

Zygmunt
Bauman
Leonidas Donskis



Ceguera moral

La pérdida de sensibilidad
en la modernidad líquida

Zygmunt Bauman
Leonidas Donskis

Ceguera moral

La pérdida de sensibilidad
en la modernidad líquida



PAIDÓS

Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Moral Blindness*, de Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis
Publicado originalmente en inglés por Polity Press Ltd., Cambridge

Traducción de Antonio Francisco Rodríguez Esteban

Cubierta de Departamento de Arte y Diseño, Área Editorial del Grupo Planeta
Imagen de cubierta de © Rene Mansi - Getty Images

1ª edición, marzo 2015

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2013 Zygmunt Bauman and Leonidas Donskis
© 2015 de la traducción, Antonio Francisco Rodríguez Esteban
© 2015 de todas las ediciones en castellano,
Espasa Libros, S. L. U.,
Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
www.paidos.com
www.espacioculturalyacademico.com
www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3103-9

Fotocomposición: Víctor Igual, S. L.

Depósito legal: B-2.473-2015

Impresión y encuadernación: Artes Gráficas Huertas, S. A.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

SUMARIO

Introducción. Hacia una teoría del secreto humano y la incommensurabilidad, o exponer formas elusivas del mal	9
1. De los demonios a las personas terriblemente norma- les y cuerdas	29
2. La crisis de la política y la búsqueda de un lenguaje de la sensibilidad	69
3. Entre el miedo y la indiferencia: la pérdida de sensibi- lidad	121
4. Arrasar la universidad: el nuevo sentido del sinsenti- do y la pérdida de criterios	165
5. Repensar <i>La decadencia de Occidente</i>	211

DE LOS DEMONIOS A LAS PERSONAS TERRIBLEMENTE NORMALES Y CUERDAS

Leonidas Donskis: Después del siglo **xxi**, nosotros, en especial los europeos del Este, estamos inclinados a demonizar las manifestaciones del mal. En la Europa occidental y en Norteamérica, los humanistas y científicos sociales son propensos a analizar la «ansiedad de influencia», mientras que los europeos del Este están preocupados con la «ansiedad de destrucción». La concepción de la modernidad en la Europa central es semejante a la visión apocalíptica en la Europa del Este solo en que comparten la misma ansiedad ante la destrucción (física);¹ pero si en la Europa del Este el lado oscuro de la modernidad se impone como una fuerza absolutamente irracional que aniquila la frágil capa de ra-

1. Si aceptamos la lógica que hay tras el razonamiento de Milan Kundera en su célebre ensayo «La tragedia de la Europa central», parte de lo que tradicionalmente se ha abordado como la Europa del Este en sentido político pertenece históricamente a la Europa central. Si estamos de acuerdo con el supuesto de que las ciudades multiculturales y cosmopolitas incluyen las fronteras culturales de la región, podríamos incluir Austria, Hungría, la República Checa, Eslovaquia, Eslovenia, Croacia, Polonia, Lituania y la parte occidental de Ucrania en el espacio simbólico de la Europa central. La Europa del Este incluiría, ante todo, Rusia, Bielorrusia, la parte oriental de Ucrania, Moldavia y, en menor grado, Rumanía y Bulgaria. Por arbitrarias y discutibles que sean, estas fronteras tienen sus divisiones religiosas e histórico-culturales, especialmente tras la influencia política de Rusia en los siglos **xix** y **xx**. Para más información, véase Milan Kundera, «The tragedy of Central Europe», *New York Review of Books* 32:7, 26 de abril de 1984, págs. 33-38, y Leonidas Donskis (comp.), *Yet Another Europe after 1984: Rethinking Milan Kundera and the Idea of Central Europe*, Rodopi, 2012.

cionalidad y civilización, en la literatura europea occidental del siglo xx se manifiesta un tipo completamente diferente de modernidad: una modernidad racional, que lo subyuga todo a sí misma, anónima, despersonalizada, que divide sin problemas la responsabilidad y la racionalidad del hombre en esferas separadas, fragmenta la sociedad en átomos y, en virtud de su hiperracionalidad, se torna incomprensible para cualquier persona corriente. En pocas palabras, si el profeta apocalíptico de la modernidad en la Europa occidental es Mijail Bulgakov, el equivalente en la Europa central serían, sin lugar a dudas, Franz Kafka y Robert Musil.

