempo. El tiempo era el bando activo y dinámico del combate, el bando siempre a la ofensiva: la fuerza invasora, conquistadora y colonizadora. Durante la modernidad, la velocidad de movimiento y el acceso a medios de movilidad más rápidos ascendieron hasta llegar a ser el principal instrumento de poder y dominación.

Michel Foucault usó el diseño del panóptico de Jeremy Bentham como archimetáfora del poder moderno. En el panóptico, los internos estaban inmovilizados e impedidos de cualquier movimiento, confinados dentro de gruesos muros y murallas custodiados, y atados a sus camas, celdas o bancos de trabajo. No podían moverse porque estaban vigilados; debían permanecer en todo momento en sus sitios asignados porque no sabían, ni tenían manera de saber, dónde se encontraban sus vigilantes, que tenían libertad de movimiento. La facilidad y la disponibilidad de movimiento de los guardias eran garantía de dominación; la “inmovilidad” de los internos era muy segura, la más difícil de romper entre todas las ataduras que condicionaban su subordinación. El dominio del tiempo era el secreto del poder de los jefes... y tanto la inmovilización de sus subordinados en el espacio mediante la negación del derecho a moverse como la rutinización del ritmo temporal impuesto eran las principales estrategias del ejercicio del poder. La pirámide de poder estaba construida sobre la base de la velocidad, el acceso a los medios de transporte y la subsiguiente libertad de movimientos.

El panóptico era un modelo de confrontación entre los dos lados de la relación de poder. Las estrategias de los jefes –salvaguardar la propia volatilidad y rutinizar el flujo de tiempo de sus subordinados– se fusionaron. Pero existía cierta tensión entre ambas tareas. La segunda tarea ponía límites a la primera: ataba a los “rutinizadores” al lugar en el cual habían

sido confinados los objetos de esa rutinización temporal. Los "rutinizadores" no tenían una verdadera y plena libertad de movimientos: era imposible considerar la opción de que pudiera haber "amos ausentes".

El panóptico tiene además otras desventajas. Es una estrategia costosa: conquistar el espacio y dominarlo, así como mantener a los residentes en el lugar vigilado, implica una gran variedad de tareas administrativas engorrosas y caras. Hay que construir y mantener edificios, contratar y pagar a vigilantes profesionales, atender y abastecer la supervivencia y la capacidad laboral de los internos. Finalmente, administrar significa, de una u otra manera, responsabilizarse del bienestar general del lugar, aunque sólo sea en nombre del propio interés... y la responsabilidad significa estar atado al lugar. Requiere presencia y confrontación, al menos bajo la forma de presiones y roces constantes.

Lo que induce a tantos teóricos a hablar del "fin de la historia", de posmodernidad, de "segunda modernidad" y "sobremodernidad", o articular la intuición de un cambio radical en la cohabitación humana y en las condiciones sociales que restringen actualmente a las políticas de vida, es el hecho de que el largo esfuerzo por acelerar la velocidad del movimiento ha llegado ya a su "límite natural". El poder puede moverse con la velocidad de la señal electrónica; así, el tiempo requerido para el movimiento de sus ingredientes esenciales se ha reducido a la instantaneidad. En la práctica, el poder se ha vuelto verdaderamente *extraterritorial*, y ya no está atado, ni siquiera detenido, por la resistencia del espacio (el advenimiento de los teléfonos celulares puede funcionar como el definitivo "golpe fatal" a la dependencia del espacio: ni siquiera es necesario acceder a una boca telefónica para poder dar una orden y controlar sus efectos. Ya no importa dónde pueda estar el que emite la orden —la distinción entre "cerca" y "lejos", o entre lo civilizado y lo salvaje, ha sido prácticamente cancelada—). Este hecho confiere a los poseedores de poder una oportunidad sin precedentes: la de prescindir de los aspectos más irritantes de la técnica panóptica del poder. La etapa actual de la historia de la modernidad —sea lo que fuere por añadidura— es, sobre todo, *pospanóptica*. En el panóptico lo que importaba era que supuestamente las personas a cargo estaban siempre "allí", cerca, en la torre de control. En las relaciones de poder pospanópticas, lo que importa es que la gente que maneja el poder del que depende el destino de los socios menos volátiles de la relación puede ponerse en cualquier momento fuera de alcance... y volverse absolutamente inaccesible.

El fin del panóptico augura *el fin de la era del compromiso mutuo*: entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejér-

citos en guerra. La principal técnica de poder es ahora la huida, el escurrimiento, la elisión, la capacidad de evitar, el rechazo concreto de cualquier confinamiento territorial y de sus engorrosos corolarios de construcción y mantenimiento de un orden, de la responsabilidad por sus consecuencias y de la necesidad de afrontar sus costos.

Esta nueva técnica de poder ha sido ilustrada vívidamente por las estrategias empleadas durante la Guerra del Golfo y la de Yugoslavia. En la conducción de la guerra, la reticencia a desplegar fuerzas terrestres fue notable; a pesar de lo que dijeran las explicaciones oficiales, esa reticencia no era producto solamente del publicitado síndrome de "protección de los cuerpos". El combate directo en el campo de batalla no fue evitado meramente por su posible efecto adverso sobre la política doméstica, sino también (y tal vez principalmente) porque era inútil por completo e incluso contraproducente para los propósitos de la guerra. Después de todo, la conquista del territorio, con todas sus consecuencias administrativas y gerenciales, no sólo estaba ausente de la lista de objetivos bélicos, sino que era algo que debía evitarse por todos los medios y que era considerado con repugnancia como otra clase de "daño colateral" que, en esta oportunidad, agredía a la fuerza de ataque.

Los bombardeos realizados por medio de casi invisibles aviones de combate y misiles "inteligentes" —lanzados por sorpresa, salidos de la nada y capaces de desaparecer inmediatamente— reemplazaron las invasiones territoriales de las tropas de infantería y el esfuerzo por despojar al enemigo de su territorio, apoderándose de la tierra controlada y administrada por el adversario. Los atacantes ya no deseaban para nada ser "los últimos en el campo de batalla" después de que el enemigo huyera o fuera exterminado. La fuerza militar y su estrategia bélica de "golpear y huir" prefiguraron, anunciaron y encarnaron aquello que realmente estaba en juego en el nuevo tipo de guerra de la época de la modernidad líquida: ya no la conquista de un nuevo territorio, sino la demolición de los muros que impedían el flujo de los nuevos poderes globales fluidos; sacarle de la cabeza al enemigo todo deseo de establecer sus propias reglas para abrir de ese modo un espacio —hasta entonces amurallado e inaccesible— para la operación de otras armas (no militares) del poder. Se podría decir (parafraseando la fórmula clásica de Clausewitz) que la guerra de hoy se parece cada vez más a "la promoción del libre comercio mundial por otros medios".

Recientemente, Jim MacLaughlin nos ha recordado (en *Sociology*, 1/99) que el advenimiento de la era moderna significó, entre otras cosas, el ataque consistente y sistemático de los "establecidos", convertidos al modo de

vida sedentario, contra los pueblos y los estilos de vida nómades, completamente adversos a las preocupaciones territoriales y fronterizas del emergente Estado moderno. En el siglo XIV, Ibn Khaldoun podía cantar sus alabanzas del nomadismo, que hace que los pueblos “se acerquen más a la bondad que los sedentarios porque [...] están más alejados de los malos hábitos que han infectado los corazones sedentarios”, pero la febril construcción de naciones y estados-nación que se desencadenó poco tiempo después en toda Europa puso el “suelo” muy por encima de la “sangre” al sentar las bases del nuevo orden legislado, que codificaba los derechos y deberes de los ciudadanos. Los nómades, que menospreciaban las preocupaciones territoriales de los legisladores y que ignoraban absolutamente sus fanáticos esfuerzos por establecer fronteras, fueron presentados como los peores villanos de la guerra santa entablada en nombre del progreso y de la civilización. Los modernos “cronopolíticos” no sólo los consideraron seres inferiores y primitivos, “subdesarrollados” que necesitaban ser reformados e ilustrados, sino también retrógrados que sufrían “retraso cultural”, que se encontraban en los peldaños más bajos de la escala evolutiva y que eran, por añadidura, imperdonablemente necios por su reticencia a seguir “el esquema universal de desarrollo”.

Durante toda la etapa sólida de la era moderna, los hábitos nómades fueron mal considerados. La ciudadanía iba de la mano con el sedentarismo, y la falta de un “domicilio fijo” o la no pertenencia a un “Estado” implicaba la exclusión de la comunidad respetuosa de la ley y protegida por ella, y con frecuencia condenaba a los infractores a la discriminación legal, cuando no al enjuiciamiento. Aunque ese trato todavía se aplica a la “subclase” de los sin techo, que son sometidos a las viejas técnicas de control panóptico (técnicas que ya no se emplean para integrar y disciplinar a la mayoría de la población), la época de la superioridad incondicional del sedentarismo sobre el nomadismo y del dominio de lo sedentario sobre lo nómade tiende a finalizar. Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo. En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una elite nómade y extraterritorial. Mantener los caminos libres para el tráfico nómade y eliminar los pocos puntos de control fronterizo que quedan se ha convertido en el metaobjetivo de la política, y también de las guerras que, tal como lo expresara Clausewitz, son solamente “la expansión de la política por otros medios”.

La elite global contemporánea sigue el esquema de los antiguos “amos ausentes”. Puede gobernar sin cargarse con las tareas administrativas, gerenciales o bélicas y, por añadidura, también puede evitar la mi-

sión de “esclarecer”, “reformat las costumbres”, “levantar la moral”, “civilizar” y cualquier cruzada cultural. El compromiso activo con la vida de las poblaciones subordinadas ha dejado de ser necesario (por el contrario, se lo evita por ser costoso sin razón alguna y poco efectivo), y por lo tanto lo “grande” no sólo ha dejado de ser “mejor”, sino que ha perdido cualquier sentido racional. Lo pequeño, lo liviano, lo más portable significa ahora mejora y “progreso”. Viajar liviano, en vez de aferrarse a cosas consideradas confiables y sólidas –por su gran peso, solidez e inflexible capacidad de resistencia–, es ahora el mayor bien y símbolo de poder.

Aferrarse al suelo no es tan importante si ese suelo puede ser alcanzado y abandonado a voluntad, en poco o en casi ningún tiempo. Por otro lado, aferrarse demasiado, cargándose de compromisos mutuamente inquebrantables, puede resultar positivamente perjudicial, mientras las nuevas oportunidades aparecen en cualquier otra parte. Es comprensible que Rockefeller haya querido que sus fábricas, ferrocarriles y pozos petroleros fueran grandes y robustos, para poseerlos durante mucho, mucho tiempo (para toda la eternidad, si medimos el tiempo según la duración de la vida humana o de la familia). Sin embargo, Bill Gates se separa sin pena de posesiones que ayer lo enorgullecían: hoy, lo que da ganancias es la desenfrenada velocidad de circulación, reciclado, envejecimiento, descarte y reemplazo –no la durabilidad ni la duradera confiabilidad del producto–. En una notable inversión de la tradición de más de un milenio, los encumbrados y poderosos de hoy son quienes rechazan y evitan lo durable y celebran lo efímero, mientras los que ocupan el lugar más bajo –contra todo lo esperable– luchan desesperadamente para lograr que sus frágiles, vulnerables y efímeras posesiones duren más y les rindan servicios duraderos. Los encumbrados y los menos favorecidos se encuentran hoy en lados opuestos de las grandes liquidaciones y en las ventas de autos usados.

La desintegración de la trama social y el desmoronamiento de las agencias de acción colectiva suelen señalarse con gran ansiedad y justificarse como “efecto colateral” anticipado de la nueva levedad y fluidez de un poder cada vez más móvil, escurridizo, cambiante, evasivo y fugitivo. Pero la desintegración social es tanto una afección como un resultado de la nueva técnica del poder, que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida. Para que el poder fluya, el mundo debe estar libre de trabas, barreras, fronteras fortificadas y controles. Cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red es-

trecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar.

Si estas tendencias mezcladas se desarrollaran sin obstáculos, hombres y mujeres serían remodelados siguiendo la estructura del mol electrónico, esa orgullosa invención de los primeros años de la cibernética que fue aclamada como un presagio de los años futuros: un enchufe portátil, moviéndose por todas partes, buscando desesperadamente tomacorrientes donde conectarse. Pero en la época que auguran los teléfonos celulares, es probable que los enchufes sean declarados obsoletos y de mal gusto, y que tengan cada vez menos calidad y poca oferta. Ya ahora, muchos abastecedores de energía eléctrica enumeran las ventajas de conectarse a sus redes y rivalizan por el favor de los buscadores de enchufes. Pero a largo plazo (sea cual fuere el significado que "a largo plazo" pueda tener en la era de la instantaneidad) lo más probable es que los enchufes desaparezcan y sean reemplazados por baterías descartables que venderán los kioscos de todos los aeropuertos y todas las estaciones de servicio de autopistas y caminos rurales.

Parece una diotopía hecha a la medida de la modernidad líquida... adecuada para reemplazar los temores consignados en las pesadillas al estilo Orwell y Huxley.

Junio de 1999.

## 1. Emancipación

Hacia fines de las "tres gloriosas décadas" que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial —tres décadas de crecimiento sin precedentes y de afianzamiento de la riqueza y de la seguridad económica del próspero Occidente—, Herbert Marcuse protestaba:

En cuanto al presente y a nuestra propia situación, creo que nos enfrentamos a un nuevo momento de la historia, porque hoy debemos liberarnos de una sociedad relativamente funcional, rica y poderosa [...]. El problema al que nos enfrentamos es la necesidad de liberarnos de una sociedad que atiende en gran medida a las demandas materiales e incluso culturales del hombre —una sociedad que, por usar un eslogan, reparte sus mercancías a un amplio sector de la población—. Y esto implica que nos enfrentamos a la liberación de una sociedad en donde la liberación no tiene el aparente sustento de las masas.<sup>1</sup>

Para Marcuse, que *debamos* y *tengamos* que emanciparnos, "liberarnos de la sociedad", no representaba un problema. Lo que sí *era* un problema —el problema específico de una sociedad que "reparte sus mercancías"— es que esa liberación carecía de un "sustento de las masas". Para decirlo más sencillamente: pocos individuos deseaban liberarse, todavía menos estaban dispuestos a actuar para lograrlo, y prácticamente nadie sabía con certeza en qué medida esa "liberación de la sociedad" sería diferente de la situación en la que ya se hallaban todos ellos.

"Liberarse" significa literalmente deshacerse de las ataduras que impiden o constriñen el movimiento, comenzar a *sentirse* libre de actuar y moverse. "Sentirse libre" implica no encontrar estorbos, obstáculos, resistencias de ningún tipo que impidan los movimientos deseados o que puedan llegar a desearse. Tal como lo observara Arthur Schopenhauer, la "realidad" es creada por el acto del deseo; la empecinada indiferencia

<sup>1</sup> Herbert Marcuse, "Liberation from the affluent society", en: Stephen Eric Bronner y Douglas MacKay Kellner (comps.), *Critical Theory and Society: a Reader*, Londres, Routledge, 1989, p. 227.

tos del “principio de realidad”; la sustancia naturalmente gaseosa ha sido finalmente liberada de su envase. Citando una vez más a Ferguson,

en tanto la facilitación del deseo se basaba en la comparación, la vanidad, la envidia y la “necesidad” de autoaprobación, no hay fundamento detrás de la inmediatez del anhelo. La compra es casual, inesperada y espontánea. Tiene una cualidad de sueño, expresa y satisface el anhelo que, como todos los anhelos, es insincero y pueril.<sup>15</sup>

### *El cuerpo del consumidor*

Tal como argumenté en *Life in Fragments* (Polity Press, 1996), la sociedad posmoderna considera a sus miembros primordialmente en calidad de consumidores, no de productores. Esa diferencia es esencial.

La vida organizada en torno del rol del productor tiende a estar regulada normativamente. Hay un piso de lo que uno necesita para seguir con vida y ser capaz de hacer lo que exige el rol de productor, pero también un techo de lo que se puede soñar, desear o procurar contando con la aprobación social de las propias ambiciones, es decir, sin temor de ser rechazado, reprendido y castigado. Todo lo que se encuentra por encima de ese límite es un lujo, y desear el lujo es pecado. La principal preocupación, entonces, es la de *conformidad*: establecerse de manera segura entre la línea del piso y la del techo —“estar en el nivel de Pedro y de Juan”—.

Por el contrario, la vida organizada en torno del consumo debe arreglárselas sin normas: está guiada por la seducción, por la aparición de deseos cada vez mayores y por los volátiles anhelos, y no por reglas normativas. No hay ningún Pedro ni Juan que nos ofrezcan alguna referencia para tener una vida exitosa; la sociedad de consumidores se presta a la comparación universal... y el límite es el cielo. La idea de “lujo” no tiene demasiado sentido, ya que el punto es convertir el lujo de hoy en la necesidad de mañana, y reducir al mínimo la distancia entre “hoy” y “mañana” —“lo quiero ya”—. Como no hay normas para convertir algunos deseos en necesidades y quitar legitimidad a otros deseos, convirtiéndolos en “falsas necesidades”, no hay referencias para medir el estándar de “conformidad”. La principal preocupación, entonces, es la de *adecuación*:

<sup>15</sup> Harvie Ferguson, “Watching the world go round: Atrium culture and psychology of shopping” en: Rob Shields (comp.), *Lifestyle Shopping: the Subject of Consumption*, Londres, Routledge, 1992, p. 31.

“estar siempre listo”, tener la capacidad de aprovechar la oportunidad cuando se presenta, desarrollar nuevos deseos hechos a medida de las nuevas e inesperadas atracciones, “estar más enterado” que antes, no permitir que las necesidades establecidas provoquen nuevas sensaciones redundantes o reducir la capacidad de absorberlas y experimentarlas.

