

# Zygmunt Bauman

## Extraños llamando a la puerta



se

«Las migraciones masivas no tienen nada de fenómeno novedoso: han acompañado a la modernidad desde el principio mismo de esta».

Zygmunt Bauman

En este breve libro, Zygmunt Bauman analiza los orígenes, la periferia y el impacto de las actuales olas migratorias. El autor muestra cómo los políticos se han aprovechado de los temores y ansiedades que se han generalizado, especialmente entre aquellos que ya han perdido mucho: los desheredados y los pobres. Sin embargo, sostiene que la política de separación, de construcción de muros en lugar de puentes, es un error. Esta política puede traer un poco de tranquilidad a corto plazo, pero está condenada a fracasar a largo plazo.

Nos enfrentamos a una crisis de la humanidad, y la única salida es reconocer nuestra creciente interdependencia como miembros de la misma especie y encontrar nuevas maneras de convivir en la solidaridad y la cooperación, en medio de extraños que puedan mantener opiniones y voluntades diferentes de las nuestras.



Zygmunt Bauman

# Extraños llamando a la puerta

ePub r1.0  
diegoan 10.01.17

Título original: *Strangers at Our Door*  
Zygmunt Bauman, 2016  
Traducción: Albino Santos Mosquera

Editor digital: diegoan  
ePub base r1.2



## EL PÁNICO MIGRATORIO Y SUS (MALOS) USOS

Los noticiarios televisivos, los titulares de los periódicos, los discursos políticos y los tuits por Internet, que sirven de puntos focales y válvulas de escape para las ansiedades y los temores de la población en general, rebosan actualmente referencias a la «crisis migratoria» que aparentemente inunda Europa y presagian el desmoronamiento y la desaparición del modo de vida que conocemos, practicamos y apreciamos. Esa crisis es, en el momento presente, una especie de nombre en clave políticamente correcto con el que designar la fase actual de la eterna batalla que los creadores de opinión libran sin descanso en pos de la conquista y el sometimiento de las mentes y los sentimientos humanos. El impacto de la conexión informativa en directo con ese particular campo de batalla causa estos días algo muy parecido a un verdadero «pánico moral» (que, según la definición comúnmente aceptada de la expresión, tal como la recoge la Wikipedia inglesa, hace referencia a «un temor extendido entre un gran número de personas que tienen la sensación de que un mal amenaza el bienestar de la sociedad»).

En el momento en que escribo estas palabras, otra tragedia —nacida de la despreocupación insensible y de la ceguera moral— aguarda su turno para golpearnos. Son crecientes las señales de que la opinión pública, confabulada con unos medios ansiosos de audiencia, se está acercando, sin prisa pero sin pausa, al punto de «cansarse de la tragedia de los refugiados». Niños ahogados, muros erigidos precipitadamente, vallas con concertinas, campos de concentración atestados, gobiernos que compiten entre sí por rematar una desgracia —como es ya de por sí la de exiliarse, escapar por los pelos de una situación mortífera y correr los atosigadores peligros de ese viaje para ponerse a salvo— y que además tratan a los migrantes como si fueran patatas calientes que pasarse unos a otros: todas estas indignidades morales no solo son cada vez menos noticia, sino que salen cada vez menos «en las noticias». Y es que, por desgracia, el destino de las grandes conmociones es terminar convertidas en la monótona rutina de la normalidad, y el de los pánicos morales es consumirse y desvanecerse de nuestra vista y de las conciencias, envueltos en el velo del olvido. ¿Quién se acuerda ahora de los refugiados afganos que buscaban asilo en Australia y se arrojaban contra las alambradas con concertinas de Woomera, o a los que se confinaba en los grandes campos de detención construidos por el gobierno australiano en Nauru y en la isla de Navidad «para impedir que entraran en las aguas territoriales del país»? ¿O de las docenas de exiliados sudaneses a los que mató la policía en el centro de El Cairo «después de que la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados» los privara de sus derechos?<sup>[1]</sup>

Las migraciones masivas no tienen nada de fenómeno novedoso: han

acompañado a la modernidad desde su principio mismo (aunque modificándose continuamente y, en ocasiones, invirtiendo incluso su sentido), pues este «modo de vida moderno» nuestro comporta en sí mismo la producción de «personas superfluas» (localmente «inútiles» —excedentes e inempleables— por culpa del progreso económico, o bien localmente intolerables, es decir, rechazadas por el descontento, los conflictos y la agitación causados por las transformaciones sociales/políticas y por las consiguientes luchas de poder). Sin embargo, en la actualidad se les han añadido las consecuencias de la profunda desestabilización (sin visos de solución, según parece) de la región de Oriente Próximo y Medio a raíz de las mal calculadas, temerariamente cortas de miras y, reconozcámoslo, frustradas políticas y aventuras militares de las potencias occidentales en la zona.

Así pues, hay dos tipos de factores que originan los actuales movimientos masivos de personas en los puntos de partida de estas, pero también son de dos clases las repercusiones de esos movimientos en los puntos de llegada y las reacciones de los países receptores. En las zonas «desarrolladas» del planeta en las que tanto migrantes económicos como refugiados buscan acogida, el sector empresarial ve con buenos ojos e incluso codicia la afluencia de mano de obra barata, cuyas cualificaciones diversas ansian rentabilizar (Dominic Casciani resumió muy sucintamente la situación cuando escribió que «los empresarios británicos saben ahora muy bien cómo conseguir trabajadores extranjeros baratos, pues aprovechan las agencias de empleo que en el continente se esfuerzan por detectar y reclutar esa mano de obra foránea»)<sup>[2]</sup>. Sin embargo, para el grueso de la población, acuciada ya por una elevada precariedad existencial y por la endeblez de su posición social y de sus perspectivas de futuro, esa afluencia no significa otra cosa que enfrentarse a más competencia en el mercado laboral, a una mayor incertidumbre y a unas decrecientes probabilidades de mejora. Esto compone un cuadro mental general políticamente explosivo, en el que los gobernantes y los candidatos a serlo oscilan torpemente entre dos objetivos mutuamente incompatibles: satisfacer a sus amos (los poseedores del capital) y aplacar los temores de su electorado.

En definitiva, tal y como están las cosas (y como todo indica que estarán durante mucho tiempo), es improbable que las migraciones masivas vayan a remitir, ni porque desaparezcan los factores que las impulsan, ni porque se pongan en práctica ideas más ingeniosas para frenarlas. Como ocurrentemente comentó Robert Winder en el prefacio a la segunda edición de su libro, «podemos plantar nuestra silla en la playa tantas veces como nos plazca y gritarles a las olas que llegan a la orilla, que el mar no va a escucharnos ni a retirarse de allí»<sup>[3]</sup>. La erección de muros con los que parar a los migrantes para que no entren «en nuestros propios patios traseros» guarda un ridículo parecido con aquella historia sobre el filósofo antiguo Diógenes, a quien vieron un día haciendo rodar la tinaja en la que vivía de un lado a otro por las calles de su Sinope natal. Cuando le preguntaron por la razón de tan extraño comportamiento suyo, él respondió que, al ver a sus vecinos tan ocupados

parapetando con barricadas las puertas de sus casas y afilando sus espadas ante la inminente ofensiva de las tropas de Alejandro de Macedonia sobre Sinope, pensó que de alguna manera tenía que contribuir él también a la defensa de la ciudad.

Ahora bien, lo que se ha producido en fechas más recientes, en estos últimos años, es una enorme subida de las cifras que los refugiados y los solicitantes de asilo añaden a la del total de migrantes que llaman a las puertas de Europa; ese aumento se ha producido por la creciente lista de Estados «en derrumbe» (o, mejor dicho, ya derrumbados), o de territorios que, a todos los electos, son ya países sin Estado y, guerras tribales y sectarias, de asesinatos en masa y de un bandidaje sin descanso impulsado por la máxima del «Sálvese quien pueda». En buena medida, ese es el gran daño colateral provocado por las fatídicamente mal calculadas, desventuradas y calamitosas expediciones militares en Afganistán e Irak, que culminaron en la sustitución de los anteriores regímenes dictatoriales por este teatro (abierto las veinticuatro horas) de indisciplina y violencia frenéticas actuales, instigadas y secundadas por el comercio mundial de armas —totalmente fuera de control— y engordadas por la industria armamentística, sedienta de beneficios, con el apoyo tácito (aunque también exhibido con frecuencia en público en las ferias de muestras de armamento internacionales) de unos gobiernos nacionales obsesionados por mejorar las cifras de crecimiento del PIB. El aluvión de refugiados impelidos por el imperio de la violencia arbitraria a abandonar sus hogares y sus más preciadas pertenencias, de personas que huyen para guarecerse de los campos de exterminio, se añadió al flujo constante de los llamados «inmigrantes económicos», llevados estos últimos por el muy humano deseo de cambiar tierras estériles por otras donde verdea la hierba: países empobrecidos y sin perspectiva por lugares de ensueño donde abundan las oportunidades. De esa corriente continua de personas que se lanzan a la búsqueda de la oportunidad de tener un nivel de vida digno (una corriente que fluye constante desde los comienzos de la humanidad misma y que la moderna industria de fabricación de personas superfluas y vidas desperdiciadas<sup>[4]</sup> no ha hecho más que acelerar), Paul Collier ha dicho lo siguiente:

El primer hecho es que la brecha salarial entre los países pobres y los ricos es brutalmente amplia y que el proceso de crecimiento global la mantendrá así durante varias décadas. El segundo es que la inmigración no hará menguar significativamente esta brecha, porque los mecanismos de retroalimentación son demasiado débiles. El tercero es que, mientras la inmigración continúe, las diásporas seguirán acumulándose durante varias décadas. Así pues, la brecha salarial persistirá, mientras que el facilitador de la inmigración aumentará. Como consecuencia, la emigración desde los países pobres a los ricos está abocada a acelerarse. En un futuro predecible, la inmigración internacional no alcanzará el equilibrio: hemos asistido a los comienzos de un desequilibrio de proporciones épicas<sup>[5]</sup>.

Según los cálculos de Collier (sobre estadísticas que, en el momento en que escribió el libro, solo llegaban hasta el año 2000), entre 1960 y 2000, «lo que se desató, desde debajo de los veinte millones hasta superar los sesenta, fue la emigración desde los países pobres a los ricos. Además, el aumento se aceleró década

tras década. [...] Que durante la década de 2000-2010 esta aceleración continuase nos parece una hipótesis razonable». Podríamos decir, pues, que, abandonadas a su lógica e impulso propios, las poblaciones de los países pobres y ricos se comportarían como el líquido en los vasos comunicantes: el número de inmigrantes tenderá a crecer hasta alcanzar el equilibrio, es decir, hasta que los niveles de bienestar se igualen en los sectores «desarrollado» y «en vías de desarrollo (?)» del planeta globalizado. Pero ese es un resultado que sin duda tardará años en producirse, y eso sin contar con los giros imprevistos que el devenir de la historia podría depararnos.

De personas que buscan refugiarse de la brutalidad de las guerras y los despotismos, o del salvajismo de una existencia hambrienta y sin futuro, llamando a las puertas de otras personas, ha habido desde los principios de los tiempos modernos. Para quienes vivimos tras esas puertas, esos refugiados siempre han sido —entonces como ahora— unos extraños. Los extraños tienden a causar inquietud precisamente por el hecho mismo de ser «extraños», es decir, aterradoramente impredecibles, a diferencia de las personas con las que interactuamos a diario y de quienes creemos saber qué esperar; pensamos entonces que la afluencia masiva de tales extraños tal vez haya destruido cosas que nos son muy preciadas, y que esos recién llegados tienen toda la intención de mutilar o erradicar nuestro estilo de vida, ese que nos resulta tan consoladoramente familiar. Nosotros tendemos a dividir a esas personas con las que estamos acostumbrados a convivir en nuestros vecindarios, en las calles de nuestras ciudades o en nuestros lugares de trabajo, entre amigas y enemigas, entre bienvenidas o meramente toleradas. Pero sea cual sea la categoría a la que las consignemos, sabemos bien cómo comportarnos con ellas y cómo proceder con nuestras interacciones. De los extraños, sin embargo, conocemos demasiado poco como para sentirnos capaces de interpretar apropiadamente sus tácticas y concebir nuestras propias respuestas adecuadas: es decir, para adivinar cuáles podrían ser sus intenciones y qué harán a continuación. Y el desconocimiento de cómo continuar, de cómo tratar una situación que no hemos creado y que no tenemos bajo control, es causa fundamental de grandes ansiedades y miedos.

Cabe decir que estos son problemas universales e intemporales en todas aquellas situaciones en que hay «extraños entre nosotros»: su intensidad es más o menos similar en todas las épocas y sectores de población. Las áreas urbanas densamente pobladas generan inevitablemente los impulsos contradictorios de la *mixofilia* (la atracción por los entornos abigarrados y heterónimos que auguran experiencias desconocidas y aún no exploradas, y que, por eso mismo, prometen los placeres de la aventura y el descubrimiento) y la *mixofobia* (temor al inmanejable volumen de lo que nos es ignoto, indomable, desagradable e incontrolable). La primera de esas compulsiones es el principal atractivo de la ciudad, pero la segunda, por el contrario, es su más pesada cruz, sobre todo para las personas menos afortunadas y de menos recursos, quienes —a diferencia de los ricos y los privilegiados, capaces de construirse «urbanizaciones cerradas», de acceso restringido, para aislarse de la

incomodidad, el desconcierto y el repetido terror que les provocan la agitación y la barahúnda de las abarrotadas calles de las ciudades— carecen de la capacidad de desconectarse de las innumerables trampas y emboscadas repartidas por todo ese heterogéneo (y, a menudo, poco amigable) paisaje urbano, a cuyos ocultos peligros están condenadas a verse expuestas durante el resto de sus vidas. Según informaba Alberto Nardelli en *The Guardian* el 11 de diciembre de 2015, «cerca del 40 por ciento de los europeos mencionan la inmigración como el problema más preocupante al que se enfrenta la Unión Europea, un porcentaje superior al de cualquier otro. Solo un año atrás, era menos del 25 por ciento de los encuestados el que opinaba así. Uno de cada dos habitantes británicos cita la inmigración entre los problemas más importantes que tiene el país ante sí»<sup>[6]</sup>.

De todos modos, en este mundo nuestro cada vez más desregulado, policéntrico y desarticulado, esa ambivalencia permanente de la vida urbana no es lo único que nos hace sentir incomodidad y temor al ver a esos recién llegados sin hogar, que incita en nosotros animadversión hacia ellos, que llama a la violencia, pero también al uso, el mal uso o el abuso de la miseria, la aflicción y la impotencia tan visibles en las que se encuentran los migrantes. Podemos nombrar dos elementos adicionales que también nos inducen a sentirnos así, elementos propiciados por las peculiares características de nuestro modo de vida y de convivencia tras la desregulación. Me refiero a dos factores que, en apariencia, son muy distintos entre sí y que, por ello, afectan predominantemente a categorías diferentes de personas. Cada uno de los dos intensifica el resentimiento y la belicosidad que concitan los inmigrantes, pero lo hacen en sectores diferenciados de la población autóctona.

El primer impulso sigue el patrón —aunque un poco más puesto al día— que ya esbozara en la Antigüedad Esopo en la fábula de las liebres y las ranas<sup>[7]</sup>. Las liebres de aquel cuento se sentían tan perseguidas por las demás bestias que no sabían adonde ir. Bastaba con que vieran un solo animal aproximándose a ellas para que salieran huyendo despavoridas. Un día, las liebres avistaron un tropel de caballos salvajes en estampida y todas, sin excepción, presas del pánico, se escabulleron en dirección a un lago cercano, decididas a ahogarse si hacía falta antes que vivir en tan permanente estado de miedo. Pero justo en el momento en que se acercaron a la orilla, un grupo de ranas se asustó a su vez de la llegada de las liebres. Las ranas, sobresaltadas, se lanzaron al agua. «Bien es cierto —dijo una de las liebres— que las cosas no son tan malas como parecen». No tenían, pues, por qué preferir la muerte a vivir con miedo. La moraleja de la fábula de Esopo es simple: la satisfacción que esta liebre sintió —un respiro muy de agradecer de tanto rutinario desaliento por la persecución cotidiana— provenía del hecho de haberse dado cuenta de que siempre hay alguien que está metido en un aprieto peor que el de uno.

De liebres «perseguidas por las demás bestias» y que se hallan en un aprieto similar al que sufrían las de la fábula de Esopo hay sobrados ejemplos en nuestra sociedad de animales humanos y, de hecho, en décadas recientes, su número no ha

dejado de crecer de un modo aparentemente imparable. Viven sometidas al sufrimiento, la degradación y la ignominia en medio de una sociedad empeñada en marginarlas al tiempo que alardea de unas comodidades y una opulencia esplendorosas y sin precedentes. Siendo, como son, reiteradamente ridiculizadas, reconvenidas y censuradas por esas «demás bestias» humanas, nuestras «liebres» se sienten ofendidas y oprimidas por ese envilecimiento y esa negación de su valía de los que son objeto por parte de otras personas, y son también, al mismo tiempo, reprendidas, avergonzadas y humilladas por el tribunal de su propia conciencia a raíz de su evidente impotencia para igualarse con aquellas que están por encima de ellas. En un mundo en el que se supone y se espera de todas las personas que sean «para sí mismas», y que se les insta a que lo sean, estas liebres humanas, a quienes los demás seres humanos niegan respeto, atención y reconocimiento, son relegadas —como las «liebres perseguidas por las demás bestias» de la fábula de Esopo— a esa condición de «últimos del todo», condenados a quedar siempre por debajo de la nota de corte de miembros rescatables de la sociedad, sin esperanza (ni, por supuesto, promesa fidedigna) de redención o huida de ese estado.

Para los marginados que sospechan que han tocado ya fondo, el descubrir otro fondo más bajo todavía que aquel al que han sido relegados es un acontecimiento salvador que redime su dignidad humana y rescata la autoestima que les pudiera quedar. La llegada de una masa de migrantes sin hogar y despojados de derechos humanos, no ya en la práctica, sino también conforme a la literalidad de la ley, brinda una (inhabitual) oportunidad para un acontecimiento así. Eso explica en muy buena medida la coincidencia de la inmigración masiva reciente con la trayectoria ascendente de la xenofobia, el racismo y el nacionalismo chovinista, y con los asombrosos éxitos electorales sin precedentes de partidos y movimientos xenófobos, racistas y chovinistas, y de sus patrioterros líderes.

El Frente Nacional, liderado por Marine Le Pen, cosecha votos principalmente de las capas más bajas —las de los desheredados, los discriminados y los pobres en riesgo de exclusión— de la sociedad francesa, un apoyo que logran con su convocatoria (explícita o tácita) de recuperar «Francia para los franceses»<sup>[8]</sup>. Tratándose de personas que viven bajo la amenaza práctica (que no formal, al menos hasta el momento) de verse excluidas de su sociedad, un llamamiento así es difícil de ignorar: después de todo, el nacionalismo les facilita ese soñado bote salvavidas (¿mecanismo de resurrección, incluso?) para su ajada o ya difunta autoestima. Lo que salvó a la llamada *white trash* (basura blanca) de los estados sureños de Estados Unidos de sufrir las condiciones extremas de un autoodio insoportable y suicida fue la presencia de negros infrahumanos privados incluso del único privilegio al que aquella *white trash* sí tenía derecho: su piel blanca. Ser francés (o francesa) es una característica (¿la única posible, quizá?) que encumbra a todos los compatriotas galos dentro de una misma categoría de personas buenas y nobles, elevadas y poderosas, y las sitúa por encima de los extranjeros que están en parecidas condiciones de miseria,

pero son recién llegados sin Estado. Los migrantes representan ese ansiado fondo que está más abajo todavía, es decir, por debajo del fondo al que los *misérables* autóctonos han sido relegados y confinados. Aquel otro es un fondo que puede hacer que el de esos franceses y francesas sea un poquito menos degradante y, por ende, un poco menos amargo, inaguantable e intolerable. Y es que para que esos franceses y francesas se sientan, como mínimo (y para bien o para mal), *chez soi*, hay que dejar muy claro a los migrantes que tienen los días contados allí.

Y existe aún otra razón excepcional (es decir, que va más allá de la intemporal desconfianza «normal» hacia los extraños en general) para que muchos se sientan molestos con la afluencia masiva de refugiados y solicitantes de asilo, una razón que, por lo que parece, actúa en mayor medida sobre un sector diferente de la sociedad: concretamente, sobre un *precariado* emergente, formado por personas que temen perder sus preciados y envidiables logros, posesiones y posición social, distintas de aquellos otros trasuntos humanos de las liebres de Esopo, sumidos en la desesperanza por el hecho de haber perdido ya esos logros y pertenencias, o por no haber disfrutado nunca de la oportunidad de conseguirlos.

Es imposible abstraerse de la percepción de que *nosotros* no hemos provocado la masiva y repentina aparición de extraños en nuestras calles ni tenemos control alguno sobre semejante fenómeno. Nadie nos lo consultó; nadie pidió nuestro consentimiento. No es de extrañar, pues, que las sucesivas oleadas de nuevos inmigrantes sean vistas con malos ojos, como si fueran (por citar a Bertolt Brecht) «heraldos de malas noticias». Personifican el derrumbe del orden (comoquiera que definamos el concepto de *orden*: una situación en la que las relaciones entre causas y efectos son estables y, por consiguiente, comprensibles y predecibles, lo que permite a quienes se hallan en ella saber cómo proceder), de un orden que ha perdido su fuerza aglutinadora. Los inmigrantes son una reedición actualizada —«nueva y mejorada», además de más seriamente tratada— de aquellos «hombres anuncio» de los frívola e irreflexivamente locos años veinte del siglo pasado que llevaban por las calles de las ciudades, repletas de crédulos juerguistas, carteles en los que se anunciaba que «el fin del mundo está cerca». Son, por citar las lacerantes palabras de Jonathan Rutherford, quienes «transportan las malas nuevas desde un rincón lejano del mundo hasta nuestra puerta»<sup>[9]</sup>. Hacen que cobremos conciencia de algo que con gusto olvidaríamos o, mejor aún, desearíamos que desapareciera y que no dejan de recordarnos: me refiero a unas fuerzas globales, distantes, de las que se oye algo de vez en cuando, pero que permanecen generalmente ocultas a nuestra vista, intangibles, crípticas, misteriosas y difíciles de imaginar, y que, de todos modos, son suficientemente potentes como para interferir también en nuestras vidas sin que nuestras preferencias importen lo más mínimo en ese sentido. Las «víctimas colaterales» de esas fuerzas tienden a ser percibidas (conforme a cierta lógica viciada) como tropas de vanguardia de las mismas que están ahora acuartelándose en nuestro seno. Esos nómadas (que no lo son por elección propia, sino por el veredicto

dictado por un destino cruel) nos recuerdan de manera irritante, exasperante y hasta horripilante la (¿incurable?) vulnerabilidad de nuestra propia posición y la fragilidad endémica de ese bienestar nuestro que tanto nos costó alcanzar.

