



Vivir sin alternativas

ZYGMUNT
BAUMAN

LEONIDAS DONSKIS

Maldad
líquida

PAIDÓS

Zygmunt Bauman

Leonidas Donskis

Maldad Líquida

PAIDÓS

Título original: *Liquid Evil*, de Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis
Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Polity Press, Ltd., Cambridge

1.ª edición, enero de 2019

1.ª edición en esta presentación, mayo de 2023

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.

Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis, 2016

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2019

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2023

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-4092-5

Fotocomposición: Realización Planeta

Depósito legal: B. 7.325-2023

Impreso en España - Printed in Spain



Sumario

| | |
|----------------------|---|
| Acerca de este libro | 9 |
|----------------------|---|

| | |
|---|----|
| Introducción. De la naturaleza líquida de mal y la ausencia de alternativas | 14 |
|---|----|

| | |
|--|-----|
| 1. ¿De persona a no persona? Cartografía de la culpa, adiáfora, precariedad y austeridad | 47 |
| 2. ¿De lo kafkiano a lo orwelliano? La guerra es paz y la paz es guerra | 124 |
| 3. ¿Dónde buscar las grandes promesas de la modernidad? Miedo y asco en el nuevo mundo feliz | 171 |
| 4. ¿Sombras de antepasados olvidados? Reconsideración del maniqueísmo | 240 |

| | |
|-------|-----|
| Notas | 293 |
|-------|-----|

¿De persona a no persona? Cartografía de la culpa, adiáfora, precariedad y austeridad

Leonidas Donskis: La culpa y el arrepentimiento son cuestiones que acuden enseguida a mi mente cuando me pongo a pensar en este turbulento momento de nuestra historia. Eran temas subyacentes a todos los cambios políticos de finales de la década de 1980 que nos trajeron la caída del Muro de Berlín y, luego, la de la Unión Soviética. Pero son aspectos que, como bien sabemos, se remontan a la Europa de la posguerra.

Nada más terminar la segunda guerra mundial, Karl Jaspers escribió en 1947 un ensayo capital, *El problema de la culpa*, en el que abordaba y exponía filosóficamente la cuestión de la culpa alemana.¹ Jaspers consideraba que su nación no solo había pecado grave y mortalmente, sino que también había cometido crímenes atroces contra la humanidad, por lo que la cuestión de si la nación *en masse* podía ser culpada y responsabilizada de crímenes de guerra distaba mucho de resultar etérea o ingenua. Fue con ese telón de fondo con el que Jaspers estableció un patrón para el deba-

te filosófico de esa naturaleza mediante la definición de cuatro categorías de culpa: la penal, la política, la moral y la metafísica.

El propio Jaspers especificó y analizó esas cuatro categorías de culpa: la «culpa penal» abarca la implicación directa en delitos y violaciones de la ley; la «culpa política» se hereda de dirigentes o instituciones políticas cuyos actos respaldamos como ciudadanos o incluso, en el peor de los casos, como agentes políticos y como voces de las mentiras y el odio organizado; la «culpa moral» surge cuando se producen crímenes contra las personas de los que no podemos ser absueltos en virtud de nuestra lealtad política ni de nuestra obediencia cívica; y la «culpa metafísica» viene del hecho de seguir vivos —o de hacer demasiado poco (o nada) por salvar la vida de nuestros congéneres humanos— cuando se cometen crímenes de guerra y otros delitos graves.

Jaspers recalcó que, si bien la culpa penal y la culpa política de los alemanes estaban directamente relacionadas con crímenes cometidos u orquestados por individuos de carne y hueso en la Alemania nazi, las generaciones posteriores podrían liberarse de la culpa moral y la metafísica aunque solo sea porque los alemanes continuarán compartiendo un idioma, un espíritu colectivo y un sentido de historia común. Conservando esa adscripción a su sociedad y ese compromiso con ella, podrán liberarse de las dos mencionadas formas de culpa por su pasado, pero únicamente si interiorizan los traumas vividos por sus padres, vino a decir.

El sentido de culpa parece haberse convertido en una especie de línea divisoria entre la escala de valores europea

de posguerra y cierta mentalidad no europea (o antieuropea incluso) marcada e impregnada por una negación tajante de cualquier culpa derivada del pasado reciente de la propia nación. Como el filósofo francés Pascal Bruckner insinuó en su provocador libro *La tiranía de la penitencia*, el exceso de culpa se ha convertido en un producto característicamente europeo que no está necesariamente ligado a nuestras sensibilidades morales genuinas, sino que puede llegar a ser una herramienta ideológica útil para silenciar al bando opuesto o para estigmatizar a una élite política que suscite desagrado.² Así puede verse especialmente en el caso de la culpa colonial de la Europa occidental o en el de la culpa estadounidense por su pasado racista.