Sin embargo, durante una conferencia que impartiste en la Universidad Vytautas Magnus, en Kaunas, Lituania, en septiembre de 2010, iluminaste los «diablos y demonios» del mal, y recordaste el caso de Adolph Eichmann en Jerusalén, acertadamente descrito por Hannah Arendt en su provocador libro.² Todos esperaban ver un monstruo patológico y absurdo, pero se vieron desanimados y amargamente desengañados cuando los psiquiatras contratados por el tribunal aseguraron que Eichmann era perfectamente normal; aquel hombre podría haber sido un buen vecino, un marido dulce y fiel y un miembro modélico de la familia y la comunidad. Creo que la insinuación que apuntaste ahí fue extremadamente oportuna y relevante, si tenemos en mente nuestra propensión a explicar las experiencias traumáticas considerando locos y demonizando a todos los implicados en un crimen a gran escala. En cierto sentido se acerca a lo que Milan Kundera sostiene en su *Un encuentro*, cuando escribe acerca del protagonista de la novela de Anatole France *Los dioses tiene sed*: el joven pintor Gamelin se convierte en un fanático de la Revolución francesa, pero está muy lejos de ser un monstruo en situaciones e interacciones alejadas de la Revolución y de los padres fundadores jacobinos. Y considerando que Kundera vincula elegantemente esta cualidad del alma de Gamelin a *le désert du sé-*

2. Véase Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2003.

rieux o *le désert sans humour* (el desierto de la seriedad, el desierto sin humor), comparándolo con su vecino Brotteaux, *l'homme qui refuse de croire* (el hombre que se niega a creer) —que Gamelin envía a la guillotina—, la idea es bastante clara: un hombre decente puede esconder un monstruo en su interior. Lo que ocurre con ese monstruo en tiempos de paz, y si podemos contenerlo siempre en nuestro interior, es otra cuestión.

¿Qué sucede con ese monstruo interior en nuestros tiempos líquidos o tiempos oscuros, cuando a menudo nos negamos a conceder la existencia del Otro o a verlo o escucharlo en lugar de ofrecerle una ideología caníbal? Tendemos a sustituir una situación existencial franca o cara a cara por un sistema clasificatorio generalizado que consume las vidas y las personalidades humanas como datos empíricos y evidencias o como meras estadísticas.

Zygmunt Bauman: No habría atribuido el fenómeno de la «demonización del mal» a las peculiaridades de ser «europeo del Este» —condenado a vivir durante los últimos siglos en el limen que separa y une un «centro civilizado» formado por el Occidente europeo y sus «modernos avances» a un vasto interior, concebido y experimentado por yuxtaposición como «incivilizado» y «necesitado de civilización» (subdesarrollado, obsoleto, rezagado)—. El mal necesita ser demonizado mientras que los orígenes del bien (la gracia, la redención, la salvación) continúan siendo deificados, como ha ocurrido en todas las fes monoteístas. La figura del Diabolo representa la naturaleza irreconciliable de la presencia del mal en el mundo tal como es experimentado y vivido junto con la figura de un Dios amoroso: un padre benévolo, compasivo y guardián de la humanidad, la fuente de todo lo bueno —premisa fundamental de cualquier monoteísmo—. La perenne cuestión *unde malum* relativa al origen del mal, junto con la tentación de identificar, revelar y representar la fuente de la malevolencia con el nombre en clave de «Diablo» ha atormentado las mentes de teólogos, filósofos y gran parte de su clientela, que anhelan una *Weltanschauung* verídica y significativa, durante más de dos milenios.