Tenemos la humana (demasiado humana) costumbre de culpar y castigar a los mensajeros por el aborrecible contenido de los mensajes que portan, mensajes como, en este caso, los de esas fuerzas globales desconcertantes, inescrutables, aterradoras y, con razón, odiadas que, según sospechamos (también con bastante razón), son responsables de la angustiada y humillante sensación de incertidumbre existencial que arruina y avasalla nuestra confianza, y que causa estragos en nuestras aspiraciones, sueños y planes de vida. Y, si bien no podemos hacer prácticamente nada para domeñar las esquivas y lejanas fuerzas de la globalización, sí podemos al menos desviar las iras que nos han provocado y nos continúan provocando, y descargar nuestra cólera —indirectamente— sobre quienes, siendo producto de esas fuerzas, tenemos más a mano y a nuestro alcance. Con ello, desde luego, no nos acercaremos lo más mínimo a la raíz del problema, pero tal vez nos aliviemos —durante un tiempo, al menos— de la humillación de nuestro desvalimiento y nuestra incapacidad para resistir la anuladora precariedad de nuestro propio lugar en el mundo.

Esa retorcida lógica, la mentalidad que genera y las emociones que libera sirven de fértilísimo y nutritivo pasto en el que muchos buscadores de votos se sienten tentados a pacer. Se trata de una oportunidad que cada vez más políticos detestarían perderse. Sacar partido de la inquietud provocada por la afluencia de extranjeros —de quienes se teme que impulsen más a la baja aún unos salarios que ya se resisten a aumentar, y alarguen más si cabe las ya abominablemente largas colas de quienes esperan, en vano, que les salga alguno de esos empleos que tan tozudamente caros de ver son— es una tentación que muy pocos políticos (instalados en un cargo o aspirantes a estarlo) podrían resistir.

Los políticos pueden desplegar, y despliegan, muchas (y muy diferentes) estrategias para aprovechar esa oportunidad, pero hay algo que debemos tener muy claro: la política de separación mutua y mantenimiento de las distancias, de construcción de muros en vez de puentes, y de conformarse con unas «cámaras de resonancia» provistas de aislamiento sonoro en vez de establecer líneas directas en las que no se distorsione la comunicación (una política, en definitiva, de lavarse las manos y hacer pública manifestación de indiferencia disfrazada de tolerancia), no conduce a ninguna parte más que al erial de desconfianza, distanciamiento y bronca mutuos en el que estamos. Aunque engañosamente aliviadoras en el corto plazo (pues apartan de nuestra vista la dificultad real), se trata de unas políticas suicidas que no sirven más que para acumular carga explosiva para una futura detonación. Así que también debe quedar muy clara una conclusión que se extrae de todo ello: la única vía de salida de los desasosiegos presentes y de las aflicciones futuras pasa por rechazar las traicioneras tentaciones de la separación; en vez de negarnos a afrontar las

realidades de los desafíos que plantea esta época nuestra de «un planeta, una humanidad» lavándonos las manos y aislándonos de fastidiosas diferencias, disimilitudes y alejamientos autoimpuestos, debemos buscar ocasiones para entrar en estrecho y cada vez más íntimo contacto con ellas, con la esperanza de que de ello resulte una *fusión* de horizontes, en vez de la *fisión* (inducida y artificiosa, pero también autoexacerbada) de los mismos.

Sí, soy plenamente consciente de que elegir ese itinerario no va a asegurarnos una vida totalmente despejada de nubarrones y problemas, ni que la tarea que demanda nuestra atención vaya a poder hacerse sin esfuerzo alguno. Ese camino se adivina más bien desalentadoramente largo, movido y espinoso. No es probable que proporcione un alivio inmediato a la inquietud: de hecho, puede que, de inicio, desencadene incluso más temores y agrave aún más las suspicacias y animosidades ya existentes. Da igual, no creo que haya una vía alternativa más corta, más cómoda y menos arriesgada para solucionar el problema. La humanidad está en crisis y no hay otra manera de salir de esa crisis que mediante la solidaridad entre los seres humanos. El primer obstáculo en ese camino de salida del alejamiento mutuo es la negativa a dialogar: el silencio nacido de la autoexclusión, de la actitud distante, del desinterés, de la desatención y, en definitiva, de la indiferencia. La dialéctica del trazado de fronteras no debe concebirse como una diada de amor y odio, sino más bien en términos de una tríada: la del amor, el odio y la indiferencia o el abandono.

La situación en la que nos encontramos al comenzar 2016 es —de manera irremediable, de momento— ambivalente, y cuando, al teorizar sobre ella, la suponemos simple y desprovista de ambigüedades, estamos acumulando más riesgos (sobre todo, si tratamos de llevar esas teorías a la práctica) de los que tiene en sí el mal que pretendemos curar. La realidad actual no admitirá soluciones fáciles y rápidas, y si se considera aplicar soluciones así, no será posible hacerlo sin exponer el planeta —este domicilio conjunto/compartido nuestro— a amenazas a largo plazo más catastróficas aún que las que plantea nuestro momento de apuro presente conjunto/compartido; sean cuales sean las opciones a las que recurramos, lo que debemos tener en cuenta es que inevitablemente afectarán a nuestro futuro conjunto/compartido (y esperemos que largo) y, por ello mismo, deben estar guiadas por el precepto de reducir tales peligros en vez de magnificarlos. Y es obvio que la indiferencia mullía no satisfaría ese criterio.

Volveré sobre esta cuestión en el capítulo 4, en el que recuperaremos la vieja recomendación de Kant (de más de dos siglos de antigüedad, pero cada vez más de actualidad) para deliberar sobre ella y ponerla al día.

Permítanme, por el momento, que les recuerde aquí otro mensaje, del papa Francisco en concreto, quien, a mi juicio, es una de las poquísimas figuras públicas que nos ha alertado de los peligros de emular el gesto de Poncio Pilato de lavarnos las manos ante las consecuencias de las vicisitudes actuales, de las que todos somos, simultáneamente y en mayor o menor grado, víctimas y culpables. Sobre el vicio o el

pecado de la indiferencia, el papa Francisco dijo lo siguiente el 8 de junio de 2013 durante su visita a Lampedusa, momento y lugar en que empezó el actual «pánico moral» y su subsiguiente debacle moral:

¿Cuántos de nosotros, yo incluido, hemos perdido el rumbo, ya no estamos atentos al mundo en que vivimos, no nos importa, no protegemos lo que Dios creó para todos y terminamos siendo incapaces hasta de cuidar unos de otros?! Y cuando la humanidad en su conjunto pierde el rumbo, se producen tragedias como esta que hemos presenciado [...]. Hay que hacerse una pregunta: ¿quién es el responsable de la sangre de estas hermanas y hermanos nuestros? ¡Nadie! Esa es nuestra respuesta: «No he sido yo, yo no tengo nada que ver con ello, deben de haber sido otros, pero no yo, desde luego [...]». Hoy nadie en nuestro mundo se siente responsable; hemos perdido el sentido de la responsabilidad hacia nuestros hermanos y hermanas [...]. La cultura de la comodidad, que hace que pensemos solamente en nosotros mismos, nos vuelve insensibles a los gritos de otras personas, nos hace vivir en pompas de jabón tan lindas como insustanciales; nos brinda una ilusión pasajera y vacía que trae tras de sí la indiferencia hacia otras personas; de hecho, conduce incluso a la globalización de la indiferencia. En este mundo globalizado, hemos caído en la indiferencia globalizada. Nos hemos acostumbrado al sufrimiento de otras personas: «No me afecta, no me concierne, ¡no es asunto mío!».

El papa Francisco nos llama a «extirpar de nuestros corazones esa parte de Herodes que en ellos late; roguemos al Señor que nos dé la gracia de llorar por nuestra indiferencia, de llorar por la crueldad de nuestro mundo, de nuestros propios corazones y de todos aquellos que, desde el anonimato, toman decisiones sociales y económicas que abren la puerta a situaciones trágicas como esta». Y, tras haber dicho esto, se pregunta: «¿Ha llorado alguien? ¿Ha llorado alguien hoy en nuestro mundo?».

## INSEGURIDAD A LA DERIVA EN BUSCA DE UN ANCLA

En *The Shorter Oxford English Dictionary* se define *security* (traducible por «seguridad») como el «estado en el que se está protegido del peligro o no expuesto a él», pero también como «algo que asegura; una protección, salvaguardia o defensa». Esto lo convierte en uno de esos términos poco comunes en inglés (aunque no infrecuentes tampoco) que dan a entender/insinúan/sugieren/implican una afinidad electiva orgánica —y, por consiguiente, fijada y sellada para siempre— que liga el estado con los supuestos medios con los que se llega a ese estado (una especie de unión análoga a la que, por ejemplo, se insinúa con el término *nobleza*). El *estado* al que ese término en particular se refiere es uno que se tiene en suma e incuestionable estima y que anhela la mayoría de los hablantes de la lengua; la aprobación y la buena consideración que merece de la población en general se contagia, pues, a esas *protecciones* y demás factores que lo *proveen* y a los que el nombre mismo del concepto alude también. Los medios se benefician de la fama del estado a que dan lugar y, de paso, comparten su indiscutida deseabilidad. Y desde el momento en que eso es así, tiende a surgir un patrón de conducta totalmente predecible, muy del estilo de todos los reflejos condicionados. ¿Que se sienten ustedes inseguros? Pues presionen y exijan más servicios de seguridad pública que los protejan, y/o compren más dispositivos de seguridad que se supone que conjuran los peligros. ¿Que la gente que lo ha elegido a usted para un alto cargo se queja de que no se siente suficientemente segura? Pues contrate/designe a más guardias de seguridad y otórgueles mayor libertad para actuar como juzgen necesario —por muy desagradables o sencillamente horribles y detestables que sean las acciones que estos guardias decidan emprender—, y publicite a los cuatro vientos que lo ha hecho.

*Securitization* (que traduciremos aquí por *securitización*) es un término hasta ahora desconocido —ni siquiera figura todavía en los diccionarios disponibles en las librerías— que ha aparecido en fecha bastante reciente en el discurso público tras haber sido acuñado y rápidamente adoptado en el vocabulario de los políticos y los medios de comunicación. Lo que se pretende aprehender y designar con ese neologismo es la cada vez más frecuente reclasificación en ejemplos de «inseguridad» de cosas que previamente se creían más propias de alguna otra categoría de fenómenos: es decir, la reformulación de esas cosas seguida casi automáticamente de su transferencia al ámbito, la jurisdicción y la supervisión de los órganos de seguridad. Aun sin ser, ni mucho menos, la *causa* de tal automatismo, la mencionada ambigüedad semántica facilita sin duda su práctica. Los reflejos condicionados pueden funcionar sin necesidad de laboriosas argumentaciones y

persuaciones: la autoridad de «*das Man*» de Heidegger o de «*l'on*» de Sartre (en definitiva, del «así se hacen las cosas, ¿no?») los hace tan obvios y evidentes que resultan prácticamente indetectables e inasequibles al cuestionamiento. Los reflejos condicionados perduran, a salvo, sin ser objeto de reflexión alguna: a prudencial distancia de los reflectores escudriñadores de la lógica. De ahí que los políticos aprovechen gustosos la ambigüedad del término, que les facilita la labor y garantiza por adelantado para sus acciones la aprobación popular (que no los efectos prometidos), y, por lo tanto, los ayuda a convencer a sus electorados de que se están tomando sus quejas en serio y están actuando sin demora conforme al mandato que esas quejas supuestamente les han otorgado.

Baste un ejemplo, tomado al azar de los titulares informativos más recientes. Esto se publicó en *The Huffington Post* poco después de la noche de los ataques terroristas en París:

El presidente de Francia, François Hollande, ha dicho que se declarará el estado de emergencia en todo el país y que las fronteras nacionales se cerrarán a raíz de los ataques llevados a cabo en París el viernes por la noche. [...] «Es horrible —dijo Hollande en una breve declaración televisada, y añadió que se había convocado un Consejo de Ministros extraordinario—. Se declarará el estado de emergencia —continuó—. La segunda medida será el cierre de las fronteras nacionales —añadió—. Debemos asegurarnos de que nadie entre para cometer acto alguno y de que, al mismo tiempo, quienes han cometido estos crímenes sean detenidos si intentan salir del país»<sup>[10]</sup>.

El *Financial Times* no se anduvo con rodeos al titular esa misma reacción presidencial como «Toma de poder de Hollande tras lo de París»: «El presidente François Hollande ha declarado el estado de emergencia nacional inmediatamente después de los atentados del 13 de noviembre. Esto autoriza a la policía a derribar puertas y registrar domicilios sin orden judicial, a disolver asambleas y reuniones, y a imponer toques de queda. La orden también despeja obstáculos legales para el despliegue de tropas militares por las calles francesas»<sup>[11]</sup>. La visión de puertas derribadas, de huestes de policías uniformados disolviendo reuniones y entrando en domicilios sin pedir permiso a sus residentes, de soldados patrullando las calles a plena luz del día, es una imagen que causa una honda impresión como demostración de la determinación del gobierno de ir hasta el final, de atajar «de raíz» el problema, y de aplacar o disipar por completo las punzadas de inseguridad que aquejan a sus súbditos.

La demostración de una intención firme y de la determinación para actuar conforme a ella es (por utilizar la memorable distinción conceptual que introdujera Robert Merton) la función «manifiesta» de esas escenas. Su función «latente», sin embargo, es justamente la contraria: fomentar y allanar el camino al proceso de *securitización* de la multitud de preocupaciones y dolores de cabeza económicos y sociales de las personas, nacidos del ambiente de inseguridad (generado, a su vez, por la precariedad y la tendencia a la compartimentación características de la condición existencial actual). A fin de cuentas, las imágenes antes mencionadas garantizan la

formación de un ambiente propio de un estado de emergencia con la presencia de un enemigo a las puertas y hasta con tramas y conspiraciones: en definitiva, una sensación de que el país (y, por lo tanto, nuestros propios hogares) se enfrenta a un peligro mortal. Garantizan que «los de arriba» se afiancen en el rol de (¿único?, ¿irreemplazable?) escudo providencial que impide que el país y sus habitantes sean pasto de catástrofes formidables.

Aun así, no está del todo claro que las mencionadas escenas hayan cumplido realmente la función manifiesta que se pretendía que cumplieran. De lo que no hay duda es de que sí sirven para absolverse brillantemente a sí mismas de su función latente. Los efectos de que el jefe de Estado (y los cuerpos y órganos de seguridad bajo su mando) hiciera semejantes demostraciones públicas de fuerza fueron tan inmediatos como superiores a los de todos los «logros» anteriores del actual inquilino del Elíseo, que hasta entonces había llegado a ser el presidente menos popular en Francia desde 1945 según los sondeos de opinión. Un par de semanas después, Natalie Ilesley condensó esos efectos con un titular que no dejaba nada a la imaginación: «Después de lo de París, la popularidad de Hollande se dispara hasta el nivel más alto en tres años»:

Un sondeo reveló el martes un aumento «sin precedentes» de veinte puntos porcentuales en el índice de confianza en el presidente, hasta situarse en el 35 por ciento en diciembre (un nivel no visto desde diciembre de 2012). Según el diario francés *Le Figaro*, los resultados de la agencia de sondeos TNS Sofres muestran que el 35 por ciento de la población francesa declara que confía en Hollande para gestionar las consecuencias de los atentados reivindicados por el grupo armado Estado Islámico (ISIS), lo que representa un incremento desde el 13 por ciento que arrojaban los sondeos en agosto [...]. En otra encuesta publicada el martes por Ifop-Fiducial para el semanario francés *París Match* y la cadena Sue Radio, también se evidenciaba un espectacular aumento del apoyo popular a Hollande. Según las opiniones de 983 ciudadanas y ciudadanos franceses, los índices de aprobación de Hollande se han disparado desde el 28 por ciento de noviembre hasta el 50 por ciento de diciembre<sup>[12]</sup>.

La sensación generalizada de inseguridad existencial es un hecho: una verdadera cruz de esta sociedad nuestra que se enorgullece de boquilla (la de sus dirigentes políticos, al menos) de la desregulación progresiva de los mercados de trabajo y de la «flexibilización» del empleo, con lo que se propagan la fragilidad de las posiciones sociales y la inestabilidad de las identidades socialmente reconocidas, y crecen sin freno las filas del *precariado* (una nueva categoría social definida por Guy Standing en atención principalmente a las arenas movedizas sobre las que sus miembros son obligados a moverse). Contrariamente a lo que muchos opinan, la inseguridad no es solamente producto de unos políticos que buscan obtener un rédito electoral, ni de unos medios de comunicación ansiosos por rentabilizar noticias alarmistas; sí es verdad, sin embargo, que la inseguridad real (muy real) incorporada a la condición existencial de sectores cada vez más amplios de la población es una ayuda para los políticos a la que estos no hacen ascos. Esa precariedad va camino de convertirse en un importantísimo material (puede que incluso el primordial) de fabricación de las técnicas de gobierno en la actualidad.

Los gobiernos no están interesados en calmar las inquietudes ciudadanas. Buscan más bien cebar la ansiedad provocada por la incertidumbre del futuro y por la ubicua y constante sensación de inseguridad, siempre y cuando las raíces de esa inseguridad puedan anclarse en lugares que faciliten ampliamente que los ministros de turno hagan demostraciones de fuerza ante las cámaras, y que hagan más fácil también tapar a esos mismos gobernantes cuando se ven sobrepasados por una tarea cuya debilidad les impide afrontar. La *securitización* es un truco de prestidigitador, calculado para ser solo eso; consiste en desplazar la preocupación ciudadana de problemas que los gobiernos son incapaces de manejar (o que no están dispuestos siquiera a intentar manejar) hacia otros problemas en los que sí sea visible su compromiso y la efectividad (ocasional) de su gestión. Entre los problemas de la primera clase, están factores tan fundamentales para la condición humana como la disponibilidad de empleos de calidad, la fiabilidad y la estabilidad de la posición social, la protección eficaz contra la degradación social, y la inmunidad frente a la privación de la dignidad, es decir, todos aquellos determinantes de la seguridad y del bienestar que los gobiernos, que antaño prometían pleno empleo y cobertura social integral y universal, son hoy incapaces de suscribir —y, menos aún, de procurar— como objetivos propios de su acción. Entre los problemas del segundo tipo, la lucha contra terroristas que conspiran contra la integridad física y las pertenencias más preciadas de la gente corriente atrae enseguida el protagonismo, sobre todo, porque sirve también muy oportunamente para alimentar y sostener durante mucho tiempo, tanto la legitimación del poder como la efectividad de sus esfuerzos por recaudar votos. A fin de cuentas, la victoria final en esa lucha no deja de ser una posibilidad muy distante (y hartamente dudosa).

«Todos los terroristas son migrantes»: esta lacónica y tremendamente pegadiza sentencia del primer ministro de Hungría, Viktor Orbán, nos da la tan buscada clave de la eficacia de la lucha de un gobierno por la supervivencia, en especial, por su implícita insinuación de la existencia de una simetría y una reciprocidad causal en esa relación, y por consiguiente, de una coincidencia completa entre las dos categorías así entrelazadas. Una interpretación como esa desafía toda lógica, pero la fe no precisa de lógica alguna para convertir, lavar y esclavizar cerebros. Todo lo contrario: esa manera de interpretar las cosas reporta mayor poder de retención de adeptos cuanto menores sean las credenciales lógicas a las que se aferre. Esto es algo que, a oídos de unos gobiernos deseosos de rescatar —aun con todos los factores en su contra— su gravemente sesgada y cada vez más hundida razón de ser, debe de sonar como la sirena celestial de un bote salvavidas asomando entre la densa e impenetrable niebla en la que el horizonte de su lucha por la supervivencia está ahora envuelto.

Para el autor de esa frase, las ganancias fueron inmediatas, aun cuando el desembolso realizado para pasar de las palabras a los hechos se limitase a una modesta valla de cuatro metros de altura a lo largo de los 176 kilómetros de frontera con Serbia. Cuando se preguntó a los húngaros en una encuesta de Medián-HVG

realizada en diciembre qué les venía a la cabeza cuando oían la palabra *miedo*, la proporción de encuestados y encuestadas que citó el terrorismo (un 23 por ciento) fue superior a la que respondió que la enfermedad, la delincuencia o la pobreza. Su sensación global de seguridad había caído considerablemente:

A los encuestados también se les pidió que indicaran lo que sentían a propósito de una serie de afirmaciones puntuando la intensidad de esas sensaciones con arreglo a una escala del 0 al 100. He aquí unos ejemplos: «Los inmigrantes comportan riesgos para la salud de la población autóctona» (77), «Los inmigrantes incrementan sustancialmente el peligro de atentados terroristas» (77), «Quienes cruzan ilegalmente las fronteras tienen que ser condenados a prisión» (69). Pues bien, la frase «La inmigración podría tener un efecto beneficioso para Hungría porque solucionaría los problemas demográficos y haría crecer la población activa» no suscitó mucho entusiasmo (24)<sup>[13]</sup>.