La encarnación más contundente de la ética de la culpa en política fue el *tour de force* moral que representó el doble arrodillamiento del canciller alemán Willy Brandt: la primera vez, en el gueto de Varsovia (en Polonia), y la segunda, en Yad Vashem (el Centro Mundial de Estudio, Documentación, Divulgación y Conmemoración del Holocausto, en Israel). El suyo fue un heroico y noble acto de arrepentimiento público ante el mundo por los crímenes y los pecados de su nación. No fue ni mucho menos el gesto de un enemigo vencido, pues Brandt no tenía motivo alguno para hacer algo así: el Estado es el Estado, y el individuo, incluso aunque sea jefe de aquel, difícilmente puede instaurar un arrepentimiento o una disculpa pública como una política estatal viable.

Y es que el Estado que se arrodilla y se disculpa, como en el caso de Willy Brandt, vulnera el modelo hobbesiano del Estado moderno, ese Estado que jamás deja margen a

nada que no sea el poder descarnado. El poder es la verdad y la verdad es poder: así habla la lógica hobbesiana del poder. El mal no es otra cosa que la impotencia. Y si la virtud reside exclusivamente en la capacidad y en la supervivencia de los más aptos, el vicio se define por la debilidad. El derecho internacional y todas las normas y valores están sujetos a cambios conforme a las prioridades y necesidades de un gran poder o potencia. Respetamos al soberano en el lugar o en el momento en que percibimos su existencia, al tiempo que despreciamos todas las «tierras de nadie» (que creamos, apoyamos y armamos nosotros mismos con el propósito de perturbar cualquier modo de vida independiente y digna allí donde esta tiende a aparecer), pues la vida humana es desagradable, brutal y breve: ese es el verdadero mensaje del Nuevo Leviatán fabricado por la Rusia de Vladimir Putin.

¿Habría podido imaginarse alguien al jefe de la antigua Unión Soviética presentando una disculpa por los atroces crímenes y el despreciable comportamiento de sus militares, sus autoridades, la élite y el aparato del Estado, en general? ¿Podríamos imaginarnos a cualquier jefe de la actual Rusia presentando una disculpa ante cualquiera de los Estados cuya existencia los agentes del Estado ruso han saboteado, cuando no arruinado?

La respuesta es muy clara y simple: no. Alemania y Rusia son casos políticamente cercanos solo superficialmente. La sociedad pacifista creada en la Alemania de posguerra, unida a su exitosa *Ostpolitik* del siglo xx («exitosa» hasta el punto de que parece haber cegado a la élite política alemana, un tanto perdida a la hora de afrontar el «putinis-

mo»), apenas disimula la diferencia fundamental entre esos dos antiguos países agresores, uno de los cuales ha cambiado de raíz su paradigma en política, mientras que el otro optó por mantener el rumbo de la peor manera posible. Y es que, mientras que Alemania eligió ser el primer Estado auténticamente no hobbesiano del mundo moderno, Rusia siempre ha estado (y continúa estando) obsesionada con cómo reavivar y reimplantar un mundo político predatorio, impenitente y profundamente inmoral en pleno siglo xx. En vez del choque de civilizaciones conceptualizado por Samuel Huntington, que infravaloraba las distancias y los abismos morales existentes dentro de la propia Europa, deberíamos tratar de analizar el choque entre dos tipos de Estado, que es lo que realmente está en juego ahora mismo. Me refiero al choque entre las nuevas encarnaciones de los conceptos representados en su momento por Thomas Hobbes y Willy Brandt.

Otra cuestión de la máxima importancia para nuestra era es la del mal. Hablamos de algo mucho más complejo que la presencia del diablo en política entendido como el mal radical: a fin de cuentas, ese es un reto que estamos capacitados para afrontar. Pero lo que subyace —y es mucho más complejo— es lo que tú, Zygmunt, describirías como un mal líquido. Para mí, si te soy sincero, este aspecto del problema resulta crucial y central para el resto de nuestro nuevo diálogo.

¿Qué significa el diablo en política? ¿Tiene sentido recurrir a la teología y a la demonología para hablar de aspectos tan exageradamente humanos (en apariencia) de la vida moderna? La historia nos enseña que sí lo tiene. El siglo xx

puso de manifiesto que el diablo en política significa la llegada de formas de mal radical que devalúan abiertamente la vida, la autoestima, la dignidad y la humanidad, y que, lejos de propiciar estas, allanan el camino al miedo, al odio y al triunfo a costa de la destrucción y la realización personal de otros.

Dentro de su análisis del surgimiento de los símbolos de la rebelión contra (o de la subversión de) el orden establecido, Vytautas Kavolis estudió el origen de las representaciones simbólicas del mal, entendidas como marcos interpretativos en los que buscamos respuestas a las preguntas planteadas por nuestro tiempo con el fin de comprendernos a nosotros mismos y comprender el mundo que nos rodea.

Prometeo y Satán son concebidos en ese estudio como figuras mitológicas centrales y como representaciones simbólicas útiles para revelarnos los conceptos del mal que dominaron las imaginaciones morales de los pensadores y escritores precristianos y cristianos. Si Prometeo se manifiesta como un héroe embaucador cuyo desafío a Zeus se basa, no solo en su enemistad natural con los dioses olímpicos, sino también en la compasión que le inspira la humanidad, Satanás aparece en la Biblia como aquel ser que subvierte el orden universal establecido por Dios y sobre quien, por lo tanto, recae toda la responsabilidad por las manifestaciones del mal resultantes de dicha subversión.