Si la sociedad de productores establece que la salud es el estándar que todos sus miembros deben cumplir, la sociedad de consumidores blande ante sus miembros el ideal de *estar en forma*. Los dos términos —“salud” y “estar en forma”— suelen ser usados como sinónimos; después de todo, ambos aluden al cuidado del cuerpo, al estado que uno desea lograr para su propio cuerpo y al régimen que el propietario de ese cuerpo debe seguir para cumplir ese anhelo. Sin embargo, considerarlos sinónimos es un error —y no sólo por el hecho, bien conocido, de que no todos los regímenes para estar en forma “son buenos para la salud” y de que lo que nos ayuda a estar sanos no necesariamente nos hace estar en forma—. La salud y el estar en forma pertenecen a dos discursos muy distintos y aluden a dos preocupaciones muy diferentes.

La salud, al igual que todos los otros conceptos normativos de la sociedad de productores, traza y protege el límite entre “normal” y “anormal”. La salud es el estado correcto y deseable del cuerpo y el espíritu humanos —un estado que (al menos en principio) puede describirse de manera más o menos exacta y luego evaluarse con igual precisión—. Se refiere a una condición física y psíquica que permite satisfacer las exigencias del rol que la sociedad dispone y asigna —y esas exigencias tienden a ser constantes y firmes—. “Estar sano” significa en la mayoría de los casos “ser empleable”: estar en condiciones de desempeñarse adecuadamente en una fábrica, “llevar la carga” del trabajo que rutinariamente pondrá a prueba la tolerancia física y psíquica del empleado.

Estar en forma, por el contrario, no es nada “sólido”: es un estado que, por su naturaleza, no puede ser definido ni circunscripto con precisión. Aunque con frecuencia se lo toma como respuesta a la pregunta “¿cómo te sientes hoy?” (si “estoy en forma” probablemente responderé “me siento maravillosamente bien”), su prueba verdadera está siempre en el futuro: estar en forma significa tener un cuerpo flexible y adaptable, preparado para vivir sensaciones aún no experimentadas e imposibles de especificar por anticipado. Si la salud es un tipo de estado de equilibrio, de “ni más ni menos”, estar en forma implica una tendencia hacia el “más”: no alude a ningún estándar particular de capacidad corporal, sino a su (preferiblemente ilimitado) potencial de expansión. Estar en forma significa estar preparado para absorber lo inusual, lo no

rutinario, lo extraordinario –y sobre todo lo novedoso y sorprendente–. Se podría decir que si la salud significa “apegarse a la norma”, estar en forma se refiere a la capacidad de romper todas las normas y dejar atrás cualquier estándar previamente alcanzado.

De todos modos, sería casi imposible definir una norma interpersonal, ya que no es posible realizar una comparación entre los diversos grados de estar en forma de distintos individuos. Estar en forma, a diferencia de la salud, es una *experiencia subjetiva* (en el sentido de una experiencia “vivida” y “sentida”, no de un estado o acontecimiento que puede ser observado desde afuera, verbalizado y comunicado). Como todos los estados subjetivos, la experiencia de estar en forma es notablemente difícil de articular de manera adecuada para la comunicación interpersonal, y más aun para la comparación interpersonal. La satisfacción y el placer son sentimientos que no pueden aprehenderse en términos abstractos, sino que deben ser “experimentados subjetivamente”, vividos. Uno nunca sabe con seguridad si sus sensaciones son tan profundas y excitantes, y tan “placenteras”, como las de la persona de al lado. El esfuerzo por estar en forma es la cacería de una presa que no se puede describir hasta el momento en que se la atrapa; sin embargo, no es posible afirmar que se la ha atrapado, ya que todos los indicios hacen sospechar que no. La vida organizada en torno del propósito de estar en forma promete muchas escaramuzas exitosas, pero nunca el triunfo final.

A diferencia del cuidado de la salud, el esfuerzo por estar en forma no tiene un fin natural. Sólo es posible definir una meta parcial, en una determinada etapa del esfuerzo interminable... y la satisfacción producida por cumplir una meta parcial es meramente momentánea. En la búsqueda de estar en forma, que insume toda la vida, no hay tiempo de descansar, y la celebración del éxito parcial es tan sólo un breve recreo antes de que empiece otra etapa de esfuerzo. Todos los que buscan estar en forma solamente saben con certeza que no están suficientemente en forma y que deben seguir esforzándose. Es un estado de perpetuo autoescrutinio, autorreproche y autodesaprobación, y, por lo tanto, de ansiedad constante.

La salud, circunscripta por sus propios parámetros (cuantificables y mensurables, como la temperatura corporal o la presión de la sangre), y equipada con una clara distinción entre “normal” y “anormal”, debería estar, en principio, libre de esa ansiedad insaciable. También, en principio, debería ser claro qué hacer para alcanzar un estado de salud y protegerlo, en qué condiciones una persona puede considerarse “sana”, o en qué punto de la terapia se ha recuperado la salud y ya no queda nada por hacer. Sí, en principio debería ser así...

Sin embargo, en los hechos, el *status* de toda norma –incluyendo la de la salud– se ha convertido, bajo la égida de la modernidad “líquida”, en una asociación de posibilidades indefinidas e infinitas, lo que lo ha tornado vacilante y frágil. Lo que ayer se consideraba normal y satisfactorio hoy puede resultar preocupante y hasta patológico, y requerir una cura. En primera instancia, los nuevos estados del cuerpo se convierten en una legítima razón para una intervención médica... y las terapias médicas en oferta tampoco dejan de renovarse todo el tiempo. En segundo lugar, la idea de “enfermedad”, antes claramente circunscripta, se vuelve cada vez más vaga y brumosa. En vez de definir un acontecimiento excepcional, con un principio y un fin, tiende a ser considerada un permanente acompañamiento de la salud, su “contracara”, una amenaza siempre presente: requiere constante vigilancia y hay que combatirla día y noche, los siete días de la semana. El cuidado de la salud se convierte en una guerra incesante contra la enfermedad. Y, finalmente, el significado de “un estilo de vida saludable” no se queda quieto. El concepto de “una dieta saludable” cambia con tal rapidez que no da tiempo a que ninguna de las dietas simultánea o sucesivamente recomendadas pueda demostrar efectividad. Los alimentos que se creían buenos para la salud o inocuos son declarados nocivos a largo plazo, antes de que sea posible experimentar su influencia benéfica. Se descubre que las terapias y los regímenes preventivos de ciertos riesgos resultan patógenos en otros sentidos; cada vez se requiere más intervención médica a causa de enfermedades “iatrogénicas” –las dolencias provocadas por terapias anteriores–. Casi cada cura implica nuevos y numerosos riesgos, y se necesitan nuevas curas para remediar las consecuencias de haberse arriesgado.

En general, el cuidado de la salud, contrariamente a su naturaleza, se vuelve pavorosamente similar al esfuerzo por estar en forma, igualmente insatisfactorio, de dirección incierta y generador de una profunda sensación de ansiedad.

En tanto el cuidado de la salud se asemeja cada vez más al esfuerzo por estar en forma, este último trata de imitar, usualmente en vano, aquello en lo que solía basarse la confianza en el cuidado de la salud: la mensurabilidad del estándar de salud, y, por ende, del progreso terapéutico. Esta ambición explica, por ejemplo, la inmensa popularidad del control del peso ejercido por los “regímenes para estar en forma”: la cantidad de kilos y gramos que se pierden sirve como parámetro ostensible, mensurable y definible con cierto grado de precisión... como la temperatura corporal lo es en el caso de la salud. Esa semejanza es, por

supuesto, ilusoria: tendríamos que imaginar un termómetro sin temperatura mínima, o una temperatura corporal que mejora cuanto más disminuye.

A la luz de los cambios provocados por el modelo dominante de “estar en forma”, se produce una expansión incontrolable del cuidado de la salud (incluyendo el cuidado personal), de modo que, tal como lo expresara Iván Illich recientemente, “la búsqueda de la salud se ha convertido en el principal factor patógeno”. Los diagnósticos ya no toman como objeto al individuo, sino que su verdadero objeto es el cálculo de probabilidades, la estimación de qué puede suceder en la condición en que se ha encontrado al paciente en el momento del diagnóstico.

La salud se identifica cada vez más con la optimización de los riesgos. Eso, al menos, es lo que esperan los habitantes de la sociedad de consumo dedicados a “poner en forma” sus cuerpos, y eso es lo que sus médicos esperan que hagan... Cuando los médicos no tienen esa actitud, los consumidores se resienten. En un caso que sentó precedente, un médico de Tubinga fue enjuiciado por decirle a una mujer embarazada que las probabilidades de que tuviera un niño malformado no eran “demasiado grandes”, en vez de darle la probabilidad estadística.<sup>16</sup>

### *La compra como rito de exorcismo*

Se podría suponer que los temores que acosan al “dueño del cuerpo”, obsesionado por estar en forma y por una salud cada vez menos definida con claridad y más semejante a estar en forma, impulsarían a la cautela y a la circunspección, a la moderación y a la austeridad, actitudes totalmente fuera de sintonía con –y desastrosas para– la lógica de la sociedad de consumo. Sin embargo, la suposición sería errónea. Exorcizar los demonios interiores exige una actitud positiva y mucha acción, no restricción ni tranquilidad. Como casi todas las acciones que se emprenden en una sociedad de consumo, ésta resulta costosa, ya que requiere un equipo e instrumentos especiales que sólo el mercado de consumo puede proporcionar. La actitud de “mi cuerpo es una fortaleza asediada” no conduce al ascetismo, la abstinencia o el renunciamento, sino más bien a consumir más –consumir especialmente comida “sana”, abastecida por el comercio–. Antes de que fuera rechazada por sus dañinos efectos

<sup>16</sup> Véase Iván Illich, “L’obsession de la santé parfaite”, en: *Le Monde Diplomatique*, marzo de 1999, p. 28.

colaterales y finalmente retirada del mercado, la droga más popular entre los cultores de bajar de peso era el Xenilin, publicitado con el eslogan “Coma más-Pese menos”. Según la estimación de Barry Glassner, en un año –1987– los norteamericanos gastaron 74 billones de dólares en alimentos dietéticos, 5 billones en gimnasios y clubes de salud, 2,7 billones en vitaminas y 738 millones en equipamientos de gimnasia.<sup>17</sup>

En suma, hay razones más que suficientes para “salir de compras”. Cualquier explicación reduccionista de la obsesión de comprar y cualquier intento de limitarla a una sola causa serían erróneos. Las interpretaciones más comunes de la compra compulsiva como manifestación de la revolución de valores posmoderna, la tendencia a representar la adicción a comprar como una manifestación desembosada de los latentes instintos materialistas y hedonistas o como un producto de la “conspiración comercial”, es decir, de la incitación artificial (y artera) a perseguir el placer como principal objetivo de la vida, sólo dan cuenta en el mejor de los casos de una parte de la verdad. La otra parte, que es complemento necesario de todas esas explicaciones, es que la compulsión a comprar convertida en adicción es una encarnizada lucha contra la aguda y angustiosa incertidumbre y contra el embrutecedor sentimiento de inseguridad.

Como señalara T. H. Marshall en otra ocasión, cuando mucha gente corre simultáneamente en la misma dirección, hay que formular dos preguntas: *detrás de qué corre*, y *de qué huye*. Los consumidores están corriendo detrás de sensaciones –táctiles, visuales, olfatorias– placenteras, o tras el deleite del paladar augurado por los coloridos y centelleantes objetos exhibidos en las góndolas del supermercado o en las vidrieras de las tiendas departamentales, o tras las sensaciones más profundas y consoladoras prometidas por un asesor experto. Pero también tratan de escapar de la angustia causada por la inseguridad. Desean, por una vez, estar libres del temor a equivocarse, a ser desatentos o desprolijos. Por una vez quieren estar seguros, confiados, confirmados, y la virtud que encuentran en los objetos cuando salen de compras es que en ellos (o así parece, al menos por un tiempo) hallan una promesa de certeza.

La compra compulsiva/adictiva es siempre el ritual diurno destinado a exorcizar la horrenda aparición de la incertidumbre y la inseguridad que acosa por las noches. Es, por cierto, un ritual *cotidiano*: los exorcismos deben repetirse a diario, ya que en las góndolas del supermercado todos los productos llevan estampada la “fecha de vencimiento” y ya

<sup>17</sup> Citado de Barry Glassner, “Fitness and the postmodern self”, en: *Journal of Health and Social Behaviour*, 30, 1989.

que la clase de certeza que se vende en los comercios no logra cortar las raíces de la inseguridad que instó al comprador a salir a comprar. Sin embargo, lo más importante, lo que permite que el juego siga –a pesar de su evidente inconclusión y de su falta de perspectivas de un final–, es la cualidad maravillosa de los exorcismos: son efectivos y gratificantes, no tanto porque consigan disipar los fantasmas (algo que rara vez lo gran), sino por el simple hecho de ser llevados a cabo. Mientras el arte del exorcismo siga vivo, los espectros no serán invencibles. Y en la sociedad de consumidores individuales, todo debe hacerse individualmente, por uno mismo. ¿Qué otra cosa, aparte de salir de compras, satisface tan bien el requisito de hacerlo por uno mismo?

### *Libres para comprar... o así parece*

La gente de nuestra época, señaló Albert Camus, sufre por no ser capaz de poseer el mundo completamente:

Salvo por algunos vividos momentos de plenitud, para ella toda realidad es incompleta. Sus acciones se le escapan bajo la forma de otras acciones, vuelven, bajo disfraces inesperados, a juzgarla, y desaparecen, como el agua que Tántalo anhelaba beber, por algún agujero invisible.

Esto es lo que cada uno de nosotros sabe después de un examen interior, esto es lo que nuestras biografías, analizadas retrospectivamente, nos enseñan del mundo que habitamos. Sin embargo, no ocurre lo mismo cuando miramos a nuestro alrededor, cuando observamos a las personas que conocemos y sobre las que sabemos algo: “vistas a distancia, sus existencias parecen poseer una coherencia y unidad que en realidad no pueden tener, pero que al espectador le parecen evidentes”. Se trata, por supuesto, de una ilusión óptica. La distancia (es decir, nuestra escasez de conocimiento) hace confusos los detalles y borra todo lo que no encaja bien en la *Gestalt*. Ilusión o no, tendemos a ver las vidas de los otros como obras de arte. Y, al verlas de ese modo, nos debatimos por lograr lo mismo: “todo el mundo trata de convertir su vida en una obra de arte”.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Véase Albert Camus, *The Rebel*, trad. de Anthony Bower, Londres, Penguin, 1971, pp. 226-227 [traducción castellana: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 1996].

Esa obra de arte que queremos moldear a partir de la dúctil materia de la vida se denomina “identidad”. Cuando hablamos de identidad, aparece en nuestra mente una desvaída imagen de armonía, de lógica, de coherencia: todas esas cosas de las que el flujo de nuestra experiencia –para nuestra constante desesperación– parece, grosera y abominablemente, carecer absolutamente. La búsqueda de identidad es la lucha constante por detener el flujo, por solidificar lo fluido, por dar forma a lo informe. Nos debatimos tratando de negar o al menos de encubrir la pavorosa fluidez que reina debajo del envoltorio de la forma; tratamos de apartar los ojos de visiones que esos ojos no pueden penetrar ni absorber. Sin embargo, lejos de disminuir el flujo, por no hablar de detenerlo, las identidades son semejantes a la costra que se endurece una y otra vez encima de la lava volcánica, que vuelve a fundirse y disolverse antes de haber tenido tiempo de enfriarse y solidificarse. Así, siempre hay necesidad de una prueba más, y otra –y esos intentos sólo se concretan aferrándose desesperadamente a cosas sólidas y tangibles, que prometen duración, sean o no adecuadas para combinarse entre sí, y aunque no nos den motivos para creer que, una vez combinadas, seguirán reunidas–. En palabras de Deleuze y Guattari, “el deseo acopla constantemente el flujo continuo con objetos parciales que son, por naturaleza, fragmentarios y fragmentados”.<sup>19</sup>

Las identidades únicamente parecen estables y sólidas cuando se ven, en un destello, desde afuera. Cuando se las contempla desde el interior de la propia experiencia biográfica, toda solidez parece frágil, vulnerable y constantemente desgarrada por fuerzas cortantes que dejan al desnudo su fluidez y por corrientes cruzadas que amenazan con despedazarla y con llevarse consigo cualquier forma que pudiera haber cobrado.

La identidad experimentada, vivida, sólo puede mantenerse íntegra con la fuerza adhesiva de la fantasía, tal vez de la ensoñación. Sin embargo, dada la obstinada evidencia de la experiencia biográfica, cualquier adhesivo más fuerte –una sustancia con mayor poder de fijación que la fantasía, de fácil disolución y eliminación– resultaría una perspectiva tan repugnante como la falta de ensoñación. Por ese motivo, según observó Efrat Tseëlon, la moda funciona tan bien: es la sustancia correcta, ni más fuerte ni más débil que la fantasía. Proporciona “maneras de explorar los límites sin comprometerse con la acción... y sin sufrir las consecuencias”. “En los cuentos de hadas”, nos recuerda Tseëlon, “el atuendo soñado es

<sup>19</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and...*, ob. cit., p. 5.

la clave para revelar la identidad de la princesa, tal como lo sabe muy bien el hada madrina que viste a Cenicienta para el baile".<sup>20</sup>

Dadas la volatilidad e inestabilidad intrínsecas de casi todas nuestras identidades, la capacidad de "ir de compras" al supermercado de identidades y el grado de libertad –genuina o putativa– del consumidor para elegir una identidad y mantenerla tanto tiempo como lo desee se convierten en el camino real hacia la concreción de las fantasías de identidad. Por tener esa capacidad, uno es libre de hacer o deshacer identidades a voluntad. O eso parece.