Como cabía esperar, la valla de Orbán resultó enormemente popular. Si, en septiembre, un 68 por ciento de la población la aprobaba, tres meses después «un 87 por ciento de la ciudadanía húngara respalda la solución de Viktor Orbán al problema de los migrantes» y, por lo tanto y por extensión (vale la pena explicitarlo), al inquietante fantasma de la inseguridad. El columnista Roger Cohen supo expresar de forma muy concisa en *The New York Times* esa misma idea, aunque aplicada a un contexto diferente: «Las grandes mentiras producen grandes miedos que producen a su vez grandes ansias de grandes *hombres fuertes*»<sup>[14]</sup>.

Podemos aventurarnos a suponer que la intensificación del miedo es más duradera cuando se acompaña de un adversario concreto, visible y tangible, que cuando se proyecta sobre temores dispersos y aislados que flotan en el ambiente sin haberse posado todavía en objetos específicos, de origen conocido. Esa es una tendencia que podría incluso inducirnos a tener experiencias perversamente satisfactorias: en cuanto decidimos que hay una tarea que realizar y que estamos capacitados para realizarla, acabamos adquiriendo un interés por magnificarla y, por extensión, por exagerar el poder de la resistencia que esperamos encontrar. Cuanto más imponente e indomable parezca nuestra tarea, más probable será que nos sintamos orgullosos y halagados de ponernos a ella; cuanto más poderoso y maquinador parezca nuestro enemigo, más elevado será el estatus de héroes de quienes osen declararle la guerra. No es casualidad que una mayoría absoluta de los encuestados y encuestadas en Hungría refrendaran la afirmación: «Detrás de la migración masiva hay ciertas fuerzas impulsoras externas no identificadas».

Llamar a la nación a las armas contra un enemigo *designado* (como proponía Carl Schmitt en su *Teología política*) confiere un beneficio adicional a los políticos que andan en busca desesperada de votantes: un llamamiento así da indefectiblemente como resultado un aumento de la autoestima de la propia nación y, por consiguiente, puede valer a quien lo realice la gratitud de esa nación o, cuando menos, la gratitud de esa parte (creciente o que se teme que crezca) de miembros de la nación especialmente dolidos y angustiados por el daño que se ha hecho a su posición en la sociedad y por lo nebulosas que son ahora sus perspectivas en la vida, viviendo como

viven bajo la amenaza de una retirada inminente de todo reconocimiento público y, por consiguiente, de la pérdida de su amor propio: una parte de miembros de la nación que anhelan, por esa razón, algún tipo de compensación (aunque sea de un valor inferior, dado su carácter genérico y no personal) por su pérdida de estatus y de dignidad personales.

Por último, la política de *securitización* ayuda a sofocar por adelantado nuestros remordimientos de conciencia (los nuestros, los de los circunstantes) por el sufrimiento de los blancos humanos de dicha política; provoca la *adiaforización* de la cuestión de los migrantes, es decir, que hace que tanto ellos como lo que se les hace se abstraiga de toda evaluación moral. Desde el momento en que, en la opinión pública, se los relega a la categoría de potenciales terroristas, los migrantes pasan a estar fuera del alcance (y fuera de los confines) de la responsabilidad moral y, sobre todo, del espacio de la compasión y de aquello que nos impulsa a preocuparnos por las otras personas. De hecho, inducidos a ello por esa política de *securitización*, muchos individuos se sienten encantados (a sabiendas o no) de que se los libere de toda responsabilidad por el destino de los desdichados, y de toda presión del deber moral que, de otro modo, acuciaría a los circunstantes. Ese es un alivio que (consciente o inconscientemente) muchos agradecen. ¿A quién? Por supuesto, a los políticos que hacen demostraciones de fuerza y que se expresan con dureza.

Christopher Catrambone señaló lo siguiente a ese respecto en *The Guardian*:

Tras los ataques terroristas en París y el alarmismo político que los siguió, hemos empezado a abocar nuevamente a esas gentes al peligro. La tragedia de unas personas que huyen por mar del terrorismo está quedando minimizada por las virulentas acusaciones en su contra, la construcción de muros y el miedo de que esos refugiados vengan aquí a matarnos. La mayoría solo está escapando de la guerra en Oriente Próximo y Medio. Pero incluso cuando se ven en la tesitura de tener que escoger entre las iras de los europeos y la violencia que los expulsó de su país, los refugiados continúan optando por hacer frente a un mar embravecido por momentos<sup>[15]</sup>.

Catrambone no es ningún alarmista; como miembro del grupo Migrant Offshore Aid Station (MOAS [Estación de Ayuda a los Inmigrantes en el Mar]) que es, conoce mejor que la mayoría de nosotros la suerte que corren las personas que sufren las consecuencias de la *securitización*. Según las estadísticas recopiladas por esa organización benéfica de rastreo y rescate, «continúan produciéndose a diario muertes de hombres, mujeres y niños que huyen de la guerra, la pobreza y la opresión, ahogados en el mar: desde agosto de 2014, MOAS ha rescatado a casi doce mil personas de las aguas». Catrambone nos alerta de ello y nos interpela del modo siguiente:

La Unión Europea prevé que, para 2017, tres millones de refugiados e inmigrantes habrán llegado ya a su territorio. Esto tendrá un efecto positivo que estimulará la economía. Y, en el fondo, por eso están viniendo esas personas, por eso seguirán viniendo y por eso será imposible impedir que vengan a Europa. Buscan lo mismo que todos queremos: algo mejor. La realidad es que estas personas no restan, sino que suman a la economía. Sí, será difícil al principio, pero van a formar parte del futuro de Europa, nos guste o no.

Cabe añadir un comentario más. Además de ser detestable y odiosa desde el punto de vista moral, y una muestra de ceguera social carente en gran medida de fundamento y, a menudo, deliberadamente engañosa, podemos acusar también a la *securitización* de ser un instrumento propicio para quienes reclutan a los terroristas verdaderos (y no a los desdichados a quienes así se llama solo por falsa suposición o acusación). «Un nuevo estudio de la consultoría Soufan Group sobre información de inteligencia sitúa en torno a cinco mil la cifra de combatientes originarios de la Unión Europea» reclutados hasta el momento por el Daesh, informa Pierre Baussand, de la Social Platform (según las investigaciones, solo dos de los asaltantes en París no eran residentes europeos)<sup>[16]</sup>. ¿Quiénes son esos jóvenes que huyen de Europa para unirse a las huestes terroristas para luego regresar tras haber recibido instrucción en terrorismo? La respuesta de Baussand, tan fundamentada en estudios como bien argumentada, es que...

... la mayoría de conversos occidentales al Daesh proceden de entornos desfavorecidos. Según un reciente estudio del Pew Research Center, «los europeos de la generación del cientos problemas económicos de sus países [...]. Ante estas dificultades, muchos jóvenes europeos se sienten víctimas abandonadas a su suerte». Tan generalizado desempoderamiento a lo largo y ancho de la sociedad explica en parte el atractivo de la sensación de importancia y control que el Daesh infunde en sus partidarios.

Identificar el «problema de la inmigración» con el problema de la seguridad nacional y personal, supeditar el primero de esos problemas al segundo y, en definitiva, reducir el uno al otro —en la práctica, aunque no literalmente— está jugando a favor, en realidad, de tres grandes intenciones interconectadas a Al Qaeda, Daesh y a sus futuras prolongaciones y seguidores.

La primera intención: hacer realidad la lógica de una profecía autocumplida consistente en inflamar los sentimientos antislámicos en toda Europa para que, de ese modo, las poblaciones europeas autóctonas colaboren inadvertidamente con los radicales, haciendo que los musulmanes jóvenes que sufren el resentimiento, la hostilidad y la discriminación públicas en los países de llegada se convenzan de que la brecha (¿abismo tal vez?) que separa a los inmigrantes de sus anfitriones nunca podrá cerrarse, lo que hará también que las contradicciones, los malentendidos, las riñas y las refriegas actuales sean más fácilmente extrapolables a la idea de una «guerra santa hasta la extinción» entre dos modos de vida mutuamente irreconciliables, o entre la fe única y verdadera y una coalición de falsos credos. En torno a un millón de musulmanes jóvenes vive actualmente en las ciudades francesas, pero solo mil de ellos han sido identificados (tras invertir denodados esfuerzos en esa labor) por los servicios policiales y de seguridad de Francia como sospechosos de tener conexiones terroristas. Pero da igual, pues a ojos de la opinión pública gala, todos los musulmanes (y los más jóvenes, en particular) son considerados inductores del delito: culpables de él antes incluso de que se haya cometido crimen alguno, partícipes de la corrupción y la delincuencia de sus hermanos de fe. Y eso los convierte en un práctico catalizador de los temores y las iras populares, con

independencia de sus propias intenciones y de los valores por los que hayan optado guiarse, y con independencia también de lo sincera y fervorosamente que deseen (y se esfuercen para) ser franceses en algo más que el sentido formal de tener pasaportes de ese país.

La segunda intención, estrechamente relacionada con la primera: hacer que se cumpla la lógica del «cuanto peor (sean las condiciones de vida y la situación de esos jóvenes musulmanes en las sociedades de acogida), mejor (para la causa terrorista)» a base de convertir en totalmente descabelladas y hasta inimaginables las posibilidades de una comunicación y una interacción transculturales entre etnias o religiones. Así se excluirían de antemano (o, cuando menos, se reducirían al mínimo) las oportunidades de un encuentro y una conversación cara a cara que pudiera desembocar finalmente en un mayor entendimiento mutuo entre los migrantes y las naciones que los reciben, y más aún se minimizarían las posibilidades de la absorción e integración de los inmigrantes en sus respectivas sociedades de acogida. Los reclutadores esperan que, eliminando esa posibilidad, se incline más del lado de la yihad el fiel de la balanza en la que los jóvenes inmigrantes sopesan las atracciones y las repulsiones que les producen las diferentes opciones de vida concebibles.

Por último, la tercera intención es sacar partido de la dinámica del estigma (según la describiera con gran lujo de detalles Erving Goffman en un libro titulado precisamente así, *Estigma*)<sup>[17]</sup> con la esperanza de que se nutra de (y se vea facilitada por) la materialización de los otros dos objetivos previos. El *Merriam-Webster Dictionary* define *stigma* («estigma») como «un conjunto de ideas negativas y, a menudo, injustificadas que una sociedad o grupo de personas tienen acerca de algo», o «una marca de vergüenza o descrédito». En otras palabras, se trata de una característica atribuida (de una manera que se supone imposible de erradicar) a una persona o categoría de personas (un presunto carácter raro, aberrante, extraño y, en general, anómalo que hace que quienes lo poseen sean esencialmente diferentes de «nosotros», los «normales»), por emplear el término propuesto por Goffman: «Daré el nombre de *normales* a todos aquellos que no se apartan negativamente de las expectativas particulares que están en discusión», (pág. 15). Acostumbrados a usar nuestros propios rasgos (reales o supuestos) como vara de medir y evaluar la humanidad de otras personas, los «normales» creemos «que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana». El resultado directo de todo ello es una negación rotunda de la aceptación social, unida a una contundente marginación, de aquellas personas marcadas como anómalas. Las personas estigmatizadas son rechazadas, desahuciadas, desterradas del grupo al que podrían haber aspirado —y al que todavía aspiran, abiertamente o en lo hondo de su corazón—, pero del que se las ha expulsado y al que se les ha prohibido regresar. Y eso, además, tras haber sido (para colmo de males) presionadas para que reconocieran y aceptaran el veredicto comunitario sobre su propio carácter imperfecto y, por ende, inferior: es decir, su imposibilidad autoinfligida de cumplir con el criterio mínimo del que se ha declarado

autoritativamente que depende el visado de entrada.

Dos son los impactos posibles que sobre las personas así estigmatizadas pueden tener quienes les asignan —con el consentimiento popular— el estigma. El primero es el doloroso golpe que asestan a la autoestima de la persona estigmatizada (o a la persona que comparte el presunto defecto genérico de todo un grupo), lo que deriva en el tormento de la humillación y la vergüenza y, a su vez, en un automenoscabo y un autodesprecio insoportables y —si los estigmatizados aceptan el veredicto de la «sociedad en general»— en una depresión y, en no pocos casos, una incapacitación. Un segundo impacto —aparentemente opuesto al primero— es que perciban la estigmatización de la que son objeto como totalmente inmerecida, hiriente y ofensiva, y merecedora además de una venganza suficientemente poderosa como para invertir o revocar en la práctica ese veredicto de la «sociedad en general» y para reapropiarse de la autoestima robada, una revocación que venga preferiblemente acompañada —tarde o temprano— de un cambio completo de la jerarquía de valías proclamada y practicada por esa misma «sociedad en general».

Podría producirse también un tercer impacto, que podríamos calificar de intermedio y mixto: el del individuo que no vive «de acuerdo con lo que efectivamente exigimos de él», pero que, «aislado por su alienación, protegido por creencias propias sobre su identidad, siente que es un ser humano perfectamente maduro y normal, y que, por el contrario, nosotros no somos del todo humanos» (págs. 16-17), según sugiere Goffman. Permítanme añadir, no obstante, que el convencerse de la «normalidad» propia nunca puede ser un esfuerzo solitario ni un logro individual. Para que sea *realmente* convincente —para que disipe sospechas de que todo pueda ser un producto de la propia imaginación— el estado de «estar convencido» requiere de una afirmación *grupal*, y no todos los grupos sirven igual para expresar esa afirmación con la suficiente autoridad; solo la confirmación que venga de otras personas significativas para el individuo puede asegurar esa «convicción» suya e inmunizarla frente a las opiniones y las acciones de la «sociedad en general». Las personas que siguen el patrón del tercer de los impactos aquí mencionados buscan febrilmente un grupo que cumpla esos criterios y que esté también dispuesto a admitirlas en su seno y a comprometerse a proteger colectivamente el estatus mejorado que ellas reclaman. Los reclutadores de pupilos para las escuelas y los campos de entrenamiento para terroristas, frotándose las manos de alegría, aguardan a esos «buscadores» con los brazos abiertos.

Creo que a tan multifacéticas (y, al mismo tiempo, parecidamente adversas y potencialmente letales) consecuencias de la actual tendencia a *securitizar* el «problema de la inmigración» y la cuestión de «la admisión versus el rechazo» de los refugiados y los solicitantes de asilo (a las que se une el veredicto de «culpabilidad previa al delito» promovido por una gran parte de los medios creadores de opinión — un veredicto expresado, por ejemplo, desde las más altas instancias, concretamente en unas palabras del secretario estadounidense de Seguridad Interior, Jeh Johnson,

cuando declaró que «la carga de la prueba a propósito de si un solicitante de reasentamiento supone un riesgo para la seguridad del país recae en el individuo y no en el gobierno de Estados Unidos; desde el momento en que Naciones Unidas identifica a un candidato para un reasentamiento, el individuo en cuestión tiene todavía que demostrar que se lo merece»—),<sup>[18]</sup> hay que sumar el creciente número de gobiernos que apoyan oficialmente el «pánico» popular «de la seguridad» suscitado por las víctimas de la tragedia de los refugiados, en vez de por las raíces globales de su trágica suerte. Todos esos factores proporcionan sumados el contexto correcto en el que deben leerse y ponderarse las advertencias pronunciadas recientemente por David Miliband, exministro de Exteriores británico y actual presidente de la ONG Comité Internacional de Rescate, quien manifestó al diario *The Guardian*:

El tono crecientemente hostil del debate sobre el éxodo sirio en los dos países occidentales representaba una gran amenaza para la gobernanza mundial. [Miliband] llamó a Estados Unidos a hacer valer su rol de líder mundial liderando también el reasentamiento de refugiados, y acusó al Gobierno británico de estar realizando «una contribución muy mínima» a la solución de la crisis. Si Estados Unidos se cierra —y, en especial, si se cierra a los musulmanes—, está enviando un mensaje tremendo al mundo musulmán, pero también a Europa. Hay una onda expansiva: que Occidente cierre sus puertas tiene implicaciones muy graves<sup>[19]</sup>.

«En lugar de ceder a retóricas populistas reaccionarias y mal informadas como las de las organizaciones de extrema derecha, que equiparan a todos los migrantes con terroristas —advierte Pierre Baussand—, nuestros dirigentes deberían [...] rechazar todo posicionamiento del tipo *nosotros contra ellos* y el aumento de la islamofobia, que no hacen más que beneficiar al Daesh, que utiliza esos relatos como herramientas para el reclutamiento de efectivos». Tras recordarnos así también que «la exclusión social es un importantísimo factor que contribuye a la radicalización de los musulmanes jóvenes en la Unión Europea», y tras repetir, como Jean-Claude Juncker dijera en su momento, que «es de quienes organizaron y perpetraron estos atentados de quienes precisamente huyen los refugiados, y no al revés», Baussand concluye:

Si bien no cabe duda de que la comunidad musulmana debe desempeñar un papel clave de cara a erradicar la radicalización, solo la sociedad en su conjunto puede afrontar esta amenaza común a todos nosotros [...]. En vez de hacerle la guerra al Daesh en Siria e Irak, las mayores armas que Occidente puede desplegar contra el terrorismo son la inversión, la inclusión y la integración sociales en nuestro propio territorio<sup>[20]</sup>.

Yo diría que esa es una conclusión que exige de nosotros una elevada atención permanente y una acción tan urgente como resuelta.

## POR LA SENDA DE LOS HOMBRES (O LAS MUJERES) FUERTES

Un espectro ronda por tierras de la democracia: el espectro del «hombre fuerte» (o de la «mujer fuerte»). Como bien sugiere Robert Reich en un artículo titulado «Donald Trump and the Revolt of the Anxious Class» [«Donald Trump y la revuelta de la clase angustiada»<sup>[21]</sup>], ese fantasma —que, en este caso en particular, se ha disfrazado de Donald Trump, si bien sabemos que puede adoptar muchos y muy variados avatares locales o nacionales— nació (al más puro estilo de Afrodita surgiendo de las espumosas aguas del mar Egeo) de la ansiedad que abruma a «la gran clase media estadounidense», afectada actualmente por unas probabilidades «terriblemente elevadas» de «caer en la pobreza»:

Dos tercios de los estadounidenses viven «al día» porque sus salarios no dan para más. La mayoría podría perder su empleo en cualquier momento. Muchos forman parte de una creciente población activa disponible «bajo demanda», es decir, contratada según se la necesite y que cobra lo que puede cuando consigue tener trabajo. Pero saben que si, en algún momento, eso no llegara para mantener el ritmo de los pagos del alquiler o la hipoteca, o de la compra diaria o los consumos de servicios varios, se tropezarían y caerían al pozo.

Esos «dos tercios de estadounidenses» han sido obligados, por así decirlo, a caminar sobre las aguas de un mar tan azotado y sacudido por vientos cruzados como el mar de Galilea del Evangelio de san Mateo, y no menos turbulento que aquel. Según dicho Evangelio, caminar sobre las aguas era una cuestión de fe, pero ¿en quién podría depositar la suya la «clase angustiada» a la que se refiere Reich? «Las redes de la protección social están hoy llenas de agujeros. La mayoría de personas que pierde su trabajo ni siquiera tiene derecho a cobrar prestación por desempleo. El Estado no está por la labor de proteger sus puestos evitando que se deslocalicen hacia Asia o hacia la economía sumergida en el propio país». Y es que, según detectaron Martin Gilens y Benjamin Page en un estudio (citado por Reich) de 1799 resoluciones del Congreso, «las preferencias del estadounidense medio parecen tener solamente una minúscula, casi nula, y estadísticamente no significativa incidencia en las políticas públicas que se deciden en su Parlamento federal». No es de extrañar, pues, que cada vez sean más los miembros de esa antaño «grande» y hogaño «angustiada» clase media estadounidense para quienes «el gobierno no peca tanto de incompetencia como de indiferencia, y trabaja en interés de las grandes fortunas y los peces gordos». Y tampoco sorprende que «estén dispuestos a apoyar a un hombre fuerte que les prometa protegerlos de todo ese caos, que evite que se externalicen empleos hacia otros países, que dé su merecido a Wall Street y a China, que se deshaga de las personas que están aquí de forma ilegal, y que impida que los

terroristas entren en Estados Unidos. Un hombre fuerte que haga que América vuelva a ser grande de nuevo, lo que en realidad equivale a decir que la población trabajadora corriente vuelva a sentirse segura».

Reich recuerda que confiar en la omnipotencia de un hombre fuerte es «una quimera» y que el hecho de que Trump se esté ganando esa confianza no es más que un «truco de prestidigitador». Reich tiene razón en descalificar ambos fenómenos, desde luego. Aun así, ese reagrupamiento de la «clase angustiada» en torno a un prestidigitador que les hace creer en los quiméricos juegos de manos que representa ante ella no es algo necesariamente predeterminado ni inevitable. Recientemente, Joseph M. Schwartz, profesor de ciencia política de la Universidad de Temple, se formulaba una pregunta («¿seguirán las personas blancas de clase media y obrera sometidas a una dinámica de movilidad social descendente las ideas políticas *nativistas* y racistas de Trump y del Tea Party —que defienden el mito del presunto trato de favor *inmerecido* que se dispensa a las personas pobres de color—, o liderarán una ofensiva contra las élites del mundo empresarial responsables de la devastación de los barrios y localidades de clase trabajadora?»)<sup>[22]</sup> cuya respuesta no está ni mucho menos clara de antemano. Como bien sugiere el propio Schwartz, los resultados de una encuesta para *The New York Times* y *CBS News*, «realizada poco antes del discurso de[l senador Bernie] Sanders del 19 de noviembre de 2015 en la Universidad de Georgetown sobre el socialismo democrático»<sup>[23]</sup>, según los cuales un 56 por ciento de los votantes de las primarias demócratas tiene una opinión positiva del socialismo, frente a solo el 29 por ciento que la tiene negativa, nos permiten suponer que «la mayoría de los encuestados [...] asocia el capitalismo con la desigualdad, las enormes deudas que muchas personas contraen para pagarse los estudios y el estancamiento del mercado laboral. Se imagina que la del socialismo sería una sociedad más igualitaria y justa». Desde la perspectiva de la difícil situación actual de la «clase angustiada» (o, por emplear el concepto acuñado por Guy Standing, desde el punto de vista de quienes forman las filas del *precariado*, cuyo número no deja de crecer con gran rapidez a ambos lados del Atlántico), cabría deducir que hay más de una política posible que seguir. Se podría contar con el concurso de un hombre fuerte, sí; pero también podría actuarse en el sentido de que las fuertes fueran las personas en general.