El trabajo de Kavolis en el terreno de la psicología cultural nos brinda un sutil y perspicaz análisis de los modelos del mal como paradigmas de la moral secular, y de los de la rebelión como modos contrastados de lógica cultural. Nos ofrece, así, unas interesantes reflexiones sobre la aparición

del mito de Prometeo y el de Satán. Prometeo se alza, según la teoría de Kavolis sobre el auge de la modernidad, en metáfora del progreso tecnológico (y de la civilización tecnológicamente eficiente), combinada con una especie de interpretación empática de (y de compasión hacia) los anhelos y los padecimientos de la humanidad. Satanás, sin embargo, representa una metáfora tanto de la destrucción del poder legítimo como de la subversión de los órdenes social y moral predominantes.

Kavolis desarrolla, así, algunas de sus más provocadoras y perspicaces pistas de cara a analizar la lógica simbólica del marxismo y de todas las grandes revoluciones sociales o políticas, algunos aspectos de las cuales son, en ocasiones, prometeicos y en ocasiones, satánicos. Cada modernidad —pues Kavolis habla de la existencia de numerosas y múltiples «modernidades», tan antiguas cada una de ellas como la civilización misma— o cada movimiento capaz de moldear una civilización puede, llevado al límite, delatar sus orígenes prometeicos y/o satánicos.³

Ese enfoque, una herramienta de análisis muy valiosa para la teoría y la crítica literarias, es el que subyace a los estudios que Kavolis escribió sobre el *Moby Dick* de Herman Melville y sobre el *Frankenstein* de Mary Shelley. Kavolis señaló —con razón— que incluso el título de la novela de Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo*, resultaba muy engañoso, pues tergiversaba la verdadera naturaleza del personaje de Frankenstein, claramente satánico por su desafío al Creador del universo y del ser humano, y lo convertía en un Prometeo moderno.

Nosotros recurrimos, además de a Prometeo y a Sata-

nás, a toda una galería de personajes y héroes literarios que son encarnaciones de nuestras modernas sensibilidades políticas y morales: Don Juan, Don Quijote, Shylock, Otel o Macbeth, por ejemplo. A estos, añadiría yo algunas personalidades históricas, pensadores y escritores, que también moldearon nuestras sensibilidades, como Nicolás Maquiavelo, William Shakespeare o el marqués de Sade. Es precisamente dentro de ese contexto interpretativo donde podemos atribuir a Stendhal el haber entendido a fondo el significado filosófico y el valor cognitivo de esos personajes que dan forma a civilizaciones, y sus sensibilidades, que son inseparables del mundo moderno.

Así pues, el diablo en política dista mucho de ser una mera fantasía. Existe bajo múltiples formas, una de las cuales es la subversión y la destrucción de un orden moral social y universal (o, como mínimo, viable). Pero el diablo también puede aparecerse como la pérdida de memoria y sensibilidad que desemboca en una psicosis de masas. Ambos aspectos están profusamente representados y cubiertos por la Rusia moderna, país cuyos escritores sintieron intensamente y describieron con lucidez ese toque del mal radical cuya esencia radica en un rechazo deliberado de la autoestima, la dignidad, la memoria y la sensibilidad humanas, y de nuestras capacidades para asociarnos y para sentir compasión los unos de los otros.

El diablo puede despojar a un ser humano de su memoria y destinarlo así a convertirse en una no persona y una no entidad. Cuando pierden la memoria, las personas se convierten en incapaces de desarrollar un cuestionamiento crítico de sí mismas o del mundo que las rodea. Al perder

las capacidades de la individualidad y de la asociación con otros, extravían sus sensibilidades morales y políticas básicas. En último término, pierden su sensibilidad hacia otros seres humanos. El diablo, que acecha bien resguardado en las formas más destructivas de modernidad, priva a la humanidad de su sentido de lugar, hogar, memoria y pertenencia.

Cuando el movimiento por la independencia de Lituania estaba en sus comienzos, a finales de la década de 1980, descubrimos la película del cineasta georgiano Tengiz Abuladze, *Arrepentimiento*, y la consideramos toda una sensación, cuando no un milagro. Era una cinta sobre un sistema totalitario casi satánico que invadía el alma humana y la desposeía de su sensibilidad y su memoria. La destrucción del antiguo lugar sagrado de la ciudad aparece allí sincronizada con el Soneto LXVI de Shakespeare, que el asesino y dictador local, Varlam Aravidze, se ha aprendido de memoria y recita a sus futuras víctimas. También ejecuta una maravillosa interpretación de un aria de la ópera *Il trovatore*, de Giuseppe Verdi (concretamente, la *cabaletta Di quella pira*).