En una sociedad de consumo, compartir la dependencia del consumo –la dependencia *universal* de comprar– es la *conditio sine qua non* de toda libertad *individual*, sobre todo, de la libertad de ser diferente, de "tener identidad". En un acceso de temeraria sinceridad (aunque al mismo tiempo haciendo un guiño a los sofisticados clientes que conocen las reglas del juego), un comercial de TV muestra una multitud de mujeres con una variedad de estilos de peinados y colores de cabellos, mientras se dice: "todas únicas, todas individuales, todas eligen X" (X es la marca de acondicionador capilar). El producto masivo es el instrumento de la variedad individual. La identidad –"única" e "individual"– sólo puede tallarse en la sustancia que todo el mundo compra y que solamente puede conseguirse comprándola. La manera de ganar independencia es rendirse. Cuando en el film *Elizabeth*, la reina de Inglaterra decide "cambiar su personalidad", convertirse en "la hija de su padre" y obligar a los cortesanos a respetar sus órdenes, lo logra modificando su peinado, cubriéndose el rostro con una gruesa capa de afeites y pinturas y engalanándose con joyas artesanales.

El carácter genuino de la libertad de elección del consumidor, especialmente su libertad de autoidentificarse por medio del uso de productos masivos y comercializados, es un tema discutible. Esa libertad no existe sin las sustancias y los materiales abastecidos por el mercado. Pero, dado que es así, ¿cuán amplio es el espectro de fantasía y experimentación de los felices compradores?

Su dependencia, por cierto, no se limita al acto de comprar. Recordemos, por ejemplo, el formidable poder que los medios de comunicación masivos ejercen sobre la imaginación popular, individual y colectiva. Las imágenes poderosas, "más reales que la realidad", de las ubicuas pantallas establecen los estándares de la realidad y de su evaluación, y condi-

<sup>20</sup> Efrat Tseëlon, "Fashion, fantasy and horror", en: *Arena*, 12, 1998, p. 117.

cionan la necesidad de hacer más agradable la realidad "vivida". La vida deseada tiende a ser como la vida "que se ve en la TV". La vida en la pantalla empequeñece y quita encanto a la vida vivida: es esta última la que parece irreal, y seguirá pareciendo irreal en tanto no sea recuperada en imágenes filmables. (Para completar la realidad de la propia vida, uno tiene que "gtabarla" primero, usando para ese propósito, por supuesto, la cinta de vídeo... esa materia reconfortantemente borrrable, siempre dispuesta a eliminar viejas imágenes y a registrar otras nuevas.) Tal como lo expresa Christopher Lasch: "la vida moderna está tan completamente mediada por imágenes electrónicas que no podemos evitar responder a otros como si sus acciones –y las nuestras– fueran filmadas y transmitidas simultáneamente a un público invisible, o fueran a guardarse para ser vistas con detenimiento más tarde".<sup>21</sup>

En un libro posterior,<sup>22</sup> Lasch recuerda a sus lectores que "el sentido más antiguo de identidad se refiere tanto a las personas como a las cosas. Ambas han perdido su solidez en la sociedad moderna, así como su continuidad y su definición". Lasch da a entender que en esta "disolución de los sólidos" universal, la iniciativa fue de las cosas; y, como las cosas son trampas simbólicas de la identidad y herramientas de los esfuerzos identificatorios, la gente muy pronto siguió esa iniciativa. Refiriéndose al famoso estudio de la industria del automóvil realizado por Emma Rothschild, Lasch señala:

Las innovaciones de mercado introducidas por Alfred Sloan –el cambio anual de modelo, el constante perfeccionamiento del producto, los esfuerzos de asociarlo con el *status* social, el deliberado estímulo de un hambre insaciable de cambio– fueron una necesaria contraparte de las innovaciones introducidas por Henry Ford en la producción [...] Ambas tendían a disuadir el pensamiento y los emprendimientos individuales, y a lograr que el individuo desconfiara de su propio juicio, incluso en cuestiones de gusto. Parecía que las preferencias no guiadas podían resultar anticuadas y necesitaban también un constante perfeccionamiento.

Alfred Sloan fue pionero de una tendencia que más tarde se haría universal. Toda la producción actual de mercaderías reemplaza "el mundo de objetos durables" por "objetos destinados a la obsolescencia inme-

<sup>21</sup> Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1979, p. 97 [traducción castellana: *La cultura del narcisismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1999].

<sup>22</sup> Christopher Lasch, *The Minimal Self*, Londres, Pan Books, 1985, pp. 29, 32 y 34.

diata". Jeremy Seabrook ha descrito con aguda percepción las consecuencias de ese reemplazo:

En realidad, el capitalismo no ha entregado los productos a la gente, sino más bien ha entregado la gente a los productos; es decir que el carácter y la sensibilidad de las personas han sido retrabajados y remodelados de tal manera de acomodarlos aproximadamente [...] a los productos, experiencias y sensaciones [...] cuya venta es lo único que da forma y significado a nuestras vidas.<sup>23</sup>

En un mundo en el que las cosas deliberadamente inestables son la materia prima para la construcción de identidades necesariamente inestables, hay que estar en alerta constante; pero sobre todo hay que proteger la propia flexibilidad y la velocidad de readaptación para seguir las cambiantes pautas del mundo "de afuera". Como afirmara recientemente Thomas Mathiesen, la poderosa metáfora del panóptico de Bentham y Foucault ya no representa la manera en que funciona el poder. Mathiesen señala que hemos pasado de una sociedad estilo panóptico a otra estilo *sinóptico*: se han invertido los roles, y ahora muchos se dedican a observar a unos pocos.<sup>24</sup> Los espectáculos ocupan el lugar de la vigilancia sin perder nada del poder disciplinario de su antecesora. Hoy, la obediencia al estándar (una obediencia exquisitamente adaptable a más de un estándar eminentemente flexible, desearía agregar) tiende a lograrse por medio de la seducción, no de la coacción... y aparece bajo el disfraz de la libre voluntad, en vez de revelarse como una fuerza externa.

Es necesario expresar estas verdades una y otra vez, ya que el cadáver del "concepto romántico del ser", que suponía que una esencia interior más profunda se ocultaba debajo de la apariencia externa y superficial, tiende hoy a ser artificialmente reanimado por los esfuerzos conjuntos de lo que Paul Atkinson y David Silverman han denominado acertadamente "la sociedad de la entrevista" ("que usa las entrevistas cara a cara para revelar lo personal, el yo íntimo del sujeto") y de gran parte de la investigación social de hoy (que pretende "llegar a la verdad subjetiva del ser" provocando y diseccionando relatos personales con la esperanza de encontrar en ellos una revelación de la verdad interior). Atkinson y Silverman objetan esa práctica:

<sup>23</sup> Jeremy Seabrook, *The Leisure Society*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 183.

<sup>24</sup> Thomas Mathiesen, "The viewer society: Michel Foucault's 'Panopticon' revisited", en: *Theoretical Criminology*, 1/2, 1997, pp. 215-234.

En las ciencias sociales, no revelamos la identidad recopilando narraciones, sino que creamos identidad por medio de relatos biográficos [...]

El deseo de revelación y las revelaciones del deseo proporcionan una apariencia de autenticidad, aun cuando la posibilidad misma de autenticidad es lo que está cuestionado.<sup>25</sup>

La posibilidad de autenticidad es, por cierto, altamente cuestionable. Numerosos estudios demuestran que los relatos personales son meros ensayos de retórica pública que los medios destinan a "representar verdades subjetivas". Pero la inautenticidad de ese yo supuestamente auténtico está encubierta por los espectáculos de sinceridad: los rituales públicos de entrevistas profundas y de confesiones públicas, entre los cuales los *chat-shows* son los que más abundan, pero no los únicos ejemplos. Ostensiblemente, estos espectáculos son una vía de escape para dejar salir la agitación del "yo interior"; de hecho, son vehículos de la versión de "educación sentimental" que ha adoptado la sociedad de consumo: exhiben y confieren aceptabilidad pública a un rango de estados emotivos y sus expresiones, a partir de los cuales pueden construirse "identidades absolutamente personales".

Como lo expresara recientemente Harvie Ferguson con su inimitable estilo:

en el mundo posmoderno todas las distinciones se vuelven fluidas, los límites se disuelven y todo puede parecer su opuesto; la ironía se convierte en la perpetua sensación de que las cosas podrían ser diferentes, aunque nunca fundamental o radicalmente diferentes.

En ese mundo, las preocupaciones por la identidad tienden a cobrar una apariencia completamente nueva:

la "era de la ironía" pasó a ser reemplazada por la "era del *glamour*", en la que la apariencia se consagra como única realidad [...] Así, la modernidad pasa por un periodo de identidad "auténtica" a otro de identidad "irónica" hasta llegar a la cultura contemporánea, que podríamos denominar de identidad "asociativa" [...] un constante "aflojamiento" del lazo entre el alma "interior" y la

<sup>25</sup> Paul Atkinson y David Silverman, "Kundera's *Immortality*: the interview society and the invention of the self", en: *Qualitative Inquiry*, 3, 1997, pp. 304-325.

forma de la relación social "exterior" [...] Así, las identidades son constantes oscilaciones.<sup>26</sup>

Así es como se ve la situación actual puesta bajo el microscopio del analista cultural. La descripción de la inautenticidad producida públicamente puede ser verdadera; los argumentos que respaldan esa verdad son sobrecogedores. Pero la verdad de esa descripción no determina el impacto de los "espectáculos de sinceridad". Lo que importa es cómo se siente esa artificial necesidad de construir y reconstruir la identidad, cómo se la percibe desde "adentro", cómo "es vivida". Ya sea genuino o putativo a ojos del analista, el *status* de la identidad "asociativa" —la oportunidad de "salir de compras", de ponerse o sacarse "la verdadera identidad", de "moverse"— ha llegado a significar libertad para la sociedad de consumo. La elección del consumidor es ahora un valor por derecho propio; la actividad de elegir importa más que lo que se elige, y las situaciones son elogiadas o censuradas, disfrutadas o castigadas según el rango de elección disponible.

La vida de quien elige siempre será una bendición a medias, aun cuando (o más bien porque) el tango de opciones es amplio y el volumen de nuevas experiencias parece ser infinito. Esa vida está colmada de riesgos: la incertidumbre está condenada a convertirse en una permanente mosca en la sopa de la libre elección. Por añadidura (y es un agregado importante), el equilibrio entre el gozo y la desdicha de los adictos a comprar depende de otros factores, no solamente del rango de opciones ofrecidas. No todas las opciones que se ofrecen son realistas, y la proporción de opciones realistas no está determinada por el número de ítem a elegir sino por el volumen de los recursos de los que dispone el elector.

Cuando los recursos son abundantes, uno puede esperar, correcta o incorrectamente, que se mantendrá "por encima" o "por delante" de las cosas, que será capaz de alcanzar los objetivos que se desplazan cada vez con mayor rapidez. En ese caso, se tiende a disminuir los riesgos y la inseguridad, suponiendo que la profusión de opciones compensa por la penuria que implica vivir en la oscuridad, sin estar seguro de cuándo y dónde termina la lucha y ni siquiera de que tendrá algún fin. Es la carrera misma lo que resulta excitante y, por penosa que sea, la pista es un lugar más disfrutable que la línea de llegada. Se aplica, en este caso, el viejo proverbio: "mejor que llegar es viajar con esperanza". La llegada, el final definitivo

<sup>26</sup> Harvie Ferguson, "Glamour and the end of irony", en: *The Hedgehog Review*, otoño de 1999, pp. 10-16.

de toda opción, parece mucho más tediosa y considerablemente más aterrador que la perspectiva de que nuestras elecciones de mañana cancelen las de hoy. Sólo el deseo es deseable... casi nunca su satisfacción.

Se podría suponer que el entusiasmo por la carrera llega a marchitarse junto con la fuerza de los músculos, que el amor al riesgo y a la aventura se esfuma a medida que disminuyen los recursos y la posibilidad de dar con una opción verdaderamente deseable. Sin embargo, esa expectativa no se cumple, porque los corredores son muchos y diferentes, pero la pista es la misma para todos. Como señala Jeremy Seabrook:

Los pobres no viven en una cultura diferente de la de los ricos. Deben vivir en el mismo mundo creado para beneficio de los que tienen dinero. Y su pobreza es agravada tanto por el crecimiento económico como por la recesión y la falta de crecimiento.<sup>27</sup>

En una sociedad sinóptica de adictos compradores/espectadores, los pobres no pueden desviar los ojos: no tienen hacia dónde desviarlos. Cuanto mayor es la libertad de la pantalla y más seductora es la tentación que provocan las vidrieras, tanto más profunda se vuelve la sensación de empobrecimiento de la realidad, tanto más sobrecogedor se vuelve el deseo de saborear, aunque sea por un momento, el éxtasis de elegir. Cuanto más numerosas parecen ser las opciones de los ricos, tanto menos soportable resulta para todos una vida sin capacidad de elegir.

### *Divididos, compramos*

Paradójicamente, aunque de ninguna manera inesperadamente, la clase de libertad que la sociedad de adictos a comprar ha elevado al puesto más privilegiado —la libertad traducida a la plenitud de opciones del consumidor y a la capacidad de tratar cualquier decisión vital como una opción de consumo— ejerce sobre los involuntarios marginados un efecto mucho más devastador que sobre aquellos para quienes esa libertad fue creada. El estilo de vida de la élite con recursos, de los maestros del arte de elegir, sufre un cambio ominoso durante el transcurso de su procesamiento electrónico. Se filtra hacia abajo en la jerarquía social, a través de los canales del sinóptico electrónico, reduciendo el volumen de recur-

<sup>27</sup> Jeremy Seabrook, *The Race for Richness: the Human Costs of Wealth*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1988, pp. 168-169.

sos, como la caricatura de un mutante monstruoso. El producto último de ese "goteo" está despojado de casi todos los placeres que prometía el original, y su potencial destructivo queda al desnudo.

La libertad de considerar la vida como una salida de compras prolongada significa considerar el mundo como un depósito desbordante de productos de consumo. Dada la profusión de ofertas tentadoras, la potencial capacidad generadora de placer de cualquier producto tiende a agotarse con rapidez. Afortunadamente para los clientes *con recursos*, esos recursos los protegen de las desagradables consecuencias del consumo: pueden desechar las pertenencias que ya no desean y conseguir las que desean; están protegidos contra el rápido envejecimiento y la obsolescencia de los deseos y contra su efímera satisfacción.

Tener recursos significa tener libertad de elegir, pero también —y eso es lo más importante— significa tener libertad de soportar las consecuencias de las malas elecciones y, por lo tanto, libertad del atributo menos deseable de la vida de elección. Por ejemplo, el "sexo plástico", el "amor confluyente" y las "relaciones puras", los aspectos consumistas de las relaciones humanas de pareja, fueron descritos por Anthony Giddens como vehículos de emancipación y garantía de una nueva felicidad... una nueva escala, sin precedentes, de autonomía individual y libertad de elección. Esta afirmación es discutible, incluso en el caso de la móvil elite de los ricos y poderosos. Incluso en ese caso, la afirmación de Giddens sólo se sostiene cuando se la refiere al miembro más fuerte y con más recursos de la pareja, pero no al miembro más débil, no tan bien dotado con los recursos necesarios para atender a sus deseos (por no hablar de los hijos —esa consecuencia involuntaria aunque duradera de las parejas, quienes rara vez consideran la ruptura de un matrimonio como manifestación de su propia libertad—). El cambio de identidad podrá ser un asunto privado, pero siempre implica cortar ciertos vínculos y cancelar ciertas obligaciones; la parte receptora rara vez es consultada, y nunca se le da la oportunidad de ejercer su libertad de elegir.

Sin embargo, aun tomando en cuenta esos "efectos secundarios" de las "relaciones puras", se podría argumentar que, en el caso de los encumbrados y poderosos, los acuerdos de divorcio y las cuotas de alimentos para los hijos tienden a aliviar la inseguridad endémica de las parejas fugaces; asimismo, que la inseguridad que queda no es un precio excesivo a cambio del derecho a "reducir las pérdidas" y a evitar la necesidad de un arrepentimiento eterno por cada pecado o error cometidos. Pero, sin dudas, cuando "se filtra" hasta los pobres e impotentes, el nuevo estilo de pareja, con su frágil contrato marital y su "purificación" de la

unión de todo lo que no sea "satisfacción mutua", provoca mucha desdicha, pesar y sufrimiento humano, así como un creciente volumen de vidas destrozadas, sin amor y sin perspectivas.

Para resumir: la movilidad y la flexibilidad de identificación que caracterizan a la vida del tipo "salir de compras" no son vehículos de *emancipación* sino más bien instrumentos de *redistribución de libertades*. Por ese motivo son bendiciones a medias —tan seductoras y deseables como temidas e indeseables— que despiertan sentimientos contradictorios. Son valores ambivalentes que tienden a generar reacciones incoherentes y cuasi neuróticas. Como lo expresa Yves Michaud, un psicólogo de la Sorbona: "con el exceso de oportunidades, crecen las amenazas de desestructuración, fragmentación y desarticulación".<sup>28</sup> La tarea de autoidentificación tiene perturbadores efectos colaterales. Se convierte en fuente de conflicto y actúa como disparador de impulsos incompatibles entre sí. Como esa tarea, que nos compete a todos, debe ser llevada a cabo individualmente y en condiciones muy distintas, divide las situaciones humanas e insta a una competencia despiadada, en vez de unificar una condición humana que tienda a generar cooperación y solidaridad.