Ahora bien, las probabilidades a favor de la primera y de la segunda de esas dos opciones parecen distar mucho de estar igualadas, y hay una serie de razones por las que ello es así.

En la terminología del gran filósofo ruso Mijail Bajtin, todos los poderes terrenales se nutren y se desarrollan a partir de una refundición de la noción de *miedo cósmico*, que es innata y endémica en los seres humanos, y que podemos entender como...

... el temor ante lo inconmensurablemente grande y lo inconmensurablemente poderoso, ante los cielos estrellados, la masa material de las montañas, el mar, y el temor a las grandes convulsiones cósmicas y los

desastres elementales, un miedo presente en las mitologías antiguas, las cosmovisiones, los sistemas de imágenes, en los idiomas mismos y en las maneras de pensar ligadas a ellos [...]. Este miedo cósmico, que no es de esencia mística en el sentido estricto del término (pues es un temor ante lo materialmente grande y ante el poder materialmente indefinible), lo utilizan todos los sistemas religiosos para la represión de la persona y de su conciencia<sup>[24]</sup>.

Como decía, esos poderes refunden ese «miedo cósmico» en una versión «oficial», ingeniosa y artificial, del mismo. Esa transformación sirve, por supuesto, a los intereses de los poderes lácticos, pero no lo haría si no fuera porque, al mismo tiempo, da un paso hacia la atenuación de ese terror potencialmente insufrible, con lo que vuelve la vida humana cotidiana un poco menos desagradable. Y lo consigue a base de «rebajar lo infinito y lo eterno» a la medida de las finitas facultades mentales y pragmáticas humanas. En mi estudio titulado *En busca de la política*, comentaba hace unos años, a propósito de las tesis de Bajtin, que el miedo cósmico era «el prototipo del poder mundano y terrenal, el cual, sin embargo, redefinió su prototipo primitivo convirtiéndolo en un miedo *oficial*, el miedo a un poder humano que no es del todo humano, un poder hecho por el hombre, pero más allá de la capacidad humana de oponer resistencia»:

[A] diferencia de su prototipo cósmico, el miedo oficial tenía que ser —y, de hecho, fue— *fabricado*, diseñado, «hecho a medida» [...]. En las leyes que Moisés le trajo al pueblo de Israel, retumbaba el eco de los truenos de la cima del monte Sinaí. Pero las leyes aclaraban más allá de toda duda lo que los truenos solamente dejaban vislumbrar. Ofrecían respuestas para que las preguntas dejaran de ser formuladas<sup>[25]</sup>.

Así, de la amenaza inmanejable —por su infinitamente distante e impenetrable naturaleza— había salido, como conjurada por arte de magia, la exigencia —viable y engañosamente fácil en comparación— de obedecer unos mandamientos revelados con legible detalle. Una vez bajado al terreno de lo mundano, ese miedo primitivo fue reconducido hacia el terror a la desviación de la norma; una tragedia cósmica sobrehumana fue transformada en una tarea y un deber muy mundanos y humanos (demasiado incluso); y el miedo y el estremecimiento causados por el enigma insondable de la voluntad de Dios fueron reciclados en forma de mandamiento que conmina a seguir las proscipciones y las prescripciones inteligibles y claramente formuladas —y recopiladas y codificadas— por sus plenipotenciarios, ungidos como sus portavoces aquí abajo, en la Tierra.

En su estudio de la compleja relación entre los administradores terrenales del «miedo oficial» y quienes sufren las consecuencias de esa administración, y recurriendo a la ayuda de *El proceso* y *El castillo*, dos novelas de Franz Kafka, Roberto Calasso muestra que el problema es más complejo aún: hacer que el «miedo oficial» funcione no es una tarea tan simple<sup>[26]</sup>. «Si los habitantes de la aldea vieran a los exégetas del Castillo hablando vagamente de dioses y de Dios, y de cómo estos interfieren en su vida, probablemente asumirían una expresión de intolerancia», conjetura Calasso. Les ofendería tanta comparación erudita de los ocupantes del Castillo con Dios y otros seres divinos que conocieran de sus lecciones de religión.

«Qué fácil tener relación con los dioses o con Dios» cuando solo basta, al menos para el caso de Dios, «con estudiar un poco de teología y confiarse a la devoción cordial. Pero los funcionarios del Castillo son mucho más complejos. No existe ciencia ni disciplina que enseñe cómo tratar con ellos».

De hecho, los sistemas religiosos (según Bajtin, las primeras estructuras con las que se intenta —y se consigue— reciclar el miedo «cósmico» en esa otra forma «oficial» de temor —o, mejor dicho, con las que se fabrica el «miedo oficial» con arreglo a la pauta del «cósmico», sacando partido al mismo tiempo del trabajo preliminar realizado por las fuentes primarias, originales, del miedo—) tendían a procurar la sumisión y la obediencia de sus súbditos prometiéndoles (y dándoles, aunque, por calidad y por cantidad fuera mucho menos de lo que les prometía en principio) unas fórmulas infalibles con las que ganarse la gracia y los favores de Dios, y con las que aplacar su cólera en el caso de que los esfuerzos por seguir sus mandamientos al pie de la letra demostrasen ser demasiado extenuantes y onerosos en la práctica. Se ofrecía así una posibilidad de hablar con Dios —convertido en alguien que, a diferencia de las sordas y mudas fuentes del miedo cósmico, sí nos escuchaba — sin que Él perdiera ni un ápice de su naturaleza temible. ¿Cómo? Rezándole, rogándole, suplicándole, implorándole, tanto de palabra como de obra, para que perdonara pecados y recompensara virtudes. Y, a diferencia de la naturaleza, ciega y sorda, Dios podía escuchar, oír y complacer a los penitentes arrepentidos y con cargo de conciencia. Las iglesias, que se autoproclamaban plenipotenciarias terrenales de Dios, detallaban con meticuloso y profuso lujo de detalles el código de conducta que garantizaría que Él —dotado a un tiempo del poder de bendecir y del de maldecir— repartiera tales perdones y recompensas. Mortificadas por los golpes de la fatalidad, las víctimas de la ira de Dios sabían a partir de ese momento qué tenían que hacer exactamente para ganarse la redención. Si esta tardaba en venir, la única explicación que podían encontrar para ello era que no debían de estar ejecutando lo mandado con el fervor suficiente y que, por consiguiente, eran culpables de una falta corregible por naturaleza.

Pero esa es precisamente la clase de sistema que la edición moderna del miedo oficial —reaprovechada y red desplegada en este caso por poderes políticos seculares — rechaza en su práctica, aun cuando no deje casi nunca de profesar una adhesión puramente superficial a sus preceptos. En vulneración flagrante de la intención y la promesa modernas de reemplazar los ciegos juegos de la fatalidad (es decir, la irritantemente confusa desconexión entre los actos humanos y las consecuencias de estos para los actuantes y para otras personas que los rodean) por un orden de las cosas coherente y relativamente inequívoco, guiado por unos principios morales de justicia y responsabilidad —que garantice de ese modo una estricta correspondencia entre la dificultad de la situación de los seres humanos y los comportamientos por los que hayan optado—, las personas se encuentran actualmente expuestas a una sociedad rebotante de riesgos, pero vacía de certezas y garantías. Dos circunstancias

nuevas hacen que nos replanteemos —o, cuando menos, nos veamos obligados a suplementar— el modelo de Bajtin.

La primera es el gran alcance de la *individualización*, trasunto de la insistencia de los poderes fácticos que simbolizan la totalidad imaginada de «la sociedad» en «subsidiarizar» (o, dicho en términos más simples, descargar o, para ser más fieles a la realidad, quitarse de encima) la tarea de afrontar los problemas generados por la incertidumbre existencial dejándola en manos de los individuos en solitario y de sus, por lo general, inadecuados recursos para tal labor. Como el ya desaparecido Ulrich Beck escribió al respecto, ahora son los individuos quienes tienen encargada la misión (casi irrealizable) de hallar, por su propia cuenta y riesgo, soluciones a unos problemas producidos a nivel social.

Devorados por ese miedo difuso, desperdigado y disperso que se filtra y penetra en todos los escenarios y actividades de la vida —como a través de los capilares, hasta el último extremo de nuestro cuerpo—, los seres humanos están abandonados a la suerte de sus propios recursos, un enclenque y raquítico «haber» en comparación con la grandiosidad del «debe» existencial. Byung-Chul Han comenta en ese sentido<sup>[27]</sup> que Kafka nos dio la clave para entender la condición de los protagonistas de sus historias con ese conciso aforismo suyo que contenía una nueva interpretación del final de la leyenda de Prometeo<sup>[28]</sup>: «Los dioses se cansaron; se cansaron las águilas; la herida se cerró de cansancio». En concreto, Han añade que, en la actualidad, la semiótica de esa herida en el hígado de Prometeo es la de la fatiga: el cansancio, la extenuación, la incapacitación. Y que somos nosotros, moradores y actores a la fuerza de la presente «sociedad de rendimiento», que desempeña ahora las funciones de la obsoleta «sociedad disciplinaria» al tiempo que reemplaza el lema freudiano del *deber* con el del *poder* como su *consigna*, los que hemos sido objeto de una maniobra por la que hemos terminado adoptando la función de aquellas águilas causantes de tanto cansancio. Ciñéndonos a las metáforas de Byung-Chul Han, cabría concluir que, desde el momento en que nuestras *consignas* han dejado de ser la obediencia, la ley y las obligaciones que debemos cumplir, sustituidas por la libertad, los deseos y la inclinación a disfrutar satisfaciéndolos, nuestra problemática situación es una versión autofabricada del drama prometeico. Somos esa herida abierta del hígado y somos las águilas que la abren. Tomando una hoja de *ha Fatigue d'être soi*, de Alain Ehrenberg<sup>[29]</sup>, Byung-Chul Han propone que la depresión, dolencia básica en una sociedad de rendimiento, no es consecuencia de un exceso de responsabilidades y deberes, sino del «imperativo del rendimiento, como nuevo *mandato* de la sociedad del trabajo tardomoderna»<sup>[30]</sup>.

¿Cómo ocurre esto? Esta vez, de un modo crudamente diferente del que recordábamos de los tiempos de aquella «sociedad disciplinaria» (o «moderna líquida», según mi terminología) inmortalizada por Franz Kafka o Michel Foucault, una sociedad acostumbrada a sedimentar y expurgar criminales como el Joseph K. de *El proceso* de Kafka, y/o locos como los de la célebre tesis doctoral de Foucault,

*Folie et déraison: histoire de la folie a l'âge classique (Historia de la locura en la época clásica)*. Según Byung-Chul Han, nuestra «sociedad de rendimiento» se especializa, sin embargo, en la fabricación y depuración de «depresivos y fracasados» (pág. 27). Al no dar la talla de los niveles y volúmenes a los que se supone que los habitantes de la «sociedad de rendimiento» rinden y deben rendir para sobrevivir (desde el punto de vista social, pero incluso también desde el físico), los individuos clasificados dentro de esas dos categorías mencionadas caen en la autoexplotación, el autotormento y la autoextenuación. Son simultáneamente víctimas y culpables de su fracaso y de la depresión que, al mismo tiempo, causa ese fracaso y se sigue de él. Es a su propia insuficiencia vergonzante, que los despoja de cualquier vestigio de autoestima, a lo que atribuyen su infortunio y su humillación.

La «sociedad de rendimiento» es, antes que nada, una sociedad de rendimiento *individual* dominada por la «cultura del individualismo del *o nadas o te hundes*» en la que «la vida cotidiana misma se vuelve precaria», lo que fuerza al individuo a vivir en un «estado de alerta constante»: «El nivel de ingresos predecible, los ahorros, la *ocupación* como una categoría fija..., todos esos son elementos que pertenecen a otro mundo histórico»<sup>[31]</sup>, ahora que impera una «forma de gobernar que, al menos desde los tiempos de Thomas Hobbes, se creía que había dejado de ser posible: la de un gobierno que no está legitimado por la promesa de protección y seguridad»<sup>[32]</sup>. Ahora que los poderes que rigen desde allá en lo alto se desentienden del deber de hacer que las vidas sean vivibles, se privatizan las incertidumbres de la existencia humana, la responsabilidad de afrontarlas se descarga con todo su peso sobre los hombros del enteco individuo y se desestima toda ayuda contra las opresiones y las calamidades existenciales atribuidas a quienes las sufren, acusados de habérselas autoinfligido con sus propias acciones temerarias. Condenado a buscar soluciones individualmente diseñadas (y manejables) a problemas generados por la sociedad cuando esta incumple sus promesas anteriores y, como hace actualmente, retirado progresiva y sistemáticamente de su previo compromiso de apoyar un seguro colectivo frente a los riesgos de la vida individual, el individuo es abandonado a su suerte, con sus propios recursos particulares que, con demasiada frecuencia, él mismo descubre que son (o teme que no tarden mucho en ser) terriblemente insuficientes. Para el individuo caracterizado en el papel de uno más de los abandonados por el Estado en la trayectoria de retirada seguida por este, la *individualización* augura una nueva precariedad de la condición existencial: unas brasas en las que cae huyendo del fuego. Así, «la precarización de origen gubernamental [...] significa no solo una desestabilización a través del empleo, sino también una desestabilización del modo de vivir la vida»<sup>[33]</sup>. El miedo a ser tildados de inconformes, que se difundía y se cultivaba oficialmente en la sociedad disciplinaria, ha sido sustituido en la «sociedad de rendimiento» por el miedo a la insuficiencia y la inadecuación. Lo que vemos, en definitiva, es que unos individuos oficialmente «emancipados» se dan cuenta de que no están a la altura de las vicisitudes de esta vida completamente individualizada.

El espectro que ronda a una sociedad de potenciales rendidores por decreto es el horror de descubrirse deficientes —ineptos e ineficaces— unido al terror de los efectos inmediatos de tal hallazgo —la pérdida de autoestima de esos individuos y sus probables secuelas: que se les haga el vacío, se los margine y se los excluya—. Como generadores de miedo oficial que son, quienes están en el poder se encuentran muy ocupados robusteciendo la incertidumbre existencial de la que ese fantasma ha surgido y renace permanentemente; esos poderosos están ansiosos por hacer lo inimaginable por conseguir que ese espectro sea lo más tangible y creíble (es decir, lo más «realista») posible; después de todo, el miedo oficial de sus súbditos es lo que, en último término, los mantiene en el poder. No obstante, en una sociedad que se ha pulverizado hasta quedar convertida en una suma de rendidores individuales (a quienes se ha obligado a pretenderse independientes), los poderosos pueden contar gustosos con la posibilidad de confiar cada vez más en la colaboración de todos nosotros, becarios no remunerados, inseguros, precarios y sin protección, que vivimos una vida fragmentada en una sociedad cuya fragmentación apoyamos y reproducimos a diario.

Tras haber pasado por las encarnaciones religiosa y política del «miedo oficial» propio de la «sociedad disciplinaria», el miedo cósmico emanado de la angustiada finitud y la ligereza de las capacidades cognitivas y pragmáticas humanas descendió —en la «sociedad de rendimiento»— al terreno de la «política de la vida» (en expresión de Anthony Giddens) y se depositó sobre los hombros de los practicantes individuales de esa vida. Estrujados entre la infinidad de opciones y tentaciones a las que pretendidamente tienen acceso (sin olvidar las exigencias sin límite dirigidas al individuo, al que se supone «autónomo, potente, tenaz» y a quien se le insiste para que «aspire a mejorar sin cesar»<sup>[34]</sup>), por un lado, y la exigüidad de los recursos individualmente administrados por el otro (una exigüidad puesta más de manifiesto si cabe por la visión de la inmensa grandiosidad del reto que se plantea a ese individuo), a los rendidores-por-decreto, agobiados por la constatación que hacen de su propia inadecuación e insuficiencia, no les ha quedado otra opción que apelar, para salvarse de una depresión inminente, a uno u otro tipo de «Dios personal», como Ulrich Beck sugirió de manera memorable<sup>[35]</sup>. No obstante, este desplazamiento de lealtades ha contribuido muy poco a mitigar la desgarradora angustia que emana de la demasiado evidente precariedad del estatus existencial de esos rendidores, o las penas de la autocensura y la autocondena por no haber detenido (y menos aún invertido) el avance de su deterioro.

La segunda circunstancia novedosa es que la erosión de la soberanía territorial de las unidades políticas existentes, causada por el proceso en curso de globalización del poder (entendiendo *poder* como la capacidad de conseguir que se hagan cosas), *no* se ve correspondida por una similar globalización de la política (es decir, de la capacidad para decidir qué cosas hay que hacer), lo que se traduce en una llamativa discordancia entre los objetivos de la acción y los medios para que esta sea efectiva.

El resultado de todo ello es un cambio en las fuentes del «miedo oficial» con respecto al modelo esbozado por Bajtin: de invisibles e inalcanzables a casi todos los efectos, dichas fuentes han pasado ahora a ser prácticamente insensibles y sordas, más o menos como ya eran las fuentes del «miedo cósmico». Situadas a una elevadísima distancia de los peticionarios, son inmunes a sus peticiones (y no digamos ya a sus exigencias). La mayoría de sus súbditos tienen cortado todo canal de comunicación con ellas, y son cada vez más los que han perdido (o están perdiendo rápidamente) toda esperanza de entrar en una conversación sensata con los poderes fácticos.

Eric Hobsbawm, uno de los más perspicaces historiadores de la Edad Contemporánea, insinuó un cuarto de siglo atrás (es decir, mucho antes de que se disparara la actual «crisis migratoria», e incluso con anterioridad a que adquiriéramos la conciencia que actualmente tenemos del novedoso carácter «global» de la condición humana) que...

... la urbanización y la industrialización, al depender de muy diversos y masivos movimientos, migraciones y trasvases de personas, socavan el supuesto nacionalista básico de un territorio habitado esencialmente por una población étnica, cultural y lingüísticamente homogénea. La reacción xenófoba o racista de la población autóctona en los países o regiones de acogida ante la afluencia masiva de «extranjeros» es, por desgracia, un fenómeno ya familiar en Estados Unidos desde la década de 1890, como lo es también en Europa occidental desde la de 1960. Pero la xenofobia y el racismo son síntomas, no remedios. En las sociedades modernas, las comunidades y los grupos étnicos están condenados a coexistir, sea cual sea la retórica de quienes sueñan con la vuelta a una nación sin mezclas.

Hoy en día, «la *minoría nacional* típica en la mayoría de países receptores de inmigración es un archipiélago de pequeñas islas, antes que un continente consistente». «Una y otra vez —añadía Hobsbawm—, los movimientos identitarios étnicos parecen surgir como reacciones de debilidad y temor, como tentativas de erección de barricadas con las que mantener a distancia las fuerzas del mundo moderno [...]. Lo que alimenta tan defensivas reacciones, sean estas contra amenazas reales o contra amenazas imaginarias, es la combinación de los movimientos internacionales de población con las transformaciones socioeconómicas ultrarrápidas, fundamentales y sin precedentes» que siguen siendo tan características de nuestros tiempos. «Dondequiera que vivamos en una sociedad urbanizada, nos encontramos con extranjeros: hombres y mujeres desarraigados de sus hogares de origen que nos recuerdan la fragilidad o el progresivo agostamiento de las raíces de nuestras propias familias». Hobsbawm citaba al analista checo Miroslav Hroch para explicar que el nacionalismo y la etnicidad son «un sustituto de los factores de integración en una sociedad que se desintegra. Cuando la sociedad se desmorona, la nación aparece como garantía final». «Ellos —los *extranjeros*, según nos recuerda Hobsbawm como si nos hablara desde más allá de su tumba— pueden y deben ser culpados de todas las quejas, incertidumbres y desorientaciones que tantos de nosotros sentimos tras cuarenta años de las más vertiginosas y profundas convulsiones experimentadas por la vida humana en la historia conocida». Tal y como nuestros ancestros de la

Antigüedad insistieron reiteradamente, pero nosotros nos estamos encargando insensatamente de olvidar (en perjuicio nuestro), «la historia es la maestra de la vida». Por el bien de nuestra propia supervivencia, escuchemos lo que esa maestra tenga que contarnos: leamos y releamos aquel pionero estudio de Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. La lección que podemos aprender de ese gran libro es que las sociedades en caída que depositan sus esperanzas en un salvador, en un hombre (o una mujer) providencial, están buscando a alguien incondicional, combativa y agresivamente nacionalista: alguien que prometa dejar fuera el planeta globalizado, cerrar unas puertas que perdieron hace mucho tiempo sus bisagras (más bien, las rompimos) y que, precisamente por ello, son ya totalmente inútiles.