Concebir la «modernidad» visible (un producto eminentemente humano, reconocido como elección humana, así como un modo de pensamiento y acción seleccionado y practicado por los seres humanos) en el papel hasta ahora reservado a Satanás —invisible para la mayoría y contemplado únicamente por unos pocos— ha sido solo uno de los numerosos aspectos y consecuencias o efectos secundarios del «proyecto moderno»: poner el control de los asuntos humanos bajo control humano. Dada la actitud estrictamente monoteísta del «proyecto de la modernidad», herencia de siglos de dominio eclesiástico, el cambio se redujo a la sustitución de viejas entidades (sagradas) por nuevas entidades (profanas) con nombres diferentes en el seno de una matriz multiseccular por lo demás inmutable. A partir de ahora, la pregunta *unde malum* conduce a direcciones mundanas. Una de ellas fue la aún no plenamente civilizada (purificada, reformada, convertida) «masa» de plebeyos —residuos de una educación premoderna a partir de «sacerdotes, ancianas y proverbios» (como los filósofos de la Ilustración llamaban a la instrucción religiosa, el saber popular y la tradición comunitaria)—; y en otro lugar habitaban los antiguos tiranos, déspotas que desplegaban la coerción y la violencia para fomentar la paz y la libertad (al menos según lo que decían y posiblemente creían). Los residentes de ambas direcciones, tanto si eran atrapados en plena acción como buscados en vano, eran minuciosamente examinados, cacheados, escrutados con rayos X, psicoanalizados y sometidos a experimentos médicos, y se registraban todo tipo de deformidades sospechosas de gestar o incubar inclinaciones perversas. No hubo mucho más, no obstante, en un sentido pragmático. Las terapias prescritas y aplicadas podrían haber eliminado o mitigado esta o aquella deformidad sospechosa, pero la cuestión *unde malum* siguió planteándose porque ninguna de las curas recomendadas resultó ser definitiva, y porque obviamente existían otras fuentes del mal aparte de las que el ojo era capaz de reconocer, muchas de las cuales, tal vez la mayoría, permanecen obstinadamente ocultas. Estaban, además, mutando. Cada suceso *statu quo* parecía poseer sus fuentes es-

pecíficas de mal, y cada intento de desviar o clausurar y detener las fuentes ya conocidas, o supuestamente conocidas, suscitó un nuevo estado de cosas mejor pertrechado contra los notorios males del pasado, pero desprotegido ante los efluvios tóxicos de fuentes hasta ahora subestimadas y descartadas o reputadas como insignificantes.

En el capítulo posdemónico de la dilatada (y aún lejos de haber concluido) historia de la pregunta *unde malum*, también se prestó mucha atención —aparte de a la cuestión del «dónde», pero en sintonía con el espíritu moderno— a la pregunta del «cómo»: a la «tecnología» del mal. Las respuestas a esta pregunta cayeron, a grandes rasgos, bajo dos rúbricas: la coerción y la seducción. Podría decirse que la expresión más extrema se encontró, en primer lugar, en 1984, de George Orwell; y en segundo lugar, en *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley. Ambos tipos de respuesta se articularon en Occidente. En la visión de Orwell, sin embargo, urdida como respuesta directa al experimento comunista ruso, puede rastrearse una íntima afinidad con el discurso de la Europa del Este, remontándose a Fiodor Dostoievski y más allá, hasta los tres siglos de cisma entre la Iglesia cristiana de Occidente y la Iglesia ortodoxa del Este. Después de todo, era allí donde la desconfianza y la resistencia al principio de las libertades individuales y la autonomía personal —dos de los atributos definitorios de la «civilización occidental»— alcanzaron su punto más álgido. Podría decirse que la visión de Orwell estuvo inspirada menos por la experiencia histórica occidental que por la del Este. Esa visión constituía una anticipación de la forma de Occidente después de ser inundado, conquistado, sojuzgado y esclavizado por el despotismo típico del Este; su imagen central era la bota de un soldado aplastando un rostro humano contra el suelo. La visión de Huxley, por el contrario, era una respuesta preventiva a la inminente llegada de la sociedad consumista, creación eminentemente occidental. Su tema principal también era la servidumbre de los seres humanos despojados de derechos, pero en este caso se trataba de una «servidumbre voluntaria» (término

acuñado tres siglos antes por Étienne de la Boétie, si creemos a Michel de Montaigne) que recurre más a la zanahoria que al palo y que despliega la tentación y la seducción como forma fundamental de proceder, en lugar de la violencia, el dominio manifestado y la coerción brutal. Hay que recordar, no obstante, que ambas utopías fueron precedidas por *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, en la que ya se había contemplado una mezcla y despliegue simultáneo y complementario de ambas «metodologías de esclavitud», más tarde elaboradas de forma independiente tanto por Orwell como por Huxley.