<sup>28</sup> Yves Michaud, "Des identités flexibles", en: *Le Monde*, 24 de octubre de 1997.

### 3. Espacio/tiempo

George Hazelton, un arquitecto británico establecido en Sudáfrica, tiene un sueño: una ciudad diferente de las ciudades comunes, en las que los extraños de aspecto amenazante emergen de las esquinas oscuras, salen sigilosamente de las calles sórdidas y se amontonan en los barrios bajos. La ciudad soñada por Hazelton es más bien una versión actualizada, de alta tecnología, de la ciudad medieval, protegida por gruesas murallas, almenas, fosos y puentes levadizos, una ciudad aislada de los riesgos y los peligros del mundo; una ciudad hecha a medida de individuos que desean controlar y monitorear su propia proximidad: algo semejante, según él mismo dijo, al Mont-Saint-Michel, una mezcla de claustro y fortaleza.

Cualquiera que vea los planos de Hazelton coincidiría en que la parte del "claustro" ha sido imaginada a semejanza de la Thélème de François Rabelais, esa ciudad de diversión y gozo compulsivos en la que la felicidad es el único mandamiento, y no un refugio para ascetas piadosos dedicados a la autoflagelación, la oración y el ayuno. La parte de "fortaleza", sin embargo, es genuina. Heritage Park, la ciudad que Hazelton está a punto de construir sobre 500 acres de terreno virgen cerca de Ciudad del Cabo, se diferenciará de otras ciudades por su aislamiento: cercas eléctricas de alto voltaje, vigilancia electrónica de los accesos, barreras y guardias armados.

Si uno puede comprarse una residencia en Heritage Park, pasará gran parte de su vida alejado de los riesgos y peligros del turbulento, poco hospitalario y aterrador mundo que empieza justo afuera de las puertas de la ciudad. Adentro, habrá todo lo que una buena vida necesita para ser completa y totalmente satisfactoria: Heritage Park tendrá sus propios negocios, iglesias, restaurantes, teatros, áreas de recreación, bosques, parque central, lagos llenos de salmones, campos de juego, pistas de aerobismo, campos de deporte y canchas de tenis... y lugares vacíos para agregar cualquier cosa que una vida decente demande en el futuro, según los cambios de la moda. Hazelton es muy claro cuando explica las ventajas que Heritage Park ofrece y que superan las de casi todos los sitios donde vive ahora la gente:

Hoy la seguridad es lo más importante. Nos guste o no, ésa es la mayor diferencia [...] Cuando yo era chico, en Londres, había una comunidad. Yo no hacía nada malo porque todo el mundo me conocía, y seguramente se lo contaría a mis padres [...] Eso es lo que queremos recrear aquí, una comunidad que no tenga de qué preocuparse.<sup>1</sup>

Entonces, de eso se trata: por el precio de una casa en Heritage Park, uno comprará la entrada a una *comunidad*. Una "comunidad" es, en esta época, la última reliquia de las antiguas utopías de la buena sociedad; denota lo que ha quedado del sueño de una vida mejor compartida con mejores vecinos y que sigue mejores reglas de cohabitación. Porque la utopía de la armonía se redujo, de manera realista, al tamaño del vecindario más inmediato. No es raro que la comunidad se haya convertido en uno de los punos fuertes para asegurar una venta. Tampoco es raro que en los folletos de promoción de Heritage Park distribuidos por Hazeldon, la comunidad aparezca como un suplemento indispensable —pero que otros sitios no ofrecen— de los buenos restaurantes y las pintorescas pistas de aerobismo que también pueden encontrarse en otras ciudades.

Sin embargo, debemos advertir cuál es el sentido de esa comunidad generadora de sentido. La comunidad que Hazeldon recuerda de su infancia londinense, y que desea recrear en la tierra virgen de Sudáfrica, es primordial, aunque no únicamente, un territorio estrechamente vigilado, donde los que hacen cosas que pueden disgustar a los demás son rápidamente castigados y puestos en línea —donde holgazanes, vagabundos y otros intrusos que "no son de aquí" tienen cerrada la entrada o son perseguidos y expulsados—. La diferencia entre el pasado gustosamente recordado y su réplica actualizada es que aquello que la comunidad de la infancia de Hazeldon lograba usando sus ojos, lenguas y manos, de manera práctica y sin pensarlo demasiado, en Heritage Park está a cargo de las cámaras de TV ocultas y de docenas de guardias armados que controlan los accesos de seguridad y patrullan las calles discreta u osrentosamente, según el caso.

Un grupo de psiquiatras del Instituto Victoriano de Salud Mental Forense, de Australia, ha declarado recientemente que "cada vez más gente ha denunciado, falsamente, ser víctima de acechos y persecuciones, erosionando la credibilidad y provocando gastos del dinero público", dinero que, según argumentan los autores del informe, "debería ser empleado

<sup>1</sup> Citado de Chris McGreal, "Fortress town to rise on Cape of low hopes", en: *The Guardian*, 22 de enero de 1999.

en las verdaderas víctimas".<sup>2</sup> Algunas "falsas víctimas" investigadas, tras ser sometidas a estudios diagnósticos, revelaron estar afectadas por "severas perturbaciones mentales", ya que "creían ser perseguidas con la convicción de que todo el mundo conspiraba en su contra".

Muchos psiquiatras han señalado que creer ser víctima de una conspiración no es nada novedoso; por cierto, es un estado que ha atormentado a algunos humanos en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra. Nunca hubo, en ninguna parte, escasez de personas ansiosas por encontrar una lógica a su desdicha, a sus humillantes derrotas y a las frustraciones de su vida, cargándoles la responsabilidad a las malévolas intenciones y monstruosas conjuras de otros. Lo que resulta totalmente novedoso es que ahora se inculpa a los *merodeadores* (en compañía de otros vagos y holgazanes, personajes que no pertenecen al sitio donde aparecen), que representan al diablo, los incubos, los espíritus y los duendes malignos, el mal de ojo y las brujas. Si "las falsas víctimas" abusan "de la credibilidad pública", es porque los "merodeadores" ya se han convertido en un nombre popular para el miedo ambiente que acosa a nuestros contemporáneos; de modo que la presencia ubicua de los merodeadores se ha vuelto creíble y el miedo de ser perseguido se ha convertido en un sentimiento común. Y si la gente *falsamente* obsesionada con la amenaza de la persecución puede "consumir el dinero público", es porque ya se ha destinado una cantidad de dinero público —que crece cada año— a localizar y atrapar a los merodeadores, los vagabundos y otras versiones actualizadas de ese miedo moderno, el miedo al *mobile vulgus* —la clase inferior de gente nómada, que se filtra en los lugares donde sólo la gente correcta tiene derecho a estar—, y porque la defensa de las calles, al igual que el exorcismo de las casas embrujadas del pasado, ha sido reconocida como un propósito digno y como la manera adecuada de proteger a los que necesitan protección de los temores y los peligros que los ponen nerviosos, los inquietan, los vuelven susceptibles y los atemorizan.

Citando *City of Quartz* (1990), de Mike Davis, Sharon Zukin describe la nueva apariencia de los espacios públicos de Los Ángeles tras la instrumentación de las medidas de seguridad exigidas por los residentes y puestas en marcha por sus custodios electos o designados: "los helicópteros zumban por el cielo sobre los barrios semejantes a guetos, la policía maltrata a los adolescentes como supuestos miembros de bandas delictivas, los propietarios compran el tipo de armas de defensa que pueden afron-

<sup>2</sup> Véase Sarah Boseley, "Warning of fake stalking claims", en: *The Guardian*, 1º de febrero de 1999, citando el informe de Michel Pathé, Paul E. Mullen y Rosemary Purcell.

tar... o que se atreven a usar". La década de 1960 y la de 1970 fueron, según Zukin, "el hito que marcó la institucionalización del miedo urbano".

Los votantes y las elites —en términos amplios, lo que se concibe como clase media en los Estados Unidos— podrían haber elegido aprobar las políticas del gobierno destinadas a eliminar la pobreza, controlar la competencia étnica e integrar a todo el mundo a través de instituciones públicas comunes. En cambio, eligieron comprar protección, estimulando así el crecimiento de la industria de la seguridad privada.

Zukin señala que el peligro más tangible que corroe lo que denomina "la cultura pública" es "la política del miedo cotidiano". El estremecedor y perturbador espectro de las "calles inseguras" aleja a la gente de los lugares públicos y le impide procurarse las artes y oficios necesarios para compartir la vida pública.

"Ser duros" contra el crimen construyendo más cárceles e imponiendo la pena de muerte es la respuesta habitual a la política del miedo. "Encerrar a toda la población", escuché decir a un hombre en el autobús, llevando la solución a su extremo más ridículo. Otra respuesta es privatizar y militarizar el espacio público [...] hacer las calles, parques y comercios más seguros, pero menos libres [...]<sup>3</sup>

Un concepto de comunidad definida por sus límites estrechamente vigilados y no por sus contenidos; la "defensa de la comunidad" traducida a la contratación de guardianes armados para custodiar la entrada; los merodeadores y vagabundos promovidos al rango de enemigos públicos número uno; el recorte de las áreas públicas a los enclaves "defendibles" de acceso selectivo; la separación y la no negociación de la vida en común y la criminalización de las diferencias residuales: éstas son las principales dimensiones de la evolución actual de la vida urbana.

### *Cuando los extraños se encuentran con extraños*

Según la definición clásica de Richard Sennett, una ciudad es "un asentamiento humano en el que los extraños tienen probabilidades de cono-

<sup>3</sup> Sharon Zukin, *The Culture of Cities*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 38 y 39.

cerse".<sup>4</sup> Quiero agregar que esto significa que los extraños tienen probabilidades de encontrarse en su calidad de extraños, y que posiblemente seguirán siendo extraños tras el ocasional encuentro que termina de modo tan abrupto como comenzó. Los extraños se encuentran de la manera que corresponde a los extraños; un encuentro entre extraños no se parece a un encuentro entre familiares, amigos o conocidos —es, comparativamente, un *desencuentro*—. En el encuentro entre extraños no se retoma el punto en el que quedó el último encuentro, ni se recuentan las pruebas y tribulaciones o las alegrías del interin, ni hay recuerdos comunes: no hay nada en qué basarse ni qué seguir en el curso del encuentro presente. El encuentro entre extraños es *un acontecimiento sin pasado*. Con frecuencia es también *un acontecimiento sin futuro* (se supone y se espera que esté libre de un futuro), una historia que, sin dudas, *no* "continuará", una oportunidad única, que debe ser consumada plenamente mientras dura y en el acto, sin demora y sin postergaciones para otra ocasión. Como la araña, cuyo mundo está encerrado en la tela que teje con sustancias de su propio abdomen, el único respaldo con el que los extraños pueden contar debe ser tejido a partir del delgado y frágil hilo de la apariencia, las palabras y los gestos. En el momento del encuentro no hay tiempo para ensayo y error, ni aprendizaje a partir de los errores ni esperanza alguna de tener otra oportunidad.

De ello se desprende que la vida urbana exige un tipo de habilidad bastante especial y sofisticada, toda una familia de habilidades que Sennett consignó bajo el rótulo de "civilidad", es decir,

la actividad que protege mutuamente a las personas y que no obstante les permite disfrutar de su mutua compañía. Usar una máscara es la esencia de la civilidad. Las máscaras permiten una sociabilidad pura, ajena a las circunstancias del poder, el malestar y los sentimientos privados de todos los que las llevan. El propósito de la civilidad es proteger a los demás de la carga de uno mismo.<sup>5</sup>

Por cierto, se espera que el propósito sea recíproco. Proteger a otros de una carga indebida, cuidando de no interferir con sus asuntos, sólo tiene sentido si uno puede esperar una generosidad y una restricción similares por parte de los otros. La civilidad, como el lenguaje, no puede ser

<sup>4</sup> Richard Sennett, *The Fall of Public Man: on the Social Psychology of Capitalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978, pp. 39 y ss.

<sup>5</sup> Richard Sennett, *ibid.*, p. 264.

“privada”. Antes de convertirse en un arte aprendido individualmente y practicado privadamente, la civilidad debe ser una característica del entorno social. El entorno urbano debe ser “civil” para que sus habitantes puedan aprender las difíciles destrezas de la civilidad.

¿Pero qué significa que el entorno urbano sea “civil” y, por lo tanto, un sitio hospitalario para la práctica individual de la civilidad? Significa, fundamentalmente, la provisión de espacios que la gente puede compartir como *personæ publica* —sin que se la inste, presione u obligue a quitarse la máscara y “soltarse”, “expresarse”, confesar sus sentimientos íntimos y exhibir sus pensamientos, sueños y preocupaciones más profundos—. Sin embargo, también significa una ciudad que se presenta a sus residentes como bien común que no puede ser reducido al conglomerado de los propósitos individuales y como tarea compartida que no puede realizarse por medio de una multitud de propósitos individuales, como una forma de vida con vocabulario y lógica propios y con su propia agenda, que es (y debe seguir siendo) más extensa y más rica que cualquier preocupación o anhelo individual —de modo que “usar una máscara pública” es un acto de compromiso y participación y no de “descompromiso”, una retirada del “verdadero yo”, que opta por salirse de las relaciones y el involucramiento mutuos, una manifestación del deseo de quedarse solo y de dejar solos a los demás—.

En las ciudades contemporáneas hay muchos sitios que reciben el nombre de “espacios públicos”. Los hay de muchas clases y medidas, pero casi todos ellos pertenecen a una de dos categorías. Estas categorías se apartan del modelo ideal de espacio *civil* en dos direcciones opuestas aunque complementarias.

El lugar llamado La Défense, una enorme plaza situada en la ribera derecha del Sena, concebida, comisionada y construida por François Mitterrand (como monumento duradero de su presidencia, en la que el esplendor y la magnificencia del cargo estaban desconectados de las debilidades y los fracasos de su titular), encarna todos los rasgos de la primera de las dos categorías de espacio público urbano pero enfáticamente no “civil”. El visitante de La Défense advierte de inmediato que se trata de un lugar inhóspito: todo lo que está a la vista inspira respeto pero desalienta la permanencia. Los edificios de formas fantásticas que rodean la enorme plaza vacía están hechos para ser mirados, no para entrar en ellos: envueltos de arriba abajo en cristal espejado, no parecen tener ventanas ni puertas de acceso abiertas a la plaza; con gran ingenio, consiguen darle la espalda a la plaza que rodean. Resultan, a la vista, imperiosos e impenetrables —imperiosos por impenetrables, ya que ambas cualidades

se complementan y se refuerzan mutuamente—. Estas fortalezas/ermitas herméticamente selladas están en el lugar, pero no pertenecen a él... y estimulan a cualquiera que esté perdido en la chata vastedad de la plaza a seguir su ejemplo y sentirse del mismo modo. Nada mitiga ni interrumpe el vacío uniforme y monótono de la plaza. No hay bancos donde sentarse, ni árboles cuya sombra ofrezca refugio del sol y permita refrescarse. (Sí hay, por cierto, un grupo de bancos dispuestos geométricamente en un extremo del espacio; están colocados sobre una plataforma un poco elevada, por encima del nivel de la plaza —una plataforma semejante a un escenario, donde el acto de sentarse a descansar sería ofrecer un espectáculo a los otros que, a diferencia de los que se sientan, *tienen algo que hacer allí*—.) Una y otra vez, con la monótona regularidad del horario del subterráneo, esos otros —como una atareada fila de hormigas— emergen de la tierra, se despliegan sobre el pavimento de piedra que separa la salida del subterráneo de alguno de los relucientes monstruos que rodean (sitian) la plaza y desaparecen rápidamente. El lugar vuelve a quedar vacío... hasta la llegada del próximo tren.

La segunda categoría de espacio público pero no civil está destinada a prestar servicios a los consumidores o, más bien, a convertir al residente de la ciudad en consumidor. Según palabras de Liisa Uusitalo, “los consumidores suelen compartir los espacios físicos de consumo como salas de concierto o de exhibición, sitios turísticos, de actividad deportiva, *shoppings* y cafeterías, sin mantener ningún tipo de interacción social”.<sup>6</sup> Esos espacios instan a la acción, no a la interacción. El hecho de compartir el espacio físico con otros actores abocados a una actividad semejante añade importancia a la acción, le da el sello de la “aprobación numérica” y de ese modo corrobora su sentido, lo justifica sin necesidad de mayor argumentación. Sin embargo, cualquier interacción entre los actores los distraería de las acciones a las que están abocados individualmente, y sería una responsabilidad y una ventaja para cada uno de ellos. No agregaría nada al placer de ir de compras, sino que sólo serviría para distraer la mente y el cuerpo de la tarea prevista.

La tarea es consumir, y el consumo es un pasatiempo absoluto e irredimiblemente *individual*, una cadena de sensaciones que sólo puede ser experimentada —vívida— subjetivamente. Las multitudes que colman el interior de los “templos del consumo” de George Ritzer son amontonamientos, no congregaciones; grupos, no pelotones; aglomeraciones, no

<sup>6</sup> Liisa Uusitalo, “Consumption in postmodernity”, en: Marina Bianchi (comp.), *The Active Consumer*, Londres, Routledge, 1998, p. 221.

totalidades. Por atestados que estén los lugares de consumo colectivo, no hay nada “colectivo” en ellos. Aplicando la memorable expresión de Althusser, todos los que entran en esos espacios son “interpelados” en tanto individuos, y se les pide que suspendan o destruyan todo vínculo y que se despojen de sus lealtades o que las dejen de lado transitoriamente.