Tras la muerte de Aravidze, aparece una mujer cuya familia fue asesinada por aquel monstruo y que no se aviene a la idea de que los restos mortales de este sean pacíficamente devueltos a Georgia. El filme termina cuando Abel, el hijo del asesino, se convence de que hay algo que no está bien y se niega a enterrar a su padre, pues se ha dado cuenta de que la pérdida de la conciencia y la sensibilidad humana es un precio demasiado elevado que pagar por ser leal. Al no reconocer los crímenes del pasado, el presente no termina

de tener sentido para la familia de Aravidze ni para el conjunto del país, y ese mismo presente se convierte en rehén y víctima de una mentira. El hijo de Abel Aravidze (y nieto de Varlam, el asesino) es incapaz de soportar la carga de vergüenza y dolor por la destrucción de los destinos de sus convecinos, cuyas vidas se han convertido en meros detalles o en nimiedades insignificantes para los relatos de la familia sobre su pasado de gloria y heroísmo.

Me estoy refiriendo, así, al dilema shakespeariano que el director de cine georgiano tan bien comprendió a la hora de presentarnos esa inmortal película suya. ¿Qué es más importante: el relato histórico que sirve de inspiración a la localidad y que sube la moral de sus ciudadanos, o la verdad y la conciencia? ¿Pueden una cosa y la otra coexistir sin entrar en conflicto? ¿Se deben sacrificar los pequeños detalles y los asuntos de poca importancia —que nunca se podrán conservar para el conjunto de la población con la que las generaciones presentes y futuras tendrán que convivir— en aras de esos otros relatos heroicos?

En tus libros, Zygmunt, has desarrollado la teoría de la adiaforización de la consciencia. En tiempos de convulsión o de cambio social intenso, y en coyunturas históricas críticas, las personas pierden parte de su sensibilidad y se niegan a aplicar la perspectiva ética a otras personas. Simplemente, eliminan la relación ética con los demás. Esos otros no pasan a ser necesariamente enemigos o demonios. Son, más bien, estadísticas, circunstancias, obstáculos, factores, detalles desagradables y trabas que estorban. Pero, al mismo tiempo, dejan de ser personas con las que quisiéramos encontrarnos en una situación «cara a cara», cuya mirada

pudiéramos aguantar, a quienes pudiéramos sonreír, o a quienes pudiéramos incluso devolver un saludo en aras del reconocimiento de la existencia del Otro.

Las personas que han perdido su sensibilidad, temporalmente o durante mucho tiempo, no son demonios. Se han limitado a retirar de su zona «sensible» particular ciertos individuos o grupos enteros. Como los estoicos de la antigua Grecia y otros reformadores y pensadores religiosos del Renacimiento creían, hay cosas que, en la práctica, resultan superfluas y poco importantes, cuestiones sobre las que no vale la pena debatir ni entablar combate. Esta clase de «cosa sin importancia» es lo que se llama un *adiaphoron*, sustantivo neutro singular en griego clásico, ἀδιάφορον, de ἀ- (prefijo que indica negación) + διάφορος («diferente»): es decir, «indiferente». Y el plural es *adiaphora*. Un ejemplo de su uso lo encontramos en la carta que Philipp Melanchthon escribió a Martín Lutero, en la que le decía que la liturgia católica era un *adiaphoron*, por lo que no tenía sentido alguno discutir sobre ella con los católicos.

El 27 de abril de 1942, George Orwell escribió en su *Diario de guerra* acerca de lo selectivas que pueden ser la atención, la memoria y la sensibilidad humanas. Según él:

Nos hundimos en la inmundicia. Cuando hablo con alguien o leo lo que escriben quienes tienen algún interés personal, siento que la honestidad intelectual y el juicio equilibrado simplemente han desaparecido de la faz de la Tierra. El pensamiento de todo el mundo es forense, todo el mundo simplemente ofrece una «visión», con la supresión deliberada del punto

de vista de su rival y, lo que es más, con completa insensibilidad ante cualquier sufrimiento, excepto el suyo y el de sus amigos. [...] Todo el mundo es deshonesto y todo el mundo es absolutamente desalmado con la gente que está fuera del rango inmediato de sus propios intereses y simpatías. Lo que más sorprende es cómo la simpatía puede abrirse o cerrarse como un grifo de acuerdo con la conveniencia política.⁴

Orwell describe acertadamente en este pasaje el mecanismo de la neutralidad ética y de valores que tiene su origen en nuestra facultad de ser selectivos a la hora de tratar con la angustia y el sufrimiento humanos, y que reside en nuestra propensión a activar y desactivar nuestra sensibilidad como si esta fuera un mecanismo controlado por un operario cualificado, en vez de un ser humano sensato y sensible. El acuerdo silencioso para abandonar y rechazar la dimensión ética en los intercambios humanos constituye la esencia misma de las adiaóforas.

Nosotros comentamos este fenómeno en nuestro libro *Ceguera moral*.⁵ Este mecanismo de «retirada y retorno» (por tomar prestada la terminología de Arnold J. Toynbee en su *Estudio de la historia*, de 1935) no hace más que evidenciar la vulnerabilidad, la fragilidad, la imprevisibilidad y la validez universal de la dignidad y la vida humanas. Pero hay otro perturbador fenómeno hondamente arraigado en las formas líquidas del mal: me refiero a los oportunistas políticos inmorales que se exhiben disfrazados de mártires y disidentes para quienes el fascismo, el nacionalismo radi-

cal o cualquier otra forma similar de desprecio a la libertad y a la dignidad humana no representan más que una posibilidad fantástica de *épater le bourgeois* («epatar al burgués»). Lo que subyace bajo posturas de ese tipo es una desvergüenza y un vacío moral absoluto.