Tienes razón al traer a la palestra otro aspecto del debate del *unde malum*, en apariencia interminable e imposible de concluir, que en nuestra moderna era posdemónica se celebra con idéntico y creciente vigor, como en los tiempos de un Diablo maquinador, exorcismos, caza de brujas y piras. Tiene que ver con los motivos del mal, con la «personalidad del malhechor», y más fundamentalmente, en mi opinión, con el misterio de las acciones monstruosas sin monstruos, y con acciones perversas perpetradas en nombre de nobles propósitos (Albert Camus sugirió que los crímenes humanos más atroces se cometían en nombre de un bien superior...). Especialmente acertado y oportuno es el modo en que traes a colación, invocando a Kundera, la visión genuinamente profética de Anatole France, que puede interpretarse retrospectivamente como la matriz original de todas las permutaciones, los cambios y los giros en las explicaciones avanzadas en los debates sociales y científicos posteriores.

Es muy poco probable que los lectores del siglo *xxi* de la novela *Los dioses tienen sed*, de Anatole France, publicada originalmente en 1912,³ no queden simultáneamente perplejos y embelesados. Lo más probable es que se sientan abrumados, como yo mismo, por la admiración hacia un autor que, como diría Milan Kundera, no solo logró «romper el velo de las interpretaciones

3. Anatole France, *Los dioses tienen sed*, Barcelona, Random House Mondadori, 1990.

previas», el «velo que pende sobre el mundo», a fin de liberar «los grandes conflictos humanos de la interpretación ingenua como una lucha entre el bien y el mal, comprendiéndolos a la luz de la tragedia»⁴ —que en opinión de Kundera es la llamada del novelista y la vocación de toda novela—, sino además diseñar y probar, para beneficio de lectores aún no nacidos, las herramientas que se utilizarán para cortar y desgarrar velos aún no tejidos, pero que empezarán a ser ansiosamente tejidos y colgados «ante el mundo» mucho después de que su novela concluya, y especialmente mucho después de su muerte...

En su momento, cuando Anatole France dejó su pluma y echó un último vistazo a la novela terminada, palabras como *bolchevismo*, *fascismo* o incluso *totalitarismo* no aparecían en los diccionarios, ni en los franceses ni en otros; y nombres como Stalin o Hitler no aparecían en ningún libro de historia. Anatole France se centró, como bien dices, en Évariste Gamelin, un joven principiante en el mundo de las bellas artes, un adolescente de gran talento, muy prometedor, y con una habilidad aún mayor para desagradar a Watteau, Boucher, Fragonard y otros dictadores del gusto popular, cuyo «mal gusto, malas pinturas, malos bocetos», «la completa ausencia de un estilo definido y un trazo límpido», «la absoluta desatención a la naturaleza y a la verdad» y la afición a las «máscaras, muñecas, perifollos y trivialidades infantiles» explicó por su disposición a «trabajar para los tiranos y los esclavos». Gamelin estaba convencido de que «dentro de cien años todas las pinturas de Watteau se habrán podrido en áticos», y predijo que «en 1893 los estudiantes de arte cubrirán los lienzos de Boucher con sus propios burdos esbozos». La República Francesa, todavía un hijo tierno, inestable y frágil de la Revolución, crecería para cercenar, una tras otra, las muchas cabezas de la hidra de la tiranía y la esclavitud, incluyendo esta. No hubo piedad hacia los conspiradores contra la República, como no hubo libertad para los ene-