Los encuentros, inevitables en un espacio atestado, interfieren con el propósito. Deben ser breves y superficiales: ni más prolongados ni más profundos de lo que lo deseen los actores. El lugar está protegido contra todos los que puedan transgredir esta regla —contra toda clase de intrusos, entrometidos y molestos que podrían interferir con el espléndido aislamiento del consumidor en su salida de compras—. El templo del consumo, bien supervisado, vigilado y protegido, es una isla de orden, libre de mendigos, saqueadores, vagos y merodeadores... o al menos se espera que lo sea. Las personas no se apiñan en estos templos para hablar o socializar; la compañía que eligen disfrutar (o tolerar) es la que llevan con ellas, como los caracoles llevan consigo su hogar.

*Lugares émicos, lugares fágicos, no-lugares,  
espacios vacíos*

Lo que ocurre dentro del templo del consumo tiene poca o ninguna influencia sobre el ritmo y el tenor de la vida cotidiana que se desarrolla “del otro lado de la puerta”. Estar en el *shopping* es “estar en otra parte”.<sup>7</sup> La excursión al lugar de consumo difiere del carnaval de Mijaíl Bajtín, que también incluía la experiencia de “ser transportado”: las excursiones de compras son primordialmente trasladados en el espacio, y sólo secundariamente viajes en el tiempo.

El carnaval era la misma ciudad transformada; más exactamente, un intervalo de tiempo durante el cual la ciudad se transformaba, y volvía después a su rutina cotidiana. Durante un lapso estrictamente definido, que se repetía cíclicamente, el carnaval revelaba “la otra cara” de la realidad cotidiana, una cara que estaba siempre presente pero que normalmente era invisible e intocable. El recuerdo del acontecimiento y la anticipación de otros acontecimientos futuros no permitían que desapareciera la conciencia de esa “otra cara”.

<sup>7</sup> Turo-Kimmo Lehtonen y Pasi Mäenpää, “Shopping in the East-centre mall”, en: Pasi Falk y Colin Campbell (comps.), *The Shopping Experience*, ob. cit., p. 161.

Una excursión al templo del consumo es algo muy diferente. Su realización implica la sensación de ser transportado a otro mundo, y no, como en el caso del carnaval, la sensación de estar presenciando una transustanciación maravillosa del mundo conocido. El templo del consumo (a diferencia del “almacén de la esquina” de antaño) puede estar en la ciudad (si es que no se lo construye, simbólicamente, fuera de los límites de la ciudad, al costado de una autopista), pero no forma parte de ella; no es el mundo habitual temporariamente transmutado, sino un mundo “completamente otro”. Lo que lo convierte en “otro” no es la inversión, el rellazo ni la suspensión de las reglas que gobiernan la cotidianidad, como en el caso del carnaval, sino el despliegue de un modo de ser que la cotidianidad excluye o que trata vanamente de lograr —y que casi nadie puede experimentar en los lugares de residencia habitual—.

La metáfora del “templo” elegida por Ritzer es muy adecuada: los espacios de compras/consumo son por cierto templos para los peregrinos —definitivamente no están destinados a albergar las misas negras oficiadas anualmente por los celebrantes del carnaval en sus parroquias locales—. El carnaval demostraba que la realidad no era tan dura como parecía y que la ciudad podía transformarse; los templos del consumo no revelan nada sobre la naturaleza de la realidad cotidiana, salvo su opaca tenacidad e impenetrabilidad. El templo del consumo, al igual que el “barco” de Michel Foucault, es “un pedazo de espacio flotante, un lugar sin lugar, que existe por sí mismo, que está cerrado sobre sí mismo y entregado al mismo tiempo a la infinitud del mar”;<sup>8</sup> puede lograr “entregarse a la infinitud” gracias a que navega alejándose del puerto de origen y se mantiene distanciado de él.

Ese “lugar sin lugar”, cerrado en sí mismo, es también —a diferencia de todos los lugares ocupados o recorridos a diario— un lugar *purificado*. No porque esté libre de toda la variedad y diferencia que impregna constantemente a los otros lugares, los contamina y ensucia y pone fuera del alcance de los que los habitan toda limpieza y transparencia; por el contrario, los lugares de compras/consumo deben gran parte de su magnético poder de atracción a su colorida y caleidoscópica variedad de sensaciones sensoriales. Pero las diferencias de adentro —y esto las opone a las que existen afuera— están tamizadas, sanitizadas, con la garantía de no poseer ingredientes peligrosos... y, por lo tanto, no resultan amenazantes. Pueden disfrutarse sin temor: una vez que la aventura ha sido despojada de riesgos, lo que queda es una diversión pura e inconta-

<sup>8</sup> Michel Foucault, “Of other spaces”, en: *Diacritics*, 1, 1986, p. 26.

minada. Los lugares de compras/consumo ofrecen lo que ninguna "realidad real" puede ofrecer afuera: un equilibrio casi perfecto entre libertad y seguridad.

Dentro de estos templos, los compradores/consumidores pueden encontrar lo que vanamente han buscado afuera: el consuelo de pertenecer –la confirmadora impresión de formar parte de una comunidad–. Tal como señala Sennett, la ausencia de diferencia, el sentimiento de "todos somos iguales" y la sensación de "no hay necesidad de negociar nada, ya que todos compartimos la misma opinión" son los significados más profundos de la "comunidad" y la causa última de su atractivo, que, según se sabe, aumenta proporcionalmente a la pluralidad y la multivocalidad del entorno de vida. Podemos decir que esa "comunidad" es el atajo hacia la reunión, una clase de reunión que rara vez se produce en la "vida real": una reunión de semejantes, de "nosotros, que somos de la misma clase", una reunión que es de este modo no problemática, que no requiere ningún esfuerzo de vigilancia, verdaderamente preordenada; una clase de reunión que no es una tarea sino que está "dada", y está *dada* antes de emprender cualquier esfuerzo destinado a *darle vida*. En palabras de Sennett:

Las imágenes de solidaridad comunitaria se forjan para que los hombres puedan evitar el deber de enfrentarse mutuamente [...] Mediante un acto voluntario, una mentira si se quiere, el mito de la solidaridad comunitaria dio a los humanos modernos la oportunidad de ser cobardes y ocultarse de los otros [...] La imagen de la comunidad es purificada de todo lo que pudiera expresar diferencia, y más aun conflicto, en cuanto a quiénes somos "nosotros". De esta manera el mito de la solidaridad comunitaria es un ritual de purificación.<sup>9</sup>

La trampa, no obstante, es que "el sentimiento de identidad común [...] es una falsificación de la experiencia". De este modo, los que han ideado y supervisan los templos del consumo son, de hecho, maestros del engaño y artistas embaucadores. En sus manos, la impresión se convierte en absoluto: no es necesario plantear más preguntas; si se las formulara, quedarían sin respuesta.

Dentro del templo, la imagen se convierte en realidad. Las multitudes que colman los corredores del *shopping* se aproximan tanto como es posible a la "comunidad" ideal imaginada que no conoce la diferencia (más exactamente, no conoce ninguna diferencia importante que requiera con-

<sup>9</sup> Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Londres, Faber & Faber, 1996, pp. 34-36.

frontación, enfrentamiento con la otredad del otro, negociación, esclarecimiento y acuerdo sobre el *modus vivendi*). Por tal razón, esa comunidad no exige ninguna negociación, ningún trato, ningún esfuerzo por entender, solidarizarse ni conceder. Todos los que se encuentran allí pueden suponer, con cierta seguridad, que todos los demás con los que se encuentran o se cruzan han ido allí con el mismo propósito, seducidos por los mismos atractivos (reconociéndolos por lo tanto como atractivos), movidos y guiados por los mismos motivos. "Estar adentro" crea una verdadera comunidad de creyentes, unificados por los fines y también por los medios, por los valores que respetan y por la lógica de la conducta que adoptan. En suma, el viaje a los "espacios de consumo" es un viaje hacia una anhelada comunidad que, al igual que la experiencia de comprar, está permanentemente "en otra parte". Durante los minutos u horas que pueda durar esa experiencia, es posible reunirse con "otras personas como uno", coreligionarios, feligreses de la misma iglesia; con otros cuya otredad, al menos en ese lugar, aquí y ahora, puede dejarse de lado, sin tenerla en cuenta. En todos los aspectos, ese lugar es puro, tan puro como las sedes de culto religioso y como la comunidad imaginada (o postulada).

Claude Lévi-Strauss, el más grande antropólogo cultural de nuestro tiempo, señaló en *Tristes tópicos* que a lo largo de la historia humana se emplearon dos estrategias para enfrentar la otredad de los otros: la *antropoémica* y la *antropofágica*.

La primera estrategia consistía en "vomitar", expulsando a los otros considerados irremediablemente extraños y ajenos: prohibiendo el contacto físico, el diálogo, el intercambio social y todas las variedades de *commercium*, comensalidad o *connubium*. Hoy, las variantes extremas de la estrategia "émica" son, como siempre, el encarcelamiento, la deportación y el asesinato. Las formas superiores y "refinadas" (modernizadas) de la estrategia "émica" son la separación espacial, los guetos urbanos, el acceso selectivo a espacios y la prohibición selectiva de ocuparlos.

La segunda estrategia consiste en la denominada "desalienación" de sustancias extrañas: "ingerir", "devorar" cuerpos y espíritus extraños para convertirlos, por medio del metabolismo, en cuerpos y espíritus "idénticos", ya no diferenciables, al cuerpo que los ingirió. Esta estrategia revistió también un amplio espectro de formas: desde el canibalismo hasta la asimilación forzosa –cruzadas culturales, guerras de exterminio declaradas contra las costumbres, calendarios, dialectos y otros "prejuicios" y "supersticiones" locales–. La primera estrategia tendía al exilio o la aniquilación de *los otros*; la segunda, a la suspensión o la aniquilación de su *otredad*.

La semejanza entre la dicotomía de las estrategias de Lévi-Strauss y las dos categorías contemporáneas de espacios “públicos no civiles” resulta notable, pero en absoluto sorprendente. La Défense de París (junto con otras variedades de “espacios interdictorios” que, según Steven Flusty, ocupan un lugar privilegiado entre las innovaciones urbanísticas actuales)<sup>10</sup> es una versión arquitectónica de la estrategia “émica”, en tanto los “espacios del consumidor” representan la estrategia “fágica”. Ambos —cada uno a su manera— responden al mismo desafío: la tarea de enfrentarse con la posibilidad de toparse con extraños, esa característica constitutiva de la vida urbana. Enfrentar esa posibilidad es un problema que requiere medidas “respaldadas por el poder” cuando se carece de hábitos de civilidad o cuando éstos no se han desarrollado o arraigado suficientemente. Las dos clases de espacios urbanos “públicos pero no civiles” derivan de la flagrante ausencia de hábitos de civilidad; ambas enfrentan las consecuencias potencialmente dañinas de esa ausencia, aunque no promoviendo el estudio ni la adquisición de esos hábitos, sino volviendo su posesión irrelevante, de hecho innecesaria, en la práctica del arte de la vida urbana.

A las dos respuestas descritas hasta el momento debemos agregar una tercera. Se trata de la representada por lo que Georges Benko, siguiendo a Marc Augé, ha denominado “no-lugares” (o, alternativamente, siguiendo a Garreau, *nouherevilles*).<sup>11</sup> Los no-lugares comparten algunas características con nuestra primera categoría de lugares ostensiblemente públicos pero enfáticamente no civiles: desalientan cualquier idea de “permanencia”, imposibilitando la colonización o domesticación del espacio. Sin embargo, a diferencia de La Défense —ese espacio destinado únicamente al tránsito y que debe ser abandonado tan rápido como sea posible—, y a diferencia de los “espacios interdictorios” —cuya función consiste en impedir el acceso y que están destinados a ser rodeados y no atravesados—, los no-lugares aceptan la inevitabilidad de una permanencia prolongada de extraños, de modo que esos lugares permiten la presencia

<sup>10</sup> Véase Steven Flusty, “Building paranoia”, en: Nan Elin (comp.), *Architecture of Fear*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 1997, pp. 48-49. También, Zygmunt Bauman, *Globalization: the Human Consequences*, Cambridge, Polity Press, 1998, pp. 20-21 [traducción castellana: *Globalización: consecuencias humanas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999].

<sup>11</sup> Véase Marc Augé, *Non-lieux: introduction à l'anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992 [traducción castellana: *Los no-lugares: espacios del anonimato, antropología sobre modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993]. También, Georges Benko, “Introduction: modernity, postmodernity and social sciences”, en: Georges Benko y Ulf Strohmayer (comps.), *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 23-24.

“meramente física” —aunque diferenciándola muy poco de la ausencia— de sus “pasajeros”, ya que anulan, nivelan o vacían de toda subjetividad idiosincrática. Los residentes temporarios de los no-lugares varían, y cada variedad tiene sus propios hábitos y expectativas: el truco consiste en volverlos irrelevantes durante su tiempo de estadía. Sean cuales fueren sus diferencias, deben seguir los mismos patrones de conducta. Las claves de uniformidad de los patrones de conducta deben ser legibles para todos, independientemente de los lenguajes que prefieran o los que usen cotidianamente. Sea lo que fuere lo que haya para hacer en los no-lugares, y lo que se haga, todo el mundo debe *sentirse como en su casa*, aunque nadie debe *comportarse* como si estuviera en su casa. Un no-lugar “es un espacio despojado de las expresiones simbólicas de la identidad, las relaciones y la historia: los ejemplos incluyen los aeropuertos, autopistas, anónimos cuartos de hotel, el transporte público [...] En la historia del mundo, nunca antes los no-lugares han ocupado tanto espacio”.

Los no-lugares no requieren dominio del sofisticado y complejo arte de la civilidad, ya que reducen la conducta en público a unos pocos preceptos, simples y de fácil aprendizaje. A causa de esa simplicidad, tampoco funcionan como escuelas de civilidad. Y como en la actualidad —“ocupan tanto espacio”, ya que colonizan tramos cada vez más grandes del espacio público y los remodelan a su imagen y semejanza, las ocasiones de aprender el arte de la civilidad son cada vez menos y más espaciadas.

Las diferencias pueden ser vomitadas, devoradas, alejadas, y hay lugares que se especializan en cada una de esas alternativas. Pero las diferencias también pueden ser “invisibleizadas”, borradas a la vista. Ése es el logro de los “espacios vacíos”. Tal como proponen Jerzy Kociatkiewicz y Monika Kostera, quienes acuñaron el término, los espacios vacíos son

[...] lugares a los que no se les adscribe sentido alguno. No tienen que estar físicamente aislados por medio de cercas o barreras. No son lugares prohibidos, sino espacios vacíos, inaccesibles debido a su invisibilidad.

Si la extracción de sentido es un acto que implica pautar, comprender, resituar la sorpresa y crear significado, nuestra experiencia de los espacios vacíos no incluye la extracción del sentido.<sup>12</sup>

Los espacios vacíos están primordialmente vacíos de *sentido*. No es que sean insignificantes por estar vacíos, sino que, por no tener sentido y

<sup>12</sup> Jerzy Kociatkiewicz y Monika Kostera, “The anthropology of empty space”, en: *Qualitative Sociology*, 1, 1999, pp. 43 y 48.

porque se cree que no pueden tenerlo, son considerados vacíos (más precisamente, no visibles). En esos lugares resistentes al sentido nunca surge el tema de negociación de las diferencias: no hay con quién negociar. Los espacios vacíos tratan las diferencias con un grado de radicalidad que no pueden igualar las otras clases de lugares ideados para repeler o atenuar el impacto ejercido por los extraños.

Los espacios vacíos que Kociatkiewicz y Kosrera consignan son lugares no colonizados, lugares que ni los inventores ni los supervisores de los supuestos usuarios desean colonizar. Podríamos decir que son los lugares “sobrantes” que quedan después de que se ha llevado a cabo la tarea de estructuración de los espacios que realmente importan: deben su presencia espectral a la falta de coincidencia entre la elegancia de la estructura y la desprolijidad del mundo (cualquier mundo, incluso un mundo deliberadamente diseñado), y a su imposibilidad de ser clasificados claramente. Pero la familia de los espacios vacíos no se reduce a los productos de desecho de la planificación arquitectónica y a los márgenes olvidados por la visión urbanística. De hecho, muchos espacios vacíos no son simplemente desechos inevitables sino ingredientes necesarios de otro proceso: el de “mapear” el espacio compartido por muchos usuarios diferentes.

Durante uno de mis viajes como docente (a una ciudad populosa, extendida y vital del sur de Europa), me recibió en el aeropuerto una docente joven, hija de una pareja local de profesionales educados y ricos. Se disculpó adviriéndome que el trayecto hasta el hotel no sería fácil y llevaría mucho tiempo, ya que no había manera de evitar las atesradas avenidas que arravesaban el centro de la ciudad y donde el tráfico estaba constantemente emborellado debido a su densidad. Mi guía se ofreció a llevarme en auto nuevamente al aeropuerto el día de mi partida. Como yo sabía que conducir en esa ciudad era una tarea agotadora, le agradecí su amabilidad y le dije que tomaría un taxi. Y lo hice. En esta segunda oportunidad, el trayecto hasta el aeropuerto demoró menos de diez minutos. Pero el taxista fue serpenteando por calles bordeadas de viviendas pobres, precarias, olvidadas por Dios, llenas de gente tosca y evidentemente ociosa y de niños harapientos. La afirmación hecha por mi guía, que me había asegurado que no había manera de evitar el tráfico del centro, no fue falsa. Fue sincera y fiel a su mapa mental de la ciudad en la que había nacido y en la que vivía desde entonces. Ese mapa no tenía registro de las calles de los “barrios bajos” por los que me llevó el taxista. En el mapa mental de mi guía sólo había, pura y simplemente, un espacio vacío.