El escritor ruso Eduard Limónov, famoso por haber disparado (al parecer) una ametralladora contra la sitiada ciudad de Sarajevo, así como por su vida de aventuras y ostentosa extravagancia en Nueva York y París, planeó, no ya fundar un partido político neofascista en Rusia —fieramente opuesto durante un tiempo al Kremlin y a Vladimir Putin—, sino incluso atraer a los liberales y a los demócratas rusos..., hasta que aceptó a Putin como su verdadero héroe. Qué camino más largo y tortuoso fue el suyo, desde el fascismo hasta el fascismo de nuevo, pasando por la bohemia y la disidencia.

En unas memorias noveladas que tituló *Soy yo, Édichka*, Limónov escribió: «No tengo vergüenza ni conciencia, por lo que mi conciencia no me martiriza». ⁶ Con razón, pues, Masha Gessen ha escrito a propósito de Limónov que:

Su ausencia de convicciones es típica de personas que se criaron en la Unión Soviética, donde la supervivencia dependía de lo bien sintonizado que se estuviera con la línea del Partido, que nunca dejaba de cambiar. La diferencia en su caso es que la mayoría de la gente en la Unión Soviética y en la Rusia de Putin cambian sus puntos de vista para adaptarse, mientras que Limónov generalmente los cambiaba para diferir de la posición mayoritaria en cada momento. ⁷

Bien podríamos hacernos eco del concepto kantiano de «insociable sociabilidad»⁸ usando otro oxímoron de ese mismo estilo —el «compromiso no comprometido moralmente», o la «implicación no implicada políticamente», por ejemplo— para describir el fenómeno de Eduard Limónov como algo característico de una inmoralidad profunda desprovista del sentido de la culpa y la vergüenza (en cierto sentido, como algo no muy distinto del resultado de la adiaforización de la consciencia). Limónov eligió alinearse con el mal solo por diferir de la mayoría. Lo paradójico (aunque bastante lógico también) del caso es que lo hiciera para acabar sumado a la multitud que estaba ya ahogada en su propia psicosis de masas.

Zygmunt Bauman: Preguntado por un periodista «¿Qué se siente al ser llamado a la cátedra de san Pedro?», Jorge Mario Bergoglio respondió con una simple palabra: «Pecador». Creo que con eso quiso expresar algo más que una mera repetición del dogma de la Iglesia según el cual él también cargaba con su parte del pecado original hereditario de Adán y Eva (un dogma inventado y canonizado por la Iglesia con la idea en mente de situar a sus miembros en el papel de «deudores *a priori*», y de caracterizarse a sí misma como «acreedora *a priori*»); creo que, cuando dio esa respuesta, su intención estaba más próxima a cierta elevación del concepto de culpa metafísica de Jaspers a su estatus plena y auténticamente universal, un acto casi inevitable en el actual mundo globalizado («cosmopolitizado», diría Ulrich Beck) de compresión espaciotemporal, el mundo de la «interdependencia universal».

El 9 de octubre de 2008,⁹ citando sus propios *Cuadernos de Lanzarote*, de 1990, José Saramago señaló: «Dios es el silencio del universo, y el ser humano, el grito que da sentido a ese silencio». Deduzco que el sentido dado por el hombre que ahora se llama papa Francisco al silencio continuado del universo es la «universalidad» de la culpa. Los seres humanos nos hemos convertido en gestores del mundo desde hace unos siglos, y, por ello, recae en nosotros la responsabilidad por todas y cada una de las malas prácticas, donde y cuando sea que las perpetren el diablo o sus terrenales emisarios o secuaces. Tenemos esa responsabilidad, tanto si la aceptamos como si no, y tanto si pretendemos redimirnos no temiendo remangarnos para limpiar el mal de nuestra casa, como si nos negamos a cumplir con penitencia alguna y nos sumimos más a fondo en la iniquidad. En el lenguaje de los Evangelios, todos somos pecadores. En el lenguaje laico, todos somos culpables. Fue al cambiar a ese segundo lenguaje cuando sacamos a Prometeo de su oposición original al Mesías y lo pusimos inequívocamente en el papel de conquistador-sojuzgador del mal. En vista de ello, elegir la denominación de «el moderno Prometeo» para Frankenstein no fue un ejercicio tan «engañoso». Al contrario: vista en retrospectiva, esa decisión de Mary Shelley en 1818 se me antoja inusualmente perspicaz, precursora incluso de lo que casi se convertiría en sentido común en los tiempos que siguieron a los horrores fratricidas de la guerra que, iniciada hace un siglo y sostenida durante treinta años, libraron los países europeos —dueños y señores del planeta y presuntos portaestandartes de la civilización— en el teatro de operaciones mundial. Hemos

intentado en fecha reciente recordar —y volver a imaginar y revivir— la conmoción que aquella guerra debió de suponer para personas que todavía eran ingenuamente inconscientes del alcance máximo hasta el que podían desplegarse las capacidades de Prometeo. Y esto me lleva a la cuestión de la memoria, un tema que tú mismo traes a colación al decir que, «cuando pierden la memoria, las personas se convierten en incapaces de desarrollar un cuestionamiento crítico de sí mismas o del mundo que las rodea».