4. Véase Milan Kundera, *El telón, ensayo en siete partes*, Barcelona, Tusquets, 2005.

migos de la libertad, ni tolerancia para los enemigos de la tolerancia. Ante las dudas expresadas por su incrédula madre, Gamelin respondió sin dudar: «Hemos de depositar nuestra confianza en Robespierre, es incorruptible. Por encima de todo, hemos de confiar en Marat. Él ama realmente al pueblo, que es consciente de sus verdaderos intereses y le sirve. Siempre ha sido el primero en desenmascarar a los traidores y frustrar las conspiraciones». En una de sus intervenciones como autor, escasas y espaciadas, France explica y califica los pensamientos, actos y gustos de su héroe como el «sereno fanatismo» de los «hombres pequeños que han demolido el trono y subvertido el viejo orden de las cosas». Al relatar su propio camino desde su juventud como fascista rumano a la vida adulta como filósofo francés, Émile Cioran resumió el destino de los jóvenes en la era de Robespierre y Marat tanto como en la de Stalin y Hitler: «La mala suerte es su destino. Son ellos quienes proclaman la doctrina de la intolerancia y ellos quienes ponen en práctica esa doctrina. Son ellos los sedientos de sangre, tumulto, barbarie».⁵ Bien, ¿todos los jóvenes? Y ¿solo los jóvenes? Y ¿solo en las épocas de Robespierre y Stalin? Las tres suposiciones parecen obviamente erróneas.

Qué seguro y cómodo, acogedor y amistoso parecería el mundo si los monstruos y solo los monstruos perpetraran actos monstruosos. Contra los monstruos estamos bastante bien protegidos, y podemos descansar seguros de que estamos protegidos contra los actos perversos que los monstruos son capaces de realizar y que amenazan con perpetrar. Tenemos psicólogos para vigilar a los psicópatas y sociópatas, tenemos sociólogos que nos indican dónde es más probable que se propaguen y congreguen, tenemos jueces para condenarlos al confinamiento y al aislamiento, y policía y psiquiatras para asegurarnos de que permanecen allí. Los buenos, comunes y simpáticos chicos y chicas estadounidenses no son monstruos ni pervertidos. Si no los hubieran asignado para

5. Véase Émile Cioran, *Diario de podredumbre*, Madrid, Punto de Lectura, 2001.

someter a los presos de Abu Ghraib, *jamás* habríamos sabido (o como mucho habríamos conjeturado, intuido, imaginado o fantaseado) las cosas horribles que son capaces de concebir. No se nos habría ocurrido pensar que la chica sonriente del mostrador, una vez enviada a una tarea en el extranjero, destacaría ideando trucos más inteligentes e imaginativos, así como insanos y perversos, para oprimir, molestar, torturar y humillar a quienes están bajo su custodia. En sus ciudades natales, sus vecinos se niegan a creer a día de hoy que esos chicos y chicas encantadores que conocen desde su infancia son los mismos que los monstruos que aparecen en las imágenes de las cámaras de tortura de Abu Ghraib. Pero lo son.

En la conclusión del estudio psicológico que se realizó a Chip Frederick, el presunto líder y guía del grupo de torturadores, Philip Zimbardo tuvo que afirmar que:

[...] no hay absolutamente nada en su historial que me pudiera hacer predecir que Chip Frederick se involucraría en algún tipo de comportamiento sádico o abusivo. Por el contrario, en su historial hay elementos que sugieren que, de no haberse visto obligado a trabajar y vivir en una situación tan anormal, habría sido el soldado de los pósteres estadounidenses en los anuncios de reclutamiento.

Combatiendo con determinación y la inflexibilidad la reducción de los fenómenos sociales al nivel de la psique individual, Hannah Arendt observó que el verdadero genio entre los seductores nazis era Himmler, que —sin descender de la *bohème* como Goebbels ni ser un pervertido sexual como Streicher, un aventurero como Goering, un fanático como Hitler o un loco como Alfred Rosenberg— «organizó a las masas en un sistema de dominación total», gracias a su (¡correcta!) suposición de que en su gran mayoría los hombres no son vampiros o sádicos, sino empleados y miembros de una familia.⁶ Leyendo *Las benévolas*, publicada por Jonathan Littell en 2009, podríamos hacer aflorar una crítica encubierta de