Esa ciudad, al igual que otras, tiene muchos habitantes, y cada uno de ellos tiene su propio mapa de la ciudad en la cabeza. Los mapas que guían los movimientos de las diversas categorías de habitantes no se superponen, pero para que un mapa “tenga sentido”, algunas áreas de la ciudad deben ser descartadas, ser carentes de sentido y –en lo que al significado se refiere– ser poco prometedoras. Recortar esos lugares permite que los demás brillen y estén colmados de sentido.

El vacío del lugar está en el ojo de quien lo contempla y en las piernas del habitante o en las ruedas de su auto. Son vacíos los lugares en los que no entramos y en los que nos sentiríamos perdidos y vulnerables, sorprendidos, alarmados y un poco asustados ante la vista de otros seres humanos.

### “No hables con extraños”

La esencia de la civilidad, reperimos, es la capacidad de interactuar con extraños sin atacarlos por eso y sin presionarlos para que dejen de serlo o para que renuncien a algunos de los rasgos que los convierten en extraños. La característica esencial de los lugares públicos pero no civiles –pertenecientes a las cuatro categorías ya enumeradas– es la *redundancia de la interacción*. Si es imposible evitar la proximidad física –compartir un espacio–, tal vez se la pueda despojar de su cualidad de “unión”, con su permanente invitación al diálogo y a la interacción. Si no es posible evitar toparse con extraños, al menos podemos evitar tratar con ellos; que los extraños, al igual que los niños de la época victoriana, sean visibles pero no audibles, y si no se puede evitar oírlos, al menos que no sean escuchados. Esto se consigue haciendo que todo lo que puedan decir resulte irrelevante, inconsecuente con respecto a lo que puede, debe y desea hacerse.

Sin duda, todas estas medidas son efectivas a medias: no resuelven del todo el más dañino y detestable de los males. Los lugares públicos no civiles permiten que uno se desentienda de los extraños que lo rodean, evitando el riesgoso comercio, la agoradora comunicación, el irritante regateo y las concesiones. Sin embargo, esos lugares no impiden que nos encontremos con extraños; por el contrario, dan por hecho que el encuentro es inevitable, ya que han sido ideados y construidos precisamente con ese fin. Son, por así decirlo, remedios para una enfermedad ya contraída, no una medicación preventiva que hace innecesaria la terapia. Y sabemos que todas las terapias pueden vencer o no la enferme-

dad. Hay muy pocos regímenes terapéuticos de acción comprobada. Entonces, qué bueno sería lograr que la terapia fuera innecesaria, inmunizando el organismo contra la enfermedad. Así, librarse de la compañía de extraños resulta una perspectiva más atractiva y segura que los más sofisticados recursos destinados a neutralizar su presencia.

Esta última posibilidad parece una solución mejor, pero por cierto no carece de peligros. La manipulación del sistema inmunológico es un asunto riesgoso y puede resultar patógena. Además, el hecho de lograr que el organismo sea resistente a ciertas amenazas implica hacerlo más vulnerable a otras. Casi ninguna clase de interferencia está libre de horribles efectos colaterales: se sabe que una cantidad de intervenciones médicas genera afecciones iatrogénicas —enfermedades causadas por la propia intervención médica, que son tan (o más) peligrosas como la que se intentaba curar—.

Tal como lo señala Richard Sennett:

los reclamos de ley y orden son más fuertes cuando las comunidades están más aisladas de la otra gente de la ciudad [...]

Durante las dos últimas décadas, las ciudades norteamericanas han crecido tanto que las áreas étnicas se han vuelto relativamente homogéneas; no parece accidental que el miedo a los extraños haya crecido en la misma medida en que se han reducido esas comunidades étnicas.<sup>13</sup>

La capacidad de convivir con las diferencias, por no hablar de disfrutar de ellas y aprovecharlas, no se adquiere fácilmente, y por cierto no viene sola. Esa capacidad es un arte que, como todas las artes, requiere estudio y ejercicio. La incapacidad de enfrentarse a la irritante pluralidad de los seres humanos y a la ambivalencia de todas las decisiones de clasificación/archivo es, por el contrario, espontánea y se refuerza a sí misma: cuanto más efectivos son el impulso hacia la homogeneidad y los esfuerzos destinados a eliminar las diferencias, tanto más difícil resulta sentirse cómodo frente a los extraños, ya que la diferencia parece cada vez más amenazante y la angustia que provoca parece cada vez más intensa. El proyecto de esconderse del desestabilizador impacto de la multivocalidad urbana en los refugios de la uniformidad, la monotonía y la repetición comunales se autoimpulsa y autoderrota al mismo tiempo. Es posible que ésta sea una verdad trivial, si no fuera por el hecho de que

<sup>13</sup> Richard Sennett, *The Uses of Disorder...*, ob. cit., p. 194.

el resentimiento ante la diferencia también se autocorroboraba: a medida que el impulso hacia la uniformidad se hace más intenso, también se intensifica el horror ante los peligros representados por “los extraños entre nosotros”. El peligro representado por los extraños es una clásica profecía de autocumplimiento. Se vuelve cada vez más fácil mezclar la presencia de extraños con los difusos miedos de la inseguridad; lo que al comienzo era una simple suposición se convierte en una verdad comprobada muchas veces y por fin se torna un principio evidente.

Esa inseguridad se convierte en un círculo vicioso. Como el arte de negociar los intereses comunes y el destino compartido ha caído en desuso, se lo practica rara vez, está semiolvidado o nadie lo domina; y como la idea del “bien común” (por no hablar de la “buena sociedad”) se ha vuelto sospechosa, amenazante, nebulosa o confusa, buscar la seguridad en una identidad común en vez de buscarla en un pacto de intereses compartidos se vuelve la manera más sensata, incluso más efectiva y ventajosa, de seguir adelante; pero la preocupación por la identidad y su defensa contra la polución hacen que la idea de los intereses comunes, y más notablemente de los intereses comunes *negociados*, parezca cada vez más increíble y fantasmiosa, anulando prácticamente la capacidad y la voluntad de encontrarlos. Tal como lo resume Sharon Zukin: “nadie sabe cómo hablar con nadie”.

Zukin sugiere que “el agotamiento del ideal de un destino común ha fortalecido el atractivo de la cultura”, pero “según el uso común estadounidense, ‘cultura’ es, en primer lugar, ‘etnicidad’”, y la etnicidad es, a su vez, “una manera legítima de tallar un nicho dentro de la sociedad”.<sup>14</sup> Tallar un nicho significa, sin duda y por encima de todo, una separación territorial, el derecho a un “espacio defendible” aparte, que necesita defensa y que vale la pena defender precisamente porque está aparte —es decir, porque ha sido rodeado de puestos perimetrales armados que sólo dejan entrar a gente “de la misma” identidad e impiden el acceso a los demás—. Como el propósito de la separación territorial apunta a lograr la homogeneidad del vecindario, la etnicidad le resulta más útil que cualquier otra “identidad” imaginable.

A diferencia de otras variedades de identidad, la idea de etnicidad tiene gran carga semántica. Supone axiomáticamente un casamiento oficiado en el cielo, que ningún esfuerzo humano puede separar, una suerte de vínculo de unidad predeterminado que precede a todas las negociaciones y pactos sobre derechos y obligaciones. En otras palabras, la homogenei-

<sup>14</sup> Sharon Zukin, *The Culture of...*, ob. cit., p. 263.

dad que supuestamente marca a las entidades étnicas es *heterónoma*: no un artefacto humano, ni tampoco, por cierto, un producto de la actual generación de humanos. No es raro, entonces, que la etnicidad sea la primera opción cuando se trata de aislarse del aterrador espacio polifónico donde “nadie sabe cómo hablar con nadie”, ocultándose en un “nicho seguro” donde “todos son iguales” y donde, por lo tanto, no hay mucho de qué hablar y de lo poco que queda se puede hablar fácilmente. Tampoco es raro que, sin mucha consideración por la lógica, otras comunidades que reclaman sus propios “nichos dentro de la sociedad” no vacilen en adornarse también con el oropel robado de la etnicidad y se esfuercen por inventar sus propias raíces, tradiciones, historia compartida y futuro común –pero siempre, en primer lugar, su cultura aparte y única, que, precisamente por su putativo carácter único, posee, según esas comunidades, “un valor en sí misma”–.

Sería erróneo descartar el renacido comunitarismo de nuestra época como un resabio de instintos todavía no erradicados, que tarde o temprano serán neutralizados o disueltos por el progreso de la modernización; igualmente erróneo sería atribuirlo a un momentáneo fracaso de la razón –un lamentable pero inevitable caso de irracionalidad, en flagrante desacuerdo con una “elección pública” racional–. Cada entorno social promueve su propia clase de racionalidad, infunde su propio significado a la idea de una estrategia de vida racional –y hay fundamentos para respaldar la hipótesis de que el actual avatar del comunitarismo es una respuesta *racional* a la genuina crisis del “espacio público”... y, por lo tanto, de la política, esa actividad humana cuyo hogar natural es precisamente el espacio público–.

Ahora que el reino de la política se reduce a la confesión pública, a la exhibición pública de la intimidad y al examen y censura públicos de las virtudes y vicios privados; ahora que el tema de la credibilidad de la gente en público reemplaza la consideración de qué es y qué debería ser la política; ahora que la visión de una sociedad buena y justa está ausente del discurso político, no es raro que (tal como observara Sennett hace ya veinte años)<sup>15</sup> las personas “se conviertan en espectadores pasivos de un personaje político que les ofrece sus sentimientos y sus intenciones, en vez de sus actos, para que los consuman”. Sin embargo, el punto es que los espectadores no esperan mucho más de los políticos, tal como sólo esperan de otros personajes ante las candilejas nada más que un buen espectáculo. Y así el espectáculo de la política, al igual que otros espectáculos

<sup>15</sup> Richard Sennett, *The Fall of...*, ob. cit., pp. 260 y ss.

públicos, se convierte en un mensaje incesante y monótono que repite y repite la prioridad de la identidad sobre los intereses, o en una constante lección pública que reitera que la identidad es lo que importa, y que lo que cuenta es quién es cada uno y no lo que hace. Desde la cúspide hasta la base, la revelación del verdadero yo se convierte cada vez más en la sustancia de las relaciones en público y de la vida pública como tal; y la auto-identidad es la tamita a la que se aferran los naufragos que esperan el rescate una vez que se han hundido los barcos impulsados por los intereses. Entonces, como afirma Sennett, “mantener la comunidad se transforma en un fin en sí mismo, y la purga de todos aquellos que no pertenecen a ella se convierte en la tarea de la comunidad”. Ya no hace falta “ningún argumento que convenga de no negociar, de expulsar a los extraños”.

Los esfuerzos por mantener a distancia al “otro”, el diferente, el extraño, el extranjero, la decisión de excluir la necesidad de comunicación, negociación y compromiso mutuo, no sólo son concebibles sino que aparecen como la respuesta esperable a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la nueva fragilidad y la fluidez de los vínculos sociales. Esa decisión, por cierto, encaja perfectamente con nuestra obsesiva preocupación contemporánea por la polución y la purificación, con nuestra tendencia a identificar el peligro con la invasión de “cuerpos extraños” y a identificar la seguridad con la pureza. La aprensiva atención que se presta a las sustancias que entran al cuerpo a través de la boca o la nariz, y la también aprensiva atención que se presta a los extraños que se filtran subrepticamente en el vecindario del cuerpo coexisten lado a lado dentro del mismo encuadre cognitivo. Ambas inducen el deseo de “expulsarlo(s) de mi (nuestro) sistema”.

Esos deseos convergen, se funden y condensan en la política de separación étnica, y particularmente en la defensa contra la marea de “extraños”. Tal como lo expresa Georges Benko:<sup>16</sup>

Hay Otros que son más Otro que Otros, los extranjeros. Excluir a las personas como extranjeros porque ya no somos capaces de concebir al Otro da testimonio de una patología social.

Sin duda es una patología, pero no se trata de una patología de la mente, que intenta en vano dar sentido a un mundo desprovisto de todo significado confiable y estable, sino de una patología del espacio público que da como resultado una patología de la política: la decadencia del arte del

<sup>16</sup> Georges Benko, “Introduction: modernity, postmodernity and...”, ob. cit., p. 25.

diálogo y la negociación, la sustitución del enfrentamiento y el compromiso mutuo por las técnicas de escape.

“No hables con extraños” —que era antes una advertencia de los padres a sus hijos indefensos— se ha convertido ahora en un precepto estratégico de la normalidad adulta. Este precepto da nueva forma, una forma de prudencia, a la realidad de una vida en la que los extraños son personas con las que nos rehusamos a hablar. Los gobiernos, impotentes para modificar de raíz la inseguridad y la angustia existenciales de sus súbditos, respaldan con gusto este precepto. Ese frente unido de “inmigrantes”, la encarnación más tangible de la “otredad”, está destinado a reunir la difusa variedad de individuos temerosos y desorientados en algo que recuerda vagamente a una “comunidad nacional”, determinando así una de las pocas tareas que los gobiernos actuales son capaces de llevar a cabo.

Heritage Park, de George Hazeldon, será un lugar en el que, finalmente, todos los que se encuentren podrán hablar libremente entre sí. Estarán libres de hacerlo, ya que tendrían poco de que hablar —salvo intercambiar información acerca de sus rutinas, y frases familiares que no implican controversia alguna, pero tampoco compromiso—. La pureza soñada de la comunidad de Heritage Park sólo puede conseguirse al precio de la falta de compromiso y de la desaparición de vínculos.

### *La modernidad como historia del tiempo*

Cuando yo era niño (y eso ocurrió en otro tiempo y en otro espacio), era común escuchar la pregunta “¿a cuánto queda este lugar de aquel otro?”, y la respuesta era: “a una hora, o menos, si uno camina rápido”. Y en una época muy anterior a la de mi infancia, la respuesta, supongo, hubiera sido: “si parte ahora, llegará allí alrededor del mediodía”. En la actualidad, se pueden escuchar ocasionalmente respuestas similares. Pero normalmente estarán precedidas por un pedido de especificación: “¿tiene auto, o irá a pie?”.

“Lejos” y “largo tiempo”, así como “cerca” y “poco tiempo”, solían significar casi lo mismo: cuánto esfuerzo implicaría para un ser humano recorrer cierta distancia... ya fuera caminando, arando o cosechando. Si se les pedía a las personas que explicaran qué querían decir con “espacio” y “tiempo”, seguramente decían que el “espacio” es lo que uno puede recorrer en un determinado tiempo, mientras que el “tiempo” es lo que se necesita para recorrerlo. Pero si nadie les pedía explicación, difícil-

mente se abocaran a expresar esas definiciones. ¿Por qué habrían de hacerlo? Uno entiende bien las cosas de la vida cotidiana mientras nadie le pida una definición, y si nadie la requiere, uno no necesita definir las. La manera en que se entendían las cosas que ahora tendemos a llamar “espacio” y “tiempo” no era solamente satisfactoria sino tan precisa como era necesario, mientras fueran los humanos, los bueyes o los caballos —el *software*— quienes tuvieran que hacer el esfuerzo y establecer sus límites. Un par de piernas podía ser distinto de otro, pero el reemplazo de uno por el otro no hacía una diferencia que pudiera justificar la aplicación de otra medida que no fuera la capacidad de los músculos humanos.

En los tiempos olímpicos de Grecia nadie pensaba en categorías o récords olímpicos, por no hablar de romper esos récords. Hizo falta la invención de algo diferente de los músculos humanos o animales para que existieran esas ideas y para que se concibiera y se llevara a la práctica la decisión de asignar importancia a las diferencias de la capacidad de desplazamiento de los diversos individuos —es decir, para que terminara la *prehistoria* del tiempo y empezara la *historia* del tiempo—. La historia del tiempo comenzó con la modernidad. Por cierto, la modernidad es, aparte de otras cosas y tal vez por encima de todas ellas, la *historia del tiempo*: la modernidad es el tiempo en el que el tiempo tiene historia.

Si exploramos los libros de historia buscando la razón por la que el espacio y el tiempo, antes fundidos en las labores vitales humanas, se han separado y distanciado en el pensamiento y la praxis humanas, encontraremos heroicas historias de los descubrimientos realizados por los caballeros andantes de la razón —filósofos intrépidos y científicos valerosos—. Encontramos astrónomos que midieron las distancias y las velocidades de los cuerpos celestes, vemos a Isaac Newton calculando las relaciones exactas entre la aceleración y la distancia recorrida por el “cuerpo físico” y los penosos esfuerzos por expresar todo eso en números —las más abstractas y objetivas medidas imaginables—, o a Immanuel Kant, suficientemente impresionado por todos esos logros como para clasificar el espacio y el tiempo como dos categorías trascendentalmente diferentes y mutuamente independientes de la cognición humana. Y sin embargo, por justificado que sea el alegato de los filósofos, su intención de pensar *sub specie aeternitatis* es siempre una parte de la infinitud y la eternidad —la parte finita y al alcance de la práctica humana—, la que proporciona la “base epistemológica” para la reflexión científica y filosófica y la materia empírica capaz de ser transformada en verdades atemporales. De hecho, esta limitación distingue a los grandes pensadores de los que han pasado a la historia como fantasiosos, creadores de

mitos, poetas y otros soñadores. Así, algo debe haberles ocurrido al rango y a la capacidad de la práctica humana para que los filósofos se hayan dedicado a reflexionar sobre el espacio y el tiempo.