Pero, tal como Benjamin Barber expuso con toda rotundidad en su igualmente provocador y convincente estudio/manifiesto publicado en 2014 por Yale University Press con el título *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities*, «en la actualidad, tras una larga historia de éxito regional, el Estado nación nos está fallando en la escala global. Fue la fórmula perfecta para la libertad e independencia de unas naciones y unos pueblos autónomos. Pero es del todo inadecuado para la interdependencia [...]. Demasiado proclives por su naturaleza a la rivalidad y la exclusión mutua, [los Estados nación se nos presentan hoy como entidades] intrínsecamente contrarias a la cooperación e incapaces de consolidar unos bienes comunes globales». Y aun así, como Ulrich Beck comentó en su *La mirada cosmopolita*<sup>[36]</sup>, aun cuando «todavía hoy, los *cosmopolitas* se encuentren en muchos países entre los desarraigados, los enemigos y los insectos, a los que se puede —e incluso se debe— acosar, demonizar y aniquilar» (pág. 11), todos vivimos ya, nos guste o no, en un planeta «cosmopolitizado», con fronteras porosas y altamente osmóticas, y caracterizado por una interdependencia universal. Lo que nos falta es una «conciencia cosmopolita» a la altura de esa condición cosmopolita nuestra. Y diría aún más: carecemos también de las instituciones políticas capaces de hacer que las palabras se materialicen en hechos. Si William F. Ogburn estuviera todavía entre nosotros, podría haber aprovechado nuestra situación presente como ilustración preeminente —capital, en realidad— de su teoría del «desfase cultural», publicada en 1922 en un libro con el ambicioso título de *Social Change*.

Es por todas esas razones aquí expuestas por lo que digo que Robert Reich está en lo cierto cuando califica de «quiméricas» las promesas de Donald Trump (y, por extensión, las de todos los de su cada vez más numerosa ralea) de corregir las cosas impidiendo la importación (e imponiendo la exportación) de extranjeros, y cuando describe su carrera electoral como un mero «truco de prestidigitador». El problema, sin embargo, es que, antes de que su electorado, frustrado, desenmascare esas promesas y actuaciones de cara a la galería como lo que son, mucha agua va a tener que llover sobre una política todavía local y sobre los penosos esfuerzos de esta por no perder el paso de unos poderes ya globalizados. La verdad es que el carácter engañoso de los atajos sugeridos por los actuales aspirantes a hombres fuertes y a

mujeres fuertes no disminuye un ápice su poder de seducción. Por fraudulentas que puedan ser las promesas, no dejan de ser pegadizas y tentadoras; dibujan un panorama de restablecimiento y reapropiación de todo aquello que un elevado y creciente número de nuestros contemporáneos echan a faltar en la política actual, famosa por su déficit de poder (un déficit en constante aumento) y, por eso mismo, por su incapacidad para impedir el daño infligido por los poderes que eluden su control e ignoran —y hasta cortan de raíz— todos los intentos (raros y muy separados entre sí en el tiempo, en cualquier caso) de los políticos democráticos liberales por recuperar su menguante autoridad. El pecado imperdonable de la democracia, a ojos de cada vez mas supuestos beneficiarios suyos, es que no cumple lo que se espera de ella y busca una excusa para ese incumplimiento alegando para ello que «no hay alternativa» («*There Is No Alternative*», TINA), con lo que los políticos vienen a decirnos que «no podemos actuar de otro modo». A fin de cuentas, el concepto mismo de *Parlamento* deriva de *parler*, «hablar», no de «hacer cosas». El atractivo de los pretendientes al rol de hombre fuerte o de mujer fuerte radica en su *promesa de actuar* —aun si la única acción de que han hecho gala hasta el momento haya sido la de hablar— y en el hecho de que aquello de lo que tienden a hablar es de que sí pueden hacer y actuar de otro modo, de que sí hay una alternativa: concretamente, de que ellos *son* la alternativa. Pero, en última instancia, los poderes de seducción de los hombres y las mujeres fuertes descansan sobre la premisa de que todas esas promesas y pretensiones continúan sin haber sido intentadas en la práctica y desmentidas por la realidad.

## JUNTOS Y APIÑADOS

Los primeros humanos, al igual que los homínidos de quienes descendían, eran cazadores y recolectores y, por lo tanto, debían de ser nómadas; su prole, la especie *Homo sapiens*, siguió siendo nómada durante la mayor parte de su historia posterior. El historiador William McNeill considera que «podemos afirmar sin temor a equivocarnos que nuestros primeros ancestros plenamente humanos ya eran migrantes y cambiaban a menudo de morada en función de los movimientos de las potenciales piezas de caza mayor»<sup>[37]</sup>. Entre 2 y 1,5 millones de años atrás, el género *Homo* surgió del ya bípedo, pero 2 millones de años más antiguo, *Australopithecus*. Pero ambas especies eran innata e intrínsecamente migratorias.

Se cree que las primeras migraciones de nuestros antepasados se circunscribieron al continente africano. Pero hace unos cien mil años, algunos de sus descendientes, que los paleontólogos creen que ya pertenecían a la especie *Homo sapiens*, se desplazaron desde África hasta el Próximo Oriente, y desde allí, se dispersaron por todos los continentes del planeta. Eran migrantes hasta la médula: la migración, como bien sintetiza Kevin Kenny, «estaba integrada en su modo de vida». La historia de la especie humana ha conocido bastantes transposiciones y trasplantes de amplios sectores (o totalidades) de sociedades enteras. Y, según la recopilación y comparación de los resultados científicos más recientes realizada por Kevin Kenny, «todas las personas vivas hoy en día descienden de un reducido grupo de humanos anatómicamente modernos» de origen africano oriental. «Los estudios genéticos recientes muestran que las mitocondrias de las células humanas descienden de una única mujer», bautizada en retrospectiva como la «Eva africana», que vivió en ese continente en algún momento situado entre 200 000 y 150 000 años atrás<sup>[38]</sup>. Aun en el caso de que (como quieren dar a entender las noticias que nos llegan desde las líneas del frente de esa presunta «crisis de la inmigración» actual —una especie de nombre en clave, permítanme que les diga, tan vago como solemne e intencionadamente alarmista—) el origen del actual desplazamiento masivo de personas tuviera algo de sorprendentemente novedoso, la que no tiene nada de inaudita es la pauta de respuestas sociales/políticas que se están dando al mismo, como aquí trato de mostrar.

Sí han ocurrido, sin embargo, importantes y fundamentales cambios en los *modos humanos de convivencia*. Uno de ellos es el aumento constante (aunque con sus saltos y parones) de la densidad del poblamiento humano del planeta: me refiero tanto a la densidad física como a la espiritual.

Durante la mayor parte de nuestra historia, como bien nos recuerda Kwame Anthony Appiah, nuestros antepasados, «en un día como cualquier otro, solo veía[n]

a quienes conocía[n] casi desde siempre»<sup>[39]</sup>. Todas sus ropas y herramientas —y, de hecho, todos los artilugios que veían y usaban a diario— estaban hechas por esas personas. «Ese es el mundo que nos configuró, el mundo en que fue formada nuestra naturaleza». No hace tanto tiempo —en realidad, hace solo una minúscula franja de historia— que aprendimos «a vivir uno junto al otro en sociedades donde la mayoría de los que hablaban la misma lengua y se regían por las mismas leyes y cultivaban los alimentos que otros ponían en su mesa eran personas que nunca se conocerían. [...] Solo en los dos últimos siglos [...] hemos alcanzado el punto en que cada uno de nosotros puede imaginar la posibilidad de ponerse en contacto con cualquier otro» de los 7000 millones de habitantes del planeta Tierra. Podemos compartir con ellos algunas de las cosas que hemos hecho y que nos son apreciadas, pero que ellos echan a faltar y ansian, y podemos forzarlos también a aguantar cosas que también son obra nuestra, pero que ellos detestan y aborrecen. Y la misma posibilidad es válida a la inversa. De todo ello, Appiah concluye lo siguiente: el reto consiste en «tomar la mente y el corazón formados a lo largo de los milenios en que vivimos en pequeñas comunidades, y equiparlos con ideas e instituciones que nos permitan vivir juntos como la tribu global en que hemos devenido». Un gran desafío, ciertamente: un reto verdaderamente a vida o muerte (a vida o muerte *colectivas*). Nos aproximamos (si no hemos llegado ya) a una bifurcación en el camino hacia nuestros futuros posibles, uno de cuyos ramales nos lleva hacia el bienestar cooperativo, mientras que el otro apunta hacia la extinción colectiva, y seguimos siendo incapaces de elevar nuestra conciencia, nuestras intenciones y nuestros hechos al nivel de la globalidad (muy real ya y sin visos algunos de remitir) de la interdependencia entre todos los miembros de nuestra especie: una situación que hace que la elección entre la supervivencia y la extinción dependa de nuestra capacidad para «vivir uno junto al otro» en paz, solidaridad y cooperación mutuas, entre extraños que pueden tener opiniones y preferencias similares a las nuestras..., o no.

Ya no quedan tierras vacías que colonizar en el planeta. Diría más: ya no quedan tierras susceptibles de ser imaginadas y tratadas como tales territorios desocupados por colonizadores aspirantes dotados de suficiente poder como para abrirlas por la fuerza «limpiándolas» de población indígena. Ya Kant predijo que llegaría un día en que nos encontraríamos en esta situación, y lo predijo mucho antes de que ese momento llegara. Y ya caviló entonces sobre los «imperativos» que habría que observar cuando eso —que él veía inevitable— ocurriera. ¿Cómo vivir juntos —y *en paz*, se entiende— en un planeta *lleno* que hubiera alcanzado los límites de su cabida?

En su *Tercer artículo definitivo hacia la paz perpetua* (resumido como «el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal»), Kant hace hincapié en que el tema del que escribe y lo que él escribe sobre él es una cuestión...

... no de filantropía, sino de *derecho*, y ahí la *hospitalidad* significa el derecho de un extranjero de no ser tratado con enemistad a su llegada a territorio foráneo. Este puede rechazar al extranjero si esto puede suceder

sin la ruina de aquel, pero mientras el extranjero esté en su sitio pacíficamente, no puede el otro comportarse hostilmente. No puede apelar a un *derecho del huésped* (para lo que sería necesario un contrato especialmente bondadoso que lo convirtiera en huésped por un cierto tiempo), sino a un *derecho de visita*, que les corresponde a todos los seres humanos, de ofrecerse a la sociedad en virtud del derecho de propiedad común de la superficie de la Tierra, sobre la que los hombres no se pueden extender infinitamente al tratarse de una superficie esférica, teniendo que soportarse finalmente unos a otros, pero no teniendo nadie más derecho de estar en un lugar de la Tierra que cualquier otro<sup>[40]</sup>.

Fijémonos en la cautela de Kant y en la circunspección con la que expresa las condiciones de la «paz perpetua» mundial en un planeta cuyos habitantes «no se pueden extender infinitamente [...], teniendo que soportarse finalmente unos a otros». Lo que Kant estipula aquí no es la anulación de la distinción entre territorios (países, Estados territorialmente soberanos y autónomos, considerados y tratados por sus respectivas poblaciones como sus patrias legítimas), sino la existencia de un «derecho de asociación» (un derecho a comunicarse y a establecer una interacción amistosa que, finalmente, lleve a intentar establecer unos vínculos de amistad mutuamente beneficiosos y, en principio, enriquecedores en el plano espiritual); lo que Kant estipula es la sustitución de la *hostilidad* por la *hospitalidad*. A ese principio de hospitalidad mutua fiaba Kant la posibilidad —y una buena probabilidad— de que la paz universal pusiera fin a la larga historia de guerras intestinas que habían desgarrado el continente europeo.

Transcurridos más de doscientos años y unas cuantas sangrientas contiendas bélicas desde entonces, seguimos demorándonos en atender el llamamiento de Kant a la hospitalidad. Tal como comentó David Miliband en la entrevista citada en una página anterior de este libro:

Los ofrecimientos de ayuda de los gobiernos estadounidense y británico [son] insuficientes [...]. El gobierno del Reino Unido ha dicho que admitirá a cuatro mil sirios al año, lo que equivale al número de los que llegaron a la isla griega de Lesbos en un solo día [...]. Si subiéramos esa cifra hasta los veinticinco mil anuales, continuaríamos hablando de apenas cuarenta refugiados por cada distrito electoral del Parlamento británico, por ejemplo, el de South Shields [circunscripción del antiguo escaño de Miliband]. ¿Me va a decir alguien que South Shields no puede absorber a cuarenta personas procedentes de Siria? Ese argumento no se sostiene [...]. Gran Bretaña es un país que ha servido de refugio a muchas personas durante generaciones y se ha beneficiado del desempeño de los refugiados en toda clase de funciones de la vida nacional. Cuando el Reino Unido deja la puerta ligeramente entreabierto nada más, esta enviando a quienes no se conforman solo con eso el mensaje de que también estaría bien cerrarla del todo si insistieran en ello.

Nos encontramos aquí en el terreno de *los derechos y los deberes* (que, como tales derechos y deberes que son, están relacionados con la *moral*, conciernen a esta, y esta misma aspira a codificar), no en el de *los hechos de la vida*, que es el terreno que la *política* administra y aspira a gobernar. He aquí lo que, sobre esa distinción, tenía que decir Immanuel Kant según lo escribió en el apéndice I de ese mismo ensayo, que tituló «Sobre la discrepancia entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua»:

La política dice: «Sed listos como las serpientes»; la moral añade (como condición restrictiva): «Y sinceros como las palomas». Si ambas no pueden coexistir en un mismo mandamiento, entonces se constituye

realmente la disputa entre la política y la moral; sin embargo, si estuvieran ambas unidas, entonces el concepto de contrario sería absurdo, y no se podría siquiera plantear la pregunta de cómo resolver esta disputa.

Dos siglos después, Emmanuel Lévinas adoptaría una postura más partidista (y radical) al respecto cuando, a propósito de la eterna querrela entre moral y ontología (siendo el de esta última el ámbito postulado del interés y la administración de la política), asignó inequívoca e incondicionalmente la prioridad a la ética. Es la ontología (la condición existencial humana, que incluye la sociedad, el objeto de la administración política), dijo él, la que debe (y debería) someterse a la evaluación y al juicio de la ética, y no al revés.

A diferencia de lo que indica el pedigrí etimológico del concepto de *moral*, la ética *no* es un conjunto de *mores* (de usos, hábitos y modales adquiridos, de pautas de comportamiento actualmente aceptadas —aunque prescindibles— y de opiniones comunes, que podría, como repetidamente insinuó Hannah Arendt poco antes de su muerte, «ser cambiado por otro conjunto sin apenas mayor esfuerzo del que comportaría variar los modales en la mesa de un individuo o de un pueblo»), unas *mores* que reflejarían la «voluntad de la sociedad» según esta es en un momento dado, aunque bien podría ser diferente en otro. Ese concepto de la ética se contradice también con lo que postuló Friedrich Nietzsche, quien, cuando llamó a «devaluar todos los valores existentes» y nos instó a buscar otros nuevos con que reemplazarlos, pidió que la vida fuese reconocida como el bien supremo, cuando lo cierto es que, como Arendt aseveró enfáticamente en su postumamente reunido y publicado ensayo «Algunas cuestiones de filosofía moral» —una larga y meditada conversación suya con Immanuel Kant más de doscientos años después de que el filósofo alemán hubiese formulado sus fundamentales preguntas, a las que Arendt trató de dar respuestas actualizadas con hechos y datos de la realidad histórica posterior a Kant que este no hubiese podido más que conjeturar muy vagamente—,<sup>[41]</sup> «toda ética, cristiana o no, presupone que la vida *no* es el sumo bien para los hombres mortales y que en la vida está siempre en juego algo más que el mantenimiento y la reproducción de unos organismos vivos individuales». Como Arendt comentó con cierta amargura, «el único nuevo principio moral proclamado en la época moderna resulta ser, no la afirmación de *nuevos valores*, sino la negación de la moral como tal».

Parece, sin embargo, que no es la «negación de la moral como tal» la más formidable de las amenazas que se ciernen sobre los estándares éticos en los que se funda (o, para ser más precisos, en los que podría fundarse y debería tratar por todos los medios de fundarse) nuestra residencia compartida en este planeta que se globaliza. Muy pocas fuentes de autoridad (acaso ninguna) proclaman actualmente —y menos aún son las que admiten divulgar— la futilidad de las convicciones morales y de su observancia; hoy en día, las guerras se declaran y se libran bajo la bandera de unos principios éticos sacrosantos, se consideren estos de origen divino o se juzguen inherentes a los *Homines sapientes* en sí en virtud de su propia lógica, asistida,

instada y accionada por la razón. El más sobrecogedor y terrorífico de los múltiples peligros que acechan a la moral reside en otra parte: en ese territorio en sigilosa (pero también constante e implacable) expansión que es el de la *adiaforización*, el área de las interrelaciones e interacciones humanas eximidas de evaluación moral y, por consiguiente, tratadas en la práctica como «moralmente indiferentes», situadas «más allá del bien y del mal», sujetas solamente a valoración por su eficiencia a la hora de «dar resultados». La máxima bíblica del «Sed prudentes como serpientes» —el único precepto obedecido desde, y exigido a, una política enfocada a obtener resultados— no se ve acompañada en un creciente número de casos por aquel otro prerrequisito de ser también «sencillos como palomas», que es el codicilo que la moral desearía anexar si le dejaran hacerlo. Y cabe destacar, como ya apuntara Hannah Arendt, que hace ya bastante tiempo que esa postura no es privativa de quienes llevan el timón de la sociedad, ni tan solo de una categoría especial de profesionales del arte político, entrenados y adiestrados, preparados y afinados, para hacer gala de una ceguera moral de inspiración ideológica, y para estar —en definitiva— inmunizados contra cualquier otra cosa que sea irrelevante para el éxito de la tarea que les toca, incluidos los costes incurridos en forma de sufrimiento y humillación humanos: «Nadie tenía que ser un nazi convencido para obedecer y para olvidar de un día para otro, por así decirlo, no su estatus social, sino las convicciones morales que hasta entonces habían acompañado a ese estatus» (págs. 78-79).

Lo que se produce actualmente —en marcado contraste con la constante expansión del espacio de la interdependencia humana— es una constricción de la extensión del terreno de las obligaciones morales que estamos dispuestos a admitir, de las que estamos dispuestos a responsabilizarnos y que estamos dispuestos a aceptar como objeto de nuestra cotidiana y constante atención y nuestros esfuerzos de subsanación, y no solo mientras duran las tristemente efímeras explosiones carnalescas de solidaridad e interés detonadas por las imágenes de espectaculares tragedias sucesivas en la interminable saga de los migrantes que nos trasladan los medios. El problema es que, durante los largos intervalos temporales que separan tales carnales morales, tendemos a vivir en un mundo marcadamente (y, por lo que parece, irreparablemente) dividido entre «nosotros» y «ellos». Una grieta como esa no necesariamente se salda con una «negación de la moral como tal». Todo lo contrario: a diario, y a una escala diríamos que masiva, esa escisión genera iniciativas que buscan desesperadamente aunar los impulsos morales de la gente —nunca muertos del todo, aunque sí adormecidos la mayor parte del tiempo—, pero para ponerlos al servicio de la división y el antagonismo sociales y políticos.

Así entendido, el de la «moralidad» dista mucho de ser en nuestros días un atributo peyorativo o despectivo; ahora, como siempre, la «moralidad» es el nombre de una propiedad ampliamente codiciada de la que muchas personas desean apropiarse y que desean también poseer y guardar (celosamente), si no por otras razones, sin duda por la autoridad que esperan que otorgue a aquellos que se

reivindiquen poseedores de la razón moral, o por la ayuda que esperan que ofrezca a los reclutadores de soldados para la causa (y a los proselitistas que buscan prosélitos potenciales), o por las ventajas que puede reportarnos a «nosotros» sobre «ellos», o por el refrendo de nuestra acción que esperamos obtener reivindicando nuestra superioridad moral sobre nuestros competidores y adversarios. El derecho a colgarnos la etiqueta de «moral» está, por todas esas razones, básicamente «en disputa» entre unos bandos de poder mutuamente antagónicos. Cada bando contendiente en ese frente niega con vehemencia toda sospecha de indiferencia o ceguera morales, o de posicionamiento inmoral; y cada uno de esos bandos también está más que impaciente por acusarlos a «ellos», los que son distintos de «nosotros», de todas esas perversiones.

Ser morales significa, en esencia, conocer la diferencia entre el bien y el mal y dónde trazar la línea que separa el uno del otro (además de ser capaces de notar la diferencia entre ambos cuando los vemos en acción o cuando contemplamos la posibilidad de ponerlos en práctica). Por extensión, también significa reconocer la responsabilidad propia (tan universal como absoluta e incondicional, como bien mantenía Lévinas) a la hora de favorecer el bien y resistir al mal. Pero a la hora de practicar una conducta informada/estimulada moralmente, resulta inevitable con demasiada frecuencia fijar unos límites a esa responsabilidad (recortándola hasta dejarla dentro de las dimensiones de lo posible, lo asequible, lo alcanzable y, en suma, lo «realista»). Responsabilizarse absolutamente, sin límites y sin excepciones, por el bienestar de un «otro» (y con ello, presumiblemente, de *todos* los otros) tal vez sea un mandamiento hecho a la medida de los santos: una regla a la que solo ellos podrían someterse plenamente y a perpetuidad sin excepciones (o a la que, al menos, solo ellos intentarían someterse). Muy pocos de nosotros podemos atribuirnos tan santas cualidades, sin embargo; de ahí que sea una labor inevitable e irrenunciable de la sociedad la de rebajar la responsabilidad absoluta hasta la medida de las criaturas humanas corrientes («medias») y sus capacidades realistas: fijar límites a cuán lejos se puede llegar para cumplir con esa responsabilidad (de satisfacer el deber moral) sin caer en el extremo contrario, el estado de ceguera moral. Hasta ahí estaríamos dentro del terreno de lo ineludible. La que sí es evitable en buena medida, sin embargo (y, por lo tanto, desde el punto de vista ético, debe ser soslayada y desterrada), es la tendencia muy común en las sociedades humanas a fijar límites también al conjunto de criaturas humanas de las que nos sean exigibles responsabilidades morales en función del trato que les dispensemos: en otras palabras, la tendencia a exceptuar ciertas categorías de otros seres humanos del ámbito de nuestra obligación moral para con otras personas. Si la primera limitación es endémica del estado de responsabilidad moral debido al carácter absoluto de esa responsabilidad en principio, la segunda es imposible de conciliar con dicha responsabilidad y tiene que ser entendida y tratada como una vulneración de la misma, impuesta «desde fuera» por fuerzas y por motivos ajenos a los intereses y las consideraciones morales. Por

decirlo sin rodeos, lo que es absoluta e incondicionalmente ajeno a la cualidad de «ser morales», y lo que, de hecho, va en contra de esa cualidad, es la tendencia a poner freno y renunciar a la responsabilidad moral hacia otros a partir de la frontera establecida entre el «nosotros» y el «ellos».