6. Véase Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2013.

la interpretación común, respaldada por la propia Arendt, de la tesis de la «banalidad del mal»; concretamente, la suposición de que el perverso Eichmann era un «hombre irreflexivo». En el retrato de Littell, Eichmann emerge como cualquier cosa menos como un seguidor irreflexivo de órdenes o un esclavo de sus propias pasiones básicas. «No era, ciertamente, el *enemigo de la humanidad* descrito en Núremberg», «ni era la encarnación del *mal banal*»; era, por el contrario, «un burócrata de talento, extremadamente competente en sus funciones, con altura de miras y un considerable sentido de la iniciativa personal».⁷ Como ejecutivo, Eichmann sin duda sería el orgullo de cualquier reputada empresa europea (incluyendo, podemos añadir, las empresas con propietarios o altos ejecutivos judíos). El narrador de Littell, el doctor Aue, insiste en que en los muchos encuentros personales que mantuvo con Eichmann nunca advirtió ningún rastro de prejuicio personal, y menos aún un odio exacerbado hacia los judíos, a los que consideraba poco más, y poco menos, que como objetos que su oficina debía procesar debidamente. Tanto en su hogar como en su trabajo, Eichmann era la misma persona. El tipo de persona que era, por ejemplo, cuando junto a sus compañeros de las SS interpretaba dos cuartetos de Brahms: «Eichmann tocaba serena, metódicamente, con los ojos fijos en la partitura; no cometía errores».⁸

L. D.: Desde William Shakespeare y Christopher Marlowe en adelante, es decir, desde esos dos brillantes hombres de letras que retrataron a Nicolás Maquiavelo como la encarnación del mal, el Diablo en política ha asumido cierto número de interpretaciones, algunas de las cuales se encuentran sorprendentemente cerca de lo que asumimos como rasgos importantes de la modernidad. Por ejemplo, la abolición total de la privacidad que conduce a la manipulación de los secretos de la gente y la intromisión en su intimi-

7. Jonathan Littell, *Las benévolas*, RBA Libros, 2012.

8. *Ibidem*.

dad —retratada como una horripilante visión del futuro en distopías como *Nosotros*, de Yevgueni Zamiatin, y *1984*, de George Orwell— fue prevista, anticipada e ingeniosamente descrita en la temprana literatura europea moderna.

Basta con recordar *El Diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara, un texto del siglo xvii donde el Diablo tiene el poder de revelar el interior de las casas, o una variación de este tema en la novela *Le Diable boiteux*, de Alain-René Lesage. Lo que los escritores de la temprana modernidad consideraban como una fuerza demoníaca cuyo objetivo era privar a los seres humanos de su privacidad y secretos hoy es inseparable de los *reality shows* y otras acciones de exposición deliberada y festiva en nuestra época narcisista. Esta interacción de religión, política e imaginación literaria, esta idea del Diablo se manifiesta en el arte europeo moderno; por ejemplo, recordemos a Asmodea, de *El libro de Tobías*, una versión femenina del Diablo, retratada en *Asmodea*, la pintura de Francisco de Goya.

En tu *Modernidad líquida* analizas la pérdida de privacidad en nuestros tiempos líquidos. En *Vigilancia líquida*, escrito junto a David Lyon, distingues claramente entre las primeras anticipaciones de la vigilancia masiva y la realidad en el terreno en nuestra época de vigilancia líquida. En definitiva, me parece que proclamaste que la privacidad ha muerto. Haciéndonos eco de Michel Foucault y Jürgen Habermas, podemos asumir que lo que sucedió desde el proyecto del panóptico hasta la colonización de la privacidad ha sido la derrota infligida por nuestra época a la idea del individuo autónomo. Si es así, la libertad política va camino de desaparecer. Y da la impresión de que estamos lejos de dar la voz de alerta ante dicha amenaza. En lugar de ello lo celebramos como nuestra recién adquirida seguridad y como una oportunidad para recordar al mundo nuestra existencia, a la manera de un *reality show*.

¿Es esta nuestra nueva forma de elogiar al Diablo? ¿Una alabanza líquida al Diablo?