Ese "algo" es, podemos suponer, la construcción de vehículos capaces de desplazarse más rápido que las piernas de los humanos o las patas de los animales, y que, a diferencia de los humanos y los animales, podían volverse cada vez más veloces, de modo que el recorrido de distancias cada vez más largas podía insumir cada vez menos tiempo. Cuando aparecieron esos medios de transporte no-humanos y no-animales, el tiempo necesario para viajar dejó de ser el rasgo característico de la distancia y del *software*, y se transformó, en cambio, en el atributo de la técnica de viajar. El tiempo se ha convertido en el problema del *hardware* que los humanos eran capaces de inventar, construir, usar y controlar, no del inflexible *software* ni tampoco de los caprichosos poderes del viento o del agua, indiferentes a la manipulación humana. Por lo tanto, el tiempo se ha convertido en un factor independiente de las inertes e inmutables dimensiones de la tierra y el mar. El tiempo era diferente del espacio porque, a diferencia del espacio, podía ser alterado y manipulado; convertido en un factor disruptivo, es el cónyuge dinámico de la pareja espacio-tiempo.

Es bien sabido que Benjamin Franklin proclamó que el tiempo es oro; podía hacer esa afirmación con toda confianza, porque ya había definido al hombre como el "animal constructor de herramientas". Resumiendo la experiencia de otros dos siglos, John Fitzgerald Kennedy pudo aconsejar a sus compatriotas, en 1961: "debemos usar el tiempo como herramienta, no como un diván". El tiempo se convirtió en oro una vez que se convirtió en herramienta (¿o arma?) empleada primordialmente para superar la resistencia del espacio, acortar las distancias, despojar al significado de un obstáculo de su connotación de "remoto", ampliar los límites de la ambición humana. Así armado, uno podía abocarse con toda seriedad a la tarea de conquistar el espacio.

Tal vez los reyes podían viajar más cómodos que sus súbditos, y los nobles, mejor que sus siervos, pero, en principio, nadie podía viajar a mayor velocidad que los demás. El *software* nivelaba a los hombres; el *hardware* los diferenciaba. Estas diferencias (que en nada se parecen a las que derivan de las de la musculatura humana) fueron resultados de la acción humana antes de que se convirtieran en condición de su efectividad, y antes de que se emplearan para crear aun más diferencias y para hacer esas diferencias más profundas e inevitables. En cuanto aparecieron las máquinas de vapor y el motor de combustión interna, la igual-

dad basada en el *software* tocó a su fin. Ahora alguna gente podía llegar al destino deseado antes que los demás; también podía escapar a las persecuciones y resistirse a ser alcanzada o detenida. El que viajaba más rápido podía reclamar más territorio —y, tras hacerlo, podía controlarlo, dividirlo y supervisararlo, manteniendo a distancia a sus competidores y a los intrusos más allá de sus fronteras—.

Podemos asociar el principio de la edad moderna con diversos cambios en las facetas de la praxis humana, pero la emancipación del tiempo con respecto al espacio, su subordinación a la inventiva y a la capacidad técnica humanas, y su enfrentamiento con el espacio como herramienta de conquista y de apropiación son un momento inicial tan bueno como cualquier otro para empezar a contar. La modernidad nació bajo las estrellas de la aceleración y la conquista de la Tierra, y esas estrellas forman una constelación que contiene toda la información sobre su carácter, conducta y destino. Su lectura sólo requiere un sociólogo entrenado, no un astrólogo.

La relación entre tiempo y espacio sería, a partir de entonces, mutable y dinámica, no predeterminada ni invariable. La "conquista del espacio" llegó a significar máquinas más rápidas. Los movimientos acelerados significaban espacios más grandes, y acelerar los movimientos era la única manera de agrandar el espacio. En este caso, la "expansión espacial" era el nombre del juego, y el espacio era la apuesta: el espacio era el valor; el tiempo, la herramienta. Para maximizar el valor, era necesario afilar la herramienta: gran parte de la "racionalidad instrumental" que, según Max Weber, era el principio operativo de la civilización moderna se concentró en idear modos de realizar tareas con mayor rapidez, eliminando el tiempo "improductivo", inútil, vacío y desperdiciado; o, para decirlo en términos de efecto en vez de medios de acción, se concentró en llenar el espacio con más objetos, agrandando así el espacio que podía ser llenado en un tiempo determinado. En el umbral de la conquista del espacio, René Descartes, mirando hacia el futuro, identificó la existencia con la espacialidad, definiendo todo lo existente de manera material y calificándolo de *res extensa* (como lo observara agudamente Rob Shields, se podría reexpresar el famoso *cogito* de Descartes, sin distorsionar su significado, diciendo "ocupo espacio, por lo tanto existo").<sup>17</sup> En un momento en el que la conquista perdió fuerzas y concluyó, Michel de Certeau —mirando hacia el pasado— declaró que el poder dependía del te-

<sup>17</sup> Véase Rob Shields, "Spatial stress and resistance: social meanings of spatialization", en: Georges Benko y Ulf Strohmayer (comps.), *Space and Social Theory...*, ob. cit., p. 194.

territorio y de las fronteras. (Tim Crosswell resumió recientemente el enfoque de De Certeau: “las armas de los fuertes son [...] la clasificación, la delineación, la división. Los fuertes dependen de la certeza del mapa”,<sup>18</sup> nótese que todas las armas consignadas son operaciones que se llevan a cabo en el espacio.) Se podría decir que la diferencia entre fuertes y débiles es la diferencia entre un territorio conformado en la imagen de un mapa —estrechamente custodiado y controlado— y un territorio abierto a la intrusión, a la reacomodación de las fronteras y el restablecimiento de los mapas. Al menos, así ha sido durante buena parte de la historia moderna.

### *De la modernidad pesada a la modernidad liviana*

Esa parte de la historia, que ahora llega a su fin, podía denominarse, a falta de un nombre mejor, “la era del *hardware*” o “modernidad pesada” —la modernidad obsesionada por el gran tamaño, la modernidad de “lo grande es mejor”, o del tipo “el tamaño es poder, el volumen es éxito”—. Ésa fue la época del *hardware*, la época de las máquinas pesadas y engorrosas, de los altos muros de las fábricas que rodeaban plantas cada vez más grandes y que ingerían planteles cada vez mayores, de las enormes locomotoras y los gigantescos vapores oceánicos. Conquistar el espacio era la meta suprema... apropiarse de todo lo que uno pudiera y pudiera conservar, marcándolo con todas las señales tangibles de posesión y con carteles de “propiedad privada”. El territorio fue una de las mayores obsesiones modernas, su adquisición fue una de sus mayores compulsiones y la protección de las fronteras llegó a convertirse en una de las adicciones modernas más ubicuas, inflexibles y permanentes.

La modernidad pesada fue la época de la conquista territorial. La riqueza y el poder se arraigaban firmemente en la tierra —eran macizos, enormes e inamovibles como los yacimientos de hierro y las minas de carbón—. Los imperios se extendieron hasta los más alejados rincones de la tierra: sólo otros imperios de fuerza igual o superior ponían un límite a la expansión. Todo lo que se extendiera entre los puntos más distantes de los reinos imperiales era considerado tierra de nadie, *espacio vacío*, y el espacio vacío era un estímulo para la acción y un reproche para los

<sup>18</sup> Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984; Tim Crosswell, “Imagining the nomad: mobility and the postmodern primitive”, en: Georges Benko y Ulf Strohmayer (comps.), *Space and Social Theory...*, ob. cit., pp. 362-363.

ociosos. (La ciencia popular de la época resumía perfectamente el espíritu de los tiempos cuando informaba a los legos que “la Naturaleza no tiene vacío”.) Aun más insoportable resultaba la idea de los “sitios en blanco” del globo: islas y archipiélagos de los que todavía nada se sabía, masas de tierra que esperaban ser descubiertas y colonizadas, el interior no hollado de los continentes, los diversos “corazones de las tinieblas” que clamaban por luz. Los exploradores intrépidos eran los héroes de las modernas versiones de las “historias de marineros” de Walter Benjamin, de los sueños infantiles y las nostalgias adultas; vivida con entusiasmo en la partida y colmada de honores tras el regreso, una expedición tras otra vagaba por la jungla o el hielo en busca de una cordillera, lago o meseta todavía ausente de los mapas. También el paraíso moderno, como el Shangri-La de James Hilton, estaba “allá afuera”, en algún lugar aún “no descubierto”, oculto e inaccesible, más allá de las inexpugnables cadenas montañosas o de los áridos desiertos, al final de una senda nunca recorrida. La aventura y la felicidad, la riqueza y el poder eran conceptos geográficos o “patrimonios de la tierra” —atados a su lugar, inamovibles e intransferibles—. Todo eso requería muros impenetrables, controles estrechos, guardias insomnes y locación secreta. (La base aérea norteamericana desde la que se lanzó el criminal araque sobre Tokio en 1942, uno de los secretos mejor guardados de la Segunda Guerra Mundial, era apodada “Shangri-La”.)

La riqueza y el poder que dependen del tamaño y la calidad del *hardware* tienden a ser lentos, pesados y de movimientos torpes. Están “encarnados” y fijos, atados al acero y el concreto, y se los evalúa según su peso y volumen. Crecen mediante la expansión del lugar que ocupan y se protegen protegiendo ese lugar: el lugar es al mismo tiempo su lecho de cultivo, su fortaleza y su prisión. Daniel Bell describió uno de los más poderosos, envidiados y emulados de esos lugares/lecho de cultivo/fortaleza/prisión: la planta Willow Run de General Motors, situada en Michigan.<sup>19</sup> La planta ocupaba un terreno de dos tercios por un cuarto de milla. Todos los materiales necesarios para producir autos estaban reunidos bajo un único techo gigante, en una monstruosa jaula. La lógica del poder y la lógica del control se basaban en la estricta división del “adentro” y el “afuera” y en una vigilante defensa del límite entre ambos. Las

<sup>19</sup> Véase Daniel Bell, *The End of Ideology*, Cambridge, MASS., Harvard University Press, 1988, pp. 230-235 [traducción castellana: *El fin de la ideología: sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1992].

dos lógicas, fundidas en una, se reunían en la lógica del tamaño, organizada en torno de un precepto: más grande significa más eficiente. En la versión pesada de la modernidad, el progreso implicaba mayor tamaño y expansión espacial.

La rutinización del tiempo mantenía el lugar íntegro, compacto y sometido a una lógica homogénea. (Bell señaló el poder de la rutinización calificando al tiempo de “métrico”).

En la conquista del espacio, el tiempo debía ser flexible y maleable, y sobre todo reductible por medio de la creciente capacidad “devoradora de espacio” de cada unidad; dar la vuelta al mundo en ochenta días era un sueño seductor, pero dar la vuelta al mundo en ocho días lo era muchísimo más. El vuelo sobre el Canal de la Mancha y el vuelo sobre el Atlántico fueron los hitos con los que se medía el progreso. Sin embargo, cuando se trataba de la fortificación del espacio conquistado, de su domesticación y colonización, hacía falta un tiempo rígido, uniforme e inflexible: la clase de tiempo que podía cortarse en tajadas iguales para que encajaran en secuencias monótonas e inalterables. Se “poseía” verdaderamente un espacio cuando se lo controlaba —y el control significaba primordialmente la “domesticación del tiempo”, la neutralización de su dinamismo interno: en suma, la uniformidad y coordinación del tiempo—. Era maravilloso y excitante llegar al nacimiento del Nilo antes que otros exploradores, pero un tren que se adelantaba a su horario o las partes de automóviles que llegaban a la línea de montaje antes que otras eran las más terribles pesadillas de la modernidad pesada.

El tiempo rutinizado unía fuerzas con los altos muros de ladrillo coronados con alambre de púas o vidrios rotos y con las puertas estrechamente vigiladas para proteger el lugar de posibles intrusos; también impedía que todos los que se encontraran dentro del lugar lo abandonaran a voluntad. La “fábrica fordista”, el modelo más ambicionado de la racionalidad en la época de la modernidad pesada, era un lugar de encuentro cara a cara, pero también era un tipo de matrimonio —del tipo “hasta que la muerte nos separe”— entre el capital y el trabajo. Era una boda de conveniencia o por necesidad, pero no un matrimonio por amor, aunque se esperaba que durara “para siempre” (fuera cual fuese el significado en términos de vida individual), y en general así era. Era un matrimonio esencialmente monógamo... para ambos cónyuges. El divorcio estaba fuera de la cuestión. Para bien o para mal, los cónyuges estaban condenados a su mutua compañía; ninguno de ellos podía sobrevivir sin el otro.

El tiempo rutinizado ataba el trabajo al suelo, en tanto la masividad de las fábricas, la pesadez de la maquinaria y, no menos importante, la

mano de obra permanente “fijaban” el capital. Ni el capital ni el trabajo deseaban moverse, ni tampoco eran capaces de hacerlo. Como en cualquier otro matrimonio que carece de la válvula de seguridad de un divorcio indoloro, la cohabitación estaba repleta de sonido y de furia, puntuada por violentas erupciones de hostilidad y marcada por una guerra de trincheras menos dramática pero más persistente. Sin embargo, a los plebeyos en ningún momento se les ocurría abandonar la ciudad; los patricios tampoco tenían libertad de hacerlo. El oratorio de Agripa no era necesario para inducirlos a quedarse allí. La intensidad y la perpetuidad del conflicto eran una vívida prueba del destino común. El tiempo congelado de la rutina fabril, junto con los ladrillos y el cemento de los muros de la fábrica, inmovilizaba con tanta eficacia el capital como la mano de obra empleada. No obstante, todo cambió con el advenimiento del capitalismo *software* y la modernidad “liviana”. El economista de la Sorbona Daniel Cohen lo resumió así: “quien empieza su carrera en Microsoft no tiene idea de dónde la terminará. Comenzarla en Ford o en Renault significaba, en cambio, tener la certeza casi total de concluirla en el mismo sitio”.<sup>20</sup>

No estoy seguro de que en ambos casos descritos por Cohen sea legítimo el empleo del término “carrera”. Esa palabra evoca una trayectoria establecida, semejante a la “carrera hacia la titularidad” de las universidades estadounidenses, con una secuencia de etapas marcadas anticipadamente y acompañadas por ciertas condiciones bastante claras de ingreso y reglas de admisión. La “trayectoria de la carrera” tiende a estar modelada por una coordinación de presiones de espacio y de tiempo. Lo que les ocurre a los empleados de Microsoft o a los empleados de sus incontables imitadores —donde toda la preocupación de los gerentes apunta a lograr “formas organizativas más laxas que puedan acompañar el flujo” y donde la organización empresarial es considerada un intento permanente de “crear una isla de adaptabilidad superior” dentro de un mundo “múltiple, complejo y acelerado, y, por lo tanto, ‘ambiguo’, ‘difuso’ o ‘plástico’”—<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Daniel Cohen, *Richesse du monde...*, ob. cit., p. 84.

<sup>21</sup> Nigel Thrift, “The rise of soft capitalism”, ob. cit., pp. 39-40. Los ensayos de Thrift son esclarecedores y seminales, pero el concepto de “capitalismo *soft*” empleado en el título y en todo el texto parece un nombre erróneo y de caracterización poco feliz. No hay nada *soft* en el capitalismo *software* de la modernización liviana. Thrift señala que “bailar” y “surfear” son las mejores metáforas para aproximarse a la naturaleza del capitalismo en su nuevo avatar. Las metáforas están bien elegidas, ya que sugieren levedad y facilidad de movimientos. Los bailarines y los *surfers*, y particularmente los que se encuentran en una pista de baile repleta y en una costa durante la marea alta, deben ser duros (*hard*), no *soft*

milita en contra de las estructuras durables y especialmente en contra de las estructuras con expectativas de una vida laboral que insuma toda la vida útil del trabajador. En estas condiciones, la idea de "carrera" resulta nebulosa y fuera de lugar.

Sin embargo, esta diferencia es una mera disputa verbal. Sea o no correcto el empleo de los términos, lo fundamental es que la comparación de Cohen capta certeramente el cambio de la historia moderna del tiempo y alude al impacto que está empezando a ejercer sobre la condición existencial humana. El cambio en cuestión es la nueva irrelevancia del espacio, disfrazado como aniquilación del tiempo. En el universo *software* de los viajes a la velocidad de la luz, el espacio puede recorrerse, literalmente, "en una fracción de tiempo"; las diferencias entre "lejos" y "aquí nomás" desaparecen. El espacio ya no limita la acción ni sus efectos, y cuenta muy poco o nada en absoluto. Ha perdido su "valor estratégico", como dirían los expertos militares.

Todos los valores, como observara Georg Simmel, son "valiosos" solamente mientras se consigan "renunciando a otros valores"; el "desvío del logro de ciertas cosas" es la causa de que "se los considere valiosos [a los valores]". Sin usar estas mismas palabras, Simmel cuenta la historia del "valor fetiche": las cosas, escribió Simmel, "valen justo lo que cuestan" y esta circunstancia parece, perversamente, "decir que cuestan lo que valen". Lo que las hace valiosas son los obstáculos que hay que superar para poder apropiarse de ellas, "la tensión de la lucha por conseguir las".<sup>22</sup> Si no hace falta tiempo, si no hay que renunciar a él —no hay que "sacrificarlo"— para llegar a los más remotos lugares, los lugares han sido despojados de valor en el sentido simmeliano. Una vez que las distancias pueden recorrerse (y, por lo tanto, se puede actuar sobre partes distantes del espacio) con la velocidad de las señales electrónicas, todas las referencias al tiempo aparecen, como diría Jacques Derrida, *sous rature*. El término "instantaneidad" parece referirse a un movimiento muy rápido y a un lapso muy breve, pero en realidad denota la ausencia de tiempo como factor del acontecimiento y, por consiguiente,

(blandos). Y son tan duros como pocos de sus antecesores, capaces de permanecer inmóviles o de moverse por pistas bien marcadas y mantenidas. El capitalismo *software* no es menos duro que su antecesor *hardware*. Y lo líquido no es nada *soft*. Basta pensar en un diluvio, una inundación o la ruptura de un dique.