Esa confrontación entre la naturaleza incondicional de la responsabilidad moral y su negación o desatención para el caso de algunos seres humanos —pese a que también estos sean objetos naturales de esta— provoca inevitablemente una *disonancia cognitiva*, un estado perturbador y pernicioso tanto de la mente como de la voluntad: un fenómeno común a muchos casos de confusa e irresoluble ambivalencia perceptiva y conductual. Leon Festinger, que describió ese fenómeno y acuñó su nombre<sup>[42]</sup>, elaboró una lista de estratagemas a las que las personas afectadas por él recurren en busca (consciente o inconsciente) de una vía para mitigar tal ambivalencia de las percepciones y para disipar la consiguiente confusión de la conducta. La treta más habitual es la que consiste en disminuir (o, a poder ser, negar del todo) la validez de una de las percepciones mutuamente contradictorias, o cuando menos, minimizar o eliminar por completo su poder persuasivo. Aplicada al caso que aquí se analiza, esa treta pasa por atribuir a las personas exceptuadas de nuestra (por lo demás incondicional) responsabilidad moral rasgos que mancillan y difaman su imagen, y por representar a tales categorías de seres humanos como indignas de consideración y respeto, con lo que justificamos nuestra indiferencia y nuestra desatención entendiéndolas como merecido castigo a los incurables vicios o las maliciosas intenciones de aquellos a quienes hemos despreciado e ignorado, a quienes hemos tratado con dureza o por quienes hemos mostrado la más cruel insensibilidad.

El concepto de *disonancia cognitiva* y sus secuelas previsibles sirven para explicar y hacer inteligibles buena parte de los que, de otro modo, serían abstrusos vericuetos de las reacciones europeas a la afluencia de refugiados solicitantes de asilo. Estas personas han sido acusadas de tan diversos males como ser portadores de enfermedades terminales, estar al servicio de Al Qaeda o del «Estado Islámico», venir a gorronear al sistema del Estado del bienestar europeo (o lo que queda de él) o conspirar para convertir Europa al islam e imponer la *sharia* como ley suprema. Y estos son solo unos pocos ejemplos tomados al vuelo entre muchos otros cuyo número no deja de crecer cada día que pasa:

En su última salida de tono, el presidente checo Milos Zeman acusó a ciertos inmigrantes económicos adinerados de estar utilizando cínicamente a muchos niños para entrar en la Unión Europea. «Los pequeños sirven de escudos humanos para que gente que tiene iPhone justifique así la oleada de migrantes». «Quienes se ocultan detrás de esos niños [...] no merecen, en mi opinión, compasión alguna». «Traen a los niños en botes neumáticos aun a sabiendas de que pueden ahogarse», dijo Zeman, que es presidente de la República Checa desde que, en 2013, fuese el primero elegido por vía popular directa para el cargo. Estas declaraciones se añaden a otros exaltados comentarios suyos anteriores en contra de los refugiados, incluido uno en el que les espetó: «Nadie os ha invitado a venir». Zeman también dijo recientemente que los migrantes «obedecerían la *sharia* (la ley islámica) en vez de las leyes checas» y que «las mujeres consideradas infieles serían lapidadas y a los ladrones se les cortaría la mano»<sup>[43]</sup>.

El efecto conjunto de estas imputaciones, difamaciones y calumnias (y de otras de parecido tenor que, como norma, están poco —o nada— apoyadas en los hechos) es, en primer lugar, la deshumanización de quienes llegan (relegados —por designio o por defecto— a la categoría de *Homini sacri*, que, según la terminología de Giorgio Agamben, es la de las personas despojadas de toda significación y de todo valor laico o religioso). La deshumanización allana el camino para que se los excluya de la categoría de los legítimos poseedores humanos de derechos y desemboca, con funestas consecuencias, en el desplazamiento de la cuestión de las migraciones desde el ámbito de la ética al de los riesgos para la seguridad, el de la prevención y el castigo de la delincuencia, el de la criminalidad, el de la defensa del orden y, en definitiva, el del estado de emergencia que suele relacionarse con la amenaza de agresión u hostilidades militares<sup>[44]</sup>.

No resulta nada difícil hallar pruebas de esta tendencia. En el *Daily Mail*, por ejemplo, Dominic Sandbrook reprende seriamente al primer ministro británico por la que, en opinión de Sandbrook, es una postura inaceptablemente indulgente: «Los antecesores del señor Cameron en el cargo consiguieron parar los pies a Napoleón y a Hitler, aun estando ambos equipados de gigantescos ejércitos y con todo un continente en el que apoyarse. Así que no debería resultarle tan imposible lidiar con unos pocos miles de migrantes extenuados, ¿no?». Y así es como Emma Barnett, responsable de la sección de «Mujeres» del *Daily Telegraph*, caracteriza la tendencia dominante a la hora de representar a los migrantes en los medios creadores de opinión:

Hasta el vocabulario que se usa para describir a los eritreos, etíopes, afganos y sudaneses, varones en su mayoría, que tratan de instalarse en Europa es mecánico, en el mejor de los casos, y deshumanizador, en el peor de ellos. Se dice que el gobierno celebra reuniones de emergencia para garantizar una «gestión de las corrientes migratorias ilegales en puntos más cercanos a sus fuentes». ¿Cómo dicen? Oigan, que estas son personas de verdad, con su corazón, sus familias y, no lo olvidemos, sus derechos humanos.

Entretanto, a Sid Miller, comisionado de Agricultura del rico estado de Texas, no se le ocurre nada mejor que comparar a los refugiados sirios con serpientes de cascabel cuando cuelga en Facebook imágenes de dichos ofidios junto a otras de refugiados con la siguiente pregunta: «¿Sabrían decirme cuáles de estos bichos no les morderían?». Su superior jerárquico, el gobernador Greg Abbott, declara a los periodistas que «no podemos permitirnos ser caritativos con unos pocos a costa de comprometer la seguridad de todos»<sup>[45]</sup>. Y como ejemplo final, que no necesariamente menos significativo, sirva el de una noticia que el ya mencionado *Daily Mail* publicó con el titular «La policía da por fin muestras de entrar en razón», en la que se informaba que no se presentarían «cargos contra Katie Hopkins por haber incitado presuntamente al odio racial en un artículo de prensa en el que llamó a los migrantes *cucarachas* [el mismo insulto, por cierto, que los atacantes en el genocidio ruandés utilizaban para referirse a sus víctimas] y *humanos salvajes*» ni

por haber firmado otro artículo titulado «¿Barcos de rescate? Yo usaría lanchas cañoneras para parar a los migrantes»<sup>[46]</sup>.

## PROBLEMÁTICOS, MOLESTOS, INDESEADOS: INADMISIBLES

Hasta George Konrad, un hombre que, en su momento, combatió bajo la bandera del liberalismo el régimen comunista húngaro con el propósito de derrocarlo —un hombre que *The New York Times* describió como «un veterano de la lucha contra la dictadura durante la era comunista» que «detesta al primer ministro de su país, el estridentemente antiliberal Viktor Orbán»—, ha declarado que, si bien Orbán «no es un buen demócrata y tampoco creo que sea buena persona», en lo tocante a su política hacia los inmigrantes (consistente en el sellado de las fronteras, la erección de vallas y la activación de la alarma general a propósito de los peligros que los refugiados entrañan), «me duele admitirlo, pero [...] él tenía razón»<sup>[47]</sup>. O lo que es lo mismo: está mal que Orbán sea antiliberal con los ciudadanos del país que gobierna, pero está muy bien que lo sea con aquellas personas que buscan en ese país la salvación frente a la tiranía, la persecución sangrienta y/o la pobreza inhumana que las empujan a huir de sus lugares de origen.

La misma noticia en *The New York Times* nos informa de que, durante su cumbre final de 2010 (el 17 de diciembre), los líderes europeos habían «comenzado a hacerse eco» de la opinión de Orbán, «aunque desprovista de las desagradables salidas de tono» del dirigente húngaro (lo que significa que —con tanta cobardía como gazmoñería— ocultaban el mensaje de fondo de aquel bajo el velo de un vocabulario «políticamente correcto»). Lo que trataron e intentaron resolver bajo el epígrafe del «problema migratorio» fue, en última instancia (y, de hecho, en esencia), la necesidad de «recuperar el control» de las fronteras continentales. Tras haber adoptado originalmente un doble rasero para dar cabida a la peculiaridad de uno de los Estados miembros — Hungría —, terminaron por elevarlo a la categoría de canon único para toda Europa.

Michel Agier, que es tal vez el más incisivo, el más sistemático y, a estas alturas ya, el más experimentado y experto estudioso de la suerte que corren actualmente más de doscientos millones de personas desplazadas (en todo el mundo), sugiere que la «política migratoria» va dirigida a «consolidar una división entre dos grandes categorías mundiales cada vez más cosificadas: por un lado, un mundo limpio, sano y visible; por el otro, un mundo de *restos* residuales, oscuros, enfermos e invisibles». Prevé por ello que, si se mantienen las prácticas presentes, ese propósito de la mencionada política aplastará y minimizará todos los demás pretendidos objetivos y funciones de la misma: los campos «ya no se usarán para mantener vivos a unos refugiados vulnerables, sino para aparcar y vigilar a toda clase de poblaciones de indeseables»<sup>[48]</sup>.

La presencia de esos «restos» es un fenómeno mundial que no se limita a Europa. Ese término hace referencia a personas que han quedado ya excluidas de nuestro ámbito de visión, de interés y de conciencia. Y es que nosotros hemos nacido y nos hemos criado entre las comodidades y el desahogo de nuestro mundo, y vivimos en verdaderos hogares y no en tiendas de campaña, ni en barracones de refugiados, ni en campos para solicitantes de asilo. Los «restos» pueblan «innumerables campos, kilómetros de corredores de paso, islas y plataformas marítimas, y hasta cercados en mitad de desiertos». «Cada campo está rodeado de muros, alambradas y vallas electrificadas, o funciona como una prisión *de facto* porque está aislado por inmensas extensiones vacías de tierra o mar a su alrededor». Si llegan a visitar nuestro mundo, «sus entradas y sus salidas se producen a través de unos angostos corredores y son filtradas por cámaras, lectores de huellas, detectores de armas, virus y bacterias, captadores de pensamientos y recuerdos». Si de pronto notamos su presencia, es sobre todo porque percibimos el hasta entonces inadvertido (y casi ignorado) conducto entre las mencionadas «dos grandes categorías mundiales»: un pasillo no sellado suficientemente por los esfuerzos previos (y a todas luces deficientes) por mantener esas dos categorías separadas a una distancia segura (entiéndase: «infranqueable») la una de la otra. No es que hayamos decidido de repente quitarnos las anteojeras impelidos a ello por remordimientos de conciencia, sino, más bien, que nos hemos visto forzados por la propia presencia a nuestras puertas de esos «restos» a mirar cara a cara todos esos aspectos de la realidad del estado del mundo que hasta entonces se habían mantenido tranquilizadora y consoladoramente invisibles para nosotros. Esa masa saturó los «angostos corredores» hasta atascarlos y obstruyó así sus «entradas y salidas». Nuestros depurados filtros, detectores y captadores de alta tecnología, diseñados y fabricados pensando en las idas y venidas de unos «visitantes ocasionales», han quedado así desacreditados y han sido rápidamente declarados obsoletos e inútiles por su manifiesta incapacidad para realizar la labor de filtrado, detección y captación, no va con decenas o centenares, sino con miles de esos «restos».

Don Flynn, director de la red Migrants' Rights Network (MRN), está convencido de que el año 2015 «se recordará como el año en que el movimiento de entrada y salida de personas del país terminó por *européizarse* de manera tan definitiva como insoluble»<sup>[49]</sup>. También considera que esta podría ser una novedad positiva «si unos gobiernos progresistas e innovadores colaboran para comprender mejor cómo ese movimiento de personas incidirá en fomentar un crecimiento sostenible y el bienestar de las poblaciones, cimentando al mismo tiempo los derechos humanos y la justicia en todo el sistema». No son menos sustanciales, sin embargo, los abundantes síntomas que indican que no estamos ni mucho menos abocados a tan favorable escenario de futuro, y que las cosas podrían muy bien tomar un derrotero opuesto. Flynn también lo reconoce y por eso matiza su optimista pronóstico con la siguiente observación:

Por desgracia, hace mucho tiempo que los gobiernos no valoran de ese modo la inmigración. La disfunción resultante ha hecho que Europa esté asociada en la mente de muchos con una sensación de caos y amenaza. La imagen de unos refugiados desesperados arribando a las costas de las islas griegas; los cuerpos de niños pequeños que yacen sin vida en la arena de playas turísticas llevados allí por la corriente; la manera en que unos policías con modos de matón hacen retroceder a las personas que se acumulan junto a las fronteras de Hungría, o las míseras condiciones de vida de los migrantes hacinados en los campamentos de la «Jungla de Calais», serán probablemente para muchos las grandes imágenes para el recuerdo del año pasado.

Si bien Alemania «vivió [ese mismo año] unas extraordinarias semanas en las que cientos de miles de ciudadanos y ciudadanas se liberaron súbitamente de una mentalidad que las inducía a temer y odiar a los migrantes en lugar de darles acogida», el primer ministro de la Gran Bretaña, «a pesar de la ausencia de prueba alguna de que la inmigración de ciudadanos de la Unión Europea representara un problema importante para los sistemas nacionales de protección social [...], decidió que aquel era un problema grave que precisaba de una solución urgente [...], [aun cuando] muchos estudios independientes han mostrado ya que las personas que ejercen el derecho al libre movimiento entre países son contribuyentes netas al sistema de protección social de las naciones receptoras». Las perspectivas de cara al año (o los años) que viene(n) oscilan entre «la posibilidad de que la inmigración continúe instalada en algo parecido a una guerra de guerrillas con la que se pretenda reducir los derechos de los migrantes y mantenerlos en un permanente estado de inseguridad y vulnerabilidad», y la «posibilidad de obtener un mayor apoyo a una gestión de las migraciones de personas enfocada desde la perspectiva de los derechos».

En estos momentos, se está aplicando una enérgica «europeización» de la «cuestión migratoria», pues esa es la política oficial de la Unión Europea. Pero ello no presagia necesariamente (y menos aún garantiza) que vayamos a movernos hacia aquella «perspectiva de los derechos» que Flynn preveía en la gestión de esa cuestión. Laurence Peter publicó el 19 de diciembre de 2015 en *BBC News* una crónica titulada «Migrant Crisis: EU Border Security Becomes New Mantra» [«Crisis de los migrantes: la seguridad de las fronteras de la Unión Europea es el nuevo lema»]. Allí informaba de que...

... los dirigentes de la Unión Europea coincidieron en la necesidad de desplegar una nueva «Guardia Europea de Fronteras y Costas», dotada de mayores competencias y recursos que la actual agencia Frontex de vigilancia fronteriza. La Comisión Europea hizo hincapié en que la nueva fuerza no usurparía la autoridad del personal de vigilancia de fronteras de los diversos países, sino que colaboraría con este. Sin embargo, y esta es la parte más controvertida, si un Estado miembro no cumpliera con su deber de proteger las fronteras exteriores de la Unión Europea durante una emergencia, la Comisión estaría facultada para desplegar guardias europeos sin necesidad de solicitar permiso al Estado en cuestión. Y entre las atribuciones de esos guardias estaría la de enviar a los solicitantes de asilo rechazados de vuelta a sus puntos de origen, aun cuando de tales «devoluciones» se encarguen actualmente las fuerzas del orden público nacionales.

No es de extrañar, entonces, que el Centre for European Policy Studies (CEPS) criticara el acuerdo por considerarlo el producto de una perspectiva «demasiado centrada en la seguridad» a la hora de enfocar la asistencia a los migrantes, lo que la

invalida para «atacar las causas fundamentales y, en especial, la pobreza». El dinero asignado para ser transferido a los países africanos donde está el origen de la «crisis migratoria» irá destinado principalmente a la instalación en ellos de campos que acojan (y vigilen férreamente) a quienes tengan intención de emigrar a Europa, entre quienes se efectuará una preselección para excluir de entrada a aquellos a quienes no se reconozca posibilidad alguna de asilo en la Unión Europea. Los «países de origen» quedarían así integrados dentro del esfuerzo europeo por construir fronteras que frenen la inmigración. Pero, por lo general, las referencias a las «causas fundamentales» de las migraciones son escasas y esporádicas, pues la importancia que se atribuye a tales motivos no pasa de ser secundaria.

El acuerdo para desplazar gran parte de la labor de reforzar las «fronteras europeas» lejos de esas fronteras fue prácticamente unánime, pero ahí es donde termina bruscamente toda unanimidad entre Estados miembros de la Unión Europea. Así resumía el actual estado de las prácticas y las intenciones europeas Alan Travis, redactor jefe de «asuntos interiores» de *The Guardian*:

Un sondeo de la agencia francesa IFOP realizado en siete países mostraba que, al principio, el apoyo a la acogida de refugiados que huyen de la guerra y la persecución ha caído en Alemania desde el 79 por ciento en septiembre hasta el 75 por ciento en octubre. Menos de la mitad de los británicos, los franceses o los holandeses dicen suscribir ese principio. Y si bien la reivindicación de que se establezca un límite para el número de refugiados en Alemania ha dañado a Merkel, no parece ni mucho menos que esté poniendo en peligro su permanencia en el cargo. Sin embargo, David Cameron y su ministra de Interior, Theresa May, no solo han mantenido las puertas cerradas a cal y canto, sino que han hecho virtud de ello. Mientras Alemania aceptaba 108 000 solicitudes de asilo entre septiembre y noviembre, Cameron presumía la semana pasada de haber reubicado a solo mil refugiados sirios a lo largo de un período más extenso. El primer ministro ha defendido con firmeza que es mejor mantener a los cuatro millones de refugiados sirios «en la región» de origen, apoyados por un generoso programa de ayuda acumulada de mil millones de libras, y desincentivar con ello que emprendan viaje hacia tierras europeas, «al romper así la dinámica por la que hacerse a la mar en el Mediterráneo les otorga automáticamente el derecho a instalarse en Europa»<sup>[50]</sup>.

Cameron no es el único que habla de puertas para fuera de la *europaización* del problema de las migraciones y exime al mismo tiempo a su propio país de compartir las obligaciones que se siguen de ello. Travis cita el ejemplo de Dinamarca: «Países como Dinamarca abandonaron sus compromisos previos de participación en el programa de reasentamiento cuando sus políticos propusieron la confiscación de las joyas y el dinero en efectivo de los refugiados. Da buena medida del fracaso de Europa que, hasta el momento, solo unos ciento sesenta del millón de refugiados que han logrado llegar a Europa por mar o por tierra hayan sido reasentados con ese plan». Incluso los países que más públicamente se han señalado como receptivos y activos en el salvamento de las víctimas naufragadas de los criminales traficantes de personas dispuestos a sacar provecho de la desdicha humana reaccionan a las tragedias *después* de que estas se produzcan, y se detienen justo en el punto en que comenzarían los esfuerzos por tratar verdaderamente de impedir que sucedan:

En la actualidad, la Unión Europea ofrece a los sirios la perspectiva de un paraíso (vivir en Alemania),

pero solo si pagan primero a un sinvergüenza y ponen en peligro sus vidas. Solamente un 2 por ciento de ellos sucumbe a esa tentación, pero, inevitablemente, miles mueren en el proceso. Esta política es tan irresponsable que moralmente está más próxima a la insensatez de un homicidio que a la virtud de un rescate. Colma de fortuna a unos pocos, mata a miles e ignora a millones<sup>[51]</sup>.

## LAS RAÍCES DEL ODIO: ¿ANTROPOLÓGICAS O TEMPORALES?

Kant estaba convencido de que el conocimiento moral, la facultad de discernir lo que está bien de lo que está mal, es algo dado en todos los seres humanos gracias a las propias facultades racionales de todas las personas. No estaba seguro, sin embargo, de que, de tal conocimiento, se siguieran necesariamente unas acciones igualmente morales. En palabras de Arendt, Kant juzgaba sobradas e innegables las pruebas empíricas de que «la conducta moral no va de suyo»<sup>[52]</sup>. Consciente de esta desigualdad entre conocimiento y acción, Kant conjeturó que su motivo radica en la que es la «verdadera *llaga o mancha* de la naturaleza humana», que no es otra que «la facultad de mentir» (pág. 86). Pero, al mismo tiempo, depositó todas sus esperanzas para neutralizar esa facultad en otro rasgo humano universal: el muy humano miedo a despreciarse a uno mismo, un autodesprecio que sería a donde conduciría inevitablemente la mendacidad de la persona. Aun así, nunca abandonó la sospecha de que aquel no fuese un motivo suficientemente fuerte para que dicha esperanza tuviera ciertas garantías de materializarse.