Mi primera reacción es exclamar: ¡Cuánta razón tienes! Pero, al cabo de un momento, pienso: sí, has dicho una verdad, pero no es toda la verdad, porque no es menor la medida en que la capacidad crítica abandona a los seres humanos cuando pierden la facultad de olvidar. La memoria es una espada de doble filo: una bendición entremezclada con una maldición. Esclaviza con la misma (o quizá mayor) frecuencia que emancipa. Puede ser usada al servicio de la vida con la misma facilidad con que puede ser enganchada al carro de la muerte y servirle de caballo de tiro. Más aún si se tiene en cuenta que, desde siempre, ha sido incapaz de alcanzar y conservar la completitud: imposibilitada para preservar y recontar la historia como Leopold von Ranke deseaba que se recontase (*wie ist es eigentlich gewesen*). O si se tiene en cuenta que, por otra parte, ha sido irremediablemente selectiva, parcial y militante y agresivamente partidista, y por consiguiente, coadyutoria tanto para abrir los ojos de la gente en ciertos momentos como para cerrarlos en otros.

Estas dos caras de la memoria han sido de sobra analizadas y documentadas a lo largo de los años como para que

requieran de un argumento nuevo y elaborado. Me limitaré, pues, a un único ejemplo, muy reciente, que tomo prestado del artículo de Ivan Krastev «1914 Versus 1938: How Anniversaries Make History», publicado en la revista *Open Democracy* el 7 de julio de 2014. Tras preguntarse por qué Occidente es tan reacio a declarar la invasión de Ucrania por Putin como un *casus belli*, Krastev halla una respuesta en todas esas estanterías rebosantes de sesudos estudios, en toda esa prensa creadora de opinión con sus ocasionales artículos de ídem y en todos esos documentales históricos de televisión que tanto ahínco han puesto en sacar partido al centenario de la catástrofe de 1914 y en proclamar al unísono que la Gran Guerra de 1914-1918 fue un accidente causado por «los malentendidos, la mala comunicación y la desconfianza reinante entre las Grandes Potencias» de aquel entonces, lo que desembocó en un «suicidio colectivo de Europa» a partir de una «reacción exagerada», a todas luces inconmensurable, al solitario disparo de pistola de un joven neurótico que, pese a todo, desencadenó la movilización universal de ejércitos de millones de efectivos. Krastev insinúa que, si la anexión de Crimea propiciada por Putin hubiera coincidido con un aniversario significativo de los acontecimientos de 1938, las reacciones en Europa habrían sido muy distintas: no en vano, ese año ha quedado grabado en nuestra memoria colectiva como el de un intento de «apaciguar» a un agresor sin escrúpulos, obsesivo y determinado, una estrategia tan imprudente como inútil y, en último término, desastrosa y casi suicida. Por cierto, Krastev también sugiere que, si la caída del Muro de Berlín no hubiera coincidido con el bicentenario de «La Marselle-

sa» y de las consignas de «*Liberté, Égalité, Fraternité*», el acontecimiento podría haber seguido un recorrido algo distinto y haber quedado inscrito en la memoria pública con un nombre también un tanto diferente. Creo que, en ambos casos —como también en el del dilema de Kennedy a la hora de abordar la «crisis de Cuba», que es otro de los casos que analiza bajo su microscopio—, Krastev tiene razón: diría incluso que bastante razón. La cuestión es si todas esas consideraciones son buenas o malas noticias para el valor del impacto que la operativa de la memoria —el recuerdo y el olvido selectivos— tiene sobre nuestras facultades reflexivas y críticas colectivas. Me temo que tendremos que esperar, para encontrar una respuesta fiable y solvente, a que llegue otro aniversario significativo (¿cuál?), otra razón para abordar con la circunspección debida un veredicto sobre el balance entre bendiciones y maldiciones en algo tan notoriamente ambivalente como es la memoria pública.