Z. B.: Una nueva forma, realmente, pero no de «elogio» del Diablo, no de un lánguido y autoindulgente regodeo en éxtasis que llegará cuando el pacto fáustico haya sido debidamente firmado y sellado, sino un deleite en los dones del Diablo ya recibidos, apropiados y consumidos, interiorizados y digeridos por todos nosotros (mientras somos apropiados, engullidos, consumidos y digeridos por él, algo semejante al «Alien» de la serie de películas bajo ese título). Y no es el viejo y conocido Mefisto de Goethe, en su forma ortodoxa o en la reencarnación actualizada de Istvan Szabo, sino un Diablo HTM («Hazlo tú mismo»): difuso y disperso, desregulado e impersonal y pulverizado y diseminado por todo el enjambre humano, produciendo miríadas de «agentes locales» posteriormente privatizados y «externalizados» hacia nosotros, hombres y mujeres individuales. Ya no es un diablo con una dirección, un cuartel general y un brazo ejecutor como los diablos de Zamiatin, Bulgakov u Orwell, o, en ese sentido, con un templo para conjurar y reunir a la congregación para una oración común; todos llevamos alfombrillas de rezo dondequiera que vamos, y cualquier calle servirá como lugar para las plegarias. Oramos en público, aunque (o debido a que) la liturgia y los libros de oración son autorreferenciales...

Has citado mi conversación original con David Lyon, que desde entonces se ha convertido en una charla interminable, de la que, si me permites, voy a citar una de mis sugerencias:

En cuanto a la «muerte del anonimato» cortesía de Internet... sometemos nuestro derecho a la privacidad al sacrificio de nuestra propia voluntad. O tal vez consentimos la pérdida de la privacidad como un precio razonable por las maravillas que obtenemos a cambio. Ahora bien, la presión para entregar nuestra autonomía personal al matadero es tan abrumadora, tan cercana a la condición de un rebaño de ovejas, que solo unas pocas voluntades excepcionalmente rebeldes, audaces, resueltas y obstinadas intentarán resistir con empeño. De una u otra manera se nos ofrece, al menos nominalmente, una oportunidad, así como la apariencia de al menos un contrato bidireccional, y al menos el derecho formal a protestar y presentar una demanda en caso de infracción:

algo que nunca se da en el caso de los drones mecánicos que nos espían sin pedirnos nuestro permiso.

De todos modos: una vez que estamos dentro, somos rehenes del destino. La inteligencia colectiva de los dos billones de usuarios de Internet y las huellas digitales que tantos usuarios dejan en la red se combinan para que cada vez sea más probable que cada vídeo comprometido, cada foto íntima y cada *e-mail* indiscreto sea atribuido a su fuente, tanto si la fuente quiere que esto ocurra como si no. A Rich Lam, fotógrafo *freelance* que retrataba los disturbios en las calles de Vancouver, le llevó solo un día encontrar e identificar a una pareja sorprendida (por accidente) en un beso apasionado en una de sus instantáneas. Todo lo privado hoy se hace, potencialmente, en público, y está potencialmente disponible para su consumo público; y permanece para la eternidad, hasta el fin de los tiempos, ya que no se puede «hacer olvidar a Internet» algo que en algún momento ha sido registrado por alguno de sus innumerables servidores. «Esta erosión del anonimato es un producto de los servicios de redes sociales invasivas, cámaras de móvil baratas, páginas de almacenamiento gratuito de vídeo y fotografías, y quizá lo más importante de todo, un cambio en la opinión de la gente respecto a lo que debería ser público y lo que debería ser privado» [por citar a Brian Stelter]. Se nos dice que todos estos instrumentos técnicos son «de fácil manejo», aunque esa frase predilecta de la publicidad comercial alude, en un examen más atento, a un producto incompleto sin el trabajo del usuario, según el patrón de los muebles de IKEA. Y déjenme añadir: con la devoción entusiasta y el aplauso ensordecedor de los usuarios. Un Étienne de la Boétie contemporáneo probablemente estaría tentado de hablar no de una servidumbre voluntaria, sino de una servidumbre de bricolaje, hecha a sí misma...