De todos modos, Kant justificó que fundamentara esa apuesta suya en la preocupación natural que sienten las personas por su dignidad y su amor propio, alegando la presencia indeleble de una «ley moral en mí», que precisamente «eleva mi valor como inteligencia infinitamente», porque «me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible» (págs. 89-90). Según la interpretación que hace Arendt del razonamiento de Kant, la «cualidad personal de un individuo es precisamente su cualidad *moral*» (pág. 98). Aun suponiendo que la argumentación de Kant fuese impecable desde el punto de vista de la lógica —con lo que, por lo tanto, de ser contrastada con los criterios que se aplican automáticamente para evaluar la autoridad de las proposiciones filosóficas, quedaría demostrada la verdad de sus resultados—, estaría preocupantemente pendiente de contestar a la pregunta más espinosa de todas, que no es otra que la de cómo «persuadir a la voluntad para que acepte el dictado de la razón» (pág. 93), como tampoco se respondería su anverso (o corolario), planteado ya en la famosa parábola de la caverna de Platón: cómo «traducir convincentemente la evidencia percibida en palabras y argumentos» (pág. 105). Sin embargo, es ahí donde Hannah Arendt aporta una importante pista de por dónde buscar el área en la que habría que buscar la solución a tan inquietantes interrogantes (aunque si también la encontraremos allí — como se sigue implícitamente de su argumento— es ya harina de otro costal): «La principal distinción, políticamente hablando, entre pensamiento y acción radica en que yo estoy solo con mi propio yo o con el yo de otro mientras pienso, en tanto que

estoy en compañía de muchos otros en el momento en que empiezo a actuar» (pág. 119). Lo que está dando a entender así, creo yo, es que, para encontrar el puente entre pensamiento y acción, hay que centrarse en el terreno ocupado y cultivado por la sociología (o la psicología social) y el arte del diálogo.

Examinando precisamente dicho terreno y rehuendo el del pensamiento filosófico —demasiado centrado en la búsqueda de la elegancia lógica de un universo liberado de sus innatas y endémicas contradicciones—, Leon Festinger logró componer un mapa mucho más exhaustivo de las múltiples carreteras que nos sacan de la disonancia cognitiva que surge a raíz de la brecha (tan notoriamente confusa como generadora de confusión) entre el conocimiento y la conducta morales. Lo que esas variopintas rutas de salida tienen en común es que siguen trayectos alejados de toda emboscada por autodesprecio porque prácticamente invisibilizan las realidades de la hipocresía y el engaño, o porque impiden que estas alcancen el nivel de la conciencia del mentiroso. Tamaña proeza se consigue gracias a la *fe*, la completa e inquebrantable confianza en algo (y en uno mismo), el convencimiento firme e inamovible, inmune a toda prueba y argumento en contra porque descansa sobre una convicción histórica y no sobre la demostración empírica: de hecho, niega la necesidad misma de demostración y rechaza *a priori* (o desestima sin miramientos) toda prueba que ponga en duda la creencia en cuestión, tachándola de anomalía o de falsedad. El orden del razonamiento lógico/empírico se ve así invertido: el *conocimiento* no se expone a la contrastación crítica de las pruebas, sino que las pruebas pasan a tener la función de ofrecer una demostración acorde con la *fe*. Ese es el punto en el que los «muchos» de los que habla Arendt, nuestros compañeros indispensables e inalienables desde «el momento en que empiezo a actuar» (y que, añadiría yo, son en sí las condiciones necesarias, *sine qua non*, para que yo empiece a actuar), entran en escena convertidos en un elemento inamovible del paisaje. Cuando la prueba material está ausente (o se le ha negado la entrada en la sala del tribunal del juicio), mi confianza en «tener la razón» y en seguir el juicio correcto se apoya en «*das Man*» de Heidegger o en «*l'on*» de Sartre, o lo que es lo mismo, en mi sintonía con «qué se está haciendo y cómo», o mejor dicho, con «lo que (la mayoría de) las personas tiene por costumbre hacer». Cuantas más personas lo hagan, más protegida y segura está la imperturbabilidad de mi fe. «*Das Man*» y «*l'on*» representan la autoridad del número.

Tanto «*das Man*» como «*l'on*» han sido descritos por sus padres filosóficos como rasgos más o menos intemporales de la condición humana: características antropológicas (perpetuas, indelebles tal vez). Ahora bien, no tenemos que decidir ahora mismo si realmente lo son (eternas e imposibles de eliminar a la vista de la historia del *Homo sapiens*, quiero decir) o no lo son para reparar en el hecho de que, cualquiera que sea la respuesta a esa pregunta, hay una cosa que está fuera de toda duda: actualmente están aflorando una serie de circunstancias nuevas, *temporales* (específicas de esta época y este tiempo nuestros), que están haciendo que la

incidencia en nuestras acciones de esos rasgos más «eternos» de nuestra naturaleza —y me refiero al impacto y el papel determinante de esos rasgos a la hora de elegir, tanto los objetivos como las tácticas desplegadas en pos de la consecución de estos— se sitúe dentro de un proceso en curso (y lejos aún de completarse) de adquisición de unas dimensiones y una importancia nuevas y amplificadas. Son circunstancias que responden a la concatenación casual de varios cambios.

Uno de esos cambios es bien conocido de todos por nuestra propia experiencia y por la de las personas que nos rodean: actualmente (y como nunca antes en nuestra historia) somos habitantes de dos mundos diferentes: uno *online*, conectado, y el otro *offline*, desconectado, por mucho que hayamos aprendido a movernos entre el uno y el otro con tanta soltura que, en la mayoría de los casos, ni nos demos cuenta de ello, pues no tienen fronteras claramente marcadas, ni puestos de control migratorio, ni guardias de seguridad que examinen nuestra inocencia, ni agentes de inmigración que comprueben nuestros pasaportes y visados. Muy a menudo, conseguimos estar en ambos mundos al mismo tiempo (como cuando estamos sentados a la mesa con la familia o vamos andando por la calle, solos o en grupo, sin dejar de intercambiar tuits con un amigo de Facebook que está a centenares de kilómetros de distancia). Da igual si lo hacemos a sabiendas y de manera deliberada, o sin darnos cuenta o porque sí: el caso es que cambiamos de registro en función de la momentánea deriva de nuestra atención. Cada mundo tiene su propio conjunto de expectativas que se espera que cumplan quienes entran en él, así como sus propias pautas de conducta, pautas que se recomienda que sus participantes sigan y que, con toda probabilidad, estos seguirán.

Podemos elaborar una larga lista de diferencias entre los dos mundos, pero lo cierto es que uno de ellos parece pesar más a la hora de conformar nuestras respuestas a los problemas de la «crisis migratoria»; dentro del mundo «desconectado», soy yo quien está *controlado* (es de mí de quien se espera que me someta, a menudo de manera obligada, al control de unas circunstancias contingentes y caprichosas —es decir, que obedezca, que me ajuste, que negocie mi lugar, mi rol y hasta mi balance de deberes y derechos—, so pena —explícita o supuesta— de exclusión y expulsión si me niego a someterme). En el mundo *online*, sin embargo, yo soy quien está al mando y tiene *el control*. Cuando estoy «conectado», me siento rector de las circunstancias: la persona que fija la agenda, que recompensa a los obedientes y castiga a los rebeldes, que blande la imponente arma del destierro y la exclusión. *Yo le pertenezco* al mundo *offline*, pero el mundo *online me pertenece a mí*. La de pasar del entorno «desconectado» al «conectado» es una sensación muy parecida a la de entrar en un mundo que se pliega a mi voluntad, gustosamente dispuesto a acomodarse a mis deseos.

La ventaja de la alternativa *online* sobre la existencia *offline* reside en que la primera promete y da expectativas de liberarnos de las molestias, las incomodidades y las dificultades que martirizan a quienes habitan en la segunda; en que la primera nos promete liberarnos de las preocupaciones, no tanto a base de solucionar aquellos

dilemas irritantes e irresolubles de la parte «desconectada» de la vida como a base de dejarlos en suspenso, barrerlos bajo la alfombra, ocultarlos a nuestra vista y, sobre todo, volverlos irrelevantes de cara a la tarea que me haya fijado para mí mismo y me haya propuesto realizar. Una vez apartados del camino los inconvenientes y los fastidios propios de la complejidad del mundo, todas las labores y misiones parecen mucho más fáciles y menos extenuantes. Si descubrimos que el esfuerzo de llevarlas a cabo representa un nivel de exigencia demasiado nocivo para nosotros, o rinde resultados con una exasperante lentitud, siempre podemos abandonarlas —sin esfuerzo ni remordimiento— por otras que no hayan sido probadas (ni, por consiguiente, desacreditadas) todavía, y que, por lo tanto, esperemos aún que sean prometedoras; ninguna elección *online* es final e irreversible, como ningún revés es irreparable en ese mundo ni ningún fracaso irremediable.

Cuando navegamos *online*, no es de extrañar que el aumento de la comodidad y la disminución de la incomodidad sean elegidos como única (aunque dual) brújula en detrimento de todas las demás guías posibles. Cuanto más complejas, problemáticas, desafiantes y agobiantes sean las tareas a las que nos enfrentamos *offline*, más seductoras nos resultarán las simplificaciones y facilidades añadidas que solemos encontrar (y que siempre se nos prometen) en su alternativa *online*. El mundo «desconectado» es incurablemente heterogéneo, heterónimo y multívoco; exige de nosotros un continuo elegir y casi ninguna de esas elecciones es inequívoca: todas amenazan con no dejar de ser «controvertidas en esencia» y acarrear probablemente consecuencias esquivas para hasta las más concienzudamente elaboradas prognosis. En comparación, su alternativa *online* nos resulta encantadora y acogedoramente directa y exenta de riesgo, pues nos brinda la oportunidad de reducir la complejidad y rehuir la controversia. Cuanto más impenetrable sea la complejidad y menos soluble resulte la controversia, más fuertes serán las tentaciones de esa oportunidad.

Los problemas generados por la actual «crisis migratoria» y agravados por el pánico de las migraciones pertenecen a la categoría de los más complejos y controvertidos: en ellos, el imperativo categórico de la moral entra en confrontación directa con el miedo a «lo desconocido», personificado por las masas de extraños congregados a nuestra puerta. El miedo impulsivo provocado por la visión de esos extranjeros portadores de peligros inescrutables entabla combate con el impulso moral activado por la visión del sufrimiento humano. Difícilmente será nunca más formidable el reto que tenga que afrontar la moral en su pretensión de persuadir a la voluntad para que esta se ponga a sus órdenes, y difícilmente será nunca más atroz ese empeño de la voluntad por hacer oídos sordos a las órdenes de la moral.

Puede que a todos nosotros nos hayan asignado simultáneamente, en un momento u otro, los papeles de campo de batalla, soldado y árbitro de semejante combate. Y no seremos pocos los que, por ello mismo, nos sentiremos tentados por la «gran simplificación» que ofrece el refugio del mundo conectado *online*. En él, en ese refugio, estamos a salvo de la inevitabilidad de enfrentarnos al adversario cara a cara.

Podemos saltarnos la trampa de la mendacidad desgarradora que erosiona nuestra dignidad y amor propio, y podemos hacerlo con una táctica tan simple como la de cerrar los ojos a la presencia del adversario y taparnos los oídos para no oír sus argumentos. Ambas partes de esa cómoda táctica son fáciles de llevar a cabo *online*, pero casi imposibles *offline*. Y por eso, muchos investigadores del tema han detectado que los usuarios de Internet utilizan los lugares y las herramientas del ciberespacio con la finalidad de aislarse de las visiones y los sonidos del campo de batalla. Solo personas de mentalidad afín son admitidas en la «zona de confort» resultante de ese aislamiento, mientras que se prohíbe la entrada en ella a las alineadas en el bando opuesto de la controversia. Bastará con un mínimo de destreza, determinación y constancia a la hora de presionar la tecla de «borrar» para hacer que la controversia y sus portadores se evaporen de nuestra vista y nuestra memoria. Puesto que abrir esa fe adoptada a la posibilidad del cuestionamiento comporta el riesgo de que se demuestre que estamos equivocados, y como, por consiguiente, se tiene la sensación de que el debate es una opción que conviene evitar, librarse de la necesidad de argumentar la importancia y la trascendencia de los imperativos morales se recibe con agradecido alivio: volvernó moralmente ciegos y sordos, decantarnos por una opción exenta de los riesgos asociados con su alternativa, será ya más que suficiente, gracias.

Con su moralidad cegada y ensordecida, no es sorprendente que «millones de estadounidenses —según se mostraba en el estudio recientemente publicado en *Proceedings of the National Academy of Science*— cre[a]n que el bando de los suyos es básicamente benévolo y que el de los otros es malévoló y pretende hacerles daño»<sup>[53]</sup>. Donald Trump, que es, con mucho, el más popular de los candidatos republicanos a la presidencia de Estados Unidos, un hombre con un largo historial (en aumento constante, además) de siniestra retórica de odio racial y religioso, de «invectivas formuladas en forma de *nosotros contra ellos* y de negativas a denunciar el lenguaje lleno de expresiones de odio de algunos de sus partidarios», ha sido calificado por Emma Roller, articulista de opinión de *The New York Times*, como «el candidato perfecto para esta era viral nuestra»<sup>[54]</sup>. ¿Por qué? Un psicólogo de la Universidad de Hawai ha descubierto que los momentos que con más ansia se desean compartir de forma viral son aquellos que «vienen directamente del inconsciente», mientras que «el odio, el miedo a los otros, la ira... vienen directamente de lo no consciente». Las almas solitarias que se ponen ante la pantalla de un teléfono, una tableta o un portátil, donde solo hay unos otros «virales» presentes, parecen sacrificar la razón junto con la moral y dan rienda suelta a emociones que normalmente tenemos bajo control.

Evidentemente, Internet no es la *causa* del crecimiento del número de internautas ciegos y sordos en el plano moral, pero facilita y potencia enormemente ese aumento.

Para buscar la causa original de la tendencia aquí comentada hay que mirar más allá de las herramientas y revelar las motivaciones de sus usuarios, y hay que escarbar más a fondo en las razones de que se inclinen por aprovechar con tanto entusiasmo

las posibilidades que les brindan dichas herramientas. Para que se adopten y se usen con tanta alegría las ventajas que proporcionan las nuevas herramientas, debe de existir una necesidad o un deseo no satisfecho previo que busquen instrumentos que les den satisfacción. Esa necesidad o deseo vienen generados por un nuevo modo de convivencia humana para el que son inadecuados (o no son suficientemente eficientes) tanto los conocimientos y la experiencia de que disponíamos hasta la fecha como las pautas de conducta habituales para los que esos conocimientos y esa experiencia supuestamente servían. A su vez, la aparición de las herramientas nuevas ayuda a elevar esa necesidad/deseo al nivel de un imperativo indiscutido, pues hace que los modos de vida dominantes hasta fecha reciente parezcan ahora inferiores: anticuados, poco competitivos y prácticamente redundantes.

Siguiendo el ejemplo de lo sugerido por Byung-Chul Han<sup>[55]</sup>, hemos caracterizado ya el tipo de sociedad surgida recientemente (y que está aún en pleno proceso de sustitución de su predecesora, la que él llamó «sociedad disciplinaria») como una sociedad «de rendimiento» (o, lo que es lo mismo, y parafraseando a Louis Althusser, una sociedad que «interpela» a sus miembros por encima de todo en su calidad de «rendidores»). Permítanme añadir ahora que, a diferencia de los internautas a quienes puede describirse como «solitarios en contacto constante», los rendidores de hoy rinden en una competencia y rivalidad constantes entre sí. Ser caracterizado en la faceta de rendidor es el resultado de la *individualización*: es decir, de la erosión progresiva de los lazos comunitarios, lo que se traduce en la vulnerabilidad, la volatilidad y, en último término, el desmantelamiento de unos colectivos integrados, dejando a los miembros individuales de estos abandonados ante las onerosas obligaciones de definirse, afirmarse y cuidarse (totalmente) por sí mismos, sin dejar de depender en todo momento de sus propios recursos, capacidades y diligencia. En ausencia de escenarios alternativos, todos esos deberes tienen que atenderse en el marco del mercado. Por lo tanto, ser un rendidor equivale a estar implicado en la compraventa de mercancías centrada en el mercado, y es el rendimiento individual lo que, convertido en una mercancía vendible (es decir, atractiva para sus compradores potenciales), cada rendidor debe aportar y vender en el mercado. Para ello, debe ofrecer más y venderse mejor que los otros vendedores, a quienes no tiene más remedio que considerar como competidores reales o potenciales en lo que, en esencia, es un juego de suma cero: como las demás personas a su alrededor —los vecinos, los compañeros de trabajo o los transeúntes— también están destinadas de antemano a participar en ese mismo juego, el rendidor individual tiende espontáneamente a sospechar de esos malintencionados, malévolos rivales suyos y a seguir considerándolos así hasta que se demuestre lo contrario. La primera reacción ante la presencia de otro tiende a ser, pues, de vigilancia y sospecha: un momento de angustia indefinida, de impulso de búsqueda de un ancla, una búsqueda más nerviosa si cabe por el hecho mismo de que la amenaza esté tan poco especificada. Mientras dura, queda en suspenso el seguimiento de cualquier imperativo moral. Lejos de

propiciar la activación de un imperativo de ese tipo, la razón aconseja circunspección en instantes así diciéndonos: dejemos que la yacente moral siga durmiendo el sueño de los justos.

Así que, en la actualidad, residimos gran parte del tiempo en un resucitado mundo hobbesiano de guerra de todos contra todos. Quizá no estemos realmente en él, pero lo sentimos como si estuviéramos allí. El miedo tiene muchos ojos y el peligro, múltiples entradas. Los muros están salpicados de agujeros: su nivel de protección se asemeja más al de unas redes raídas que al de unas murallas de hormigón. La vida parece ciertamente tosca y embrutecida, tanto más cuanto mayor sea su duración. Los amigos de Facebook son divertidos cuando se trata de gritar todos al alimón, pero, por desgracia, su utilidad es escasa o nula cuando se trata de hacer cosas juntos, y no digamos ya en aquellos momentos (raros, si somos afortunados; abundantes, si no lo somos) en los que se da una situación de *experimentum crucis*: es decir, cuando, con arreglo a lo que aconseja la inmortal sabiduría popular, tienen que demostrar si son «amigos de verdad», como, por ejemplo, en la ronda siguiente de recortes, externalizaciones, subcontrataciones y despidos. Es en instantes así, en los que se nos deja abandonados a nuestra suerte, cuando descubrimos lo terriblemente cortos que andamos de esta.

Nos sentimos víctimas. ¿De qué? De circunstancias sobre las que tenemos escasísima (o ninguna) influencia, y menos aún control. Tendemos a llamarlo *fatalidad*. Pero ponerle ese nombre no hace más que empeorar lo que ya de por sí es malo, pues entonces no es que seamos un fracaso sin más, sino que, para redoblar la humillación y el autodesprecio que se derivan de ella, somos además un fracaso corto de miras, ignorante, o torpe y atolondrado. La fatalidad no tiene rostro, y lo más habitual es que nuestro esfuerzo por atribuirle uno sea en vano. Para evitar ese empeoramiento y rescatar algo de su propia dignidad y amor propio, las víctimas necesitan situar, concretar y poner nombre a quienes las victimizan. Y estos «victimizadores» tienen que tener unas caras reconocibles, susceptibles de ser situadas, concretadas e identificadas con su nombre correspondiente.

Los migrantes y, en particular, los recién llegados de entre ellos cumplen todas esas condiciones a la perfección. Ya se les han puesto nombres (o, cuando menos, se les ha dado un nombre genérico), y hay sobrados políticos y periodistas que, en su pugna por controlar los estados de ánimo y las maneras de pensar, están más que prestos a acuñar términos identificativos y a tener el detalle de llevar a cabo también la tarea de situar a esos «otros» por nosotros. Y los resultados son tan fáciles y fiables de usar (tan evidentes en sí mismos, diríamos incluso) como que dos y dos son cuatro: no recordamos que sabíamos ya que nuestros trabajos eran frágiles y nuestro bienestar volátil antes de que esos extraños aparecieran en las calles, pero ahora que han llegado o que vienen de camino, hemos adquirido de pronto plena conciencia de tal fragilidad y de tal volatilidad.

El mecanismo de señalamiento de los culpables de la victimización se nos antoja

impecable e irrefutable. Y bien podría serlo si no fuera por la presencia de una fuerza que lo contradice: la del fenómeno del encuentro, que conduce a un diálogo que aspira, si no a un acuerdo incondicional, sí a un entendimiento mutuo. ¿Cómo puede alcanzarse un entendimiento según lo definió Ludwig Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, es decir, como un «saber cómo seguir» (o sea, deshaciéndose de —o, cuando menos, minimizando— la incertidumbre, madre de todos los miedos)? Hans-Georg Gadamer, uno de los más grandes filósofos del siglo pasado, mostró el camino en su libro *Verdad y método*: el entendimiento es un proceso de «fusión de horizontes». Consiste, tal como Jeff Malpas lo expresó en su descripción —que, a mi juicio, es la mejor que se ha hecho— de la sustancia de la filosofía de Gadamer, en «establecer un marco u *horizonte* común [...] (*Horizontverschmelzung*<sup>[56]</sup>)». Los horizontes de conocimiento, dibujados por las respectivas lenguas empleadas por todas las partes de la humanidad que se encuentran y entablan conversación (lenguas que cada una de esas partes utiliza con el fin de comprender, dar sentido a, y tener en cuenta el mundo en el que viven —su *Lebenswelt*—), están acercándose cada vez más al punto de fundirse y mezclarse. Pero permítanme que añada que, para que eso ocurra, para que los dos ámbitos de lo no familiar pasen a ser familiares para ambos lados de la conversación, esos dos «mundos vividos» y, hasta ahora, separados (no concordantes entre sí y, por esa razón, mutuamente ajenos) tienen primero que acercarse, progresivamente, a una coincidencia. El *Horizontverschmelzung* y el *Lebenswelteverschmelzung* están entrelazados, se condicionan el uno al otro, guiando y llevando a buen puerto aquello que se conciba como una materialización plena del uno y del otro.