<sup>22</sup> Véase Georg Simmel, "A chapter in the philosophy of value", en: *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, trad. de K. Peter Etkorn, Nueva York, Teachers College Press, 1969, pp. 52-54.

su ausencia como elemento en el cálculo del valor. El tiempo ya no es "el desvío hacia el logro", y por eso ya no confiere ningún valor al espacio. La casi instantaneidad de la época del *software* augura la devaluación del espacio.

En la época del *hardware*, de la modernidad pesada, que según los términos de Max Weber era también la época de la racionalidad instrumental, el tiempo era el medio que requería ser cuidadosamente manejado para que los réditos del valor, que eran espaciales, pudieran maximizarse; en la época del *software*, de la modernidad liviana, la eficacia del tiempo como medio de conseguir valor tiende a aproximarse al infinito, con el paradójico efecto de igualar (más bien para abajo) el valor de todas las unidades que conforman el campo de los potenciales objetivos. La pregunta se ha desplazado, pasando de los medios a los fines. Aplicado a la relación tiempo-espacio, esto significa que como todas las partes del espacio pueden alcanzarse en el mismo lapso (es decir, "sin tiempo"), ninguna parte del espacio es privilegiada, ninguna tiene "valor especial". Si es posible acceder a cualquier parte del espacio en cualquier momento, no hay motivos para llegar a ninguna parte en ningún momento en particular, ni motivos para preocuparse por garantizar el derecho de acceso a cualquiera de ellas. Si uno sabe que puede visitar un lugar en el momento en que lo desee, no tiene ningún impulso de visitarlo con frecuencia o de gastar dinero en un pasaje válido de por vida. Y hay menos motivos aun para soportar el gasto de una supervisión y un control perpetuos, de un laborioso y riesgoso cultivo de tierras a las que se puede acceder y que se pueden abandonar con igual facilidad, siguiendo los vaivenes de los intereses y las "relevancias tópicas".

### *La seductora levedad del ser*

El tiempo insustancial e instantáneo del mundo del *software* es también un tiempo sin consecuencias. "Instantaneidad" significa una satisfacción inmediata, "en el acto", pero también significa el agotamiento y la desaparición inmediata del interés. El tiempo/distancia que separa el fin del principio se reduce o desaparece por completo; las dos ideas, que antes eran usadas para parcelar el transcurso y para calcular de ese modo el "valor de pérdida" del tiempo, han perdido gran parte de su significado que —como todos los significados— surgió de su carácter encarnizadamente opuesto. Sólo hay "momentos", puntos sin dimensiones. Pero ese tiempo, un tiempo cuya morfología es la de un conjunto de momen-

ros, ¿sigue siendo el tiempo “tal como lo conocemos”? La expresión “momento de tiempo” parece, al menos en ciertos aspectos vitales, un oxímoron. ¿Será, tal vez, que tras haber aniquilado al espacio como valor, el tiempo se ha suicidado? ¿No habrá sido el espacio simplemente la primera víctima de la frenética carrera del tiempo hacia su propia aniquilación?

Lo que hemos descrito es, por supuesto, una condición *liminal* de la historia del tiempo —lo que parece ser, en nuestra etapa actual, la *tendencia* última de esa historia—. Por cerca que esté del cero el tiempo necesario para llegar a un destino espacial, todavía no llegamos a cero. Incluso la tecnología más avanzada, equipada con los más poderosos procesadores, no ha logrado aún una genuina “instantaneidad”. Tampoco el espacio ha caído en una irrelevancia total y absoluta, ni los agentes humanos han logrado ingravidez, ni infinita volatilidad y flexibilidad. Pero la situación descrita se avizora, sin dudas, en el horizonte de la modernidad liviana. Y, más importante aun, es el ideal que persiguen constantemente —aunque nunca lo alcancen (¿o porque nunca lo alcanzan?)— los principales operadores de nuestra época, el ideal que, en el avatar de esta nueva norma, satura cada órgano, cada tejido y cada célula del cuerpo social. Milan Kundera describió “la insoportable levedad del ser” como eje de la tragedia de la vida moderna. La levedad y la velocidad (¡¡juntas!) fueron elegidas por Ítalo Calvino, el inventor de esos personajes completamente libres (libres gracias a su elusividad, que imposibilita cualquier intento de atraparlos) —el barón rampante y el caballero invisible— que funcionan como encarnaciones últimas del eterno poder emancipador del arte literario.

Hace más de treinta años (en su clásico *Bureaucratic Phenomenon*), Michel Crozier identificó la dominación (en todas sus variedades) con la cercanía a las fuentes de incertidumbre. Su veredicto todavía está vigente: dominan las personas que consiguen mantener sus actos en libertad, sin regulación y, por lo tanto, impredecibles, mientras regulan normativamente (rutinizan, es decir, vuelven monótonos, repetitivos y predecibles) los actos de otras personas. Las personas que tienen las manos libres dominan a las personas que tienen las manos atadas; la libertad de las primeras es la causa principal de la falta de libertad de las segundas, y la falta de libertad de las segundas es el sentido último de la libertad de las primeras.

En este aspecto, nada ha cambiado con la transición de la modernidad pesada a la liviana. Pero el marco se ha llenado con un nuevo contenido; más precisamente, “la cercanía a las fuentes de incertidumbre” se ha

reducido, centrándose en un objetivo... la instantaneidad. Las personas que se mueven y actúan más rápido, las que más se acercan a la instantaneidad de movimiento, son ahora las personas dominantes. Y las personas que no pueden moverse tan rápido, y especialmente las personas que no pueden dejar su lugar a voluntad, son las dominadas. La dominación consiste en la capacidad de escapar, de “descomprometerse”, de “estar en otra parte”, y en el derecho a decidir la velocidad con la que se hace todo eso... mientras que, simultáneamente, se despoja a los dominados de su capacidad de detener o limitar esos movimientos. La batalla contemporánea de la dominación está entablada entre fuerzas equipadas, respectivamente, con las armas de la aceleración y la demora.

El acceso diferencial a la instantaneidad es crucial en la versión presente del fundamento eterno de la división social en todas sus formas históricas: el acceso diferencial a la impredecibilidad y, por lo tanto, a la libertad. En un mundo poblado por siervos dedicados a avanzar por tierra, saltar los árboles era para los nobles una receta segura de libertad. Los barones de hoy tienen el privilegio de comportarse de una manera semejante, manteniendo a los sucesores de los siervos en su lugar, y esa inmovilidad forzosa que los ata al suelo es la que permite a los barones seguir saltando. Por profunda y terrible que sea la miseria de los siervos, no tienen contra quién rebelarse, y, de rebelarse, tampoco lograrían alcanzar a los ágiles y movedizos destinatarios de esa rebelión.

La modernidad pesada mantenía el capital y el trabajo dentro de una jaula de hierro de la que ninguno podía escapar. La modernidad liviana sólo ha dejado a uno de ellos dentro de la jaula. La modernidad “sólida” era una época de compromiso mutuo. La modernidad “fluida” es una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanzas. En la modernidad “liquida” dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo.

Karl Polanyi (en *The Great Transformation: the Political and Economic Origin of our Time* [La gran transformación], publicado en 1944) proclamó que era una ficción tratar el trabajo como si fuera una “mercancía”, y reveló las consecuencias de las estructuras sociales basadas en esa ficción. El trabajo, señaló Polanyi, no puede ser una mercancía (al menos no una mercancía como las otras), ya que no puede venderse ni comprarse independientemente de quienes lo hacen. El trabajo sobre el que escribió Polanyi era, sin duda, el trabajo *encarnado*: el que no podía trasladarse sin trasladar a los trabajadores. Sólo se podía contratar y emplear mano de obra humana junto con el resto de los cuerpos de los trabajadores, y la inercia de los cuerpos contratados limita la libertad de los

empleadores. Para supervisar el trabajo y para canalizarlo de acuerdo con la idea previa, había que ordenar y supervisar a los trabajadores; para controlar el proceso de trabajo, había que controlar a los trabajadores. Ese requerimiento ponía al capital y al trabajo frente a frente y los obligaba a mantenerse juntos, para bien o para mal. El resultado era una gran cantidad de conflicto, pero además una buena cantidad de adaptación mutua: amargas acusaciones, encarnizada lucha y poco amor, pero también un gran ingenio para establecer reglas de cohabitación moderadamente satisfactorias o apenas tolerables. La revolución y el estado de bienestar fueron las dos consecuencias inevitables de esa situación que impedía que el descompromiso se convirtiera en una opción viable y factible.

Ahora estamos viviendo otra “gran transformación”, y uno de sus aspectos más destacados es un fenómeno radicalmente opuesto al descrito por Polanyi: la “desencarnación” del trabajo humano que es la principal fuente de alimentación o el campo de pastura del capital contemporáneo. Ya no son necesarias las enormes y torpes instalaciones de vigilancia, del tipo del panóptico. El trabajo ha salido del panóptico pero, más importante aun, el capital se ha liberado de la terrible carga y de los costos exorbitantes que implicaba mantenerla; el capital se ha liberado, en realidad, de la tarea que lo ataba y lo obligaba a enfrentarse directamente con los agentes a los que explotaba para lograr reproducirse y extenderse.

El trabajo desencarnado de la época del *software* ya no ata al capital: le permite ser extraterritorial, volátil e inconstante. La desencarnación del trabajo augura la ingravidez del capital. La mutua dependencia entre ambos ha sido unilateralmente cortada; mientras que la capacidad de trabajo sigue siendo incompleta e insatisfecha si se la deja sola, y depende de la presencia del capital, el caso inverso ya no es aplicable. El capital se desplaza tranquilamente, contando con la posibilidad de breves aventuras provechosas, confiando en que esas oportunidades no escasearán y que siempre habrá socios con quienes compartirlas. El capital puede viajar rápido y liviano, y su liviandad y motilidad se han convertido en la mayor fuente de incertidumbre de todos los demás. En esta característica descansa la dominación de hoy, y en ella se basa el principal factor de división social.

La pesadez y el gran tamaño han dejado de ser posesiones valiosas para convertirse en desventajas. Para los capitalistas dispuestos a cambiar los enormes edificios de oficinas por las cabinas presurizadas, la levedad es la posesión más cara y provechosa, y la mejor manera de lograrla es arrojar por la borda cualquier carga no vital y dejar en tierra a todos los

miembros no indispensables de la tripulación. Uno de los ítem más engorrosos del que hay que deshacerse es la onerosa tarea de dirección y supervisión de un plantel numeroso —una tarea que tiende a crecer incesantemente y a volverse más pesada con el agregado de nuevos compromisos y obligaciones—. Si la “ciencia gerencial” del capitalismo pesado se concentraba en conservar “la mano de obra”, forzándola o sobornándola para que permaneciera en su puesto y cumpliera con los horarios de trabajo y los programas de rendimiento, el arte gerencial de la época del capitalismo liviano se preocupa por deshacerse de “la mano de obra”, obligándola a irse. Nadie planta un bosquecillo de limones para exprimir un limón.

El equivalente gerencial de la liposucción se ha convertido en la principal estratagema del arte gerencial: adelgazar, reducir, achicar, cerrar o vender algunas unidades porque no son suficientemente eficientes, y otras porque es más barato que los demás se las arreglen por su cuenta en vez de asumir la carga y el tiempo que insumiría una supervisión gerencial... éstos son los preceptos fundamentales del nuevo arte.

Algunos comentaristas se han apresurado a concluir que “lo más grande” ya no es “lo más eficiente”. Sin embargo, en una afirmación tan general la conclusión no es correcta. La obsesión por reducir, en realidad, es un inseparable complemento de la manía de fusionar. Los mejores actores del campo negocian o deciden fusiones para tener más poder de reducir, mientras que la radicalidad de “desnudar el hueso” o “despojarse de acciones” es aceptada como precondition vital para el éxito de los planes de fusión. Fusionar y reducir no son propósitos contradictorios: se condicionan, respaldan y refuerzan entre sí. Sólo se trata de una paradoja aparente; la contradicción se disuelve una vez que se considera la versión “nueva y mejorada” del principio de Michel Crozier. La mezcla de las estrategias de fusión y reducción ofrece al capital y al poder financiero el espacio para moverse y para moverse rápido, globalizando todavía más la esfera de sus viajes, y al mismo tiempo privando al trabajo de su poder de negociación y rebelión, inmovilizándolo y atándole las manos con mayor firmeza.

La fusión augura una soga aun más larga al delgado y liviano capital estilo Houdini, que ha basado su dominio en su capacidad de evasión y huida, sustituyendo los compromisos duraderos por tratos a corto plazo y encuentros fugaces, y manteniendo siempre la opción de “un acto de desaparición”. El capital gana más lugar para maniobrar —más refugios donde esconderse, una matriz de permutaciones más grande, una mayor variedad de avatares disponibles y, por lo tanto, más fuerza para man-

tener la fuerza laboral controlada, junto con la ahorrativa capacidad de lavarse las manos de las devastadoras consecuencias de las sucesivas reducciones; éste es el rostro contemporáneo de la dominación— con aquellos que ya han sido golpeados y con los que temen ser los siguientes en la fila. Según consta en un estudio realizado por la Asociación Norteamericana de Management, “la moral y la motivación de los trabajadores decayeron agudamente durante las diversas reducciones. Los trabajadores sobrevivientes quedaron a la espera de que les llegara el turno en vez de festejar su victoria sobre los que fueron despedidos”.<sup>23</sup>

Sin duda, la competencia por la supervivencia no es solamente el destino de los trabajadores —o, más generalmente, de aquellos que están del lado receptor de la nueva relación espacio-tiempo—. En realidad, se infiltra de arriba abajo en la empresa —permanentemente a dieta— de la modernidad liviana. Para seguir con vida, los gerentes deben reducir los equipos de empleados, y los directivos deben reducir sus cargos gerenciales para ganar el reconocimiento de la bolsa y los votos de los accionistas, y asegurarse el derecho a un buen apretón de manos cuando termine esta vuelta de reducciones. Una vez iniciada, la tendencia al “adelgazamiento” desarrolla impulso propio; se vuelve autoimpulsada y de aceleración autónoma, y (como el empresario perfeccionista de Max Weber, que ya no necesitaba el arrepentimiento calvinista para seguir adelante) el motivo original —mayor eficacia— se vuelve cada vez más irrelevante. El miedo a perder la competencia, a ser destituido, dejado atrás o expulsado de la empresa es suficiente para mantener en marcha el juego de fusión/reducción. Este juego se convierte cada vez más en su propio fin y su propia recompensa o, más bien, el juego ya no necesita tener propósito si la única recompensa es permanecer en él.

### *La vida instantánea*

Durante varios años, Richard Sennett fue un observador regular de la reunión global de los ricos y poderosos que se realiza anualmente en Davos. El dinero y el tiempo que invirtió en Davos tuvieron un buen rédito: de sus escapadas, Sennett trajo algunas sorprendentes y chocantes inter-

<sup>23</sup> Según un informe de Eileen Applebaum y Rosemary Batt, *The New American Workplace*, Ithaca, Cornell University Press, 1993. Aquí se cita a Richard Sennett, *The Corrosion of Character...*, ob. cit., p. 50.

pretaciones de los motivos y los rasgos de carácter que mantenían en marcha a los principales actores del juego global. A juzgar por su informe,<sup>24</sup> Sennett quedó particularmente impresionado por la personalidad, la actuación y el credo de vida de Bill Gates. Gates, dice Sennett, “parece libre de la obsesión de aferrarse a las cosas. Sus productos aparecen furiosamente y desaparecen con igual rapidez, mientras que [Nelson] Rockefeller deseaba poseer pozos petroleros, edificios, maquinaria o ferrocarriles a largo plazo”. Gates declaró repetidamente que prefería “posicionarse dentro de una red de posibilidades en vez de paralizarse en un trabajo en particular”. Lo que parece haber impresionado más a Sennett fue la desvergonzada, manifiesta y casi jactanciosa voluntad de “destruir lo que él mismo ha hecho, según las exigencias del momento inmediato”. Gates parecía ser un jugador que “florece en medio de la dislocación”. Tuvo la cautela de no desarrollar apegos (particularmente apegos sentimentales) o compromisos duraderos con nada, incluyendo sus propias creaciones. No sintió miedo de tomar un camino errado, ya que ningún camino lo llevaría en la misma dirección durante mucho tiempo, y dado que volver atrás o desviarse eran para él opciones constantes e inmediatamente disponibles. Podemos decir que, exceptuando el creciente espectro de oportunidades accesibles, Gates no acumulaba ninguna otra cosa en su camino; los rieles eran levantados en cuanto la locomotora avanzaba unos metros, se borraban las huellas y las cosas se arrojaban tan rápidamente como se armaban... y muy pronto eran olvidadas.

Anthony Flew cita a uno de los personajes interpretados por Woody Allen: “no quiero alcanzar la inmortalidad gracias a mi obra, quiero alcanzarla no muriéndome”.<sup>25</sup> Pero el significado de la inmortalidad deriva del sentido de la admisión de la mortalidad; la preferencia de “no morir” no es tanto una elección de otra forma de inmortalidad (una alternativa a “la inmortalidad gracias a la propia obra”) como una declaración de despreocupación por la duración eterna, y de favoritismo por el *carpe diem*. La indiferencia a la duración transforma la inmortalidad de idea en experiencia, y la convierte en objeto de inmediato consumo: la manera en que uno vive el momento convierte ese momento en una “experiencia inmortal”. Si el “infinito” sobrevive a la transmutación, es sólo como medida de la profundidad o intensidad del *Erlebnis*. El carácter ilimitado de las posibles sensaciones ocupa el lugar que los sueños de duración infinita dejaron vacío. La instantaneidad (anular la resistencia

<sup>24</sup> Richard Sennett, *ibid.*, pp. 61-62.

<sup>25</sup> Anthony Flew, *The Logic of Mortality*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 3.