Tú preguntas: «¿Tiene sentido recurrir a la teología y a la demonología para hablar de aspectos tan exageradamente humanos (en apariencia) de la vida moderna? La historia nos enseña que sí lo tiene». Yo estoy totalmente de acuerdo contigo. Tú y yo no somos los primeros en advertir que la mentalidad en la que se enmarca la filosofía hegemónica de la política moderna no es más que una forma ligeramente modificada de la mentalidad de la teología. Nicolás Maquiavelo fue posiblemente el primero en proclamar que los intereses de una comunidad concebida como «cuerpo político» tenían precedencia sobre la moral y sobre los mandamientos religiosos, pero esa herejía ha sido transformada en ortodoxia por la teoría y la práctica políticas modernas. Uno de los

poquísimos logros que verdaderamente le reconozco a Carl Schmitt es el haber presentado la política (moderna) como algo eminentemente susceptible de un tratamiento teológico. Schmitt mostró que la idea moderna del «soberano» es una versión secularizada del concepto intemporal de Dios: por definición, un gobernante que, aunque se guía en sus acciones solamente por la *Staatsräson*, es el único plenamente facultado (y, en consecuencia, el único capaz) para decidir cuál es esa «razón de Estado», qué nos obliga a hacer, cómo nos ordena proceder y quiénes son sus enemigos (que, por esa misma razón, deben ser barridos de nuestro camino). La soberanía del soberano, como la de Dios, es la encarnación misma de la prerrogativa decisionista: ninguno de esos dos gobernantes absolutos debe explicación alguna a sus súbditos (ni a nadie, en realidad) de sus motivos y sus razonamientos, ni, menos aún, una disculpa por sus actos. En el Libro de Job, Dios, hablando desde «fuera del torbellino» de la tempestad (y siendo él el único que habla desde allí), marca el modo de proceder: «Yo te preguntaré y tú me responderás» (Job 40, 7), y no al revés. Y, al término del largo monólogo de Dios, Job responde: «Yo sé que todo lo puedes y que no hay pensamiento que se esconda de ti. Pero yo he hablado de cosas maravillosas para mí que yo no entendía. [...] Por tanto, me consumo y me arrepiento en polvo y ceniza» (Job 42, 2-3, 6). Lo único que queda al arbitrio del hombre es asegurarse de que el mandamiento de turno ha venido realmente del Todopoderoso, sea este Dios o sea el gobernante soberano. Ese es el punto de origen de la responsabilidad humana, pero también el punto en el que, a todos los efectos prácticos, esta termina: me refiero a la responsa-

bilidad «ante» el superior «por» obedecer sus mandamientos y no desobedecerlos. No existe, sin embargo, responsabilidad alguna por el «contenido» del mandamiento, cuya lógica, cuya sensatez, cuyos beneficios o cuyas otras virtudes relativas bien pueden escapar a la comprensión humana. Entender los méritos y los deméritos de ese contenido no entra en la capacidad ni en el cometido de quien es un mero ejecutor de la voluntad de Dios o del Soberano. Este esquema de razonamiento tal vez no responda a la pregunta de «*Unde malum?*», pero sí ayuda mucho a explicar por qué un número tan elevado de personas decentes, castas, devotas —morales, en realidad— se implican —afanosamente, aunque no sea de todo corazón— en la perpetración de actos malos. Y ese fue el motivo por el que Lévinas recalcó que, en vez de derivar la moralidad de los actos de las «necesidades de la sociedad» (sea lo que sea que esa noción receptáculo signifique), deberíamos sentar a la sociedad en el banquillo de los acusados del tribunal de la ética. Y por eso Hannah Arendt afirmó que la única vía para ser morales es ser desobedientes (o, por decirlo sin ambages, poner las exigencias de la moral por encima de todas las demás, cualquiera que sea el coste).

Varios cambios fundamentales se han producido, sin embargo, desde que Lévinas o Arendt escribieron lo que escribieron, fenómenos de enorme importancia: el paso de la modernidad «sólida» a la «líquida», de una sociedad de productores a una de consumidores, de un cuerpo político «totalizador» a una alternativa «individualizadora», y, en términos generales, de una sociedad «reguladora» a una «desreguladora». La nuestra es la época de la «crisis de la

soberanía», tanto en su encarnación original divina como en su actualizada versión secularizada-laicizada.

Una de las consecuencias de esos giros ha sido la de volver superflua la participación masiva en males iniciados, comandados y supervisados por el Estado. Ya no tenemos ejércitos de reclutamiento masivo; matar se ha convertido en una labor de soldados profesionales, transformados principalmente, a su vez, en accesorios (programados al cien por cien) de unos artilugios tecnológicos inteligentes. Es una situación que me parece próxima a la que, en tiempos, fuera una imagen irónica bastante popular de cómo serían las fábricas del futuro, en las que se suponía que solo trabajarían dos seres vivos: un hombre y un perro. El hombre estaría allí para dar de comer al can, y el perro estaría allí para impedir que el hombre tocara nada. Los misiles y los drones inteligentes han desplazado a los acorazados y a los pilotos de combate. Cada vez es más raro que quienes matan se enfrenten cara a cara a aquellos a quienes matan, con lo que también es mucho más inhabitual (cuando no insólito, incluso) que los requerimientos de obediencia choquen directamente con los escrúpulos morales. De resultas de ello, todos los argumentos aducidos en su momento para localizar las raíces sociales del mal han perdido actualmente parte de su pasado poder explicativo. Para detectar y explorar los cobijos, fortalezas, laboratorios o criaderos del mal, necesitamos poner nuestro foco de atención (sugiero yo) en ciertos rasgos del modo moderno de ser-en-el-mundo que, hasta ahora, habían pasado inadvertidos.