Privacidad, intimidad, anonimato, derecho al secreto quedan fuera de las premisas de la Sociedad de Consumidores o son rutinariamente confiscados por los agentes de seguridad en la entrada. En este tipo de sociedad, todos somos consumidores de mercancías, y las mercancías se han hecho para el consumo; puesto que todos somos mercancía, estamos obligados a crear una demanda para nosotros mismos. Internet, con sus Facebooks y blogs, las versiones mercantiles de las boutiques VIP para perso-

nas pobres, está obligado a seguir los estándares impuestos por las fábricas de celebridades públicas; los promotores están obligados a ser extremadamente conscientes de que cuanto más íntimo, provocativo y escandaloso sea el contenido de los anuncios, más atractiva y exitosa será la promoción y mayores los índices de audiencia (de televisión, prensa del corazón, prensa amarilla, etc.). El resultado global es una «sociedad confesional», con micrófonos fijados en confesionarios y megáfonos en las plazas públicas. La afiliación a la sociedad confesional está abierta a todos, y permanecer fuera supone un grave castigo. A los renuentes a unirse se les enseña (normalmente de forma poco amable) que la versión actualizada del *cogito* de Descartes es «Me ven, luego existo», y que cuantas más personas me vean, más existo...

Mantenerse fiel a sí mismo y optar por no participar en el juego de la publicidad es casi imposible debido a asaltos simultáneos en dos frentes. Uno de los frentes tiene una larga historia, heredada de una época en que los temores y terrores eran grabados a lo George Orwell, con monitores y cámaras de televisión en un solo aparato y la posibilidad de observar únicamente disponible en un paquete que incluye ser observado. Una larga historia cuyo último capítulo, escrito en nuestra sociedad adicta y obsesionada por el control, ha desplegado nuevas armas de una ubicuidad y poder de penetración insospechados y hasta hace poco inimaginables: «drones» espía autopropulsados del tamaño de un colibrí o un insecto son, en el presente, una tecnología de vanguardia, pero pronto quedarán obsoletos con la llegada de los nanodrones. El segundo frente, el bricolaje descrito anteriormente, tiene, sin embargo, un pasado muy breve; también recurre a instrumentos tecnológicos que progresan rápido y son cada vez más fáciles de obtener, pero su implantación es doméstica, como una industria artesanal, y se presenta y se cree que es voluntario.

L. D.: De los escritores de la Europa del Este aprendemos que el olvido fatal es una maldición para la Europa central y del Este. En una de las más grandes novelas del siglo xx, un trabajo de ge-

nio y una advertencia, y también un cuento fáustico sobre el trato de una mujer con el Diablo para salvar al amor de su vida, un novelista atormentado confinado en un asilo mental, *El maestro y Margarita* (escrito entre 1928 y 1941 y publicado en una versión fuertemente censurada en 1966-1967), Mijail Bulgakov otorga al Diablo un aspecto adicional y acaso central de su poder.

El Diablo puede despojar a un ser humano, condenado a ser confinado en una impersonalidad o no entidad, de su memoria. Al perder su memoria, la gente es incapaz de plantear un cuestionamiento crítico de sí mismos y del mundo circundante. Al perder los poderes de individualidad y asociación, pierden su sensibilidad moral y política básica. En última instancia, pierden su sensibilidad ante otros seres humanos. El Diablo, que merodea a salvo en las formas más destructivas de la modernidad, despoja a los seres humanos de la sensación de lugar, hogar, memoria y pertenencia.

No es accidental que el personaje de esta gran novela, el poeta Ivan Bezdomny (la palabra rusa que designa al vagabundo), que también acaba en un asilo mental como castigo por su ingenua e infantil negación de la historia y la humanidad universal mediante la negación de la existencia tanto de Dios como del Diablo o, como veremos, de la Luz y la Oscuridad, es un vagabundo en el sentido ontológico. Que el apellido signifique «vagabundo» significa inequívocamente que Bulgakov considera el desarraigo, la miseria y el olvido como aspectos perversos de la versión radical o totalitaria de la modernidad. Bezdomny pierde los cimientos de su personalidad al escindirse completamente, despojado de memoria e incapaz de descifrar los principios unificadores de la vida y la historia. Su enfermedad mental, diagnosticada como esquizofrenia, forma parte del castigo del Diablo, como la pérdida de memoria y sensibilidad.

El Diablo en la historia y la política es un tema típico de la Europa central y del Este, desde Mijail Bulgakov a Leszek Kołakowski, que decidió emprender un trabajo mayúsculo sobre el Diablo en la historia y la política.