Pero es necesario que tengamos presente que una parte inseparable del concepto de Gadamer es el reconocimiento de lo que es la marca prácticamente definitoria del entendimiento, y que no es otra que su carácter de proceso eternamente incompleto y siempre *in statu nascendi*, en curso, inacabado y, probablemente, inacabable. De ahí la insistencia de Gadamer en que el entendimiento «no es reducible a un método o una técnica». Cualesquiera métodos o técnicas que se apliquen en la conversación dirigida al entendimiento tienen que (y tienden a) surgir —y a ser renegociados y revisados— en el transcurso de esa conversación. Esta idea sería luego desarrollada por Richard Sennett cuando postuló que todo diálogo debería ser «informal», es decir, que deberíamos abstenernos de fijar las reglas procedimentales de la conversación antes de que esta dé inicio.

A modo de resumen, permítanme que cite nuevamente un extracto del análisis de Malpas:

El modelo básico de entendimiento al que Gadamer llega finalmente en *Verdad y método* es el de la conversación. Una conversación implica un intercambio entre conversadores con el que se busca un acuerdo acerca de alguna cuestión; por consiguiente, un intercambio así nunca llega a estar bajo el control completo de ninguno de los conversadores, y viene determinado más bien por la cuestión tratada [...]. Puesto que tanto la conversación como el entendimiento entrañan que se llegue a un acuerdo, Gadamer sostiene que todo entendimiento implica algo parecido a un idioma común, aunque se trata de un idioma común formado en el

proceso del entendimiento mismo.

Por así decirlo, del mismo modo que solo podemos saber bien de qué hablamos si lo hemos vivido, solo podremos saber que la conversación es la vía directa hacia el entendimiento mutuo, la consideración recíproca y, en último término, el acuerdo (aun si este se reduce a «estar de acuerdo en que no lo estamos») si entablamos esa conversación y la mantenemos con vistas a sortear conjuntamente los obstáculos que sin duda surgirán en su recorrido. Sean cuales sean esos escollos, y por inmensos que se nos puedan antojar, la conversación seguiría siendo *la* vía directa al acuerdo y, por ende, a la coexistencia pacífica, mutuamente beneficiosa, cooperativa y solidaria, simplemente porque no tiene competidores para tal cometido y, por consiguiente, ninguna opción alternativa viable. Leamos con atención (y memoricemos) el siguiente recordatorio de Appiah:

Es por eso por lo que [en el libro *Cosmopolitismo*, un estudio sobre la inminente cosmopolitización de la vida humana sobre la Tierra] retornaré constantemente al modelo de la conversación; en particular, al de la conversación entre personas que vienen de diferentes modos de vida. El mundo está cada vez más atestado: en el próximo medio siglo, nuestra especie, antes nómada, se aproximará a los diez mil millones. Según las circunstancias, las conversaciones que se entablan más allá de las fronteras pueden ser placenteras o meramente enojosas, pero su principal característica es que son inevitables<sup>[57]</sup>.

Las palabras de Appiah suenan asombrosamente apropiadas como conclusión a lo que esta «crisis migratoria» ha revelado acerca del actual estado del mundo que compartimos y de las opciones a las que todos nos enfrentamos (nos gusten o no) y entre las que (lo queramos o no) tendremos que escoger en un futuro más o menos inmediato.



ZYGMUNT BAUMAN (Poznan, Polonia, 19 de noviembre de 1925 - Leeds, Reino Unido, 9 de enero de 2017) es un sociólogo, filósofo y ensayista polaco de origen judío. Miembro de una familia de judíos no practicantes, hubo de emigrar con su familia a Rusia cuando los nazis invadieron Polonia. En la contienda, Bauman se enroló en el ejército polaco, controlado por los soviéticos, cumpliendo funciones de instructor político. Participó en las batallas de Kolberg y en algunas operaciones militares en Berlín. En mayo de 1945 le fue otorgada la Cruz Militar al Valor. De 1945 a 1953 desempeñó funciones similares combatiendo a los insurgentes nacionalistas de Ucrania, y como colaborador para la inteligencia militar.

Durante sus años de servicio comenzó a estudiar sociología en la Universidad de Varsovia, carrera que hubo de cambiar por la de filosofía, debido a que los estudios de sociología fueron suprimidos por «burgueses». En 1953, habiendo llegado al grado militar de mayor, fue expulsado del cuerpo militar con deshonor, a causa de que su padre se había presentado en la embajada de Israel para pedir visa de emigrante.

En 1954 finalizó la carrera e ingresó como profesor en la Universidad de Varsovia, en la que permanecería hasta 1968. En una estancia de estudios en la prestigiosa London School of Economics, preparó un relevante estudio sobre el movimiento socialista inglés que fue publicado en Polonia en 1959, y luego apareció editado en inglés en 1972. Entre sus obras posteriores destaca *Sociología para la vida cotidiana* (1964), que resultó muy popular en Polonia y formaría luego la estructura principal de *Pensando sociológicamente* (1990).

Fiel en sus inicios a la doctrina marxista, con el tiempo fue modificando su pensamiento, cada vez más crítico con el proceder del gobierno polaco. Por razones políticas se le vedó el acceso a una plaza regular de profesor, y cuando su mentor Julian Hochfeld fue nombrado por la UNESCO en París, Bauman se hizo cargo de su puesto sin reconocimiento oficial. Debido a fuertes presiones políticas en aumento, Bauman renunció en enero de 1968 al partido, y en marzo fue obligado a renunciar a su nacionalidad y a emigrar.

Ejerció la docencia primero en la Universidad de Tel Aviv y luego en la de Leeds, con el cargo de jefe de departamento. Desde entonces Bauman escribió y publicó solamente en inglés, su tercer idioma, y su reputación en el campo de la sociología creció exponencialmente a medida que iba dando a conocer sus trabajos. En 1992 recibió el premio Amalfi de Sociología y Ciencias Sociales, y en 1998 el premio Theodor W. Adorno otorgado por la ciudad de Frankfurt.

La obra de Bauman comprende 57 libros y más de 100 ensayos. Desde su primer trabajo acerca de el movimiento obrero inglés, los movimientos sociales y sus conflictos han mantenido su interés, si bien su abanico de intereses es mucho más amplio. Muy influido por Gramsci, nunca ha llegado a renegar completamente de los postulados marxistas. Sus obras de finales de los 80 y principios de los 90 analizan las relaciones entre la modernidad, la burocracia, la racionalidad imperante y la exclusión social. Siguiendo a Sigmund Freud, concibe la modernidad europea como el producto de una transacción entre la cesión de libertades y la comodidad para disfrutar de un nivel de beneficios y de seguridad.

Según Bauman, la modernidad en su forma más consolidada requiere la abolición de interrogantes e incertidumbres. Necesita de un control sobre la naturaleza, de una jerarquía burocrática y de más reglas y regulaciones para hacer aparecer los aspectos caóticos de la vida humana como organizados y familiares. Sin embargo, estos esfuerzos no terminan de lograr el efecto deseado, y cuando la vida parece que comienza a circular por carriles predeterminados, habrá siempre algún grupo social que no encaje en los planes previstos y que no pueda ser controlado.

Bauman acudía al personaje de la novela *El extranjero* de Albert Camus para ejemplificarlo. Abrevando en la sociología de Georg Simmel y en Jacques Derrida, Bauman describió al «extranjero» como aquel que está presente pero que no nos es familiar, y que por ello es socialmente impredecible. En *Modernidad y ambivalencia*, Bauman describe cómo la sociedad es ambivalente con estos elementos extraños en su seno, ya que por un lado los acoge y admite cierto grado de extrañeza, de diferencia en los modos y pautas de comportamiento, pero por dentro subyace el temor a los personajes marginales, no totalmente adaptados, que viven al margen de las normas comunes.

En su obra más conocida, *Modernidad y holocausto*, sostiene que el holocausto no

debe ser considerado como un hecho aislado en la historia del pueblo judío, sino que debería verse como precursor de los intentos de la modernidad de generar el orden imperante. La racionalidad como procedimiento, la división del trabajo en tareas más diminutas y especializadas, la tendencia a considerar la obediencia a las reglas como moral e intrínsecamente bueno, tuvieron en el holocausto su grado de incidencia para que este pudiera llevarse a cabo. Los judíos se convirtieron en los «extranjeros» por excelencia, y Bauman, al igual que el filósofo Giorgio Agamben, afirma que los procesos de exclusión y de descalificación de lo no catalogable y controlable siguen aún vigentes.

Al miedo difuso, indeterminado, que no tiene en la realidad un referente determinado, lo denominó «*Miedo líquido*». Tal miedo es omnipresente en la «*Modernidad líquida*» actual, donde las incertidumbres cruciales subyacen en las motivaciones del consumismo. Las instituciones y organismos sociales no tienen tiempo de solidificarse, no pueden ser fuentes de referencia para las acciones humanas y para planificar a largo plazo. Los individuos se ven por ello llevados a realizar proyectos inmediatos, a corto plazo, dando lugar a episodios donde los conceptos de carrera o de progreso puedan ser adecuadamente aplicados, siempre dispuestos a cambiar de estrategias y a olvidar compromisos y lealtades en pos de oportunidades fugaces.

## **Notas**

1. El pánico migratorio y sus (malos) usos

[1] Véase Michel Agier, *Managing the Undesirables*, Polity, 2011, pág. 3. <<

[2] Véase <[www.bbc.co.uk/news/uk-31748423](http://www.bbc.co.uk/news/uk-31748423)>. <<

[3] Robert Winder, *Bloody Foreigners: The Story of Immigration to Britain*, Abacus, 2013, pág. xiii. <<

[4] Véase Zygmunt Bauman, *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*, Polity, 2003 (trad. cast.: *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005). <<

[5] Paul Collier, *Exodus: Immigration and Multiculturalism in the 21st Century*, Oxford University Press, 2013; la cita está tomada de la edición de Penguin, 2014, págs. 50-51 (trad. cast.: *Exodo: inmigrantes, emigrantes y países*, Madrid, Turner, 2013, págs. 65-66). <<

[6] <[www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/11/ the-media-needs-to-tell-the-truth-on-migration-not-peddle-myths](http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/11/the-media-needs-to-tell-the-truth-on-migration-not-peddle-myths)>. <<

[7] Según la versión de la fábula que aparece en <[www.taleswithmorals.com/aesop-fable-the-hares-and-the-frogs.htm](http://www.taleswithmorals.com/aesop-fable-the-hares-and-the-frogs.htm)>. <<

[8] «Puede que las perspectivas de Marine de llegar al poder sean limitadas, pero su atractivo es más fuerte que nunca entre el creciente número de descontentos y desafectos en Francia. ¿Conocen ese *ouf* francés de alivio? Es también el ruido que haces cuando te dan un puñetazo en el abdomen», comentaba la BBC tras la segunda vuelta de las elecciones regionales francesas de 2015, de la que varios candidatos del Partido Socialista (en el poder en París) tuvieron que retirarse para parar los pies al Frente Nacional facilitando la victoria de sus principales adversarios, los republicanos de derecha del señor Sarkozy (<[www.bbc.co.uk/news/world-europe-35088276](http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-35088276)>). Pero «mientras tanto, el desempleo aumenta, el terrorismo acecha y el pesimismo insurreccional no deja de propagarse». <<

[9] Jonathan Rutherford, *After Identity*, Laurence and Wishart, 2007, pág. 60. <<

## 2. Inseguridad a la deriva en busca de un ancla

[10] <[www.huffingtonpost.com/entry/hollande-attacks-borders-curfew\\_us\\_56467d29e4b045bf3def3699](http://www.huffingtonpost.com/entry/hollande-attacks-borders-curfew_us_56467d29e4b045bf3def3699)>. <<

[11] <[foreignpolicy.com/2015/11/20/hollandes-post-paris-power-grab/](http://foreignpolicy.com/2015/11/20/hollandes-post-paris-power-grab/)>. <<

[12] <[europe.newsweek.com/after-paris-hollandes-popularity-soars-highest-level-three-years-400299?rm=eu](http://europe.newsweek.com/after-paris-hollandes-popularity-soars-highest-level-three-years-400299?rm=eu)>. <<

[13] <[hungarianspectrum.org/2015/12/18/hungarians-fear-of-migrants-and-terrorism/](http://hungarianspectrum.org/2015/12/18/hungarians-fear-of-migrants-and-terrorism/)>. <<

[14] <[www.nytimes.com/2015/12/31/opinion/americas-bountiful-churn.html](http://www.nytimes.com/2015/12/31/opinion/americas-bountiful-churn.html)>. <<

[15] <[www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/14/europe-refugees-syrians-terror-moas](http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/dec/14/europe-refugees-syrians-terror-moas)>. <<

[16] <[www.euractiv.com/sections/global-europe/bestweapons-against-terrorism-320551](http://www.euractiv.com/sections/global-europe/bestweapons-against-terrorism-320551)>. <<

[17] Véase Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin, 1968, sobre todo el capítulo 1, «Stigma and Social Identity» (trad. cast.: «Estigma e identidad social», en *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970). <<

[18] <[www.gettyimages.co.uk/detail/news-photo/department-of-homeland-security-chief-jeh-johnson-speaks-at-news-photo/502828982](http://www.gettyimages.co.uk/detail/news-photo/department-of-homeland-security-chief-jeh-johnson-speaks-at-news-photo/502828982)>. <<

[19] <[www.theguardian.com/world/2015/dec/25/david-miliband-interview-syrian-refugees-us-uk](http://www.theguardian.com/world/2015/dec/25/david-miliband-interview-syrian-refugees-us-uk)>. <<

[20] <[www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/opinion/the-best-weapons-against-terrorism/](http://www.euractiv.com/section/justice-home-affairs/opinion/the-best-weapons-against-terrorism/)>. <<

### 3. Por la senda de los hombres (o las mujeres) fuertes

[21] Véase <[www.socialeurope.eu/2015/12/the-revolt-of-the-anxious-class/](http://www.socialeurope.eu/2015/12/the-revolt-of-the-anxious-class/)>. <<

[22] Véase [inthesetimes.com/article/18678/bringing-socialism-back-how-bernie-sanders-is-reviving-an-american-tradition](https://www.inthesetimes.com/article/18678/bringing-socialism-back-how-bernie-sanders-is-reviving-an-american-tradition). <<

[23] Sanders se presenta como aspirante a la nominación de candidato demócrata para las próximas elecciones presidenciales defendiendo un programa de «socialismo democrático». Según informó *The New York Times* al día siguiente de una famosa comparecencia del presidenciable, «en un discurso pronunciado en la tarde del jueves en la Universidad de Georgetown, el señor Sanders sostuvo que la redistribución de la riqueza era un elemento central del contrato social estadounidense, y trató así de situarse en línea con los legados del reverendo Martin Luther King Jr. y de Franklin D. Roosevelt. El aplauso que cosechó no debería extrañarnos. Un 69 por ciento de los partidarios de Sanders tiene un concepto positivo del socialismo, frente a un 21 por ciento que tienen una visión negativa del mismo. Incluso la mayoría (un 52 por ciento) de quienes apoyan a Hillary Rodham Clinton para la nominación como candidata presidencial demócrata aprueban el socialismo, frente a un 32 por ciento que lo desaprueban» (<[www.nytimes.com/politics/first-draft/2015/11/20/poll-watch-democrats-even-clinton-supporters-warm-to-socialism/](http://www.nytimes.com/politics/first-draft/2015/11/20/poll-watch-democrats-even-clinton-supporters-warm-to-socialism/)>). <<

[24] La cita, tomada de Ken Hirschkop, «Fear and Democracy: An Essay on Bakhtin's Theory of Carnival», *Associations*, 1997, págs. 1 y 209-304, corresponde al libro de Bajtin, *Rabelais and His World*, MIT Press, 1968 (trad. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1990). <<

[25] Zygmunt Bauman, *In Search of Politics*, Polity, 1999, págs. 58-59 (trad. cast.: *En busca de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, págs. 67-68). <<

[26] Roberto Calasso, *K.*, Vintage, 2006 (trad. cast.: *K.*, Barcelona, Anagrama, 2005).

<<

[27] En *La Société de la fatigue*, Circé, 2014 (original alemán: *Müdigkeitgesellschaft*, 2010; trad. cast.: *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012). <<

[28] El texto completo puede encontrarse en *Franz Kafka: The Collected Short Stories*, Penguin, 1988, pág. 432; también en [zork.net/~patty/pattyland/kafka/parables/prometheus.htm](http://zork.net/~patty/pattyland/kafka/parables/prometheus.htm). En ambos casos, se usa la traducción de Willa y Edwin Muir, de 1933 (trad. cast.: «Prometeo», en *Cartas al padre y otros relatos*, trad. de Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Losada, 1992; aquí se recoge tal como aparece en Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, pág. 10).

<<

[29] Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 2008 (trad. cast.: *La fatiga de ser uno mismo: depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000). <<

[30] Han, *La Société de la fatigue*, *op. cit.*, pág. 55 (trad. cast.: *op. cit.*, pág. 29). <<

[31] Ivor Southwood, *Non-Stop Inertia*, Zero, 2010, págs. 37 y 15. <<

[32] Isabell Lorey, *State of Insecurity*, Verso, 2015, pág. 2. <<

[33] *Ibíd.*, pág. 13. <<

[34] Véase Carl Cederström y André Spicer, *The Wellness Syndrome*, Polity, 2015, pág. 6. <<

[35] Véase Ulrich Beck, *A God of One's Own*, Polity, 2010, pág. 62 (trad. cast.: *El Dios personal: la individualización de la religión y el «espíritu» del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós, 2009, pág. 26). <<

[36] Ulrich Beck, *Cosmopolitan Vision*, Polity, 2006 (trad. cast.: *La mirada cosmopolita o la guerra es paz*, Barcelona, Paidós, 2005). <<

#### 4. Juntos y apiñados

[37] Según se cita en Stéphane Dufoix, *Diasporas*, University of California Press, 2015, pág. 35. «El sedentarismo —concluye Dufoix— es un fenómeno reciente en la historia humana» (pág. 36). <<

[38] Kevin Kenny, *Diaspora*, Oxford University Press, 2013, pág. 17. <<

[39] Véase Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Penguin, 2007 (trad. cast.: *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz, 2007; la traducción de las citas de Appiah está tomada del *ebook* correspondiente [N. del T.]). <<

[40] <<https://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/kant1.htm>> (trad. cast.: Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Akal, 2011; la traducción de las citas de Kant está tomada del *ebook* correspondiente [N. del T.]). <<

[41] Hannah Arendt, «Some Questions of Moral Philosophy», en Arendt, *Responsibility and judgment*, Schocken, 2003, págs. 50-52 (trad. cast.: «Algunas cuestiones de filosofía moral», en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, pág. 77). <<

[42] Véase Leon Festinger, «Cognitive Dissonance», *Scientific American*, 207, 4, 1962, págs. 93-107. <<

[43] <[www.yahoo.com/news/economic-migrants-children-human-shields-czech-leader-154015439.html?ref=gs](http://www.yahoo.com/news/economic-migrants-children-human-shields-czech-leader-154015439.html?ref=gs)>. <<

[44] <[www.theguardian.com/media/greenslade/2015/jul/30/calais-migrants-crisis-national-newspapers-blame-french](http://www.theguardian.com/media/greenslade/2015/jul/30/calais-migrants-crisis-national-newspapers-blame-french)>. <<

[45] <[www.nytimes.com/2015/12/26/us/thriving-in-texas-amid-appeals-to-reject-syrian-refugees.html?emc=edit\\_th\\_20151226&nl=todaysheadlines&nlid=43773237&\\_r=0](http://www.nytimes.com/2015/12/26/us/thriving-in-texas-amid-appeals-to-reject-syrian-refugees.html?emc=edit_th_20151226&nl=todaysheadlines&nlid=43773237&_r=0)>. <<

[46] <[www.dailymail.co.uk/news/article-3301963/Katie-Hopkins-not-face-charges-allegations-incited-racial-hatred-article-comparing-migrants-cockroaches.html](http://www.dailymail.co.uk/news/article-3301963/Katie-Hopkins-not-face-charges-allegations-incited-racial-hatred-article-comparing-migrants-cockroaches.html)>. <<

## 5. Problemáticos, molestos, indeseados: inadmisibles

[47] «Hungary's Migrant Stance, Once Denounced, Gains Some Acceptance», *The New York Times*, 21 de diciembre de 2015. <<

[48] *Gérer les indésirables*, Flammarion, 2008, citado aquí de *Managing the Undesirables*, Polity, 2011, págs. 4 y 3. <<

[49] <[www.migranttales.net](http://www.migranttales.net)>, 21 de diciembre de 2015. <<

[50] <[www.theguardian.com/world/2015/dec/22/britain-can-no-longer-sit-out-refugee-crisis-as-eu-prepares-for-greater-numbers](http://www.theguardian.com/world/2015/dec/22/britain-can-no-longer-sit-out-refugee-crisis-as-eu-prepares-for-greater-numbers)>. <<

[51] Paul Collier, «Beyond the Boat People: Europe's Moral Duty to Refugees», *Social Europe*, 15 de julio de 2015. <<

## 6. Las raíces del odio: ¿antropológicas o temporales?

[52] Hannah Arendt, «Some Questions of Moral Philosophy», en Arendt, *Responsibility and Judgment*, *op. cit.*, pág. 62 (*Responsabilidad y juicio*, *op. cit.*, pág. 85). <<

[53] Según explicó Arthur C. Brooks en *The New York Times* el 26 de diciembre de 2015:  [<www.nytimes.com/2015/12/27/opinion/sunday/the-real-victims-of-victimhood.html>](http://www.nytimes.com/2015/12/27/opinion/sunday/the-real-victims-of-victimhood.html). <<

[54] <[www.nytimes.com/2015/12/29/opinion/campaign-stops/donald-trumps-unstoppable-virality.html](http://www.nytimes.com/2015/12/29/opinion/campaign-stops/donald-trumps-unstoppable-virality.html)>. <<

[55] En *La Société de la fatigue*, op. cit. <<

[56] Jeff Malpas, «Hans-Georg Gadamer», en Edward N. Zalta (comp.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición del verano de 2015), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/gadamer>>. <<

[57] Cita tomada del libro electrónico *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz, 2007. (N. del T.). <<