Desde su origen, la modernidad declaró y libró una guerra contra los aspectos más arduos y onerosos de la exis-

tencia humana. La «promesa de la modernidad» era una vida futura desprovista de molestias e incomodidades; una vida en la que las tareas difíciles serían más fáciles de realizar; en la que las acciones efectivas requerirían de una formación menos pesada para ser llevadas a cabo; en la que la relación entre resultados y el gasto en tiempo y energías invertidos para obtenerlos no dejaría de crecer, y en la que las distancias que separasen los deseos de su consecución no dejarían de menguar. En definitiva, era la promesa de hacer la vida más fácil, y progresivamente menos difícil, incómoda y molesta. Como parece obvio, eso implicaba también la promesa de eliminar, uno tras otro, todos (o, cuando menos, la mayoría de) los objetos y las situaciones que ocasionaban o que se creía que ocasionaban —por obra o por omisión— incomodidad y molestia. Originalmente, en tiempos en los que la mejora de las condiciones humanas se consideraba una labor propia de los Estados y los municipios, dedicados respectivamente a la construcción de «sociedades buenas» y de entornos sociales acogedores, ordenados, seguros y fáciles de usar, la tarea de cumplir esa promesa fue depositada en manos de los poderes fácticos de turno: los Estados y sus plenipotenciarios delegados. En momentos posteriores de la historia, sin embargo, y siguiendo la tendencia individualizadora general, la tarea se desplazó del terreno de los intereses y la política gubernamentales a la nueva área de la «política de la vida» (así llamada retrospectivamente por Anthony Giddens), relegada y dejada a la indivisa responsabilidad privada de los miembros individuales de la sociedad y a los recursos que tuvieran bajo su control (según la concisa interpretación que Ulrich Beck hizo de esa nueva situa-

ción, ahora se espera que cada individuo *de iure* —es decir, cada uno de nosotros— encuentre y aplique soluciones individuales a unos problemas creados socialmente; permíteme añadir que esa nueva expectativa ha sustituido a aquella otra, ya obsoleta, de la búsqueda y aplicación de unas soluciones sociales a unos problemas que se sufrían individualmente). De manera intencional o inadvertida, da igual, a nosotros —los individuos que lo somos por decreto del destino— se nos han encomendado unas tareas de construcción de orden que antes se ocupaba de realizar el Estado, y se nos ha otorgado el derecho de aplicar según nuestra propia iniciativa y conforme a nuestros propios criterios (privados) el tipo de «orden» que elijamos promover. Hoy es el confort —el bienestar, la satisfacción— individual el que ha sido elevado a la categoría de causa y razón legítima (amén de correcta y apropiada) para actuar.

Creo que este cambio capital se ha convertido en una de las fuentes principales de la forma «licuada» del mal social: fracturado, pulverizado, desarticulado y diseminado, radicalmente distinto de la anterior forma del mal, que era concentrado y condensado, y que estaba administrado desde un núcleo central. Esa variedad previa del mal, reunido, acumulado y férreamente retenido por el Estado, ese Estado que se reclamaba poseedor del monopolio de los medios de coerción (un monopolio prácticamente abandonado y olvidado en estos tiempos nuestros de «externalización» y «subcontratación» de las funciones estatales, transferidas a la competencia —de todos contra todos— que impera entre las fuerzas del mercado, incontroladas y eximidas del control del Estado), fomentaba —como efecto secunda-

rio— la solidaridad humana (aunque confinada, eso sí, al interior de las fronteras estatales). El daño colateral infligido por el mal diseminado y filtrado o «subsidiarizado» (delegado por el principio de subsidiaridad) al ámbito de la «política de la vida» gestionada por el individuo, y/o transferido al «todos contra todos» de los mercados desregulados y liberados de la supervisión política, potencia, en cambio, la competencia y la rivalidad, la enemistad y la desconfianza mutua, el alejamiento y el mantenimiento de las distancias, así como la actitud del «todo vale» y del «todo para el ganador, nada para el perdedor»: «que cada uno procure por lo suyo, y lo demás que sea lo que Dios (o, mejor dicho, el diablo) quiera». El mal aguarda emboscado en los incontables agujeros negros de un espacio social desregulado a conciencia, en el que la competencia a cara de perro y el distanciamiento mutuo han sustituido a la cooperación y a la solidaridad, mientras una individualización irresistible erosiona el poder aglutinante de los lazos interhumanos. El mal ha hallado cobijo en las costuras del lienzo tejido a diario por el modo moderno líquido de interacción y comercio humanos, en la esencia misma de la convivencia humana y en el curso de su rutinaria reproducción cotidiana. Parapetado en sus actuales «pisos francos», el mal es difícil de detectar, desenmascarar, extraer y evacuar. Asalta sin aviso y golpea al azar, sin ton ni son. El resultado de todo ello es un entorno social comparable a un campo de minas que sabemos que está sembrado de explosivos y en el que podemos estar seguros de que se producirán explosiones tarde o temprano, sin que por ello podamos adivinar ni cuándo ni dónde tendrán estas lugar.